

INSTITUT D'ÉTUDES ISLAMO-CHRÉTIENNES

Table Ronde

LES ÉTUDES ISLAMO-CHRÉTIENNES
EN QUESTIONS

Jeudi 18 et vendredi 19 novembre 1999

Tables des Matières

Tables des Matières	I
Intervenants	III
Préface des études islamo-chrétiennes	1
Ouverture : Les Études Islamo-Chrétiennes en Questions	5
INTRODUCTION : LE STATUT ÉPISTÉMOLOGIQUE DES ÉTUDES ISLAMO-CHRÉTIENNES	7
Situation du dialogue interreligieux	9
Le dialogue interreligieux et l'approche épistémologique	17
DÉBAT	21
PREMIÈRE PARTIE : LOI et IDENTITÉ.....	23
Le droit et la Loi	27
Le concept des institutions religieuses	29
L'étude du droit comme accès à la religion de l'autre l'exemple du christianisme	35
DÉBAT	39
Identités	43
Aperçu historique sur les sciences humaines et leur rapport avec les sciences religieuses	45
Identité Nationale et appartenance confessionnelle : le cas de la France	49
Les Grecs orthodoxes dans l'Empire Ottoman : communauté intégrée ou protégée ?.....	53
Le rapport des communautés à travers les archives des tribunaux religieux islamiques à l'époque ottomane : le cas de Tripoli	65
L'identité comme problématique en anthropologie sociale	67
DÉBAT	75
DEUXIÈME PARTIE : PHILOSOPHIE, THÉOLOGIE, MYSTIQUE.....	79
De l'expérience religieuse à l'expérience humaine : actualité d'al-Farābī	83
Le dialogue théologique : le cas du monothéisme.....	87
Révélation et Inspiration : le point de vue chrétien	91
Révélation et Inspiration : Le point de vue musulman (Traduit de l'anglais).....	93
La mystique religieuse : Espace et lieux de rencontre.....	97
Demeures, Nafs, Chakra-s Observations sur la similarité d'expériences mystiques chrétiennes, musulmanes et hindoues	101
Remarques en vue d'une synthèse sur le débat philosophique et théologique.....	111
DÉBAT	115

TROISIÈME PARTIE : PRATIQUES DU DIALOGUE.....	117
Éthique et Dialogue interreligieux	121
Les conditions du dialogue	125
Regard sur l'expérience du dialogue islamo-chrétien (Traduit de l'arabe)	127
La rencontre spirituelle en Égypte Le groupe islam-chrétien «Al-Ikhâ' ad-Dīnī».....	129
Pays, Religion, Dialogue : un trio complémentaire (Traduit de l'anglais)	131
Les conditions d'un vivre ensemble meilleur	133
DÉBAT	135
STATUT ACADÉMIQUE DES ÉTUDES ISLAMO-CHRÉTIENNES.....	137
Présentation générale de L'Institut et du diplôme	139
L'Institut de Sciences et Théologie des Religions de Marseille	141
Le Centre d'Études Chistiano-Islamiques de l'Université de Balamand.....	143
«L'observatoire de Convivialité» مرقب العيش المشترك du Centre d'Études Chistiano-Islamiques de Balamand	145
Institut d'Études Islamo-Chretiennes (IEIC) de l'Université Saint Joseph de Beyrouth.....	147
POSTFACE.....	149
Quel avenir pour les études islamo-chrétiennes ?.....	151

Intervenants

1. Rita Ayoub - Institut d'études islamo-chrétiennes, Université Saint Joseph.
2. Robert Benedicty, s.j. - Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Saint Joseph.
3. Ahmed Beydoun - Université Libanaise, responsable de l'observatoire de l'Institut d'études christiano-islamiques, Université de Balamand.
4. Louis Boisset, s.j.- Institut d'études islamo-chrétiennes, Université Saint Joseph.
5. Blandine Chelini-Pont - Institut d'histoire et de droit canoniques, Université d'Aix-Marseille.
6. Baria Daher - Institut d'études islamo-chrétiennes, Université Saint Joseph.
7. Bernard Delpal - Institut d'histoire du christianisme, Université Jean Moulin, Lyon III.
8. Luna Farhat - Institut d'études islamo-chrétiennes, Université Saint Joseph.
9. Juliette Haddad - Institut d'études islamo-chrétiennes, Université Saint Joseph.
10. Souad el Hakim - Département de Philosophie, Université Libanaise.
11. Bernard Heyberger - Université de Mulhouse.
12. Gilbert Joubertjean - Institut de Sciences et Théologie des Religions de Marseille.
13. Samir Khalil Samir, s.j. - CEDRAC, USJ.
14. Jacques Langhade - CERMAM, Université Michel de Montaigne, Bordeaux III.
15. P. Joseph Maalouf - Département de philosophie, Université libanaise.
16. P. Georges Massouh - Institut d'études christiano-islamiques, Université de Balamand.
17. Cheikh Mohammad Nokkari - Chef du cabinet du Mufti de la République Libanaise et chargé de l'administration générale de Dar al-Fatwah.
18. Claude Prudhomme - Centre André Latreille, Université Lumière, Lyon II.
19. Mounir Saad el Din - Faculté de l'Imam al Ouzai pour les Études Islamiques.
20. Ridwan El Sayyed - Institut Supérieur d'études Islamiques des Makassed.
21. Souad Slim - Institut d'études christiano-islamiques, Université de Balamand.
22. Nayla Tabbara - Institut d'études islamo-chrétiennes, Université Saint Joseph.
23. Christiaan Van Nispen, s.j. - Groupe islamo-chrétien «al-Īkhā' ad-dīnī», Le Caire.
24. Edgard Weber – Département d'Études Arabes, Université de Toulouse, Le Mirail.

Partie introductive : Ouverture : Louis Pouzet, s.j.

Première partie : Président : Président Béchir Bilani

Deuxième partie : Président : John Donohue, s.j.

Troisième partie : Président : P. Khalil Chalfoun

Quatrième partie : Président : Samir Khalil Samir, s.j

Partie conclusive : Président : Jacques Langhade

Préface

des études islamo-chrétiennes

Vous trouverez dans cet ouvrage les textes d'un colloque sur «Les études islamo-chrétiennes en question», qui s'est tenu à Beyrouth les 18 et 19 novembre 1999, organisé par l'Institut d'Études Islamo-Chrétiennes de l'Université Saint Joseph de Beyrouth.

À première vue, l'expression «études islamo-chrétiennes» semble se référer aux relations entre musulmans et chrétiens, au sens d'études qui visent à mieux cerner les relations islamo-chrétiennes, d'approches scientifiques diverses qui cherchent à mieux situer le dialogue et la convivialité entre musulmans et chrétiens, démarche nécessaire pour une plus grande clarté, indispensable pour discerner les multiples éléments de telles relations. Et c'est bien cette acception qui ressort de l'ensemble des interventions de ce colloque.

Cependant, le concept proprement dit des «études islamo-chrétiennes», que désigne-t-il ? Dans quelle acception est-il employé ? Quelle est sa portée ?

L'adjonction de deux termes qualitatifs se référant tous deux à une appartenance religieuse se retrouve très tôt dans l'histoire avec l'expression «judéo-chrétiens». Et cependant si la construction est similaire, la signification est fort différente. En effet, l'expression «judéo-chrétien» avait été fabriquée pour désigner aux premiers siècles du christianisme, les convertis, venus du judaïsme et cependant toujours attachés à la loi mosaïque et à l'observance de ses prescriptions. Quoiqu'il en soit de l'évolution de cette communauté, ce qui importe ici est de préciser que le terme désignait des individus qui, provenant d'un groupe religieux défini, adhèrent à un autre groupe sans vouloir se détacher totalement du premier. La réalité signifiée est celle d'une double appartenance qualifiant un groupe d'individus donnés.

Ce n'est pas du tout dans cette acception qu'est communément utilisée l'expression «islamo-chrétien». Dans le cas où on voudrait évoquer des individus se trouvant dans une situation semblable aux «judéo-chrétiens», on parlerait de musulmans christianisés ou de chrétiens islamisés, mais on n'utiliserait pas cette expression qui tient les deux termes ensemble et les relie par un trait d'union.

Ici la signification est essentiellement celle d'une relation dialogale reliant les deux termes de l'expression. L'expression «islamo-chrétien» a été formée pour désigner expressément toute activité, rencontre, échange, colloque, etc. à laquelle participent des croyants de l'une et l'autre religion, chacun étant fermement résolu à maintenir nette et claire son appartenance religieuse propre et, dans le même temps, cherchant à entrer en dialogue avec l'autre. Il semble bien qu'elle ait été adoptée dans le mouvement généré par les déclarations du concile Vatican II, notamment le décret *Nostra Aetate*, et qui a donné lieu à de multiples initiatives de rencontre entre chrétiens et musulmans.

Dans une telle acception, on peut se demander ce que signifie cette expression lorsqu'elle qualifie des «études»: que peut-on entendre par le terme «études islamo-chrétiennes»? La question a été soulevée durant le colloque, au cours d'un débat, mais pour écarter pareil concept jugé sans validité épistémologique, et ce, à partir d'une certaine interprétation: «*Que sont les «études islamo-chrétiennes»? Des études qui ont un objet «islamo-chrétien»? Il n'y a pas un objet islamo-chrétien. Il y a Islam et il y a Christianisme.*»

Mais, ce n'est pas seulement l'objet qui définit une démarche cognitive, c'est aussi le chemin suivi et peut-être faut-il comprendre autrement l'expression à partir de l'intentionnalité qui la porte. Quelle intention animait ceux qui ont créé l'institut de Beyrouth et forgé l'expression «études islamo-chrétiennes».

Créé en 1977, au cours du conflit qui déchirait le Liban et dressait l'une contre l'autre les communautés chrétiennes et musulmanes du pays, le centre s'est donné comme but principal de remédier à l'ignorance mutuelle révélée par cette guerre et à la méfiance qui en découlait. Il était urgent *«d'établir un contact loyal et vrai en vue d'une connaissance réciproque authentique, seule base solide pour la reconstruction d'une unité nationale»*¹.

Il s'agit donc essentiellement d'une meilleure connaissance au niveau des croyances. Le centre d'études islamo-chrétiennes se veut d'abord *«lieu de rencontre pour les croyants, sur base de leur foi, pour permettre aux uns et aux autres d'approfondir ce qui les constitue comme croyants. Dans cette ligne, chacun des professeurs est invité à présenter sa propre tradition religieuse dans le langage propre de cette tradition, afin d'obliger ses auditeurs de l'autre confession à un dépaysement nécessaire qui les aidera ensuite à pénétrer de l'intérieur dans l'univers religieux qui leur est présenté»*².

L'intention explicite est de dépasser une approche comparative qui, si elle peut être utile à un certain niveau, *«ne peut être un point de départ pour la compréhension d'une religion déterminée... Pour saisir le sens originel d'une religion, il faut entrevoir le centre, le cœur qui donne à ses éléments constitutifs leur articulation et leur hiérarchie profonde. Or ce cœur, ce principe à la fois d'unification et de créativité, est cette vérité jaillissante où se tient la Révélation qui garantit et critique la formulation extérieure.*

*Si donc une convergence peut apparaître entre les optiques et les conceptions de Dieu, de l'homme et du monde, correspondant aux deux religions, à la base, c'est la **différence** qui est perçue et soulignée. Or cette différence ne peut être réduite sous peine d'arriver à un syncrétisme qui nierait l'originalité et la spécificité de chacun. Elle doit être, au contraire, maintenue par respect de la vérité et pour la sauvegarde de l'authenticité. Et c'est à partir de cette différence que peut être envisagée une collaboration réelle et authentique»*³.

Que l'étude porte sur les éléments fondamentaux des doctrines de l'une ou l'autre tradition religieuse, ou sur des questions fondamentales ou contemporaines posées à la conscience religieuse, ce qui caractérise pareille «étude islamo-chrétienne» c'est que chacun de son côté est appelé à suivre la logique et la réflexion de sa propre foi face à ces problèmes. *«C'est le témoignage d'une foi vivante qui importe, d'une foi qui soit continuellement à la recherche de sa vérité, à travers les problèmes que lui pose le monde moderne»*⁴.

Il me semble que c'est dans cette attitude profonde que se situe Osman Yahya dont nous parle Christian van Nispen. Osman Yahya n'a pas cherché à comparer le monothéisme musulman avec la trinité des chrétiens. Il a creusé au cœur de sa propre foi pour retrouver des significations et des intentions qui ouvrent un chemin de compréhension l'un vers l'autre, sans nier la différence.

Des «études islamo-chrétiennes» dans cette optique ne sont pas des études qui ont pour objet islam et christianisme, mais des études qui portent une intention de se rencontrer dans cela précisément qui fait être musulman ou chrétien, ici et maintenant, la foi respective dans sa réalité vivante et incarnée, non dans sa théorie. Ce sont des études animées par une attitude faite essentiellement de réciprocité et de responsabilité mutuelle en sorte que celui qui parle, le professeur donnant un cours ou le participant à un séminaire, est non seulement attentif à sa propre foi pour chercher à la mieux faire saisir mais, en même temps, parle sur un horizon de dialogue. Il parle en tenant compte de l'existence de l'*autre*, de la présence même

1 Augustin DUPRÉ LA TOUR, s.j., *Centre d'études islamo-chrétiennes*, Lumen Vitae vol. XXXV, 1980, n° 4, p. 485-490.

2 *Ibid* p.486-487.

3 *Ibid* p. 487. Souligné dans le texte.

4 *Ibid* p. 488. Souligné dans le texte.

de l'*autre*. À l'intérieur du développement de sa propre pensée, s'offre à lui le visage de l'*autre*, en sorte que son cours lui-même est un échange, tant il se fonde sur le respect de l'*autre*, et sur l'effort de se faire comprendre au mieux, en tenant compte de la manière de réfléchir et de s'exprimer de l'*autre*.

C'est tout autre chose que de donner son cours en avançant avec l'unique souci de déployer sa propre pensée. Ici la pensée de l'*autre* est présente comme l'horizon sur laquelle se déploie ma pensée à moi. Et je suis en dialogue dans mon acte même de réflexion et d'expression.

Mais peut-on vivre pareil écartèlement sans contradiction ? Oui, si l'on dépasse délibérément le plan horizontal qui met en jeu deux interlocuteurs et seulement eux, pour se situer en présence de Celui qui donne à chacun sa pleine cohérence. C'est seulement en ouvrant l'espace de la rencontre à la présence du Tout-Autre et à la dimension de mystère qu'elle porte, que l'*autre* apparaît dans sa réalité jaillissante, débordant essentiellement toute définition, au sens propre du terme. Les contradictions peuvent alors être dépassées, même si elles ne sont pas résolues, et on se retrouve témoins, cheminant ensemble dans la recherche de Son visage.

Juliette HADDAD

Ouverture

Les Études Islamo-Chrétiennes en questions

Mes chers amis,

La longue marche du dialogue islamo-chrétien, commencée dès le début de l'histoire commune des deux religions, poursuivie durant des siècles, avec et malgré les aléas et les avatars que nous connaissons, semble s'être quelque peu précipitée ces dernières décades : appels et rencontres, études théoriques et expériences sur le terrain se sont multipliés ; centres et instituts se sont fondés de par le monde et singulièrement au Liban dans toutes les communautés croyantes.

C'est un honneur et un plaisir pour moi de vous accueillir ce matin, au nom du Recteur de l'Université Saint Joseph, du Directeur, des membres du Conseil et des collaborateurs de l'Institut d'Études Islamo-Chrétiennes, dans ce bâtiment même où ce dernier a été fondé il y aura bientôt maintenant 22 ans.

La «Table Ronde» qui nous rassemble ici pour deux jours, trouve sa spécificité dans le fait qu'elle groupe des universitaires venus de plusieurs pays du monde, francophones pour la plupart, tous personnellement concernés, en plus de leurs spécialités propres, par le problème des relations islamo-chrétiennes et engagés dans le dialogue à titres divers. Il s'agit pour eux de s'arrêter quelque peu, ensemble, pour évaluer, sur le plan de leurs diverses disciplines, le travail opéré jusqu'ici, marqué souvent par une certaine dispersion inhérente au foisonnement des initiatives ; et mieux cibler ses implications dans le milieu de l'enseignement universitaire qui est le leur. Ils veulent essayer également, dans une concertation entre membres venant de diverses institutions, riches chacune d'expériences souvent complémentaires, de voir comment faire converger davantage des efforts méritoires qui ne gagnent rien à rester dispersés ; ils s'efforceront d'envisager enfin quelles méthodes utiliser pour parvenir, en ces différents domaines, à une plus grande efficacité.

Il s'agit pour eux, en fait, d'une sorte d' «arrêt sur images» ou, plus simplement de «faire le point», comme le font les pilotes avant le décollage, pour poursuivre le travail en commun avec plus de méthode et de rigueur.

Tâche immense et quelque peu prétentieuse, me direz vous, mais qu'on ne peut indéfiniment repousser, et dont l'empressement que vous avez mis à répondre à notre appel, atteste l'urgence et l'importance. Nous vous en sommes très reconnaissants.

Puissent nos efforts de ces quelques jours, poursuivis par la suite, chacun dans nos milieux et avec nos spécificités propres, aider tous ceux qui travaillent dans le domaine des relations islamo-chrétiennes, sous le regard de Celui qui, infiniment plus que nous-mêmes, est concerné par l'union et la concertation de tous ceux qui croient en Lui.

Je vous remercie de votre attention.

Louis POUZET s.j.

INTRODUCTION

LE STATUT ÉPISTÉMOLOGIQUE DES ÉTUDES ISLAMO-CHRÉTIENNES

Situation du dialogue interreligieux

Le succès rencontré par l'expression «dialogue interreligieux» ne doit pas faire illusion : elle désigne une réalité nouvelle et aux frontières floues. La terminologie elle-même est apparue à une date récente dans le christianisme, avec des usages divers selon les lieux et les religions concernées. Mes remarques seront donc conditionnées par leur caractère très partiel et un poste d'observation qui privilégie le catholicisme ou le protestantisme. Elles ignorent, par exemple, les initiatives qui ont pu être lancées au sein de l'islam pour ouvrir un dialogue entre sunnisme et chiisme. Elles laissent de côté la délicate question de la pertinence d'un concept forgé dans une culture et une expérience historique particulière, à savoir le dialogue entre Églises chrétiennes, encore qualifié d'œcuménisme. Peut-on appliquer cette démarche sans adaptation à d'autres cultures et d'autres configurations religieuses ? Malgré ces réserves, il me semble possible de dégager des remarques méthodologiques qui ont une portée générale, analysent les motivations et éclairent les implications d'une attitude qui entend promouvoir des relations plus égalitaires entre les religions. À cette fin, j'ai choisi trois fils conducteurs que je soumets à votre réflexion et à votre critique.

L'importance du contexte

Pour l'historien, le dialogue interreligieux est indissociable du contexte qui a permis l'émergence et l'épanouissement d'un tel projet, en rupture avec les attitudes antérieures fondées sur une forte concurrence. Que s'est-il donc passé dans les années 1960 pour que la volonté de démontrer aux autres croyants la supériorité du message religieux chrétien fasse place dans les Églises à la valorisation de la compréhension mutuelle ?

Si nous nous tournons du côté de la littérature religieuse européenne, nous remarquons que jusque là le concept de dialogue était réservé aux rencontres entre chrétiens de différentes confessions, tandis que pour le dialogue islamo-chrétien étaient utilisés des termes du type *coexistence* ou *contact*. Avant 1960 l'entrée «dialogue» est absente des Tables analytiques de la *Documentation catholique*. La production très faible d'ouvrages consacrés à l'islam par les éditeurs catholiques européens confirme l'absence d'intérêt ou l'impossibilité de penser en termes d'échanges réciproques les relations entre religions¹.

Cependant ce silence ou cette ignorance laissent apparaître des signes annonciateurs de nouvelles attitudes au sein du christianisme. Ils se traduisent en particulier dans les débats très animés qui agitent les Églises chrétiennes à propos des missions. Le consensus qui avait fondé l'action missionnaire sur la nécessité absolue d'annoncer le salut aux non chrétiens commence à se fissurer dans les années 1960. Les certitudes antérieures qui fondaient le sentiment de supériorité des missions à l'égard des non-chrétiens sont mises en question, non plus seulement de l'extérieur, mais à l'intérieur des Églises. Certains missionnaires ont découvert peu à peu des cultures et des croyances beaucoup plus élaborées et respectables qu'ils ne les avaient imaginées. Ils contribuent à la réévaluation des cultures non-européennes, changent leur regard sur les sociétés «païennes» et deviennent parfois des anthropologues reconnus (Francis Aupiais en Afrique noire, Maurice Leenhardt en Nouvelle-Calédonie, Jacques Dournes au Vietnam). D'autres s'interrogent sur la validité des méthodes missionnaires et veulent comprendre leur impuissance à diffuser le christianisme, par exemple en Chine ou au Japon. Beaucoup en viennent à préconiser chez les missionnaires une plus grande humilité et un esprit d'ouverture. Ils prônent l'adaptation du message chrétien et des manières de le communiquer, en fonction des réalités locales. Cela incite à revenir aux sources du projet

1 GRUFFAZ-ALWATIK Isabelle, L'Islam et les musulmans à travers les publications catholiques de langue française, 1945-1995, Thèse de doctorat, Université Lumière Lyon 2, 2000, 532 pages.

missionnaire et à insister sur la nécessité de connaître l'interlocuteur pour le convaincre au lieu de chercher à le vaincre.

Cependant, dans cette phase, le dialogue ne peut pas encore s'installer véritablement. La conversion de l'autre demeure l'horizon habituel de l'action missionnaire. Mais la nouvelle perspective rend possible des initiatives qui vont conduire leurs protagonistes au-delà de ce qu'ils avaient imaginé au départ. Le modèle proposé par Charles de Foucauld à l'égard de l'islam exerce une véritable fascination sur les jeunes générations catholiques après la deuxième guerre mondiale. Certes le choix de renoncer à tout prosélytisme, pour s'installer au milieu des musulmans les plus pauvres et vivre comme eux, n'est pas exempt d'ambiguïtés ; il peut encore comporter l'espoir de convertir les musulmans à terme. Mais engagés dans cette forme de vie partagée, les missionnaires non-conformistes qui entrent dans les sociétés de frères et de sœurs fondées par René Voillaume² ou Magdeleine Hutin³ vont être progressivement amenés à expérimenter un dialogue concret, au quotidien, qui exclut toute arrière-pensée prosélyte.

La mutation se prépare aussi sur un autre registre grâce à l'action de quelques intellectuels chrétiens qui se sont passionnés pour l'islam. Leur volonté de comprendre l'islam de l'intérieur a débouché sur des travaux remarquables qui ont élargi considérablement la tradition orientaliste. Le choix affiché par ces chercheurs de s'impliquer, et de ne pas rester seulement des observateurs et des analystes, les a poussés à constituer les premiers réseaux d'études et de rencontres islamo-chrétiennes, pour l'essentiel à partir de la deuxième guerre mondiale. Il en est résulté, notamment dans le catholicisme français, un vaste effort pour fonder la connaissance de l'Islam à partir de lui-même, de ses propres textes et de ses propres penseurs. Il suffit d'évoquer ici Louis Massignon, Louis Gardet, et la génération des prêtres religieux arabisants (pères blancs : Borrmans, Caspar, Lelong ; dominicains : Jomier...) qui diffusent un discours positif sur l'islam. Cet intérêt neuf pour comprendre les autres religions, en particulier l'islam, se traduit par des articles dans les revues de réflexion chrétienne (*Études*) mais aussi la fondation de revues spécialisées (*Comprendre* en 1956) et une augmentation sensible des ouvrages consacrés à l'islam dans les années 1950.

Si nous continuons à suivre les chemins empruntés par le mouvement favorable au dialogue interreligieux, nous découvrons ensuite que la phase où il s'impose tout à fait correspond aux années 1960-1970, soit pour l'Église catholique la décennie du concile Vatican II (1962-1965) et pour l'Europe l'achèvement des décolonisations. Dès 1959, Michel Hayek observe «qu'on n'avait jamais peut-être, comme de nos jours, autant parlé de "rencontre", de coexistence, d'entente, d'amitié islamo-chrétienne»⁴. Les esprits sont mûrs pour franchir une nouvelle étape.

Pour le catholicisme, la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* en 1965 entérine le changement de cap. Destinée à l'origine au judaïsme, elle est élargie et transformée par les pères du Concile afin de donner un fondement théologique au dialogue interreligieux en général. Mais si la dynamique réformatrice interne à l'assemblée conciliaire a permis de promouvoir officiellement une nouvelle attitude face aux religions non-chrétiennes, le tournant n'aurait pas pu être négocié avec succès si, au moment de rédiger le passage consacré à l'islam, les rédacteurs n'avaient pas eu à leur disposition les acquis fournis par les travaux de Massignon et de ses proches. Le concile consacre ainsi des recherches qui avaient pu passer jusque là pour marginales. Plus généralement il concrétise une approche positive de

2 Fondateur des petits frères de Jésus en 1933.

3 En religion petite sœur Magdeleine de Jésus (1898-1989), fonde dans le Sahara à Touggourt (Algérie) en 1939 une communauté de religieuses qui donnent naissance aux petites sœurs de Jésus.

4 *Le Christ de l'Islam*, Seuil, 1959, p. 9.

la modernité et l'acceptation des changements politiques intervenus dans le monde. Malgré les voix qui s'inquiètent du réveil de l'islam, surtout dans une Afrique noire décolonisée, face aussi aux accusations de collusion avec l'impérialisme colonial, les Églises chrétiennes choisissent d'étendre en direction des autres religions le dialogue qu'elles sont en train d'intensifier dans leurs propres relations.

Les années 1970 sont celles de la reconnaissance et de l'approfondissement du dialogue islamo-chrétien. Il passe par des voies officielles dans la Fédération protestante de France (en 1971 constitution du groupe de travail Église-Islam, devenu en 1979 Commission) ou l'Église catholique en France (création par l'épiscopat du Secrétariat pour les Relations avec l'Islam en 1973) ou par des rencontres à la base (Fraternité d'Abraham, groupe d'Amitié islamo-chrétienne)... Des revues spécialisées de haut niveau sont fondées, telle la revue annuelle et trilingue (anglais-arabe-français) du PISAI à Rome, *Islamochristiana* (1975). Les groupes de réflexion et les centres d'études créés à l'initiative des Églises chrétiennes d'Europe occidentale se multiplient. Toujours dans le seul monde francophone, on peut encore citer le GRIC (Groupe de Recherche islamo-chrétien) en 1977 et le *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica* à Rome ou *Al-Kalimah*, centre chrétien pour les relations avec l'islam à Bruxelles.

Plus tard, dans les années 80, l'optimisme, voire l'euphorie qui ont accompagné cette floraison d'initiatives, sont suivis d'interrogations et débouchent sur des approches plus réalistes parce que mieux informées des obstacles et des réalités du terrain. S'esquisse alors la prise de conscience que dialoguer n'est peut-être pas aussi simple qu'on l'avait imaginé au départ. Dans le même temps, surgissent des événements qui conditionnent ce changement de climat et modifient la perception des religions. Loin d'apparaître condamnées à une disparition programmée par la sécularisation, tant dans les sociétés industrialisées que dans les pays du Tiers monde, les religions semblent se réveiller et donnent naissance à des mouvements de tendance fondamentaliste très militants, en fait antérieurs à cette période, mais qui acquièrent une position dominante sur la scène médiatique internationale après 1980. Alors que le communisme s'effondre et que le marxisme perd l'essentiel de son pouvoir d'attraction sur les intellectuels, le progressisme laïc et socialiste semble submergé par l'irruption d'un islam, d'un hindouisme ou d'un bouddhisme politiques capables de mobiliser les masses. Le triomphe de la révolution iranienne (1979) marque l'explosion de ce mouvement. En Europe, l'installation des travailleurs immigrés, désormais regroupés en familles, impose peu à peu le constat que l'immigration des populations arabes, turques, kurdes, asiatiques ou africaines, n'est pas une parenthèse mais un fait irréversible. Or ces populations sont en majorité musulmanes, au contraire des immigrations antérieures, et une partie d'entre elles ne tardent pas à traduire leur quête d'identité et de reconnaissance dans l'affirmation de l'appartenance religieuse.

Cette occupation de l'espace public par de nouvelles religions se développe dans des sociétés européennes séculières (ou laïques)⁵ dans lesquelles la tolérance avait pour corollaire la mise en veilleuse des appartenances religieuses et de toute forme de prosélytisme. Le dialogue interreligieux généreux de la première génération, entre croyants de bonne volonté mais sans enjeu vital, pouvait en rester à la volonté désintéressée de connaître la religion de l'Autre. Désormais il doit tenir compte de la revendication exprimée notamment par les musulmans d'obtenir une place dans la vie internationale ou nationale, y compris en France par l'attribution de lieux de culte, par des associations, la prise en compte dans le calendrier de leurs fêtes etc.

5 Il est important de distinguer le sécularisme qui fonde le pluralisme religieux et la laïcité «à la française» qui implique, en principe, la séparation de l'État et des religions.

Si on élargit l'inventaire à d'autres espaces géographiques, il n'est pas difficile d'observer que les appartenances religieuses sont un peu partout dans le monde devenues, de gré ou de force, des instruments privilégiés pour revendiquer une identité nationale ou fonder un projet politique. Sans doute, la stratification des sociétés par les communautés religieuses est-elle une vieille réalité, en particulier dans un pays comme le Liban. Mais elle prend aujourd'hui des formes inédites parce qu'elle s'étend, se mondialise et conditionne la vie politique. Il en découle de nouvelles relations entre les religions confrontées à un grand marché du religieux dans lequel la légitimité léguée par l'histoire ne suffit plus à garantir le maintien des positions acquises, encore moins la capacité à être attractif. Ici pour enrayer les mouvements de désaffection, ailleurs pour poursuivre leur expansion, les grandes religions redécouvrent la nécessité de la visibilité et de l'occupation de l'espace. Cette nouvelle donne a des conséquences immédiates sur les stratégies religieuses. Le vocabulaire de la mission, que l'on croyait enterré avec tout ce qu'il véhiculait de prosélytisme intolérant, est réactivé dans les Églises chrétiennes. L'islam se dote d'institutions de type missionnaire plus ou moins inspirées du christianisme. L'hindouisme lui-même organise des campagnes de retour à l'hindouisme et introduit des rites inspirés du baptême. Autant d'attitudes qui remettent en cause le postulat sur lequel était fondé le dialogue interreligieux : le renoncement à convertir l'autre à sa propre religion car l'important est que chacun progresse sur sa propre voie. À nouveau flotte au tournant du nouveau millénaire le soupçon que le dialogue masque une stratégie missionnaire qui n'ose plus s'afficher comme telle. Et les acteurs les plus engagés dans le dialogue interreligieux sont contestés, soit qu'on les accuse de dissimuler leurs vrais objectifs, soit qu'on ironise à propos de leur projet jugé utopique, naïf et anachronique.

Le dialogue interreligieux dans la vie sociale

La deuxième piste que je proposerai en tant qu'historien, c'est ce que nous appelons dans notre vocabulaire la piste de la sociabilité. Les chercheurs se sont rendus compte qu'il y avait danger à se placer uniquement au niveau des institutions et des groupes étiquetés comme acteurs du dialogue, ou d'étudier seulement les discours produits par des autorités représentatives. Il est essentiel d'observer ce qui se passe, ou ne se passe pas, chez les croyants, dans la réalité sociale la plus commune et la plus ordinaire. C'est pour cela que nous tenons à observer dans les sociétés les relations que les gens nouent effectivement entre eux, quelles que soient les confessions et les religions auxquelles ils appartiennent.

Ce contact au quotidien est sans aucun doute une des pistes les plus fécondes pour la recherche actuelle, qu'elle soit historique ou anthropologique. Très concrètement, il s'agit d'analyser le lieu où les gens habitent et les relations que la résidence entraîne ; d'étudier le jeu subtil des alliances matrimoniales favorisées, tolérées ou prohibées ; de repérer les lieux de rencontres qui existent dans la vie de tous les jours ; de voir aussi quel type de culture est produit par la coexistence ou la cohabitation, depuis la culture la plus matérielle (par exemple l'alimentation) jusqu'à la culture dans un sens plus intellectuel, culture des élites mais aussi de masse, qui s'exprime dans la danse, la chanson ou le cinéma. Il s'agit en quelque sorte de décoder ce jeu très complexe qui vise à la fois à me différencier de l'autre, parce que j'appartiens à une religion particulière, et à me rapprocher de lui parce que la vie me met dans l'obligation de nouer des relations avec lui. Sur ce terrain, tous les cas de figure peuvent exister, depuis un métissage très avancé jusqu'à une stricte limitation des contacts, et seules les études de cas permettent d'avancer.

Les anthropologues sont évidemment les mieux placés pour mener de telles investigations. Mais les civilisations de l'écriture ont aussi laissé aux historiens de nombreuses traces de ces relations improvisées ou réglées par la loi, à condition qu'ils renoncent à une histoire qui valorise uniquement dans sa documentation l'affirmation

communautaire et promeuvent une histoire des contacts. Le chercheur a tôt fait de découvrir, derrière le discours de différenciation religieuse, des comportements qui, au contraire, montrent des emprunts mutuels et attestent l'existence de lieux d'échanges et de métissage religieux, non contrôlés par les autorités (pèlerinages, dévotions populaires). L'étude précise du voyage de Jean-Paul II à Beyrouth pourrait devenir un poste d'observation précieux pour analyser les déplacements de population et leurs motifs, par delà toute visée apologétique.

Ce type d'approche pourrait sans doute se compléter avantageusement à travers l'étude des actions communes que les gens mènent au nom de leurs engagements ou de leurs appartenances religieuses. Je suis frappé de relever ces dernières années dans les discours des Églises, mais il y a peut-être l'équivalent dans les discours des musulmans, à côté d'un volet théorique sur l'importance du dialogue du point de vue théologique, une insistance de plus en plus forte pour favoriser l'engagement commun dans l'action sociale et dans le développement économique. Au gré de l'actualité des derniers mois, on pourrait suivre les interventions communes face à des problèmes très concrets, par exemple les secours organisés après un tremblement de terre en Turquie ou à Taiwan, ou lors d'inondations au Mozambique. Lorsque le dialogue semble piétiner sous forme de discussion, il peut avancer par d'autres types d'initiatives qui prennent acte des limites de tout débat et font le pari d'un déblocage par d'autres moyens. Cela suppose à nouveau de ne pas s'en tenir aux prises de position officielles, de regarder, par exemple, ce qui se passe dans la vie quotidienne, dans les écoles, dans la vie associative, mais aussi dans la vie religieuse, dans les fêtes religieuses etc.

Cela implique aussi de recourir à des concepts sociologiques qui se révèlent très efficaces. J'en choisis trois qui ont renouvelé l'observation des contacts religieux. Le premier concerne l'étude des *frontières* : on se rend compte que la frontière entre religions n'est pas facile à établir parce qu'elle se déplace en permanence. Elle est nécessaire pour marquer sa différence religieuse et délimiter une orthodoxie autour de laquelle se constitue une communauté. En même temps elle est constamment transgressée ou déplacée pour permettre aux fidèles de s'adapter au changement de la société. Le deuxième concept est celui de *réseau*, autre concept sociologique qui oblige à sortir du cadre confessionnel et à montrer que la réalité sociale est là encore beaucoup plus compliquée qu'elle n'y paraît. Origines géographiques, cursus scolaire, vie professionnelle, mariages, engagements socio-politiques conditionnent une multitude d'appartenances hiérarchisées dans lesquelles l'adhésion religieuse est complétée par d'autres éclairages. Enfin le troisième concept, complémentaire du précédent, est celui d'*itinéraire*, itinéraire individuel ou dans un groupe : on se rend compte que tout individu dans son existence traverse une multiplicité d'espaces qui, en permanence, le font passer d'un territoire à un autre, et donc d'un espace dominé par une religion à un autre.

Le poids des représentations et des théologies

Une troisième piste, pour laquelle les études se sont développées de manière spectaculaire ces dernières années, est celle des représentations. Il est évidemment fondamental d'analyser comment se sont construites nos représentations de l'autre pour ne pas en être dépendants dans nos jugements. Ces analyses débouchent parfois sur des banalités qui donnent le sentiment de tourner à vide ou sur le constat de permanences qui découragent. La majorité d'entre elles vérifie que tout groupe produit un petit nombre de clichés pour désigner «les autres» et manifeste une forte propension à reproduire ensuite ses stéréotypes. Loin de les relativiser ou les corriger, la multiplication des voyages touristiques, comme aujourd'hui en Europe la cohabitation avec les populations immigrées, concourent souvent à les renforcer. Certains chercheurs se sont même interrogés sur l'efficacité d'un discours de

dénonciation du racisme qui alimente à son corps défendant les préjugés racistes. Faut-il donc admettre la stérilité des études de représentations en matière de relations interreligieuses ?

Peut-être pas, si l'on se réfère aux études les plus récentes qui s'attachent à croiser les approches. Pour notre part, nous poussons à Lyon les jeunes chercheurs à ne pas se contenter par exemple d'examiner, quand il s'agit de la France, la représentation de l'islam par les chrétiens, mais de faire aussi le chemin inverse, de regarder à la fois la représentation que les chrétiens ou les français peuvent avoir de l'islam, et aussi la représentation que les musulmans se font des chrétiens et des français. Nous tenons pour cette même raison à ce que chacun ne s'enferme pas, par commodité, dans l'étude des représentations chez les membres de la confession dont il est originaire ou membre actif. S'obliger à prendre en compte d'autres points de vue, d'autres regards, d'autres croyances est une condition nécessaire pour ne pas retomber dans le subjectivisme auquel prétendait échapper l'analyse des représentations.

Les historiens du christianisme ont aussi pris conscience de la grave déficience que constituait leur ignorance par rapport aux théologies musulmanes. Cette lacune aurait été jugée secondaire il y a quelques années quand l'attention aux pratiques et aux mentalités populaires tendait à occuper tout le champ de l'histoire religieuse. Ce n'est plus le cas depuis les travaux récents qui ont montré la nécessité de prendre en considération le fait religieux dans tous ses versants, externes et internes. Or la marge de manœuvre laissée au dialogue interreligieux est dépendante de la manière de dire la foi et l'orthodoxie. Le discours religieux est structuré par les interprétations théologiques, en particulier quand il définit la place des autres religions. On essaie aujourd'hui de construire des grilles de lecture qui permettent de montrer comment les théologies des religions prédisposent et parfois prédéterminent le type de relations que nous allons avoir avec la religion de l'autre. Il ne s'agit pas pour autant de réactiver la tradition des controverses mais de prendre acte d'un certain nombre de formulations qui, d'emblée imposent un cadre ou, au moins, prédisposent à des attitudes plus ou moins ouvertes. L'historien doit ici tout particulièrement se garder de privilégier des éléments qui vont dans le sens de ses préoccupations pour mettre à plat, le plus froidement possible, les affirmations à partir desquelles chaque acteur construit théologiquement sa conception de l'autre religion.

Pour modéliser ces approches, je vous propose un exemple d'une grille de lecture que nous avons construite à l'occasion d'un colloque récent, consacrée à la représentation de l'autre, telle que l'expérience missionnaire chrétienne, catholique et protestante, avait pu la développer.

Un des organisateurs a estimé possible de dégager trois types d'attitudes qui ont prédominé dans le christianisme, selon lui, dans la confrontation à une autre religion⁶.

La première, qu'il a appelée absolutisme, comporte deux variantes. Le premier absolutisme de type «*exclusiviste*» consiste à considérer sa propre religion comme la référence fondamentale, au point d'être exclusive. Cette attitude conduit à mettre l'accent, notamment dans la tradition protestante réformée jusqu'à la théologie de Karl Barth, sur le fossé qui sépare la Révélation chrétienne de la «*simple religion*», conçue comme «*une entreprise qui consiste en quelque sorte à prévoir et prévenir le dessein de Dieu*». Ce type de théologie a eu pour conséquences très concrètes dans les missions protestantes de donner une vision négative des autres religions et de mettre en garde, derrière la mise en évidence de points de contact et d'analogies, contre le risque de syncrétisme.

6 Je m'appuie sur un texte provisoire proposé par Jean-François Zorn : «L'altérité religieuse : un défi pour la mission chrétienne. Essai de typologie des interprétations chrétiennes des autres religions et leurs implications missiologiques». Session du CREDIC, Torre Pellice, août 1999). À paraître ultérieurement chez Karthala.

L'attitude catholique a aussi été marquée d'un certain absolutisme, mais qui était un peu à l'inverse, d'où la proposition de le qualifier «*inclusiviste*». Dans la tradition catholique il y a souvent l'idée que l'autre est un chrétien en puissance, «un chrétien anonyme». Le but de la mission est de lui faire découvrir que la conversion s'inscrit dans une continuité puisque les religions sont déjà des voies ordinaires du salut. La conversion est en quelque sorte un achèvement par rapport à la révélation primitive dont tout homme a été le bénéficiaire. Cette thèse a trouvé une nouvelle jeunesse dans certains écrits de Karl Rahner systématisés par Heinz Robert Schlette.

À ce premier type d'attitude, on peut en opposer un second baptisé *relativisme*. Tout à fait dans l'air du temps, notamment en Europe occidentale, il consiste, selon différentes variantes, à juger que toutes les religions se valent, ou bien, que l'important n'est pas de chercher à convaincre l'autre de sa croyance, mais de permettre à chacun de progresser dans sa propre religion. S'il y a plusieurs voies pour arriver à la vérité religieuse, tout prosélytisme devient déplacé. Le philosophe allemand Ernst Troeltsch renonce peu à peu à hiérarchiser les religions de l'extérieur pour considérer que c'est l'expérience religieuse qui fait la valeur de la religion. On a reproché à cette attitude de déboucher sur une dilution des adhésions et des croyances religieuses au nom de la tolérance sans stimuler le dialogue.

Reste une troisième attitude, la plus difficile à cerner, et désignée, faute de mieux, *valorisation du pluralisme*. On pressent que derrière ce concept encore vague, repris aujourd'hui par le vocabulaire politique, émerge la volonté d'articuler la reconnaissance d'un tronc commun (principe commun aux religions) et la légitimité de la diversité des manifestations religieuses. Une attitude originale, peut-être caractéristique du dialogue interreligieux d'aujourd'hui, est en train de s'affirmer, dans laquelle aucune religion ne se veut porteuse d'une vérité supérieure quand elle va à la rencontre de l'autre. Elle renonce, implicitement ou explicitement, à toute arrière-pensée hégémonique et voit dans le dialogue une source d'enrichissement pour chaque acteur. Mais cela ne règle pas les questions nées de la visée universaliste des grandes religions, ni les conflits nés de la compétition sur le terrain.

Une difficulté propre au dialogue interreligieux est que l'effort de distanciation auquel l'approche scientifique nous oblige est toujours mêlé à une certaine implication personnelle : on ne peut pas étudier ces questions comme on le fait pour d'autres objets scientifiques. Il faut accepter cette interaction, quels que soient nos efforts pour nous mettre à distance et quelles que soient nos convictions religieuses. Même incroyants, nous sommes d'une certaine manière situés et conditionnés dans notre approche. Mais l'intérêt et l'importance historique du dialogue interreligieux sont de présenter le risque, ou la chance, d'engager les acteurs sur une voie dont ils ignorent l'issue. Cela implique qu'ils acceptent de subir un jour ou l'autre des effets de retour qu'ils n'avaient pas imaginés. Le fait d'avoir engagé cette démarche a conduit catholiques et protestants à aborder des problèmes qu'ils n'avaient pas imaginés et qu'ils doivent bien affronter aujourd'hui. Elle a rendu caduque l'illusion catholique d'une réunion par retour des frères séparés comme l'utopie d'un accord obtenu par des conversations théologiques et la production de professions de foi communes. Je constate que, du côté musulman, au moins en France, on trouve un peu la même situation avec la volonté d'avancer sur une voie qui n'est pas balisée. J'en veux pour exemple une revue qui est, pour moi, un signe des temps. Intitulée *Islam de France*, elle est née en 1998 et pose les problèmes

de l'Islam en Europe en des termes originaux. Si elle fait référence au passé, ce n'est pas pour le reproduire mais y trouver le fondement de réponses qui soient en phase avec des sociétés modernes laïcisées. Si le premier numéro mettait l'accent sur le besoin d'affirmation communautaire et la légitimation de l'installation en «terre chrétienne», au risque de surprendre les lecteurs français laïcs, les numéros suivants n'ont pas tardé à souligner l'urgence du dialogue avec les composantes religieuses et philosophiques de la société française et à réfléchir à un nouvel *igtiḥād*⁷.

Claude PRUDHOMME
Université Lumière, Lyon II

7 *Islam de France*, n° 4, 1999.

Le dialogue interreligieux et l'approche épistémologique

Le dialogue est à mes yeux une nécessité, aujourd'hui comme hier, et demain plus encore qu'hier et aujourd'hui, pour vivre ensemble en société.

Pourquoi ? Parce que le dialogue est le lien et le lieu sociétal : là où et par quoi se constitue précisément la société. Là où il n'y a pas de dialogue, il n'y a pas de société, ou plutôt là où le dialogue ne fonctionne plus du tout, la société se défait. Je crois que nous avons des exemples au Liban qui illustrent dramatiquement cette affirmation un peu brutale. Le dialogue ne signifie pas obligatoirement compréhension. On peut très bien dialoguer avec quelqu'un sans le comprendre. Le dialogue, évidemment, n'est pas cette entreprise hypocrite et camouflée pour convaincre ou, pire encore, convertir l'autre à ses propres pensées. Or souvent le dialogue souffre de ce contre-sens.

Se dire qu'on ne se comprend pas

On peut très bien se parler pour se dire qu'on ne se comprend pas ; peut-être faut-il aujourd'hui traverser cette phase. Le dialogue devrait commencer par admettre que nous sommes, dans l'état actuel des choses, parfaitement incapables de nous comprendre. Pour quelles raisons ? Parce qu'il existe trop de concepts ou de formes de pensée entre lesquels il est impossible d'établir un pont. J'emploie le mot allemand «*unbrückbar*» ; c'est un mot intraduisible, mais qui signifie «incapacité d'établir un pont entre les deux», parce que ces pensées s'excluent réciproquement.

Or effectivement, toute la codification des deux grandes théologies ne permet pas le dialogue : ces théologies sont immenses si l'on pense qu'elles s'appliquent à environ un milliard de musulmans et un milliard de chrétiens ; nous sommes aujourd'hui sur terre six milliards, et sur six milliards, deux milliards au moins sont monothéistes. Ceci devrait déjà relativiser nos jugements, puisque le reste de l'humanité, deux fois plus, ne l'est pas. La codification théologique séculaire ne permet pas le dialogue. Comme le dit Mohamad Arkoun - une expression brutale mais partiellement exacte - : «Les théologies chrétiennes et musulmanes se sont codifiées en systèmes d'exclusion réciproques». Comment explique-t-il ça ? Aucun système, dit-il, ne sait quoi faire avec la vérité de l'autre : lorsqu'un musulman parle de sa vérité, le chrétien écoute, mais il ne sait pas ce qu'il peut bien en faire, et lorsqu'un chrétien parle de sa vérité à un musulman, le musulman a le même embarras, il ne sait pas quoi faire avec cette vérité. Autrement dit, il n'y a pas d'échange possible, on ne sait pas intégrer ce que l'autre considère comme vérité. C'est dans ce sens que se sont des systèmes d'exclusion réciproque et que ces concepts sont *unbrückbar*.

Les raisons de l'incompréhension

Le dialogue à ce stade devrait donc établir en premier lieu les raisons pour lesquelles la compréhension n'est pas possible dans l'état actuel des choses, établir les raisons pour lesquelles l'islam et le christianisme, en tant que systèmes d'exclusion réciproques, ont autant de mal depuis des siècles à trouver ce point de rencontre fructueux qui pourrait constituer réellement un point de démarrage ou de départ commun. En fait les deux affichent la même prétention, celle du salut spirituel du monde. À partir du moment où deux déclarent la même chose, il est extrêmement difficile de laisser la part à l'autre. Dès l'instant où les chrétiens ont décidé de sauver le monde et que, en dehors d'eux, il n'y a point de salut, comment voulez-vous qu'un autre système apparaisse lui aussi comme étant sauveur ?

Ce salut réclamé par chacun se fait au nom d'une vérité absolue non partageable. Cette vérité absolue qui est traduite dans des dogmes, en une définition extrêmement précise, ne s'ouvre absolument pas à une définition différente de celle que la codification a établie. Il ne peut pas y avoir d'aménagement.

Enfin, cette définition a été élaborée dans des formes de pensée ou d'expression appartenant à un temps, à un espace, et dans un cercle de valeurs qui n'ont strictement rien à voir avec notre monde d'aujourd'hui. La codification a été faite pour le christianisme à la période des grands schismes, c'est-à-dire aux III^e, IV^e et V^e siècles, et pour l'Islam autour de l'événement abasside en 750 après J.-C., aux VII^e, VIII^e et IX^e siècles. Qu'il s'agisse du V^e ou du VIII^e siècle, nous sommes dans l'âge médiéval, et c'est à ce moment que les deux systèmes sont parfaitement établis, et que l'appareil est fondé. Or nous sommes aujourd'hui au seuil du XXI^e siècle, nous rentrons dans le III^e millénaire.

Deux imaginaires

L'imaginaire fondé sur un texte, que ce soit la Torah, l'Évangile ou le Coran – que j'appelle ici imaginaire biblique - et l'imaginaire scientifique ne peuvent pas être naïvement réunis ou réellement mis l'un en face de l'autre. Ces deux visions du monde sont diamétralement opposées. Cependant, nous continuons souvent à parler du religieux ou de la religion alors que nous sommes dans un imaginaire scientifique et nous introduisons dans l'imaginaire scientifique des éléments qui appartiennent à un imaginaire biblique, qui n'a plus de liens réels avec la dynamique, ou la conception du monde mise en œuvre par la modernité.

Comment donc parler de ces deux imaginaires ? Définissons-les pour bien montrer qu'il n'est pas facile de passer de l'un à l'autre :

- L'imaginaire biblique repose sur une croyance et fait appel à la foi, alors que l'imaginaire scientifique se fonde et repose sur l'observation directe et sur le vérifiable. Il est bien entendu que nous avons là déjà deux catégories qui ne sont pas mélangeables. C'est bien distinct : le croyant n'a pas besoin de preuves, même si pendant le Moyen-Age il essaie d'établir les preuves de l'existence de Dieu, alors que le scientifique avance par vérification et par observation.
- Un deuxième point est que l'imaginaire biblique atteint une vérité absolue intangible, située en dehors de tout temps : si c'est vrai, c'était vrai dans le passé, c'est vrai maintenant et ce le sera demain. L'imaginaire scientifique, lui, établit des vérités entièrement relatives, c'est-à-dire dépendantes d'un espace et d'un temps, contingentes d'un milieu.
- Dans l'imaginaire biblique, la raison se met au service du révélé : elle travaille à justifier le révélé et jamais à le mettre en cause ; alors que dans l'imaginaire scientifique, la raison se met en œuvre pour dépasser la raison, pour se critiquer elle-même ; ce qui fait que, précisément, on entend souvent dire : «mais les vérités scientifiques n'ont pas de poids à côté de la vérité religieuse, puisque ce qu'on a dit hier est dépassé aujourd'hui». Mais telle est justement une des noblesses de la raison scientifique : elle travaille elle-même à son propre dépassement. L'imaginaire biblique veut atteindre un sens fondé sur le révélé tandis que pour l'imaginaire scientifique, ce sens - la révélation du sens - est remplacé par la révélation d'une structure. La science ne donne pas une signification, la science donne une composition : elle présente comment les choses sont structurées.
- Enfin, dans l'imaginaire biblique on écrit un dogme, et dans l'imaginaire scientifique on établit une hypothèse.

Voici quelques points. Il y en a d'autres, bien entendu, mais je fais exprès de projeter brutalement ces deux conceptions l'une face à l'autre, imaginaire biblique et imaginaire

scientifique, pour bien nous rendre compte que lorsqu'on s'intéresse au dialogue, les choses ne sont pas faciles. Il faudrait d'abord savoir de quel point de vue on se place.

Le pensé et le pensable, l'impensé et l'impensable

Ce qu'il faudrait mettre aussi en œuvre, c'est la relation qu'il y a à l'intérieur de la rencontre des religions entre «pensé» et «pensable», «impensé» et «impensable». Le pensé, lorsque moi-même je me mets à penser à un concept, est pensable pour moi, mais ce même pensé est impensé dans une culture différente, et parce qu'il est impensé par l'autre, il devient pour lui impensable. Donc, il y a à établir le carré sémiotique traditionnel pour bien montrer que lorsque nous sommes en dialogue, les concepts peuvent être parfaitement pensés et pensables pour moi, alors qu'ils sont totalement impensés et donc impensables pour l'autre. Le simple fait de dénouer cette contradiction-là, et donc cette incapacité de nous mettre sur le même plan, permettrait peut-être de nous faire avancer.

Enfin, il me semble que le dialogue religieux ne peut pas se faire en dehors d'une approche interculturelle aujourd'hui, parce que nous sommes face à un phénomène totalement nouveau qui nous dépasse et dans lequel nous sommes noyés : la mondialisation. La mondialisation nous projette maintenant dans la multiplicité des cultures et, grâce à l'Internet et aux moyens de communication extraordinaires, il n'y a aucune frontière qui nous soit fermée. Or toutes nos définitions absolues sont confrontées aujourd'hui à cette mouvance des cultures. Chaque culture, chaque religion devrait aujourd'hui se poser la question : qu'est-ce qui chez moi est dépassé ? qu'est-ce qui n'est pas apte à être reçu par l'autre ? qu'est-ce qui doit être repensé, redéfini ? et enfin, qu'est-ce qui est apte à être accepté par l'autre, qu'est-ce qui est mondialisable, car toute culture ou toute religion porte au cœur d'elle-même l'élément le plus indispensable à cette modernité : le mondialisable. Ainsi, ce que je dis à l'intérieur de ma religion, ce discours ou cette parole que je porte est-elle véritablement mondialisable ? C'est-à-dire est-elle capable de permettre à l'homme du futur, le terrien interculturel que je suis déjà, de devenir véritablement mondialiste ?

Edgard WEBER
Université de Toulouse Le Mirail

DÉBAT

Bernard Heyberger : Je voudrais dire que, comme historien, je crois que tout chercheur a recours à son imagination et à son intuition. Il a aussi besoin de trouver sa satisfaction personnelle. Je ne crois donc pas que la science des papillons soit plus neutre que la science des religions. La science appliquée à la religion doit faire de la religion un objet comme un autre. Aussi, elle ne doit pas se faire dans le but d'un dialogue interreligieux ou dans n'importe quel autre but : elle doit être la science pour la science. Un espace scientifique neutre est nécessaire, et cela est un problème institutionnel. En Europe, en France en particulier, les sciences des religions et les sciences humaines se sont constituées contre la théologie. Il y a une longue histoire qui remonte au XVII^e siècle avec Richard Simon entre autres, où progressivement les sciences humaines se sont émancipées de la théologie pour avoir un discours indépendant, sécularisé, neutre et pendant longtemps contre la religion, avant que les croyants n'aient pu s'emparer de ce que ces sciences leurs apportaient.

Jacques Langhade : L'expression «étudier les papillons» est une image courante, j'en conviens. Il est évident qu'un chercheur est toujours impliqué dans sa recherche, même lorsqu'il s'agit de recherche fondamentale objective, la physique par exemple, comme l'a démontré Heisenberg avec son principe d'incertitude. Un homme ne peut donc pas étudier un phénomène sans s'impliquer, qu'il le veuille ou non, et sans que son étude n'intervienne dans la façon dont le phénomène est perçu. Cependant, avec les sciences humaines la difficulté est double puisque l'homme est à la fois objet et sujet de l'étude. On ne peut pas étudier de la même façon des minéraux et des sociétés humaines, mais on ne peut pas non plus étudier les minéraux en oubliant totalement que c'est un homme qui va les étudier.

Un participant : Je m'adresse à M. Edgard Weber. J'avoue que votre discours m'a troublée, parce que vous présentez Islam et Christianisme comme des systèmes fermés et solidifiés, entre lesquels il est impossible d'établir un pont. Ma question est la suivante : en restituant les deux systèmes dans l'histoire, ne peut-on pas repérer des interactions et des influences réciproques ? D'autre part, si votre discours est vrai je crois que le projet de dialogue est un projet mort-né.

Edgard Weber : Que les systèmes théologiques se soient constitués en systèmes d'exclusion réciproque, cela ne fait pas de doute, mais une religion ne se limite pas à la dogmatisation. Une religion contient d'autres aspects : la liturgie, la mystique qui, elle, se laisse très difficilement définir. En Islam par exemple, le soufisme rentre difficilement dans le schéma du *Kalâm*. Les grands mystiques chrétiens, non plus, n'ont pas été de grands théologiens, du moins pour la plupart. Le fait religieux, la religion elle-même ne se limite pas à l'appareil. La religion n'est pas seulement une institution. Vous venez de dire quelque chose de très important, c'est que lorsqu'on se met dans une perspective historique, le dialogue devient possible ; lorsqu'on prend la peine de voir quand, pourquoi et comment les choses ont été dites de telle manière, ou lorsque dans un dialogue on se dit : quand est-ce-que chez toi ou chez moi ce dogme a été déterminé ? dans quel espace ? par qui ? à quel moment ? etc., c'est à ce moment là qu'il y a un dépassement des blocages. Le discours n'est pas possible au niveau de la définition dogmatique fermée. Le dialogue, par contre, est tout à fait possible lorsque nous prenons le soin de nous mettre dans une perspective historique, c'est-à-dire dans le temps, dans l'évolution, dans les changements, dans le relatif, dans l'implication des personnes, et c'est peut-être là-dessus qu'il faut effectivement travailler.

Claude Prudhomme : Comme historien d'époque contemporaine, je suis au contraire très frappé du fait que, s'il y a bien des systèmes figés, on vit maintenant un moment historique où la production des théologies, que ce soit dans le protestantisme, dans le

catholicisme, ou dans l'islam, est en train de prendre des formes qui étaient inimaginables il y a trente ou quarante ans. Ceci est dû au fait de la confrontation avec d'autres cultures et d'autres religions que celles dans lesquelles ils étaient historiquement constitués. Et puisque nous sommes dans une période de basculement, cela donne parfois le vertige aux églises et probablement aux autorités islamiques, qui se demandent comment faire pour contrôler ces formes d'expression de la foi absolument inimaginables il y a quelques années.

Nassif Nassar : Je voudrais parler du concept des «études islamo-chrétiennes». Nous devons nous interroger sur la validité épistémologique de ce concept. S'agit-il d'un concept défendable ? Personnellement, je pense que non. Que sont les «études islamo-chrétiennes» ? Des études qui ont un objet «islamo-chrétien» ? Il n'y a pas un objet islamo-chrétien. Il y a Islam et il y a Christianisme. Tout comme il n'y a pas de «Judéo-chrétien», c'est une expression qui a été forgée à des fins précises. Il n'y a donc pas d'études islamo-chrétiennes, il y a des relations, des rapports, un dialogue islamo-chrétien, et bien sûr, à l'intérieur du concept de dialogue, la polarité.

PREMIÈRE PARTIE

LOI et IDENTITÉ

Le domaine des sciences humaines est ici interrogé sous l'angle double de la Loi et de l'Identité. La méthode comparative des religions éprouve dans son exercice sa valeur épistémologique ; dans le domaine essentiel du droit, elle porte au seuil de la question de la Loi religieuse. Confronté à la complexité des interprétations et des significations, l'historien du droit doit réfléchir sa méthode d'analyse et informer son regard. Comme le rappelle Gilbert Joubert, «le droit comparé contribue à détruire l'attitude d'esprit qui tend à attribuer aux concepts juridiques leur caractère de nécessité investi d'une cohérence logique obligatoire, terriblement réductrice, comme il concourt à la disparition des fictions et des préjugés nés d'une analyse par trop atomiste de ces concepts juridiques». Le travail comparatif est aussi une recherche de la juste attitude dans le dialogue.

En analysant les formes différentes de l'institution religieuse en Islam et dans le christianisme, le Cheikh Mohammad Nokkari souligne les apports multiples du travail comparatif ; les fondements du droit sont aussi les fondements d'un ordre social, culturel, humain et divin. Des institutions religieuses différentes ne déterminent pas une même communauté religieuse, vie publique et vie privée s'y articulent différemment, Blandine Chelini-Pont rappelle l'importance, au travers d'une étude sur la Loi divine dans le christianisme, de cette nouvelle orientation du regard que force la pratique comparative ; cette nouvelle orientation invite le regard occidental à s'*orientaliser* : «nos étudiants, étant de culture plutôt chrétienne, et en tout cas occidentale, considèrent sans le savoir la "liberté" comme la valeur centrale de cohésion religieuse et culturelle».

Bernard Heyberger, en rappelant l'importance de la méthode en sciences humaines, introduit à la question de l'identité religieuse : les identités se superposent voire se confondent, se justifient l'une l'autre ou se masquent. Le fait religieux est fait de ces glissements successifs, et il revient aux sciences humaines de les débrouiller et de les articuler, en élargissant ainsi le champ de la recherche : «dans un même système religieux, la perception des mythes fondateurs, l'interprétation des principes moraux, le rituel, peuvent fluctuer en fonction des lieux, des époques, des structures institutionnelles, relativisant ainsi la valeur universelle d'une norme et ouvrant de nouveaux espaces à la comparaison» rappelle Bernard Heyberger. L'histoire et l'anthropologie sont ici prédominantes pour aborder la question de l'identité religieuse ; Bernard Delpal retrace les origines de la laïcité française, exemple atypique des errances identitaires d'un peuple. Ce sont ensuite les relations interconfessionnelles et interminoritaires qui font l'objet des analyses de Souad Slim et Bernard Delpal ; les relations islamo-chrétiennes dans la Tripoli ottomane d'une part, la place de la minorité grecque orthodoxes dans l'empire Ottoman d'autre part. Enfin Robert Benedicty sur le terrain d'un village chrétien de Syrie, où cohabitent maronites, pour la majorité, et une minorité grecque-orthodoxe, analyse les composantes diverses du sentiment patriotique et religieux local qui opposent les communautés, et conclut sur l'idée du sentiment d'allégeance : «caractérisé par un intense sentiment de solidarité et se distinguant d'une forte exclusivité à l'encontre de l'extérieur, le village est, pour ses membres, le foyer d'un profond sentiment d'allégeance. C'est ce sentiment d'allégeance que l'on peut désigner du terme d'identité».

Chaque travail se fonde sur cette exigence encore rappelée par Bernard Heyberger, celle de ne pas céder à l'idéologie du regard qui impose ses schèmes de compréhension et ses concepts à une réalité qui ne s'y soumet pas : «une notion simple comme celle de décadence et de renaissance, aujourd'hui universellement admise dans le monde arabe, vient en fait de l'idéologie occidentale, de la réflexion sur la notion de "civilisation" au XIX^e siècle. Ainsi, on a appliqué en Orient des termes idéologiques occidentaux, et ils continuent à fonctionner aujourd'hui». L'exercice du dialogue est indissociable d'une perpétuelle critique du regard.

Le droit et la Loi

Les études comparées : l'exemple du droit

Le droit occupe, tant dans le monde occidental qu'oriental, une place de premier plan. Il est analysé, dans la plupart des grandes aires de civilisation, comme le facteur essentiel de régulation de la vie sociale. Il a pour caractère déterminant de s'imposer à tous sans, qu'en principe, des règles venues d'autres sphères, telles la morale ou la politique, puissent interférer avec les siennes propres. De sorte que l'autorité du droit, selon cette conception, se révèle exclusive d'autant qu'il n'est rien qui puisse lui échapper des relations entre personnes humaines.

Une observation plus soutenue du phénomène juridique permet, cependant, de découvrir que cette conception moniste du droit a, pour le moins, besoin de se trouver nuancée. Et c'est précisément l'étude du droit comparé qui a permis d'établir que cette manière de comprendre le droit se trouve écartée dans diverses civilisations, notamment, par exemple, dans la Chine traditionnelle ou encore, et dans une certaine mesure seulement, au Japon.

C'est ainsi que lorsque le juriste est mis en présence des multiples droits qui existent simultanément dans le monde, il est immédiatement conduit à s'interroger sur les raisons qui se révèlent susceptibles d'expliquer les différences constatées aussi bien dans les contenus que dans la conception même des divers systèmes juridiques en présence. Cette position intellectuelle procède d'une nécessité qui s'est manifestée à partir du XIX^e siècle, alors que l'idée d'un droit naturel de valeur normative universelle tombait en discrédit face au choc né de l'éveil des nationalités, générateur d'une floraison de droits positifs nationaux suscités par le désir qu'avait chaque nation de se doter d'un droit qui soit adapté à sa spécificité culturelle. Aussi bien, s'est imposé, d'une manière progressive, le besoin de comparer les normes et les règles qui commandent à l'ordonnement juridique des divers états composant le monde, d'autant que les communications entre nations, états et communautés ne manquèrent pas de s'amplifier considérablement au fil des ans, consacrant de fait une internationalisation des relations juridiques.

En ce qui concerne plus précisément les contacts qui ont été établis entre ce qu'il est convenu d'appeler de manière très globale et simplificatrice l'Occident chrétien et l'Orient musulman, la méthode comparative utilisée dans le champ du droit et des institutions a permis de s'engager sur des voies conduisant à l'étude de l'histoire comparée des droits, de la philosophie comparée des droits et des diverses conceptions de la théorie générale du droit.

Il est, en effet, extrêmement intéressant d'utiliser, par exemple, les informations qui peuvent être fournies par l'histoire ancienne des peuples qui ont donné naissance à ceux qui composent le monde moderne dans chacune des aires culturelles considérées, pour tenter de comprendre et de définir les origines de la notion de droit, de saisir comment, dès ces origines, cette notion a pu s'enraciner déjà dans des croyances magiques ou dans des mythes fondateurs. Le rôle du clan, l'inaliénabilité de certains sols, l'exclusion des étrangers du domaine du droit, les correctifs apportés par les mœurs à l'application pratique du droit théorique, le sens des institutions procédurales souvent imprégnées de ritualité, peuvent éclairer le spécialiste contemporain du droit sur certains comportements juridiques particuliers à une société donnée.

Pour ce qui regarde la philosophie comparée du droit, un aperçu seulement sommaire de la matière met aussitôt l'observateur en présence de la variété des conceptions qui fondent, au plan philosophique, la discipline juridique. Certaines sociétés ignorent jusqu'à la notion de droit. D'autres ressentent le droit comme étant synonyme de contrainte et donc de violence,

parfois même comme symbole d'iniquité, alors que d'autres encore lient étroitement le droit au système religieux et le font participer au caractère sacré de celui-ci, tels l'ancien droit romain, le droit canonique ou le droit musulman. Certes, une histoire de la philosophie du droit pourrait, peut-être, se satisfaire d'une mise en parallèle, d'une confrontation entre les diverses doctrines qui ont prévalu, quant à la nature et au rôle du droit, dans certains secteurs de l'humanité. Toutefois la philosophie, tant dans ses objectifs que dans sa méthode, postule l'universalisme. Aussi bien n'est-il pas besoin d'insister sur l'intérêt de la recherche, en philosophie comparée du droit, aux fins de dégager un éventuel dénominateur commun à deux ordres de droits différents en vue de leur permettre de participer à l'établissement d'une base, ne serait-ce que circonscrite, de développement commun.

Enfin la théorie générale du droit ne bénéficie pas moins des apports de la méthode comparative. En effet, l'examen des origines historiques, donc contingentes, des classifications juridiques, du caractère souvent casuel de l'élaboration des concepts du droit, du conditionnement politique ou social des institutions, également éminemment contingent, invite à une réflexion relativisante sur les données du droit, mais permet, *a contrario*, d'en dégager les caractères permanents et universels. Le comparatisme conduit le juriste à s'interroger sur la nécessité, réelle ou supposée, comme sur la justification ou la portée véritable, des catégories du droit telles qu'elles sont arrêtées dans un système donné. Le droit comparé contribue à détruire l'attitude d'esprit qui tend à attribuer aux concepts juridiques leur caractère de nécessité investi d'une cohérence logique obligatoire, terriblement réductrice, comme il concourt à la disparition des fictions et des préjugés nés d'une analyse par trop atomiste de ces concepts juridiques. L'établissement de la vérité gagne aux réflexions suscitées par l'étude comparative des systèmes de droit. Cette étude vise, en effet, à élargir le champ d'intérêt des juristes et à leur redonner le sens de l'universel, au-delà des divergences dues aux contingences liées à l'espace et au temps. Elle ambitionne d'aider à répondre avec pertinence aux nécessités de la coexistence des nations, mais aussi et surtout des cultures. Les études de droit comparé contribuent à l'élaboration de matériaux de réflexion constitutifs de l'universalisme, caractéristique majeure de la société contemporaine. De plus, il est à l'évidence appelé toujours davantage à jouer un rôle de première importance dans la connaissance et le progrès du droit au sein du monde contemporain, donc de contribuer, pour sa part, à l'établissement de conditions propices au développement harmonieux des sociétés et à la construction de la paix dans le monde.

Gilbert JOUBERJEAN
ISTR Marseille

Le concept des institutions religieuses

Avant-Propos : Le concept juridique

Le terme «*institution*» est à l'origine un vocable juridique signifiant - en référence au code justinien dont les premiers chapitres s'intitulent «*institutes*» (institutions) - l'introduction au droit, particulièrement au droit romain. Pris au sens plus large ce terme désigne toute introduction à un savoir ou à une science quelconque.

À partir du XVI^e siècle, le mot «institution» connote une nouvelle signification qui désigne l'acte d'instruire et d'éduquer, d'où l'appellation «instituteurs» en référence aux maîtres d'écoles. Ensuite, vers la fin du XIX^e siècle, les sociologues, suivis par les juristes, ont élargi la conception du terme. Dans son ouvrage sur les règles de la méthode sociologique, paru à la fin du XIX^e siècle, Emile Durkheim écrit : «On peut sans dénaturer le sens de cette expression, appeler institution toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité. La sociologie peut alors être définie comme la science des institutions»¹.

Adeptes de cette théorie sociologique, Fauconnet et Mauss entendent par ce mot une multitude de règles juridiques, religieuses et morales préétablies, que l'homme hérite telles quelles. L'institution est «un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux»².

Depuis lors, les sociologues ont petit à petit abandonné le concept d'institution selon eux trop statique, et le terme s'est trouvé progressivement éclipsé par ceux de «fonction, organisation, système ou structure». Néanmoins, dans les années 1925-1930, les juristes français - Maurice Hauriou et ses disciples, notamment le révérend père Renard -, soucieux de prendre en considération de nouvelles réalités sociales, ont repris ce concept pour le modéliser selon une nouvelle théorie juridique. Le terme, au-delà de sa signification la plus commune recouvre à partir de cette théorie des expressions juridiques diverses : personne morale, groupement, fondation, régime légal ou social. Il désigne de même les institutions politiques et religieuses, aussi bien que «l'institution» de la paix, de la nation, de l'humanité, ainsi que des sociétés, corporations et divers mécanismes économiques ou charitables.³

Pourtant, ce sont les sociétés politiques et religieuses qui constituent le domaine par excellence de l'institution. M. Burdeau, dans son *Traité de science politique* ne retient, parmi tous les groupements juridiques, que ces deux sociétés. Pour lui, toute idée directrice s'incorporant dans une économie de voies et moyens susceptibles d'assurer sa permanence

1 DURKHEIM, *Règles*, 1901, p. XXII.

2 FAUCONNET et MAUSS, *La grande Encyclopédie*. Article sur la sociologie, t. XXX, p. 168.

3 Si la thèse de l'école institutionnelle de M. Hauriou est considérée comme «une des constructions les plus fécondes dont puisse s'enorgueillir la science de la théorie du droit», néanmoins elle ne fait pas unanimité entre tous les juristes :

- M. Burdeau (*Traité de science politique*) refuse cette exploitation excessive des ressources du vocabulaire juridique qui aboutit à son imprécision. Il craint le «*désordre qu'apportera dans des notions bien acquises l'intrusion d'une thèse brillante et féconde, sans doute, mais trop imprécise pour se substituer aux catégories juridiques admises*».

- Pour M. Duverger (*Institutions politiques et droit constitutionnel*) cette théorie est passablement obscure, elle répond à une observation insuffisante des faits et donne une part trop grande à l'élément rationnel et conscient et aux phénomènes juridiques.

- M. Jacques Cadart (*Institutions politiques et droit constitutionnel*) avoue que la définition d'Hauriou et sa description de l'institution paraît limiter excessivement le sens actuel du mot, qui est plus large mais aussi moins ambitieux.

constitue, par cela même, une institution, sous réserve qu'elle présente les caractères suivants :

- elle doit intéresser une masse d'individus indéterminés.
- elle ne doit pas être commandée par l'intérêt que tel ou tel membre du groupe peut retirer de sa réalisation.
- elle doit, enfin, engager, non seulement la destinée des membres actuels du groupe, mais encore celle des générations futures.

Or, c'est seulement dans ces deux types de sociétés, politique et religieuse, que la personnalité des membres du groupe s'efface devant l'idée de communauté.

D'autre part, la réunion des éléments communs qui sont à la base de toutes ces définitions nous permet de dire que l'institution est un phénomène social, impersonnel et collectif qui présente permanence, continuité et stabilité. Conçues comme telles, toutes les institutions supposent pour exister «la communion fondatrice», c'est à dire «le rassemblement des intelligences et la mobilisation des volontés autour d'une «idée d'œuvre». Cette communion est traduite par l'action d'un pouvoir, capable d'unifier les consentements, puis matérialisée par une «procédure juridique»⁴.

C'est cette idée de l'institution - constituant une idée autonome, une cristallisation spécifique et durable - qui est la plus répandue aujourd'hui, sauf dans la littérature juridique spécialisée. Là, le terme est employé pour désigner l'institution de l'héritage, l'institution contractuelle (*donation par contrat de mariage, de biens à venir appartenant à la succession du disposant*), et l'institution canonique (*collation par l'autorité ecclésiastique des pouvoirs spirituels attachés à une fonction cléricale*)⁵.

L'étude des institutions religieuses

Analysées dans une perspective sociologique (particulièrement celle de la *morphologie socio-religieuse*), les institutions religieuses peuvent être perçues comme des transpositions aisément observables d'une intention religieuse ou d'un projet spirituel. Dès lors, deux types d'institutions sont distingués :

1. Celles qui dépendent étroitement de la religion : qu'elles soient liées à la finalité spirituelle du groupe religieux, comme par exemple : l'institution paroissiale ; ou qu'elles soient suscitées par les groupes religieux, telles les institutions para-religieuses : hôpitaux, institutions de bienfaisance ou d'éducation.
2. Celles qui, tout en étant laïques, n'en subissent pas moins l'influence des facteurs religieux, tel un syndicat d'inspiration religieuse par exemple.

Dans une perspective juridique, l'étude des institutions religieuses embrasse, selon Marcel Pacaut, l'ensemble des règles et des statuts qui expriment la situation juridique de tout ce qui, de près ou de loin, touche à une religion : personnes et biens, manifestations des dogmes par la liturgie, cérémonial des sacrements, etc.

Conçues sous cet aspect, de telles études s'appliquent *a priori* au catholicisme, mais conviennent aussi à toutes les religions «spirituelles» et fermement structurées, dans lesquelles existent une Église, une division du travail entre les différentes fonctions des groupes religieux, une spécialisation du personnel et des classes chargées du culte, de l'enseignement spirituel et de l'administration des biens.

Dans les religions moins structurées, ou celles qui se confondent avec des doctrines plus subjectives ou avec d'autres formes sociales, les institutions religieuses ne peuvent être

4 CHEVALIER. J et d'autres *L'institution*. P.U.F. 1981, 411 p. 7.

5 Dictionnaire Le grand Robert. Article «*Institution*».

distinguées qu'avec beaucoup de difficultés. Leurs structures étant moins visibles et l'autorité moins centralisée, plus diffuse et plus spontanée, le contact avec les chefs spirituels est plus difficile et moins institutionnalisé, et si l'on parle encore d'Église dans ce cas-là, il s'agirait en réalité d'une communauté purement morale, sans cadre extérieur précis.⁶

L'institution Chrétienne

Si l'idée d'institution a suscité une controverse entre les juristes, le concept d'institution religieuse, lui, fut clair dès le départ pour les canonistes, puisque son principe éternel provient de la parole instituante du Christ. En effet, le Christ a fondé son Église sur Pierre (Matthieu 16,18-19) et lui a confié le soin d'affermir ses frères (Luc 22,31) ainsi que la charge du troupeau (Jean 21,15-17) ; il a donné aux apôtres les pouvoirs de perpétuer le sacrifice de l'alliance (Luc 22,19-20), de remettre les péchés (Jean 20,21-23), d'enseigner et de baptiser toutes les nations (Matthieu 28,18-20)⁷.

La révélation chrétienne est centrée essentiellement sur le Verbe incarné. L'Évangile, transmis à un moment historique donné (mais extra-temporel par sa source et sa portée), ne saurait «épuiser le message divin, car il ne peut comporter qu'une transposition en langage humain d'une vérité transcendante et inaccessible, d'où la nécessité d'un magistère enseignant et infaillible qui garantit au nom du Christ la transmission à travers les siècles à expliciter le donné révélé dont il tire les conséquences appropriées à chaque époque»⁸.

Dès lors, cette institution religieuse est inséparable du mystère et de la nature incarnée du Christ, par laquelle elle devient visible, donc charismatique, ministérielle et sacramentale. L'homme étant considéré dans sa dimension de pécheur, l'institution religieuse est nécessaire : elle exerce une médiation entre la nature humaine pécheresse et le plan divin de salut.

Ainsi, dans son acception chrétienne, l'institution religieuse désigne les structures et règles qui ont formé depuis les premières générations une Église, c'est à dire un corps social ayant sa hiérarchie, ses ministres, son code formel, sa doctrine explicite et son organisation territoriale (qui comprend diocèse, vicariat, missions, paroisses, etc.). Ces règles ont formé dans l'Église des ensembles cohérents et durables, agencés pour la vie collective : les institutions, qu'elles soient épiscopales, monarchiques ou matrimoniales.

L'institution Musulmane

Pour comprendre les différences entre les institutions islamiques et les institutions chrétiennes, nous devons noter les différences théologiques entre ces deux religions, notamment, la conception de l'homme et la relation de l'homme avec Dieu. À la différence de la conception chrétienne, l'Islam n'a pas mis l'accent sur l'incarnation particulière de la divinité, ni sur la nature déchue et pécheresse de l'homme.

Dans la confrontation de l'homme avec Dieu, l'islam envisage Dieu tel qu'il est dans son absolue réalité : Unique, transcendant et immuable :

«Dis : Dieu est un. C'est le Dieu éternel. Il n'a point enfanté, et n'a point été enfanté. Il n'a point d'égal».

6 CARRIER Hervé et PIM Emile. *Essais de Sociologie religieuse*. Paris, Éd. SPES, 1967, p. 43.

7 E BARBOTIN. «*Institution en Théologie Catholique*», in *Vocabulaire œcuménique*. Sous la direction de Yves CONGAR. Les éditions du CERF, 1970. p. 396-405.

8 Denise MASSON, *Monothéisme Coranique et Monothéisme Biblique*. Desclée de Brouwer. 1976. pp 259-260.

Coran «L'unité de Dieu» (Al-Ikhlâs)

Ainsi, pour l'Islam, Dieu ne s'est pas manifesté à l'humanité sous une forme humaine, ni sous aucune autre forme. Il est dans son Essence inconditionné, incommunicable, inaccessible.

D'autre part, la théologie islamique n'accepte pas la théorie du péché originel. Si l'homme est considéré dans ses faiblesses et limites par l'Islam, cela n'est pas du à un événement, une chute, mais à sa nature propre. Aucune action spéciale n'a perverti ni déformé la volonté humaine, mais l'homme est imparfait de par définition, Dieu seul étant la Perfection.⁹

La révélation, ou le lien entre Dieu et l'homme, est pour l'Islam essentiellement le *tanzîl* (descente) du Coran, expression exacte de la parole divine dans la matérialité des mots, des syllabes, des sons. Le Coran revêt donc une valeur d'éternité, sacrée, absolue, unique ; en lui, Dieu a prévu la solution de toute chose :

«Nous n'avons rien négligé dans le livre»

Coran, «Les Troupeaux» (Al An'aam), verset 38

De là, le Prophète est celui qui est chargé de la transmission et de la communication du message divin ; il est donc humain et mortel :

«Il (Mohamad) n'est point un gardien : Qui est clairvoyant, l'est pour soi-même qui est aveugle l'est contre soi-même. Je ne suis point votre gardien»

Coran, «Les Troupeaux» (Al An'aam), verset 104

Aussi, il n'est ni protecteur, ni intercesseur :¹⁰

«Ils n'auront d'autre protecteur ni d'autre intercesseur que Dieu»

Coran, «Les Troupeaux» (Al An'aam), verset 54

Ainsi, en Islam, du fait que le Verbe soit resté Verbe sans se faire chair, du fait que l'homme soit démuné du fardeau d'un péché originel, bien qu'il porte la responsabilité de ses propres actes, du fait aussi que la révélation soit concentrée dans un livre sacré accessible à la compréhension humaine et contenant tout ce que l'homme veut connaître, et finalement du fait que le prophète ne soit ni intercesseur ni protecteur mais un simple transmetteur de la volonté divine, ainsi tout intermédiaire, tout intercesseur, Église ou clergé, ne peut avoir de statut légal.

Une perspective totalisante

Une autre différence entre christianisme et islam est la conception du rôle ou de la place de la religion dans la vie individuelle ou collective. En Islam, la foi, le culte, la morale, le droit, constituent un tout inséparable. Les règles et prescriptions religieuses ne s'expriment

9 Dans le christianisme, la faute originelle commise par Adam est transmise à sa descendance sous forme d'une certaine propension au mal ; elle a détruit les rapports établis initialement entre le Créateur et la créature créée en état de pureté ; elle a motivé l'incarnation qui a racheté l'homme et lui permet de retrouver son intégrité première. Néanmoins tout pécheur est responsable en quelque sorte des souffrances endurées par le Christ durant sa passion, pour le rachat de l'humanité. Dans le Coran, Adam et Ève ont péché en désobéissant à Dieu. Chassé du Paradis, Adam se repentit de sa faute ; Dieu agréa son repentir et il devient un des premiers prophètes. Le péché d'Adam ne passa pas à ses descendants, car toute âme n'est responsable que de ses actions : aucune âme ne porte le fardeau d'une autre.

10 Le Coran, comme l'ancien testament ignore le recours à une intercession quelconque. Le nouveau testament, au contraire, est centré sur la médiation par excellence de Jésus considéré à la fois comme vrai Dieu et vrai homme et médiateur en tant qu'homme.

pas seulement par un idéal spirituel ou par un enseignements d'ordre général, mais aussi par des règles concrètes gouvernant la communauté des croyants, règles durables agencées aussi bien pour la vie individuelle que collective, et qui s'étendent sur une multitude des domaines : articles de foi, actes culturels, dispositions juridiques fixant la conduite des individus et de la société...

Aussi, étant donné que, en Islam, la loi divine ou *šarī'ah* est le principe suprême qui régit l'existence de tous les êtres, aucune activité humaine, organisation sociale ou institution, ne peut être conçue en dehors du concept religieux. En effet, la *šarī'ah* fait que l'Islam soit la seule d'entre les grandes religions qui étreigne la société d'une emprise aussi large, et qui envahisse aussi profondément la vie publique et la vie privée. D'où cette perspective totalisante et ouverte à l'univers qui s'écarte profondément de la conception chrétienne et occidentale. L'institution religieuse telle qu'elle est comprise en Occident n'a pas de correspondance en terre d'Islam.

Conçues dans cette perspective totalisante, les institutions religieuses islamiques comprennent une multitude de règles spirituelles, culturelles, morales et temporelles, établies dans le Coran, la Sunna et leurs déductions. Dès l'avènement de l'Islam, ces règles ont regroupé la communauté autour d'une même profession de foi et de la même loi. Cette Communauté (*ummah*) ainsi constituée fut dotée à partir de là d'un programme cohérent, de modalités d'organisations, de structures et d'appareils présentant à travers les siècles stabilité et continuité.

Ainsi donc, dès la première génération, le partage de la même foi religieuse, l'observance des mêmes pratiques culturelles, le respect des mêmes règles morales, ainsi que l'obéissance à la même loi divine, imposent aux croyants sur le plan individuel, et à la communauté sur le plan collectif, certains principes, allant du respect des interdits jusqu'à la nécessité d'un État musulman constitué.

L'amorçement du premier État islamique remonte à l'époque du prophète. Transmetteur à La Mecque d'une nouvelle religion, Mohammed organise et fonde dans la ville de son immigration «*Yathrub*» (devenue par la suite Médine) une sorte d'État. À la tête de la communauté, le prophète incarne tout l'appareil de cet État : guide spirituel et dirigeant des actes collectifs culturels, il légifère sur la base des messages divins qui lui sont révélés. Il est aussi l'organe exécutif suprême «*Hâkim*», le juge chargé de trancher les litiges entre les membres de sa communauté «*hakam*». Tous les aspects de la vie de cette communauté, qu'ils soient spirituels, culturels, familiaux, sociaux, militaires, économiques, etc., se trouvent ainsi régis par le Coran et par les initiatives inspirées du prophète «*as-Sunnah*».

Laissant pour la postérité Le Coran et la *Sunnah*, Mohammad rendit son dernier soupir en 632. La communauté du prophète, *ummat al-nabî*, s'étendit à partir de Médine, en quelques décennies, sur un territoire très vaste, regroupant des pays intermédiaires sur les trois continents¹¹. C'est alors que de nouvelles difficultés d'ordre pratique mais non dogmatique se sont posées. Il s'agissait de résoudre les problèmes relatifs à l'organisation de l'État, ainsi que de répondre aux questions posées par les institutions fondamentales de la société : mariage, filiation, *waqf*, succession, contrats, guerres etc. Ainsi et sans doute plus que dans toute autre religion, la spéculation intellectuelle musulmane s'est elle d'emblée dirigée vers l'intelligence de la loi, et par suite, vers l'étude du droit plutôt que vers la théologie.

Cheikh Mohammad NOKKARI
Dar al Fatwah

11 L'expansion du territoire islamique à l'époque du prophète et de ses deux premiers successeurs, s'élève, pendant 20 ans de suite, à plus de 800 Km² par jour en moyenne.

L'étude du droit comme accès à la religion de l'autre l'exemple du christianisme

Je vous remercie de me donner aujourd'hui la parole sur un thème qui fonde une expérience actuellement en cours à l'Université d'Aix-Marseille III : le droit comme accès à la religion de l'autre, à travers un Diplôme Universitaire d'Histoire Comparée des Institutions Religieuses, qui traite de l'usage du droit dans les différents monothéismes, dans l'Histoire et aujourd'hui. Il s'agit là d'un Diplôme Universitaire expérimental, étant donné que le nombre de spécialistes de niveau universitaire est restreint et qu'il n'existe pas encore de «méthodologie comparative». Malgré cela, les étudiants qui suivent ce Diplôme Universitaire en apprécient l'apport parce qu'ils découvrent que l'utilisation du droit n'est pas la même : qu'il est plus ou moins essentiel selon les confessions et cela en raison même de la place de la Loi (la Loi de Dieu) dans la religion concernée.

Islam et Judaïsme face à la loi de Dieu

Les étudiants découvrent combien le droit est essentiel dans la religion musulmane et dans le judaïsme : il est le commentaire ou le discours qui mène, à travers l'obéissance, à la compréhension de la Parole de Dieu, à sa Révélation, laquelle est Loi.¹ Dans le judaïsme, cette Parole est dialogue entre Dieu et les prophètes de son peuple. Dans le Coran, Dieu ordonne, récompense et punit ; les versets du Coran, les *hadith-s du Prophète de l'Islam*, la *Sunna*, la *Šarī'ah*, vus de l'extérieur, apparaissent comme une expression de la foi en Dieu, sur le modèle *normatif* ou *formel*, qui inclut, comme juste, la punition ou la récompense divine finales. Le recours à la violence physique est de même une juste réponse à la désobéissance «civile» qui est aussi désobéissance à Dieu.

Ceci est une grande découverte pour nos étudiants qui, étant de culture plutôt «chrétienne» et en tout cas occidentale, considèrent sans le savoir la «liberté» comme la valeur centrale de cohésion religieuse et culturelle. L'approche religieuse des musulmans et des juifs «pratiquants» leur est un mystère, parce que, dans leur héritage spirituel, même dilué par la modernité, ils n'ont pas reçu la Loi de Dieu comme le don le plus essentiel de Sa Révélation.

Le Christianisme face à la loi de Dieu

La Loi du Christ est dépassement de toute loi

Le christianisme entretient en effet avec la Loi de Dieu une relation ambivalente, au point que les chrétiens d'aujourd'hui ont du mal à comprendre dans leur relation à Dieu la notion de Loi, ainsi que celle du mal. Ils sont prêts également à considérer qu'ils vivent en «bons» chrétiens quand ils se conforment à leur représentation de la Loi de Dieu. Pourquoi ? Parce que les Paroles du Christ, source de l'enseignement chrétien, ne sont pas des «commandements», des ordres, mais toujours un appel à la conversion : une transformation de la vision des autres, du monde, de soi, pour voir avec le regard de Dieu, c'est-à-dire avec compassion et amour. En même temps, cette conversion emplit l'homme d'amour pour son Créateur, son Père aimant. Dieu, en relation avec l'Humanité, est attentif à elle comme Son Père Unique et l'Homme, en retour, doit s'attacher à Dieu comme le meilleur des Fils. Rien

1 Un livre très récent de Raphaël DRAÏ, *La Torah, la Législation de Dieu*, Éd. Michalon, 1999, en fait une analyse très éclairante.

n'est valable dans le fait de suivre le Christ et de «régler» ses pas sur les siens si cela est fait sans amour pour Lui. Le chrétien est appelé à considérer que la Loi laissée par le Christ est justement le dépassement de toute Loi par la conversion ou *metanoia* : «Je vous donne un commandement nouveau : Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés». Ce commandement-là rend vaine ou ridicule toute prescription fixe, même l'aumône charitable, immanquablement en dessous des capacités infinies d'amour placées par Dieu dans le cœur de l'homme pour Le rencontrer. Les dix commandements hérités de l'Alliance mosaïque sont ainsi considérés comme les *minima* logiques les plus nécessaires à la vie commune entre les hommes. Ils sont les règles naturelles entre les êtres humains que Dieu a rappelées à Israël «pour mémoire». Ils sont ce qui distingue le bien du mal que chacun peut faire. Il faut suivre ces commandements pour être au minimum un être humain, à moins d'être personnellement et collectivement dans le chaos *criminel*. Le chrétien ne vit pas ces commandements comme des ordres mais comme des bornes qui délimitent son humanité ou son absence d'humanité. C'est pourquoi, l'absence réelle de prescriptions dans le christianisme a été palliée par un surinvestissement dans l'éducation morale, mais ce surinvestissement est lui-même évolutif : ce qui est ou n'est pas moral en Dieu varie selon les époques. Pendant une très longue période historique par exemple, l'esclavage, dans le monde chrétien, ne semblait pas un mal.

Changements de la morale chrétienne à travers l'histoire

Ainsi, même si le christianisme a beaucoup puisé dans la philosophie morale des Grecs pour se donner une éthique universelle, il ne présente pas un front uni en matière de comportement et de conscience. À l'époque féodale, le comportement moral était d'accomplir le plus scrupuleusement sa pénitence liée à la «dette» envers Dieu contractée par un péché précis ; à l'époque moderne le meilleur comportement moral était de reconnaître en soi toutes les conséquences du péché et de chercher à se corriger en modifiant ses actes. À l'époque contemporaine, le comportement moral le plus juste en Dieu est d'être attentif aux autres et d'améliorer leur situation à la limite de ses possibilités.

La violence : illégitime et légitimisée

Autre différence, la violence est religieusement «illégitime» pour un chrétien, car le Christ ne propose ni n'impose aucun mode de punition. Pensons à l'histoire relatée dans les Évangiles de la rencontre de Jésus avec la femme adultère. De cet «interdit» d'user de violence, les chrétiens ont développé une relation très problématique avec l'usage de celle-ci au cours des siècles. Il leur a fallu composer avec leur culture pré-chrétienne souvent très marquée par le respect de la force comme fondement de la régulation sociale (sociétés barbares d'Europe) ou le recours à la violence comme signe de supériorité culturelle dans la victoire (Empire romain et héritiers de cet Empire en Occident). L'interdit sur la violence a pu être «contourné» par sa justification en Dieu et nous avons des époques anciennes qui utilisent la violence comme arme spirituelle (les croisades) contre des époques plus proches où des Églises chrétiennes déniaient avec véhémence toute légitimité à la violence, même punitive d'un crime (anabaptistes, quakers, églises orthodoxes, Église catholique contemporaine).

Le droit chrétien actuellement

Droit liturgique ou de discipline interne

Cette digression était nécessaire pour comprendre que dans les confessions chrétiennes actuelles, le droit a une grande place, sans que ce ne soit pour autant la place «principale». Actuellement, le droit religieux chrétien est un droit de discipline interne, d'organisation et de régulation générale dans les Églises chrétiennes d'enracinement épiscopal (orientales, orthodoxes, catholique, anglicane) et d'enracinement ministériel (luthériennes, réformées,

méthodistes). Ce droit devient local avec les Églises de type congrégationaliste qui refusent toute idée de régulation institutionnelle, et n'acceptent que la régulation communautaire fixée par un Conseil et approuvée par la communauté locale (Églises évangéliques, baptistes, pentecôtistes). Le droit religieux en christianisme s'attache, à l'exemple du droit canonique catholique -qui est le plus complet- à identifier les statuts des personnes au sein de l'Église, fidèles et clercs et leurs rôles et obligations respectives. C'est également un droit «liturgique» qui règle le déroulement des sacrements donnés dans les Églises à autorité épiscopale et des cérémonies communes dans les autres églises, ainsi que le calendrier du culte fixé sur une année.

Développement du droit doctrinal : du bûcher à la tolérance

C'est enfin un droit doctrinal, dans le fait qu'il juge ce qui est ou n'est pas conforme à la foi professée par une Église. Le problème des limites de sa capacité judiciaire a été très grand dans l'Histoire. Le moyen de coercition le plus ancien et le plus classique fut l'excommunication, c'est-à-dire la sortie de la communion sacramentelle. Mais le pouvoir de juger a été aussi évolutif que le fut la doctrine qui l'accompagnait. Prenons l'exemple du rapport doctrinal à «l'hérésie» ou à l'altérité religieuse. À l'époque des croisades, à partir du XII^e siècle, il y eut une hypertrophie du droit «pénal» catholique qui organisait, à l'instigation du pape, les procès pour hérésies, doctrinalement insupportables, aussi insupportables, pour l'Église, que les «erreurs des mahométans». Si le procès aboutissait à l'accusation d'hérésie, la peine finale était la mort sur le bûcher. Ce paroxysme, atteint avec l'Inquisition, a été préparé par un très large «éventail» de «pénitences» religieuses progressivement intégrées durant les périodes mérovingiennes et carolingiennes : jeûne, abstinence sexuelle, excommunication. Mais la seule véritable conséquence de cette contrainte a été la création de nouvelles Églises chrétiennes, refusant la capacité de jugement de l'Église catholique, aux résultats si éloignés des paroles du Christ face à la femme adultère... Aujourd'hui, le droit pénal est inutilisé, l'hérésie se traite comme un «lieu de rencontre» et il y a un sur-développement du droit des relations entre l'Église et l'État, du droit de la liberté des institutions religieuses dans un État de droit.

En tous ces points, il s'agit d'un droit plus ou moins respecté par les chrétiens eux-mêmes qui considèrent que Dieu dépasse toutes ces règles ou que celles-ci ne sont qu'un moyen pour L'atteindre. Entre un pratiquant qui cherche à observer des préceptes externes ou à fixer les balises de la vie spirituelle et un religieux qui choisit d'adhérer librement à une vie entièrement organisée par la Règle du fondateur de son ordre, il y a une différence de perspective. Entre les chrétiens du don de soi, indifférents ou hostiles à la notion de commandements ou de règles et les fondamentalistes qui organisent leur vie selon l'interprétation littérale des textes saints, il y a encore une différence de perspective...

Blandine CHÉLINI-PONT
Université d'Aix-Marseille III

DÉBAT

Bernard Heyberger : L'approche juridique du dialogue islamo-chrétien est très riche et très intéressante. Pourtant, il faut faire attention au fait que le dialogue islamo-chrétien ne doit pas être uniquement un dialogue entre l'Islam et le Christianisme latin, oubliant le Christianisme oriental. Prenons l'exemple du péché originel évoqué tout à l'heure par le Cheikh Nokkari : je ne suis pas sûr que les Églises Orientales aient la même théologie du péché originel que le Christianisme latin. De plus, du point de vue juridique, le droit des églises orientales fut institué au Moyen-Age au moment où le droit musulman était déjà développé. Ainsi, les recueils de droit nestoriens, coptes, etc., se sont constitués en s'inspirant du modèle du droit musulman ; au XVIII^e siècle, l'église maronite s'est servie de l'exemple du droit musulman. Je pense donc que l'approche juridique du dialogue est très intéressante à condition qu'il y ait des spécialistes de l'histoire des droits des églises orientales intervenant dans les débats.

Gilbert Joubertjean : Avec la permission du Cheikh Nokkari, j'aimerais apporter une précision terminologique. Le Cheikh a construit sa communication sur l'institution, l'envisageant d'un point de vue sociologique. Or, la définition sociologique ne recouvre pas exactement le contenu des institutions envisagées d'un point de vue juridique. L'institution juridiquement considérée est un ensemble cohérent de règles normatives en but de la réalisation d'un objectif juridique précis. Cette précision terminologique voudrait simplement éclairer les repères du débat.

Nassif Nassar : M. Joubertjean, vous avez soulevé la question de la philosophie du droit, mais vous l'avez soulevée uniquement d'un point de vue historique. Vous avez engagé dans votre discours ce que j'appellerais une "histoire de la philosophie comparée du droit". Or le projet d'un dialogue islamo-chrétien, projet pratique qui tend vers une réorganisation de la société, aussi bien au Liban que dans d'autres pays, exige une autre façon de traiter la philosophie du droit. La philosophie du droit n'est pas uniquement une réflexion sur le droit, sur les fondements du droit ou des systèmes juridiques existants. Elle a une autre ambition : elle doit passer du moment de la constatation à celui de la critique.

Je crois qu'il faudrait absolument mettre en relief un espace proprement philosophique du droit qui aurait comme vocation de fonder le droit universellement et donc de permettre et de promouvoir des rapports pacifiques entre les hommes, quelle que soit leur condition religieuse, à la manière dont a été rédigée la charte universelle des droits de l'homme. Celle-ci fut un essai ayant comme but de présenter une déclaration de droit permettant à l'humanité de dépasser les particularismes.

Et, à propos de particularisme, j'aimerais poser une question au Cheikh Nokkari : vous avez présenté une image de l'Islam que vous avez appelé totalisante, en essayant de couvrir, par l'intermédiaire de la loi, tous genres d'activités humaines ; pourtant, cet Islam n'est pas loin de passer de son caractère totalisant à un caractère totalitaire. Lorsqu'un système devient totalitaire, il devient insupportable. Quelle place faites-vous, dans votre système, au dialogue et à la liberté de l'homme ?

Gilbert Joubertjean : L'étude de la philosophie comparée du droit ne peut pas être mise en parallèle avec les philosophies existantes. Elle doit être étudiée dans une perspective historique. Il nous faut donc rechercher quels sont les fondements qui expliquent le contenu, la substance et le caractère des institutions et des règles normatives actuelles.

Quant à la déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen, elle s'exprime à la suite d'une évolution juridique, mais spécifiquement occidentale, s'inscrivant dans la

pensée chrétienne, et notamment l'expression achevée de ce qui a été élaboré par les théologiens de l'école de Salamanque de l'ordre dominicain.

Aussi, il importe d'adapter cette philosophie du droit occidental aux concepts juridiques de l'islam, chose qui n'est pas facile puisque les concepts et catégories juridiques occidentaux et islamiques ne sont pas les mêmes. C'est pour cela d'ailleurs qu'il existe une déclaration islamique des droits de l'homme, qui recoupe en certains points la déclaration occidentale, mais qui place la perspective de l'application de ces droits sous la dépendance directe de Dieu. La conception islamique est donc diamétralement opposée, philosophiquement parlant, à la vision occidentale, et c'est pour cela qu'il doit y avoir tout un travail de fond à réaliser dans le futur.

Cheikh Mohammad Nokkari : Je me suis toujours arrêté devant le «L» majuscule (de Liberté), utilisé dans les langues occidentales. Parce que la majuscule utilisée ainsi, est toujours exclusive à l'occident, exprimant un sentiment de supériorité face à toutes les minuscules utilisées pour les autres systèmes et mentalités. Ainsi, lorsqu'on parle de Liberté religieuse, c'est l'occident qui est désigné et l'islam qui est soupçonné. Pourtant il nous faut faire la différence entre l'Islam lui-même et certains régimes de pays arabes (islamiques) totalitaires. Le totalitarisme n'est pas réservé à l'Islam, il existe des dizaines de pays totalitaires en Amérique latine, en Asie et partout dans le monde. S'il existe des régimes totalitaires en terre d'Islam, ceci est malheureusement dû aux intérêts politiques des pays en question, tandis que l'Islam lui-même respecte la liberté, et appelle à la tolérance, comme l'a remarqué Lévi-Strauss.

Claude Prudhomme : En Europe, nous avons beaucoup travaillé ces dernières années, comme historiens, sur le projet catholique élaboré au XIX^e siècle, projet lui aussi totalisant. Le débat que l'on a évoqué n'est donc pas, en réalité, un débat qui oppose Islam et Christianisme. Il s'agit d'un débat qui, à l'intérieur même du catholicisme, n'est pas encore tout à fait tranché.

Cependant, il existe une différence, comme l'a suggéré Mme Blandine Pont tout à l'heure, du fait que c'est le droit ou les règles juridiques qui jouent le rôle de médiation entre la foi et la manière de vivre cette foi.

Le statut du droit musulman est-il l'objet d'une discussion interne ? Existe-t-il une autre manière de concevoir le champ laissé aux règles juridiques islamiques au niveau social ?

Cheikh Mohammad Nokkari : À l'époque des Réformes ou *tanzîmât* au sein de l'empire ottoman, la question du champ laissé au droit religieux a été soulevée. Par conséquent, dès cette période, des tribunaux laïcs ont été mis en place à côté des tribunaux religieux. De même, à côté de l'enseignement religieux obligatoire pour tout le monde, des enseignements non religieux, appelés «*ma'ârif*» ont été mis en place. Une sorte de séparation entre les deux domaines, religieux et laïc, a pris naissance à partir de cette époque ; mais cela était dû à l'influence de la révolution française plutôt qu'à un dialogue à l'intérieur de la communauté musulmane.

D'autre part, le mot arabe pour religion, *Dîn*, porte aussi le sens de dette ou d'obligation, prouvant que la religion/*Dîn* est fortement liée à la loi. Et ici je parle de loi avec «L» majuscule ! Je veux dire par-là qu'on ne peut pas séparer la loi ou le droit, de la religion. Les deux sont entremêlés et les deux forment l'islam, qui comprend un côté temporel et un côté spirituel. Ainsi, en Islam il n'est pas possible de séparer le droit de la religion, en d'autres termes de «laïciser».

Edgard Weber : Dans un ouvrage intitulé «Islam et Liberté», M. Mohammad Charfi, un juriste tunisien, soulève précisément cette question du «total», la mettant sur le plateau de

la discussion. Effectivement, Mohammad Charfi n'est pas Imam ou Cheikh ; c'est un laïc qui approche l'islam de l'intérieur. Il se reconnaît absolument comme musulman, mais se pose la question de la possibilité d'une évolution du discours religieux traditionnel. De nombreux ouvrages de ce genre posent aujourd'hui cette question au sein des mutations sociales profondes que traverse le monde, puisqu'il n'existe plus un seul point du monde qui ne soit ébranlé par les interférences des évolutions culturelles.

Président Béchir Bilani : La Loi islamique, bien que perçue par beaucoup comme rigide, accepte en réalité les modifications. La preuve en est la règle du deuxième calife Omar bn al-Khattab : «Les décrets changent selon les époques et les contrées» / «تتغير الأحكام بتغير» «الأمكنة والأزمان». Or, si cette règle n'est pas toujours appliquée, la faute ne peut pas être imputée à l'Islam mais aux autorités législatives islamiques.

Un avocat : Je voudrais enchaîner et poser une question au Cheikh Nokkari. Vous parliez du droit islamique comme s'appliquant à la *ummah* islamique, tout en insistant sur l'universalisme de cette religion. Or quel est le statut de droit des non-musulmans à l'intérieur du droit musulman ?

Cheikh Mohammad Nokkari : Référons-nous au Coran lui-même, notamment au verset qui oblige les chrétiens à appliquer leur propre loi et les juifs à suivre la leur¹, pour voir comment l'Islam admet d'un point de vue juridique et non seulement dogmatique la nécessité pour les non-musulmans de suivre leurs propres lois. Au sein de l'empire Ottoman, toutes les communautés religieuses bénéficiaient d'une autonomie entière. De même pour les règnes Omayyade et Abbasside où il existait deux sortes de droit : celui de la *šarī'ah* (suivant l'école Hanafite), appliqué aux musulmans, et le droit des non musulmans, à savoir les chrétiens et les juifs qui étaient obligés à appliquer les règles de leurs religions.

Blandine Chélini-Pont : Je dois dire que ce statut juridique a été positif pour la survie des populations non-musulmanes et j'aimerais mettre en parallèle la situation de l'Occident chrétien, où pendant très longtemps, le traitement même de l'altérité religieuse était impensable ; il n'était donc pas question de légiférer sur le statut juridique des non-chrétiens. La dignité juridique des non-musulmans au sein des empires islamiques était plus qu'une tolérance, c'était une organisation juridique de droit.

Nassif Nassar : En réponse à M. Prudhomme, je voudrais rappeler qu'il y a effectivement eu un débat depuis le début de ce siècle, avec l'essor du mouvement constitutionnel moderne dans le monde arabo-musulman, concernant le statut de la *šarī'ah*. Dans les constitutions de tous les états arabes, il est question dans les préambules ou dans les articles fondamentaux, de la place à accorder à la *šarī'ah* dans la législation de l'état. Les textes varient d'une constitution à l'autre, mais la question qui s'est posée lors de leur rédaction était la même : Faut-il considérer la *šarī'ah* comme l'une des sources de droit, ou bien comme la source principale et unique ? Or cette interrogation est apparue à un moment où la région passait par des transformations socio-politiques, canalisées par de nouvelles conceptions idéologiques de la société, de la politique, de l'histoire et également du droit sous l'influence de la philosophie moderne, pas nécessairement occidentale. C'est sur cet arrière-fond qu'il nous faut considérer les concepts qui ont eu une influence fondamentale sur la pensée juridique, tel celui de liberté. J'utilise le concept de liberté sans me référer à l'Occident et sans le «L» majuscule. La liberté est un attribut de l'être humain, quel qu'il soit. C'est à ce titre que j'en parle, loin de la conception individualiste de liberté dans la pensée occidentale, mais en relation avec la liberté naturelle de l'homme, la liberté personnelle, la liberté qu'a tout être humain d'être ce qu'il est, d'assumer ses droits, et par conséquent de vivre en pleine

1 Coran : *Al Ma'ida*, 44-47.

égalité avec les autres êtres humains, en dignité et en paix avec eux. Je crois que c'est dans ce sens que M. Charfi essaye de reposer la question de la liberté à l'intérieur même de sa foi musulmane et nous sommes tous appelés à repenser les catégories juridiques à partir des concepts philosophiques de base, concernant la nature humaine et en premier lieu l'idée ou la catégorie de la liberté.

Cheikh Mohammad Nokkari : La propagande précédant, en France, les élections municipales en Algérie, incitait les Algériens à voter, en brandissant les concepts de liberté et de droit de vote. Le lendemain des élections, après les résultats, tous les journaux écrivaient : «La démocratie, la liberté, ça se mérite». Or, y-a-t-il une différence entre la liberté d'hier, la liberté d'aujourd'hui, et la liberté d'après les élections ? Je crois que la liberté est un concept qui peut-être changé selon les intérêts des pays et des autorités. Il n'y a pas une liberté avec «L» majuscule, il y a libertés avec «s» à la fin.

D'autre part, pour clore le sujet de la *šarī'ah* constitutionnalisée, j'aimerais mentionner que si, dans quelques pays arabes le second article de la constitution fait toujours référence à la *šarī'ah*, il existe aussi des pays d'Amérique Latine où la constitution fait référence à la religion. Mais, l'Arabie Saoudite mise à part, existe-t-il un seul pays arabe qui applique cet article constitutionnel ? Il semble que cet article est ajouté à la constitution seulement pour la forme et non pour être appliqué.

Edgard Weber : Je voudrais poser une question très simple et très concrète. Est-ce que vous avez, dans les institutions islamiques au Proche Orient, un programme ou un espace réservé à l'enseignement ou à la connaissance du christianisme ou d'autres religions ? Si oui, y-a-t-il des rencontres entre les enseignants chrétiens qui enseignent l'islam et les musulmans qui enseignent le christianisme ? Existe-t-il des espaces de rencontre où ces enseignants réfléchissent en commun et se racontent comment chacun parle de l'autre ?

Président Béchir Bilani : Il existe à Makassed (l'Institut des Hautes Études Islamiques) un institut qui ressemble un peu à l'Institut d'études islamo-chrétiennes de l'université Saint Joseph, où les cours sont donnés par un professeur musulman et un religieux chrétien, ensemble, à des élèves appartenant aux deux religions. Aussi, à l'institut d'études islamo-chrétiennes, les professeurs se réunissent et discutent de ces questions-là.

Cheikh Mohammad Nokkari : Dar al Fatwa a pris les devants en invitant chaque communauté confessionnelle à désigner un représentant, pour former une sorte de conseil chargé de l'enseignement religieux. Ce conseil se réunit à Dar al Fatwa et il existe des entretiens réguliers et même journaliers entre les représentants des confessions, durant lesquels on discute sur tous les points concernant l'enseignement religieux. De par cette expérience, j'ai trouvé ces échanges entre nous très enrichissants, et pour approfondir ce dialogue, j'ai proposé que l'on continue à se réunir maintenant que l'enseignement religieux est devenu obligatoire par une décision du conseil des ministres. Enfin, j'aimerais ajouter que, à la Faculté Islamique de *šarī'ah*, il existe une matière où sont enseignées la religion chrétienne et les religions comparées.

Identités

La curiosité est le point de départ de toute démarche intellectuelle : se poser des questions et essayer d'y répondre en en posant de nouvelles. Je conçois l'étude des sciences humaines comme une recherche la plus gratuite possible, le moins possible orientée en vue d'un objectif sociétal concret. Il existe une gamme très vaste de questions que nous pouvons nous poser en tant qu'historien, géographe, psychanalyste, sociologue ou anthropologue, en d'autres termes, suivant un certain nombre de règles propres à la démarche disciplinaire de chacune de ces sciences. Le résultat auquel nous aboutissons ne nous appartient plus ; celui qui s'en empare peut en faire ce qu'il veut. Ainsi, les personnes qui sont engagées dans une démarche de foi ou une démarche militante pourront-elles ensuite toujours recourir aux conclusions des sciences humaines et les employer à bon escient là où il leur paraîtra nécessaire de les employer. Il me semble que le dialogue islamo-chrétien ne doit pas se confondre avec une méthode de type scientifique. Il s'agit d'abord d'un engagement, qui peut se servir éventuellement des apports des sciences humaines, en partant du principe qu'une approche rationnelle crée un univers conceptuel commun, un espace de dialogue entre membres de confessions religieuses différentes.

Aperçu historique sur les sciences humaines et leur rapport avec les sciences religieuses

La première discipline qui a fait avancer les sciences religieuses est la philologie, au moins depuis le XVII^e siècle, avec des auteurs comme Richard Simon, suivie, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e par la sociologie, la psychanalyse, l'anthropologie et l'ethnologie (Durkheim et Weber, Freud et Jung, Lévi-Strauss...). Progressivement donc, les sciences des religions se sont constituées à l'intérieur des sciences humaines. Mais elles se sont constituées contre la théologie, dans une société qui se sécularisait. Comme l'a remarqué Emile Poulat : «La simple possibilité des sciences religieuses exige donc un ensemble de conditions sociales, une certaine laïcisation des esprits et de la société. Aujourd'hui encore, les pays ne manquent pas, où elles sont *impensables* : la religion y reste une force au-dessus de toute critique savante, de toute réflexion intellectuelle, de toute étude positive, de toute enquête objective, elle ne peut y être que révéérée»¹.

À l'époque où les autres sciences humaines ont commencé à s'intéresser aux religions, l'histoire était positiviste. On traitait alors de l'histoire des conciles ou de la papauté, dans un genre qu'on peut appeler «histoire ecclésiastique». C'est avec Lucien Fèbvre, et surtout depuis Braudel et ses controverses avec Lévi-Strauss, que l'histoire s'est emparée des méthodologies et des questionnements des autres sciences humaines, appliquant à des tranches chronologiques variées les problématiques mises au point entre-temps par l'anthropologie, la sociologie, ou même la psychanalyse.²

Introduction à la méthodologie suivie dans les conférences

Je pense que l'approche des sciences humaines - une approche gratuite, sans objectif *a priori*, qui adopte simplement un parti-pris de pure curiosité – doit aborder les choses par de nouveaux biais, de nouveaux questionnements. On a tendance à réduire la question religieuse à celle du lien qu'un groupe ou un individu entretient avec une codification, une norme, en gros fondée sur la Révélation et la Tradition. C'est ainsi qu'on tente d'expliquer des événements contemporains en se référant au Coran ou à la Bible, dont les individus sont censés suivre les préceptes. Or une pratique, un geste ou un signe religieux ont différents usages dans la société ou dans la psychologie, des usages qui ne sont pas purement religieux. On peut mettre en valeur un signe religieux pour des raisons d'appartenance à un groupe qui ne sont pas des raisons purement de foi. Celle-ci peut d'ailleurs se fonder sur autre chose que sur le texte de la Révélation ou l'enseignement des docteurs. Ainsi, une anthropologie du pèlerinage, ou du charisme de sainteté, ou du miracle, peut mettre à jour des structures de croyance communes à des «systèmes de codification» différents, voire opposés. Enfin, dans un même système religieux, la perception des mystères fondateurs, l'interprétation des principes moraux, le rituel, peuvent fluctuer en fonction des lieux, des époques, des structures institutionnelles, relativisant ainsi la valeur universelle d'une norme, et ouvrant de nouveaux espaces à la comparaison. Dans ce domaine-là donc, le recours aux sciences humaines peut faciliter le «dialogue interreligieux», au risque, toujours, d'un relativisme ou d'un agnosticisme, mal tolérés par les détenteurs de l'autorité religieuse légitime.

1 Émile POULAT, *Les sciences des religions en France. Grand Atlas des Religions*, Encyclopaedia Universalis 1988, p. 46-47.

2 Alphonse DUPRONT, *La religion-anthropologie religieuse*, in : Jacques Le Goff, Pierre Nora (direct.), *Faire de l'histoire*, Paris : Gallimard, 1974, rééd. Folio, 1986, t. III, p.142-183 ; Dominique Julia, *La religion-Histoire religieuse*, *ibidem*, t. II, p.184-224.

Le fait religieux doit être placé dans un contexte large, tenant compte du social, du politique et de l'économique, pour être livré à l'interprétation. Prenons un exemple qui a été considéré dans le débat : le nombre de chrétiens dans la société des *Bilâd aš-Šâm*. Il me semble que le dialogue islamo-chrétien ne se pose pas de la même façon lorsqu'il y a 10% de chrétiens dans une société et lorsqu'il y en a 25%. Une connaissance aussi banale que celle de l'augmentation de la proportion de la population chrétienne dans la société des *Bilâd aš-Šâm* durant la période ottomane n'est pas rentrée totalement dans le public aujourd'hui. On oublie qu'au XVII^e et au XVIII^e siècle, les Occidentaux qui circulaient dans la région étaient persuadés que l'Islam allait s'éteindre parce qu'ils voyaient un dynamisme démographique chrétien, tandis que du côté musulman on invoquait une infécondité des femmes due au fait qu'elles commençaient à avoir des enfants trop jeunes, ou le manque de protection contre la peste, pour expliquer un déclin démographique plus conjecturé que mesuré. Les Occidentaux étaient convaincus que toute la région allait devenir chrétienne. Plus tard, lorsqu'à l'époque des *tanzîmât* l'on s'est mis à établir des statistiques confessionnelles précises, il a fallu que les individus se déclarent clairement comme appartenant à tel ou tel groupe, l'ambivalence devenait impossible, et la notion de «minorités» a alors émergé. Une connaissance de faits précis, comme les évolutions démographiques différenciées entre confessions religieuses respectives, peut changer complètement les données du dialogue islamo-chrétien.

Macro-sociologie et micro-sociologie

L'approche macro-sociologique permet de sortir des grands systèmes institutionnels et des grandes codifications pour poser des questions en termes concrets. Ceci me fait penser à un livre d'histoire donnant des cas semblables aux nôtres, intitulé : «*Les chrétiens d'Allâh*» de Bartolomé et Lucile Bennassar.³ C'est en fait une étude à partir des registres de l'Inquisition, portant sur des personnes qui circulaient entre les deux rives de la Méditerranée, changeant d'identité, donnant des signes d'identité musulmane à certains moments et des signes d'identité chrétienne à d'autres, et dotés d'un imaginaire religieux spécifique très éloigné de celui des inquisiteurs qui les interrogeaient. Cette étude recouvre aussi le thème de la frontière : on découvre qu'il y avait des gens qui passaient de l'un à l'autre des systèmes de représentation et des systèmes de croyance.

Une approche «par le bas», dans une démarche proche de la *microstoria* italienne, reconstitue des univers mentaux qui ne sont pas entièrement coupés de ceux des élites, mais qui entretiennent des rapports parfois ambivalents avec les normes culturelles dominantes. Elle permet aussi de comprendre les identifications à la famille (*bayt*), à la confession (*tâ'ifah*) ou à l'État (*dawlah*). Elle permet enfin de reconstituer des stratégies, dans lesquelles la religion peut n'être qu'une pièce parmi d'autres. On peut, si on veut, faire remonter ces questions vers le XVII^e et le XVIII^e siècles, car la documentation est là. Il suffit de construire la méthode pour aller dans les archives. On se rendrait compte, par exemple, qu'il y a eu un légitimisme ottoman chez les chrétiens pendant très longtemps. On pourrait aussi se rendre compte que la notion de protection pourrait être une invention des Orientaux, que la *himâyah*, donc la recherche de protection, est un comportement traditionnel dans cette société. À un moment donné, les chrétiens ont découvert que, à côté de leurs protecteurs, les notables (*a'yân*) musulmans, ils pouvaient compter sur la protection du Pape, ou du roi de France. Alors que l'histoire écrite à l'époque du Mandat voulait faire la démonstration d'une protection qui aurait été exclusive, on remarque qu'il n'en était rien. Les chrétiens pouvaient jouir de la protection du roi de France, mais en même temps de celle du *wâlî* ou de l'émir.

3 Bartolomé et Lucile BENNASSAR, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Perrin, 1989, 493 pages.

Ainsi, le statut de minorité leur permettait de jouer sur plusieurs tableaux, d'avoir plusieurs protecteurs.

Progressivement, cette notion de protection a été instrumentalisée par la diplomatie européenne. Le traité de Kutçuk-Kainardji (1774) avec la Russie est une étape importante de cette instrumentalisation. Au XIX^e siècle, à l'époque où l'on redécouvre le Moyen-Age en Europe, et l'on revalorise les croisades, on recourt au thème de la protection, afin de s'assurer un rôle à l'intérieur de l'Empire ottoman.

Empire ottoman et idéologies «modernes»

Le confessionnalisme remonte au début de l'époque ottomane. Du point de vue politique, au sein du système ottoman cohabitaient différentes communautés, non seulement religieuses mais aussi ethniques, toutes appelées *tâ'ifah-s* (pl. *tawâ'if*), telles la *tâ'ifah mârûniyyah*, la *tâ'ifah* kurde, les bédouins, etc. Le système était donc communautariste et le pouvoir n'était pas ressenti comme pesant, parce que relativement lointain. Le principal signe d'appartenance à l'État ottoman était le fisc. Pour le reste, la distance entre pouvoir et individu était très grande.

Avec la modernisation, la distance entre l'individu et le pouvoir d'État a diminué, et un certain nombre de problèmes sont apparus. L'alphabétisation, par exemple, a joué un rôle très important. D'ailleurs, si on suit Max Weber, en Occident la construction de l'individu s'est faite en même temps que la construction de l'état.⁴ Le phénomène a été le même en Orient, sauf que l'État ne s'est pas accompli comme en Occident, et que, au contraire, la cristallisation s'est faite au niveau des confessions. Ainsi, le droit personnel est resté à l'intérieur de la confession, et il n'y a pas eu de droit personnel laïcisé, au niveau de l'État. Le «dialogue islamo-chrétien» est-il plus facile dans le domaine de la morale que dans celui de la théologie ? Ce n'est pas sûr, sachant que le contrôle du droit familial (mariage, successions) est une des chasses gardées des autorités confessionnelles, et que la distinction identitaire entre membres d'une société qui a tendance à se séculariser repose sur le rappel au respect de ces prescriptions morales et juridiques.

L'intensification du pouvoir s'est accompagnée d'une intériorisation des normes. Aussi, la confusion entre nation et confession a sans doute été encouragée par la puissance occidentale au XIX^e siècle, notamment à travers les idéologies du catholicisme intégral. Ces idéologies ont été très importantes dans la construction de l'identité maronite au XIX^e siècle, recourant à des concepts comme celui du Sacré-Cœur, pour construire une spécificité en rupture avec l'Empire ottoman.

Le recours aux idéologies occidentales pour constituer des identités locales est un phénomène non seulement maronite mais relatif à d'autres groupes dans la région, y compris les musulmans. Une notion simple comme celle de décadence et de renaissance, aujourd'hui universellement admise dans le monde arabe, vient en fait de l'idéologie occidentale, de la réflexion sur la notion de «civilisation» au XIX^e siècle. L'idée de «renaissance» a été construite comme objet historique par Burckhardt à un moment donné.⁵ Ainsi, on a appliqué en Orient des termes idéologiques occidentaux, et ils continuent à fonctionner aujourd'hui.

Bernard HEYBERGER
Université de Mulhouse

4 Max WEBER, *Sociologie des religions*, trad. franç., Paris : Gallimard, 1996, 545 pges. Voir aussi Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 1985, 306 pages.

5 Jakob BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860. Trad. franç. : *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, 3 vol., Paris, 1958.

Identité Nationale et appartenance confessionnelle : le cas de la France

L'intitulé : «Identité nationale et appartenance confessionnelle» est né d'une expérience précise. Il y a un an et demi, travaillant sur le synode du Liban - synode national, mais de portée internationale - j'ai rencontré des documents conservés, pour la plupart, au Centre de documentation de Jal el Dib. Il s'agissait de documents datant de l'enquête de la JEC de 1967, puis de documents contemporains de la préparation du synode, et enfin des prises de position au moment du message du synode d'une part, et celles qui ont suivi plus immédiatement l'exhortation pontificale en 1997.

À la lecture de ces documents, je fus frappé par l'importance des interrogations, des travaux et des propositions sur le couple État-Nation, ainsi que par la tendance des catholiques à considérer qu'ils ont des responsabilités et des compétences particulières dans ce domaine-là. L'expérience historique acquise par le catholicisme en Occident est fréquemment invoquée dans l'argumentation. Dans ces articles et interrogatoires préparatoires, l'on renvoie facilement au modèle français. Mais cette compétence et ce savoir-faire allégués par les uns ne peuvent-ils être discutés ? Peuvent-ils être opposés aux incompétences ou aux erreurs des autres ?

En raison de ma propre incompétence, je vais me garder d'interroger les non chrétiens sur leur conception de la nation, me bornant à poser la question suivante : le christianisme occidental, particulièrement le catholicisme, a-t-il réussi à résoudre la question du rôle des catholiques dans la formation de la nation et la construction de l'État ? Si oui, par quelle expérience historique ?

En 1986, le Pape Jean-Paul II, à l'occasion de sa venue en France, a dit : «France, fille aînée de l'Église, qu'as-tu fait de ton baptême ?». Cette question renvoie précisément à la nature du lien entre identité nationale et appartenance confessionnelle. Elle a déclenché en France de très vives polémiques qui ont montré, au moins, que le processus avait été long et douloureux. Pour approfondir, je vous propose trois questions explicitées ensuite :

1. Sur quelles bases, et avec quel héritage historique, les rapports religion-nation ont-ils pu se développer ?
2. Quels sont les formes et les enjeux de l'affrontement des deux France(s) à l'époque contemporaine ?
3. Dans quelle mesure l'attachement à la nation a-t-il pu devenir un terrain de rencontre entre les deux France(s) ?

Pour conclure, je reviendrai au dossier libanais, c'est-à-dire aux objections qui ont été soulevées contre la position des catholiques à l'occasion du message final du synode et après l'exhortation apostolique.

1. Sur quelles bases les rapports religion-nation se sont-ils établis ?

Pour répondre à cette question il faut tenir compte des héritages reçus. Le catholicisme a été le garant du pouvoir royal, le ciment de l'idée que la personne du roi était sacrée et que celui-ci accomplissait le plan divin. En effet, depuis le XV^e siècle, le souverain portait le titre officiel de «roi très chrétien». Avec la Révolution de 1789, la souveraineté fut transférée de la personne à la nation, et c'est d'elle désormais que le roi détenait son pouvoir.

Par ce transfert, on est sorti de la période sacrée, et cette sortie fut manifestée clairement aux yeux du peuple par la destruction de la Sainte Ampoule du Sacre, au mois d'août 1793. La rupture révolutionnaire fut également marquée par la création d'une Église nationale,

processus qui a entraîné un schisme et une terrible guerre civile de 1793 à 1799. À l'issue de cette guerre civile, le retour à la paix religieuse aboutit à la signature d'un concordat entre Église et État.

Il faut aussi tenir compte de certains éléments liés à la nature du catholicisme, à son extension et enfin à son organisation, éléments qui ont joué un rôle déterminant dans le cas de la France. Si nous interrogeons le contenu originel du christianisme, nous remarquons que les Évangélistes, puis saint Paul, insistent sur la double dimension du chrétien. Il est à la fois un être spirituel et un être social. D'autre part, l'extension géographique du catholicisme pour la période contemporaine s'organise à partir de Grégoire XVI, et s'intensifie sous Léon XIII. Enfin, l'organisation du catholicisme par le biais des conciles, les congrès catholiques et les congrès eucharistiques, met en évidence son caractère transnational.

2. Ces héritages étant rappelés, quels sont les termes, les formes et les enjeux des affrontements entre ce qu'on a appelé les deux France(s) ?

La France chrétienne

Regardons d'abord le programme de ceux qui sont attachés à une France chrétienne. Celui-ci comporte trois termes ou trois priorités :

1. la notion d'un ordre social chrétien,
2. la prééminence des devoirs envers Dieu sur les droits de l'homme,
3. la vocation de la France à construire la société chrétienne idéale.

Léon XIII rappelle d'abord dans l'encyclique *Immortale Dei* en 1885, en s'adressant aux *virii catholici*, qu'ils se doivent à la cité. Puis, en 1892, à l'adresse de la France, par une encyclique spéciale rédigée en français, il insiste pour que les catholiques acceptent le régime républicain, et les invite à jouer pleinement leur rôle au sein de la république. Certains ont expliqué que cette exhortation à jouer un rôle dans la république était en fait une invitation à christianiser la république. Un prêtre du diocèse de Paris a même employé cette métaphore «Nous écoutons le Pape, nous allons monter dans le train, mais c'est pour prendre la direction de la machine». Le cardinal archevêque de Reims, dans un mandement explicatif d'*Immortale Dei*, commente ainsi, en citant l'Épître à Diognète : «Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le langage, ni par les coutumes ; toute terre étrangère est leur patrie, et toute patrie est une terre étrangère. Ils obéissent aux lois établies, et leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois de leur pays. Ils sont dans le monde et ne sont pas du monde».

La France républicaine

Face à cette prise de position, s'affirme un programme républicain, tantôt modéré, tantôt radical, mais qui exige une mise en place d'un État sans Église, ou plus exactement un État affranchi de l'influence et de la tutelle de l'Église. D'où les programmes successifs de lois scolaires de laïcité, les lois contre les congrégations, et enfin la séparation qui renvoie à la sphère de la vie privée la religion. René Rémond, un des spécialistes des rapports entre Église et État, antérieurs à la Première Guerre mondiale, écrit, à la suite d'une enquête parue en 1911 : «Les catholiques sont devenus les émigrés de l'intérieur».

3. Le patriotisme, ou l'amour de la patrie comme terrain de rencontre entre les deux camps ou les deux France.

Finalement, un terrain d'entente et de réconciliation se dégage dans l'histoire contemporaine de la France.

Le rôle de la guerre

Ce fut l'approche de la guerre, puis la guerre mondiale elle-même et enfin les conséquences directes de la guerre qui ont permis d'unir les Français pour faciliter la rencontre des deux France. Cette rencontre se marque d'abord par la fréquence du terme «union sacrée», dans le vocabulaire laïc et religieux. Elle est scellée et renforcée au début de la guerre, puis durant la quasi-totalité du conflit. Les travaux récents montrent que cette «union sacrée» a permis, non seulement «le retour vers les autels», mais a aussi aidé à donner un sens à la guerre, conduisant des millions de jeunes gens à consentir à la guerre comme sacrifice suprême.

Cette sacralisation du conflit, avec des appels fréquents à des thèmes religieux, a engagé un processus qui a permis, à peine la guerre finie, de passer de la conception de «victimes» à celle de «héros».

La figure de Jeanne d'Arc

Enfin, de manière tout à fait emblématique, on insiste -souvent à juste titre- sur un exemple caractéristique de rencontre entre les deux France : celui de Jeanne d'Arc. La fête de Jeanne d'Arc, avant l'époque contemporaine, était toujours célébrée le 8 mai à Orléans. À partir du XIX^e siècle, cette commémoration localisée s'étend et gagne du terrain grâce aux travaux d'historiens, tels Quicherat et Michelet. Grâce à leurs travaux, la mémoire de Jeanne sort d'Orléans. La fête est célébrée au cours de la guerre franco-allemande de 1870-1871 et, en 1878, le comité des femmes de France, qui représente plutôt la France catholique, traditionnelle et légitimiste, dépose un projet de fête nationale. Il est intéressant de remarquer que, six ans plus tard, ce projet est repris par un député républicain ayant signé le programme de séparation de l'Église et de l'État, Joseph Valle, qui lui aussi souhaite que le Parlement déclare la fête de Jeanne d'Arc, fête nationale.

Pourtant, cette double proposition n'aboutit pas avant la Première Guerre mondiale. Ce n'est qu'en 1920 qu'elle est mise en place, et cela à la fois comme fête nationale et catholique. Simultanément, les relations avec le Vatican sont reprises.

4. Conclusion et observations

En guise de conclusion, j'aimerais formuler quelques observations sur le cas français avant de revenir sur l'exemple libanais qui m'a servi de point de départ.

Observations sur le cas français

La date de 1799 marque la fin des guerres et des violences religieuses en France. À partir de cette date, on ne connaît plus de violence religieuse en France. En revanche, on connaît d'autres formes de violences et d'affrontements mais qui se déroulent sur d'autres terrains, soit le terrain social avec la commune de Paris - soixante mille morts au moins -, soit sur le terrain idéologique - entre 1940 et 1945, soit enfin sur un autre terrain, celui de la conquête coloniale. C'est en effet en 1799 que la République française décide de se lancer à la conquête de la Méditerranée et de frapper le monde arabo-musulman, notamment l'Empire ottoman, en Palestine et en Égypte.

Le cas du Liban

Après le message du synode, on enregistre, au Liban, au début de l'année 1996, de vives réactions, plutôt défavorables du côté orthodoxe, et très nettement défavorables du côté chiite, en particulier auprès du Cheikh Fadlallah. Ce qui était contesté du côté du Cheikh Fadlallah c'était, premièrement, une aptitude supposée des chrétiens à construire Nation et État, et deuxièmement, la nature même de cette construction.

Ces critiques ont été renouvelées en 1997 après l'exhortation apostolique du pape Jean-Paul II. Mais elles se sont atténuées peu à peu quand certains commentateurs catholiques ont admis premièrement qu'eux-mêmes ne possédaient pas de solutions «clef-en-mains», et deuxièmement, qu'il fallait qu'ils s'interrogent sur la place de l'autre dans la construction nationale, admettant que l'autre pouvait avoir réfléchi lui aussi à la manière de vivre ensemble et qu'il possédait une expérience historique qu'il était nécessaire de connaître et de prendre en compte.

J'aimerais, en réponse au Cheikh Fadlallah, terminer par une citation émise par un jeune catholique et démocrate, s'exprimant à la veille de la Deuxième Guerre mondiale. Ce jeune catholique, inquiet des dissensions et de l'insécurité croissante en France, affirme : «Les chrétiens sont attachés au vouloir vivre ensemble : se comprendre sans se parler ou à demi-mots, entretenir les mêmes espérances, et préférer mourir plutôt que désagréger la famille et la nation».

Bernard DELPAL
Institut d'Histoire du Christianisme
Université Jean Moulin, Lyon III

Les Grecs orthodoxes dans l'Empire Ottoman : communauté intégrée ou protégée ?

La situation des Orthodoxes dans l'empire ottoman constitue un sujet intéressant dans l'histoire des relations islamo-chrétiennes. Elle présente un exemple des relations que pouvait entretenir un état musulman avec ses sujets chrétiens. L'histoire, dans ce genre de sujets, a longtemps été considérée comme un point de départ négatif pour aborder les relations inter-religieuses. Dans son intervention, M. Edgard Weber vient de réhabiliter l'histoire dans l'étude des relations islamo-chrétiennes. Il ne s'agit pas de favoriser une période de paix ou d'occulter des événements douloureux propres à l'histoire des deux communautés, mais plutôt de remettre les différents épisodes dans leur cadre politique, économique et démographique.

Très souvent, on a considéré que la situation des grecs Orthodoxes au sein de l'empire ottoman était celle d'une minorité. Or le concept de minorité porte beaucoup de connotations sociales et politiques. Lorsque nous parlons de minorités nous pensons aux ouvriers, aux femmes, aux peuples africains. Nous supposons immédiatement une certaine ségrégation confessionnelle ou sociale et une discrimination culturelle ou sexuelle. Ainsi le terme de minorité renvoie directement aux concepts de marginalisation et de stratification sociale et de là, aux droits de certains hommes dans certaines sociétés.¹ Dans ce cadre, aborder la situation des orthodoxes dans l'empire ottoman suppose la prise en considération des données démographiques, politiques et économiques.

I. Aperçu général sur la situation des Grecs orthodoxes

Données démographiques : Au niveau de l'évolution du nombre de la population chrétienne dans la région de *Bilâd aš-Šâm* par rapport à la population totale de cette région, nous remarquons une nette évolution durant la période ottomane. Les chrétiens qui constituaient 10% de la population du croissant fertile à la fin de l'époque mamlouke sont passés à 23% à la fin de la période ottomane.² Si dans les patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, les Grecs Orthodoxes étaient une minorité, ils étaient majoritaires dans les autres parties de l'empire. Ainsi, avant 1517 et 1526, dates de l'occupation de la Syrie et de l'Égypte par l'empire Ottoman, et après 1832, date où Mohammad Ali gouverneur d'Égypte occupe la Syrie et la Palestine, l'empire ottoman s'étend sur l'Asie mineure, les Balkans et la Grèce. Dans sa première époque et au cours du XIX^e siècle (1832-1840) la population grecque orthodoxe de l'empire fut donc parfois majoritaire.³

Cependant, en orient, les orthodoxes ont rarement tenu compte de leur nombre. D'autres avantages, intellectuels ou économiques, ainsi que les privilèges politiques pouvaient compenser ce déclin au niveau démographique.

Données politiques : Les Grecs orthodoxes de l'empire ottoman vivaient une crise identitaire, surtout dans le patriarcat d'Antioche. La période du XIX^e -début XX^e siècle, fut celle de l'essor des nationalismes et des sentiments nationaux, envenimés par le système des millets dont les vicissitudes ont mené à l'identification de l'appartenance confessionnelle et

-
- 1 CHALIAND, Gérard, *Les minorités dans le monde à l'âge de l'état-nation : Groupement pour les droits des minorités*. Paris : Fayard, 1985, p. 18
 - 2 FARGUES Philippe et COURBAGE Youssef, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*. Fayard, 1992, p. 150-151.
 - 3 PANZAC Daniel, *Les bases démographiques de l'affrontement Turco-Égyptien 1830-1840*, in : *Colloque de Strasbourg 1980 : Économie et Société dans l'empire Ottoman, fin XVIII-début XX siècles*. (Éd. Irène Melikoff), p. 219-234.

nationale. Dans les provinces ottomanes relevant du patriarcat d'Antioche, les débats intellectuels, mais aussi religieux et politiques, cherchaient à connaître les origines des populations chrétiennes de la Syrie. Étaient-elles grecques hellènes, syriaques ou arabes ? Sans entrer dans ces différentes polémiques, notons uniquement que les orthodoxes d'Antioche avaient fini par opter pour l'appartenance arabe tout d'abord, en choisissant en 1899 un Patriarche arabe Malatios al-Doumani au lieu des patriarches hellènes qui, depuis 1724, étaient nommés au siège d'Antioche. Ce choix était favorisé par la Russie qui, à l'aide de ses intellectuels et de ses diplomates, cherchait à valoriser l'enseignement de la langue arabe grâce à l'expansion de ses écoles en Syrie, au Liban et en Palestine. Plus tard, dans la première moitié du XX^e siècle, le choix de l'arabité s'est traduit par un engagement politique dans les courants nationalistes arabes ou syriens.⁴

Un autre problème d'ordre politique se posait aux orthodoxes de l'empire ottoman avant celui de l'identité : le problème de la protection des minorités par les puissances étrangères. Une contradiction manifeste se présentait entre les privilèges et garanties ottomanes accordés aux communautés locales, et les privilèges accordés aux puissances européennes. Ces derniers, appelés capitulations, étaient au début du XVI^e siècle, moment où ils ont été instaurés, des accords commerciaux entre l'empire ottoman et les puissances européennes permettant aux voiliers et navires de commerce accostant dans les Échelles du Levant de lever le pavillon de leur pays. Ces capitulations, qui étaient l'expression de la puissance des ottomans, de leur tolérance et de leur alliance avec les puissances étrangères, sont devenues, à la fin du XVIII^e siècle, un moyen pour les pays européens d'affaiblir l'empire ottoman en exerçant un droit d'ingérence dans les affaires intérieures de l'empire.

Les privilèges octroyés par les Ottomans aux orthodoxes, remonteraient à l'occupation de la ville de Constantinople par le sultan Mohammad al-Fateh, qui aurait désigné Genadios Scholarios patriarche du siège de reine en le confirmant dans le statut et les privilèges accordés à sa communauté du temps des Byzantins.⁵ Le patriarche de Constantinople était le représentant des chrétiens de tout l'empire, et il siégeait au Divan du Sultan avec le grand Vizir, le *Qâdî al-Islâm*. Pourtant, les avantages dont bénéficiaient les patriarches ne les mettaient point à l'abri des exactions et des persécutions ottomanes. Ils étaient souvent démis de leurs fonctions, emprisonnés, condamnés à mort par pendaison ou par noyade, accusés de haute trahison pour avoir contacté ou collaboré avec les ennemis, ou simplement pour avoir tardé à payer l'impôt *ğizyah* qu'ils devaient à l'état.⁶ Cette situation était cependant celle de tous les sujets de l'empire. La tyrannie et la cupidité des sultans s'exerçaient sur chrétiens et musulmans confondus.

D'autre part, les contacts entre les autorités religieuses et politiques des deux communautés n'étaient pas limités aux problèmes de l'organisation de la vie quotidienne et administrative. Ces contacts se sont transformés entre le Sultan al-Fateh et le Patriarche Œcuménique en dialogue religieux. Le Sultan ayant demandé de connaître les dogmes et préceptes de la foi chrétienne, il reçut un document détaillant en vingt points les principes du Christianisme. Ces explications formulées par le Patriarche Genadios Scholarios figurent dans le livre *«Les perles rangées des rois Byzantins»* écrit par Matta Gigala et traduit en arabe par le patriarche d'Antioche Maccaire ibn al-Za'îm. L'aperçu sur la foi orthodoxe se trouve entre les deux parties du livre. La première partie traite des empereurs byzantins, tandis que la

4 THUAL François, *Géopolitique de l'orthodoxie*. Paris : Dunod, 1994, p. 82-83.

5 FATTAL Antoine. *Le statut des non-musulmans en terre d'Islam* (Beyrouth : ILO, 1958), p. 366.

6 ARGYRIOU Asterios, *Exégèses grecques de l'apocalypse à l'époque turque (1453-1821) : esquisse d'une histoire des courants idéologiques du peuple grec asservi*. Thessalonike : Hetaireia Makedonikon Spoudon, 1982, p. 53.

seconde partie nous renseigne sur les sultans ottomans.⁷ De là, nous remarquons que les grecs orthodoxes percevaient les sultans comme étant les héritiers de leurs empereurs précédents.

Au niveau administratif, les Ottomans mirent fin au système de la *dhimmitude*. Les chrétiens n'étaient plus considérés comme protégés de l'Islam mais comme sujets du Sultan (*Ra'ayah*). Les communautés furent régies par le système des millets qui reconnaissait chaque communauté comme étant une entité civile traitant avec l'état par l'intermédiaire de son chef spirituel et temporel : le patriarche ou l'évêque. C'était ce chef qui représentait son groupe dans les affaires publiques ou privées, et par rapport aux ottomans, c'était lui qui devait administrer les questions de statut personnel et civil et gérer les biens et propriétés de l'église.⁸ Le patriarche acquérait de ce fait une certaine hégémonie, non seulement sur les sujets des diocèses de son patriarcat, mais aussi sur tous les patriarcats orientaux d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem qui se trouvaient de nouveau unis avec Constantinople et soumis au même pouvoir politique. Cette importance acquise par le patriarche se répercuta sur les autres membres de la hiérarchie ecclésiastique représentant la communauté. Si dans les villes, l'évêque siégeait avec les officiels ottomans et le gouverneur pour défendre les intérêts de ses diocésains, dans les villages ce fut le curé qui occupa le deuxième rang après le chef du village ou les représentants des autorités civiles ou religieuses.⁹

De plus, les communautés étaient gérées comme les provinces ottomanes. Du fait des besoins de l'expansion territoriale, l'administration ottomane des premiers siècles confiait les provinces et différents territoires aux cavaliers combattants, selon le système du *Timâr*. Plus tard, pressés par les déficits budgétaires, les Ottomans optèrent pour le système de l'*iltizâm*. Les provinces furent affermées aux enchères, et les impôts de la région furent payés à l'avance par le plus offrant qui devenait gouverneur de la province.¹⁰ Les fonctions ecclésiastiques, comme les fonctions administratives, faisaient aussi l'objet d'un affermage aux enchères qui se confondait avec les pratiques de la simonie.¹¹ Les familles des notables ou des marchands dans les villes finançaient la candidature d'un de leurs parents ou de leurs protégés, et se faisaient rembourser en prenant à leur charge le prélèvement de la *ğizyah*.

Au niveau économique, plusieurs contradictions illustrent la situation des Grecs orthodoxes dans l'empire ottoman. D'un côté, les orthodoxes revendiquaient leur situation de citoyens privilégiés : une classe de bourgeois commerçants locaux et grands négociants, dont la richesse légendaire octroyait un pouvoir certain auprès des responsables politiques. Les commerçants riches détenaient le monopole du commerce maritime entre les différentes villes échelles des côtes, et avaient des facilités dans leur commerce avec l'extérieur.¹²

D'un autre côté, les chroniques de l'époque nous renseignent sur le fait que les patriarcats ployaient tout le temps sous le poids de leurs dettes. Les deux voyages du patriarche Macaire au XVII^e siècle, en Russie, en Géorgie et dans les pays des Balkans, avaient pour but de ramasser les aumônes afin de payer les obligations dues par le siège d'Antioche aux gouverneurs ottomans.¹³

7 *Al Durr al Manzum fi Tarikh muluk al Rum*. Manuscrit n° 187, Balamand.

8 ARGYRIOU Asterios, *Op. cit.* p. 50.

9 DUCCELLIER Alain, *Byzance et le monde Orthodoxe*. Paris : Colin, 1986.

10 MANTRAN Robert, *Histoire de l'empire ottoman* (Paris : Fayard, 1989), p. 225.

11 AL BRAYK Mikhayil, *Tarikh al Aba' Bataarikat Antakiya*. MS.

12 DAVIE May, *La mentalité urbaine des orthodoxes du patriarcat d'Antioche*, in : *L'histoire du Patriarcat d'Antioche : quelle spécificité ?* (Balamand 1999), p. 77-97.

13 RADU Basil, *Voyage du Patriarche Macaire*, p. 49.

Les Orthodoxes n'étaient donc pas tous de riches bourgeois appartenant aux sept familles des villes, familles qui, à partir de 1870, deviennent les membres des conseils communautaires, et qui furent à la base d'une renaissance socio-religieuse dans les villes.¹⁴

Ainsi, les questions se posent : cette communauté, dite privilégiée, avait-elle aussi ses marginaux venus des campagnes, ses paysans, ses réfugiés, ses pauvres... ? Cette richesse légendaire supposée être le propre des orthodoxes à l'époque ottomane, leur a-t-elle épargné le besoin d'être les protégés d'une puissance étrangère ? En l'espace de quatre siècles, les orthodoxes sont-ils restés fidèles aux Ottomans ou bien ont-ils été eux aussi considérés comme des agents des puissances occidentales ?

Là aussi la situation économique intervient : les populations rurales isolées dans les campagnes étaient plus intéressées à être protégées que les bourgeois des villes. Surtout qu'avec le commencement du déclin de l'empire, dès le début du XVIII^e siècle, des mesures de ségrégation entre les communautés furent prises. Les garanties octroyées par Mohammad al-Fateh ne furent plus honorées. Dans certains documents des cours de justice, le mot *Kâfir* est surtout utilisé pour désigner les chrétiens. D'autres chercheurs nous assurent que le mot *Kâfir* ne s'appliquait pas aux chrétiens de la région mais uniquement aux étrangers.

Pour revenir au problème de la protection, il serait utile de préciser que les capitulations ont débuté par un accord entre le roi de France, François I^{er} et le Sultan Sulayman le magnifique, *al-Qanûnî*, en 1538. Cet accord fut l'expression de la force des ottomans et de leur désir d'aider l'ennemi de leur ennemi. À cette époque, les armées ottomanes avaient occupé la Transsylvanie et menaçaient Vienne. Charles Quint, de son côté, menaçait la France et cherchait à conclure un accord avec le Shah de Perse pour occuper les Ottomans sur leurs frontières orientales. Les capitulations, qui ont commencé par être des accords de navigation et de commerce maritime, dépassent alors leur but initial, et deviennent des accords de protection assurant un droit d'exterritorialité judiciaire aux sujets occidentaux, qu'ils soient diplomates, commerçants ou missionnaires, et aux gens du pays travaillant avec ces européens.¹⁵

Certains historiens et chercheurs estiment que ces capitulations ont réellement protégé les chrétiens d'orient, et qu'elles leurs ont été profitables pour l'amélioration de leur situation sociale et économique. D'autres estiment, au contraire, que cette protection leur fut néfaste, car elle faisait des communautés un instrument d'ingérence dans les affaires de l'empire ottoman et les agents des conflits entre les puissances. Ainsi les maronites et les druzes payèrent cher la concurrence diplomatique entre consuls français et anglais qui sévit dans le Mont-Liban entre 1840-1860. De même, les arméniens, chaldéens et assyriens furent les victimes des luttes entre Britanniques et Russes qui se disputaient l'hégémonie sur les territoires à l'Est de l'empire.¹⁶

D'autre part, cette protection rendit les chrétiens suspects aux yeux de leurs compatriotes musulmans. Leur enrichissement, grâce à l'essor du commerce, leur ouverture culturelle à l'occident grâce aux écoles des missionnaires et leur émancipation sociale due à la modernisation des mœurs et des coutumes ancestrales, sont autant d'éléments qui ont amené les musulmans à les considérer comme des alliés ou des agents de leurs ennemis.¹⁷ Et, s'il fallait à tout prix avoir recours à la protection, il est à noter qu'elle fut le mieux assurée par les

14 DAVIE May, *La Millet grecque-orthodoxe de Beyrouth (1800-1949) : Structuration interne et rapport à la cité*. Thèse en Histoire, 1993, p. 125.

15 Cf. HOMSI Basile, *Les Capitulations*.

16 MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Les chrétiens d'orient au XIX siècle*, in : *L'Histoire du Christianisme*, t. XI (1830-1914). Desclée, 1995, p. 793-849.

17 *Ibid*, p. 805.

notables ou les dignitaires religieux musulmans qui côtoyaient ces minorités dans leur vie quotidienne. Ainsi, lorsqu'en 1517 le Sultan Sélim occupa la Syrie et tenta d'obliger les chrétiens à se convertir à l'islam, ce fut le Mufti Jamal ad-Din qui réussit à convaincre le Sultan de renoncer à cette mesure contraire aux préceptes du Coran.¹⁸ De même, c'est au notable algérien réfugié à Damas, 'Abdel Qader al-Ġazā'irī, que nous devons la protection des chrétiens pendant les massacres de 1860. Et ce furent les tribus Zaydites du nord de l'Irak qui assurèrent la protection des populations assyriennes et syriaques entre Mossoul et Diarbékir à l'est de la Turquie en 1915.¹⁹

Le problème des nationalités est aussi un élément décisif dans le bouleversement de la situation. Le système des millets qui regroupait plusieurs ethnies et nationalités en une seule communauté s'est transformé en un facteur de discrimination et de division, et l'appartenance communautaire (à la millet) s'est peu à peu identifiée au sentiment national (*Qawmiyyah*). Ainsi, la guerre d'indépendance de la Grèce (1822-1828) a détérioré les relations des Grecs orthodoxes avec le gouvernement ottoman. Et malgré le fait que le Patriarche œcuménique était réfractaire à cette guerre, ce fut lui qui en paya le prix : les Ottomans se vengèrent en le condamnant à mort par pendaison.²⁰

De même, la période des *Tanzîmât*, dans ses trois phases, bouleversa la situation de l'empire ottoman en général et eut un impact sur les relations avec les orthodoxes en particulier. Les Ottomans entreprirent une série de réformes au XIX^e siècle dans le but de moderniser l'empire et lui donner plus de crédibilité dans ses relations avec l'Europe.²¹ Malgré la présence d'un parti moderniste à Istanbul et malgré les souhaits des notables éclairés en faveur de ces réformes, il est à noter qu'elles furent plutôt le résultat de tractations avec les diplomates étrangers et la conséquence des pressions politiques et militaires subies par l'empire ottoman. Le Khatti Sherif de Gulkané fut édité en 1839 après l'occupation de la Syrie et la Palestine par les armées de Mohammad Ali gouverneur d'Égypte. Quant au Khatti Humayoun, il fut promulgué en 1856, à la suite de la guerre de Crimée avec la Russie. Ces réformes, dans leurs trois étapes - Gulkané en 1839, Humayoun en 1856 et la constitution de 1873 - ont insisté sur l'égalité de tous les citoyens ottomans, sans distinction entre les religions et les ethnies. Les populations chrétiennes acquièrent alors le statut de citoyenneté avec des droits civils et politiques. En contrepartie, les autorités ottomanes exigèrent que les églises s'organisent de façon à permettre aux laïcs de participer à la gestion des institutions relevant de leur communauté. Les conseils communautaires furent élus et leur action fut très efficace dans les diocèses urbains où ils œuvrèrent au développement des institutions éducatives, hospitalières et caritatives.²² Certains sociologues du monde arabe estiment que ces associations participèrent à la création de la société civile, et qu'elles furent à la base des premiers partis politiques dans la région.

II. La protection des Grecs orthodoxes par la Russie

Les relations entre les orthodoxes d'orient et la Russie remontent à une période au cours de laquelle la question de la protection ne se posait encore pas. La présence de la Russie dans cette région se limitait, comme pour les autres puissances, à celle des pèlerins, des commerçants et des consuls. Les relations amicales qui débutèrent entre l'empire ottoman et

18 RABBATH Edmond, *La conquête arabe sous les quatre premiers califes*. Publications de l'Université Libanaise, p. 72.

19 JABRE MOAWAD Ray, *Les Syriaques occidentaux de l'empire ottoman à Beyrouth*. Thèse de Doctorat présentée à l'USJ sous la direction du R.P. Jean Maurice Fiey, p. 218.

20 ARGYRIOU Asterios, *Op. cit.* p. 53.

21 ENGELHARDT Edouard, *La Turquie et les Tanzimat*, Paris : A. Cotillon et co., 1882, p. 60.

22 DAVIE May, *La Millet grecque-orthodoxe... op. cit.*, p. 246.

les puissances européennes avec les capitulations contrastent avec les guerres, entrecoupées de traités de courte durée, menées contre les Russes. De sorte que les visites des pèlerins russes ne furent pas toujours faciles ou possibles, et le commerce des négociants pas toujours florissant. Nous savons surtout que les relations de la Russie avec les Grecs orthodoxes d'Antioche se basaient sur la communauté de foi entre les deux peuples de Russie et du patriarcat d'Antioche. Ainsi, les visites effectuées par les prélats antiochiens en Russie avaient essentiellement pour but de régler des problèmes d'ordre religieux à l'intérieur de l'église russe. De là, une certaine supériorité de l'église d'Antioche par rapport aux autres églises, car celle-ci était reconnue par l'église russe comme étant la plus anciennement enracinée dans la tradition et la théologie orthodoxes.

La première visite du patriarche Yuwakim Daou à Moscou avait pour but la fondation du patriarcat de Russie. En chemin, il prit la peine de s'arrêter à Constantinople pour convaincre le patriarche œcuménique de la nécessité de cette mesure.²³ De même, l'église russe fit appel par deux fois au patriarche d'Antioche Macaire al-Za'im pour résoudre le problème des hérésies, et pour détrôner le patriarche Nikon. Durant sa seconde visite en Géorgie - qui dans le passé relevait d'Antioche - le patriarche Macaire fut reçu avec beaucoup de respect et de déférence. Il hésita longtemps avant de poursuivre son voyage pour répondre à l'invitation du tsar de Russie, de peur de provoquer la colère du sultan et d'éveiller ses soupçons. Ces mêmes soupçons, qui empêchèrent le patriarche œcuménique d'aller lui-même en Russie pour résoudre les problèmes religieux, finirent par lui coûter la vie lorsque les Ottomans se furent assurés de ses relations avec les Russes. Macaire, par contre, prit beaucoup de précautions lors de son retour à Damas, d'une part en se munissant d'une lettre du tsar précisant que sa visite était justifiée par les exigences religieuses, et d'autre part en attendant patiemment les résultats des tractations de ses émissaires.²⁴

Malgré les difficultés rencontrées et les distances parcourues, le patriarche et sa suite furent accueillis avec beaucoup de vénération, et reçurent beaucoup de dons destinés à couvrir les dettes accumulées que le patriarcat devait à l'empire ottoman. La chronique du voyage, rédigée par le diacre Paul (fils du patriarche), nous dit pourtant qu'un groupe de commerçants a accompagné le patriarche dans son voyage, pour profiter des rabais et exonérations douanières qui revenaient au patriarche. Il est probable que le patriarche ait eu sa part des bénéfices effectués de la sorte,²⁵ mais nous pouvons nous demander la raison pourquoi ces négociants n'ont pas eux-mêmes pris en charge les dettes du patriarcat. Il faut attendre la deuxième moitié du XIX^e siècle pour que l'Église puisse profiter de la générosité de ces négociants notables, et cette générosité ne fit ses preuves qu'avec, en contrepartie, une parcelle de pouvoir acquis dans la gestion des affaires de l'église. Ainsi donc, au XVII^e siècle, ces notables n'avaient pas encore la faculté d'exercer ce pouvoir.

La protection accordée par les Russes aux Grecs orthodoxes, se trouve axée sur le traité de Kutchuk Kaynardji (1774) entre les Ottomans et la Russie. Ce traité ne se limitait pas au domaine des relations internationales, mais concernait directement tous les orthodoxes de l'empire.²⁶ La protection assurée par la Russie s'est accompagnée d'une aide financière consistante aux églises grecques orthodoxes de la région. Nous retrouvons ici le même but que celui poursuivi par le patriarche Macaire dans ses deux voyages, à savoir les dons

23 AL RASI Juliette, *Rihlat al Batriark Makarius ibn al Za'im*, in : *La Russie et les Orthodoxes en Orient*. Balamand, 1998, p. 63-98.

24 WALBINER Carsten, *The second journey of Macarius Ibn al Za'im to Russia 1666-1668*, in : *La Russie et les Orthodoxes en Orient*, p. 99-114.

25 *Ibid*, p 106.

26 STAVROU THEOFANIS George, *Russian interests in Palestine 1882-1914 : a study of a religious and educational enterprise*. Thessaloniki : Institute of Balkan Studies, 1963, p. 21.

financiers assurés aux évêchés. Ce soutien matériel fut accordé bien avant le traité de Kutchuk Kaynardji. En effet, l'évêché grec orthodoxe de Beyrouth conserve dans ses archives un document officiel rédigé en langue russe émis par le Synode de l'église russe et adressé au patriarche d'Antioche Sylvestre. Ce document, signé par le consul de Russie à Jaffa le 29 Avril 1831, serait une copie d'un document plus ancien rédigé en 1763. Il précise qu'un délégué du patriarche d'Antioche, l'archimandrite Antimos, fit deux voyages en Russie, l'un en 1759 et l'autre en 1762 à St. Petersbourg, afin d'obtenir une aide financière destinée au Patriarcat d'Antioche. Ces aides ne sont cependant pas parvenues, car les documents envoyés à la Tsarine Elizabeta Petrovna furent détruits lors de l'incendie du patriarcat œcuménique à Istanbul.²⁷

Le document nous atteste que cette aide financière a été décidée en 1735, et qu'elle fut confirmée par un édit en 1742 de la part de la tsarine Anna Yoanovna qui a consacré 100 roubles par an au patriarcat d'Antioche, cinq cent roubles pouvant être payés toutes les cinq années. Le texte du document précise les conditions du paiement : la délégation devait être constituée d'une personne ayant un haut rang dans le clergé accompagnée d'un diacre et de trois personnes laïques. Parmi les conditions exigées, il fallait que la délégation passe par Constantinople pour obtenir une attestation prouvant qu'elle venait bien de la part du patriarche d'Antioche. Les autorités russes s'engageaient à assurer les frais du voyage et de résidence nécessaires pour la délégation. Toutes ces précautions avaient pour but d'éviter les faussaires qui pouvaient prétendre être délégués par le patriarche et mettre la main sur les sommes accordées. Ce document précise aussi que l'archimandrite Antimos reçut 800 roubles pour 8 ans, de 1753 à 1761.

Malgré l'importance de l'aide financière, le caractère religieux est omniprésent dans ce document signé par six évêques : ces derniers recommandent aux bénéficiaires d'élever leurs prières pour que Dieu assure longue vie et santé à la tsarine et à son fils, l'héritier du trône, et pour la prospérité de l'église russe. Ces prières devaient aussi bénéficier à leurs auteurs.

Nous pouvons aussi déduire de ce document que l'intérêt de la Russie pour la région et ses relations avec l'orient étaient antérieures au traité de Kutchuk Kaynardji, et que ces relations devaient toujours passer par le patriarcat œcuménique.

Un événement marquant qui a eu un impact sur la vie des orthodoxes de la région et qui a précédé de peu le traité de Kutchuk Kaynardji, illustre ces relations. Il s'agit du bombardement de la ville de Beyrouth en 1773 par la flotte russe qui n'avait de russe que le nom. La flotte ancrée à Acre ne comptait en fait que 12 marins russes sur les 325 marins italiens, albanais et grecs, tandis que celle qui assiégeait la ville de Beyrouth ne comptait que vingt marins russes parmi les 1000 marins qui étaient à bord.²⁸

Les circonstances de cette bataille sont bien connues. Les gouverneurs locaux en pleine rivalité entre eux firent appel aux services de cette flotte tour à tour, en faisant à chaque fois payer le coût de ces opérations aux habitants de la ville. L'émir Yussif, à qui devait profiter cette intervention, avait à payer 15 bourses (7500 piastres) au commandant de cette flotte, somme qu'il avait probablement récupérée en taxant les commerçants de la ville, en majorité des grecs orthodoxes. Les chroniqueurs de cette époque nous précisent que les habitants chrétiens de la ville durent prendre la fuite, après avoir vendu leurs biens et propriétés à des prix dérisoires à la suite du bombardement de la ville par la flotte.²⁹

Cette campagne russe sur les côtes est de la Méditerranée marque le début des ingérences russes dans la région de *Bilâd aš-Šâm*. À partir de ce moment, la politique russe

27 Document n. Bey 1824, Archives de l'évêché grec orthodoxe de Beyrouth.

28 KARAME Rufayil, *Hawadis Lubnan wa Suriyya, 1740-1800* (édité par Basilius Qattan), Jarrous Press, p. 42.

29 *Ibid*, p. 47.

devint un facteur important dans l'équilibre intérieur de la région. De plus, à partir de cette époque, le volume du commerce de la Russie avec la région augmenta progressivement. Quant aux relations de la Russie avec les Grecs orthodoxes, nous remarquons qu'elles n'étaient pas redevables à cette campagne. Les orthodoxes des villes côtières et de l'intérieur avaient acquis une grande importance tant au niveau de leur commerce extérieur qu'intérieur. Cette prospérité leur donna une certaine hégémonie à l'intérieur de la société urbaine, surtout pour ce qui est des relations avec les puissances européennes. C'était parmi les rangs de cette communauté que les consuls et drogman étaient désignés pour devenir les représentants des intérêts des puissances européennes dans cette région. Ainsi à Tripoli les familles Casteflis, Nawfal, Ghorayeb etc. et à Beyrouth les familles Bustros, Trad, Sursoq, Tueini etc. jouèrent un rôle important tant au niveau du commerce qu'au niveau des relations avec les puissances européennes.³⁰ Une partie de ces familles entretenait aussi des relations régulières et efficaces avec les gouverneurs ottomans. Cette notabilité urbaine, malgré sa présence dans les villes et son engagement dans le commerce, consacra, à partir du XVIII^e siècle, une partie de son activité à la perception des impôts dans les campagnes. Ainsi, ces familles notables bourgeoises des zones urbaines ont progressivement remplacé les *muqâta'gî*-s traditionnels dans l'affermage des taxes dues à l'empire ottoman. L'empire y trouvait son compte car le statut de ces commerçants et leur fortune garantissaient le paiement du tribut par avance et permettaient à certaines régions de payer leurs impôts en nature.³¹ Contrairement à ce qui est généralement admis, les familles urbaines réinvestissaient les bénéfices de leur commerce en achetant des terres dans les campagnes. Des capitaux urbains assez importants se sont réinvestis dans la culture des produits alimentaires et les industries de transformation. Ainsi nous avons les Debs de Zahlé à Deir al-Ġazāl, les Sursock de Beyrouth en Anatolie et en Palestine, les Atiyeh du Akkar et les Bustros dans la Bekaa...

Il est à noter que les relations entre ces familles et les Russes n'étaient pas toujours très positives. Après le bombardement de Beyrouth, la présence russe en Orient fut renforcée. Les rapports des consuls transmis à l'ambassadeur russe d'Istanbul et aux autorités de St. Petersbourg devenaient plus réguliers. Après le retrait des forces égyptiennes de la Syrie, chaque puissance cherchait à retrancher du territoire ottoman une province autonome à la communauté qu'elle protégeait. En 1845, à la suite des événements et troubles confessionnels au Mont-Liban, les puissances européennes donnèrent leur appui au projet autrichien qui allait dans le sens de la création de deux districts / *qa'immaqâmiyyah* au Mont-Liban. : l'un pour les Maronites protégés par la France, au Nord, et l'autre pour les Druzes protégés par les Anglais, au Sud. Au cours des pourparlers qui accompagnèrent l'élaboration de cet arrangement, la Russie cherchait elle aussi à assurer à ses protégés un district grec-orthodoxe dans le Koura.³² Ce projet ne rencontra pourtant aucune approbation ou enthousiasme de la part des grecs orthodoxes du Mont Liban qui souhaitaient un cadre plus large à leurs tractations commerciales et à leur appartenance identitaire.

Un autre exemple de l'échec de cette protection se traduit par les massacres de la ville de Damas qui coïncidèrent avec les événements confessionnels de la montagne libanaise entre les Druzes et les Maronites en 1860.³³ Le Consul russe avait recommandé aux orthodoxes de ne pas payer la taxe de la *ġizyah* et l'impôt d'exemption du service militaire (*badal 'askariyê*)

30 JABER Mounzer, *Al-Siyâsah Rûsiyyah fi-l-qarn al-thamin 'aşar*, in : *La Russie et les Orthodoxes en Orient*, p. 233-286.

31 SLIM Souad, *Le métayage et l'impôt au Mont Liban aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Dar el Mashreq, 1987, p. 131-153.

32 Cf. SALIBI Kamal, *Modern History of Lebanon*, London 1965.

33 TARAZI Leyla, *An occasion of war*. London 1994, p. 89.

au gouverneur de la ville, en les assurant de l'efficacité de la protection de son pays. Ceci se solda par un désastre.

Cette période fut aussi celle du conflit d'intérêt entre les artisans, pour la plupart musulmans, qui avaient besoin des cocons de vers à soie, et les commerçants négociants, pour la plupart chrétiens orthodoxes, qui acheminaient ces cocons vers les commerçants européens, surtout français.

Ainsi les Grecs orthodoxes de Damas payèrent cher le conflit entre les Ottomans et les Russes, de même que les maronites dans la montagne payèrent cher la lutte d'influence entre les deux diplomaties, française et anglaise. Les conflits confessionnels entre druzes et maronites avaient aussi pour arrière plan les conflits sociaux pour la répartition des terres agricoles de la montagne. À cause de l'identification entre les conflits socio-économiques et les conflits confessionnels, les promesses et mesures de protection ne firent qu'envenimer le conflit et le rendre plus violent.

Aussi, les mesures prises par la Russie pour améliorer le sort des Grecs orthodoxes ne rencontraient pas toujours l'approbation des populations. Le rôle de la Russie dans l'élection d'un patriarche arabe en 1899 ne plut pas aux citoyens et notables de certaines villes portuaires, qui comptaient parmi eux des négociants dont le commerce était très lié à celui des commerçants grecs.³⁴ De même, les familles d'origine hellène immigrées en Orient n'ont pas apprécié les changements au niveau de la hiérarchie ecclésiastique. Avec l'élection du patriarche suivant, Grégoire IV (Haddad), les consuls et ambassadeurs russes en Syrie et les directeurs des écoles et associations russes ne furent pas satisfaits ; ils avaient leur propre candidat au siège du patriarcat d'Antioche, l'évêque de Homs Athanasios Atallah. Dans ce cadre, la visite du Patriarche Grégoire en 1913 à Moscou pour le bicentenaire de l'arrivée au pouvoir de la famille Romanov peut être considérée comme une visite de réconciliation.³⁵

Dans le premier quart du XIX^e siècle, les relations de la Porte ottomane avec les Grecs orthodoxes ont traversé une période difficile : d'un côté les guerres avec la Russie, de l'autre la guerre d'indépendance de la Grèce. Soutenus par la Grande-Bretagne, les Grecs ont œuvré à promouvoir le sentiment national hellène exacerbé par l'appartenance religieuse à l'orthodoxie. La Grèce réussit à obtenir son indépendance, mais plusieurs notables grecs du Phanar, suspects de collaborer avec les insurgés, furent condamnés à mort.³⁶

D'autre part, plusieurs familles vivant dans les îles grecques ou en Turquie émigrèrent vers les provinces arabes de Syrie ou d'Égypte. Elles s'installèrent dans les échelles côtières, d'où elles continuèrent leurs activités commerciales. Une grande communauté de familles grecques encouragées par Mohammad Ali s'installa aussi à Alexandrie et au Caire.

Face à cette situation vécue par l'église grecque orthodoxe, et face aux exactions des ottomans, au prosélytisme des protestants et aux conflits avec les Grecs-catholiques, le patriarche d'Antioche, dès 1847, entra en contact avec l'église russe, dans le but d'obtenir de l'aide financière, pour construire églises et écoles, pour imprimer des livres etc. Une délégation d'évêques de la région fut envoyée en Russie, et un métoche antiochien fut fondé en 1848 à Moscou, dans l'église de l'Ascension offerte par l'église russe aux antiochiens. Les

34 *Krimsky, Beyrouth et le Mont Liban*. Correspondances traduites par Youssif Atallah, éditées par Mass'oud Dahir, p. 189.

35 BOGOLIUBSKY Alexis, *La politique religieuse et scolaire du gouvernement impérial russe en Syrie et au Liban avant la première guerre mondiale 1895-1914*. Article non publié.

36 RUSTOM Asad, *Histoire de l'Église d'Antioche*, t. III (Beyrouth : Al Noor, 1928), p. 200-201.

dons et revenus de ce métoche devaient servir à financer l'instruction du peuple et du clergé de l'église d'Antioche.³⁷

Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, les voyages des pèlerins russes en Palestine s'intensifièrent. Ces derniers œuvrèrent à construire des hôtels et des couvents pour héberger leurs coreligionnaires. De retour dans leur pays, ils envoyaient des livres et des objets liturgiques, et recevaient des dons pour la construction de nouvelles églises. Ces pèlerins furent impressionnés par l'état de misère et d'ignorance dans lesquels se trouvaient les chrétiens de cette région. Ils se mirent à envoyer des rapports et à écrire des articles à propos de cette situation pour les autorités ecclésiastiques et politiques de leur pays, en vue d'améliorer la situation et de conscientiser les croyants de cette église par l'éducation et l'enseignement.³⁸

Ces missions de pèlerins et d'orientalistes russes ne se limitèrent pas à l'organisation des voyages de pèlerinage. Ils fondèrent l'association impériale russe de Palestine, qui prit à sa charge le développement de l'enseignement dans les deux patriarchats d'Antioche et de Jérusalem. L'évolution de ces écoles permit la formation des professeurs locaux, surtout dans les écoles de Beit Jala et de Nazareth. Les plus brillants d'entre ces futurs professeurs réussissaient à continuer leurs études dans les universités des grandes villes russes. Ces écoles concentrèrent leurs efforts dans les régions rurales les plus démunies. L'enseignement y insistait sur l'acquisition des principes de la langue arabe, de sorte qu'une des missionnaires russes envoyée à Beyrouth réussit à mettre au point une méthode moderne pour l'enseignement de la langue arabe.³⁹ Malgré la modestie de ces écoles et leur gratuité elles purent concurrencer les écoles des missions latines et protestantes par leur niveau d'enseignement, par l'ordre et la discipline qui y régnaient.⁴⁰

Malgré le fait que cette association visait avant tout la Palestine, et que son but était de faciliter le voyage des pèlerins russes en terre sainte, il s'avère que son principal champ d'action fut la Syrie et le Liban, où le besoin d'écoles était pressant, surtout à un moment où l'éducation et l'enseignement constituaient un domaine de concurrence avec les protestants et les catholiques, donc, au point de vue politique, avec la France et l'Angleterre. Le nombre d'écoles russes dans le patriarcat d'Antioche a atteint 82 écoles, alors qu'il n'y avait que 25 écoles dans le patriarcat de Jérusalem à la veille de la première guerre mondiale.⁴¹ Ceci sans compter les savants, géographes, géologues, orientalistes etc. qui vinrent dans cette région faire des recherches et des fouilles, et publièrent leurs études et leurs articles en Russie dans la revue *Palestinskii Sbornik*.

Les relations entre les missionnaires russes et le clergé grec se sont rapidement détériorées en Palestine, où les revenus des propriétés *waqf* constituaient un sujet de discorde entre les deux communautés. Quant au patriarcat d'Antioche, l'enseignement de la langue arabe dans les écoles russes ne tarda pas à y faire son effet. Le sentiment d'appartenance à une identité arabe, encore diffus à l'intérieur de la population arabe, se mua progressivement en un sentiment national exacerbé par les mesures centralisatrices prises par le gouvernement ottoman. Une forte concurrence entre grecs et arabes pour l'accession aux hautes fonctions dans l'église se déclara aussi dans les évêchés et les monastères d'Antioche.⁴²

Cet aperçu sur la situation des grecs orthodoxes du patriarcat d'Antioche, et leur protection par la Russie, illustre l'importance du sens que nous pouvons donner à une

37 *Ibid.* p. 191.

38 STAVROU THEOFANIS George, *Op. cit.*, p. 133.

39 ABDO AFIFE Dimitri, *Biographie de Maria Alexandrovna Tcherkasova*, Fascicule, p. 21.

40 DAGHER Ass'ad, *Al Madrasa al Mouskoubiyat*, in : *Al Masarra*, n° 650, année 1979, p. 13.

41 *Ibid.*, p. 6.

42 HOPWOOD Derek, *The Russian presence in Syria and Palestine* (Clarendon Press 1969), p. 159.

minorité. Cette dernière a pu, selon sa vitalité démographique et son importance économique, ou bien jouer un rôle d'élite ou bien se réduire à une communauté-témoin repliée sur elle-même. Les relations de cette minorité avec le gouvernement central dépendaient aussi de l'équilibre des forces et de la participation de ce groupe aux finances de l'état. Cette participation s'est traduite avec les Ottomans par le paiement des taxes officielles (*mîrî* et *ğizyah*) régulièrement prélevées, et par les pots de vins et les exactions, fruits de la corruption de l'administration ottomane.

Dans ce cadre, les concepts de protection et de tolérance ont, chacun de son côté, marginalisé la minorité grecque orthodoxe. Et, bien qu'ouverte aux nouvelles valeurs de la modernité, cette communauté ne put s'intégrer au statut de la citoyenneté ottomane introduit par les réformes, ceci malgré sa traditionnelle fidélité aux ottomans. L'appartenance à l'identité arabe favorisée par la langue, la culture et la nécessité du milieu géographique et économique vital, fut le problème qui orienta les choix de cette communauté durant la première moitié du XX^e siècle.

Souad SLIM
Université de Balamand

Le rapport des communautés à travers les archives des tribunaux religieux islamiques à l'époque ottomane : le cas de Tripoli

Au lieu de parler des études islamo-chrétiennes je traiterai ici des études sur les relations islamo-chrétiennes, matière complexe parce qu'elle renferme d'une manière le plus souvent implicite, des références multiples, nécessitant des connaissances indispensables puisées à des sources diverses, parmi lesquelles le passé relationnel des deux communautés religieuses musulmane et chrétienne.

Nécessité de l'étude du passé des relations islamo-chrétiennes

Pourquoi le passé relationnel des deux communautés religieuses ? Car la prise de conscience des données du présent et de l'avenir des relations islamo-chrétiennes doit porter une part de notre prise de conscience du passé-même de ces relations. Il est donc essentiel de comprendre ce passé, d'explorer les différents phénomènes d'échanges et d'interactions entre les deux groupes religieux, pour mieux cerner la réalité islamo-chrétienne. J'ai moi-même choisi de le faire à travers une lecture méthodologique et analytique des archives ottomanes conservées aux tribunaux religieux (المحاكم الشرعية) des grandes métropoles des *Bilâd aš-Šâm*.

Le travail que je présenterai ici traite en fait de la place de ces archives - conservées aux tribunaux islamiques des archives ottomanes- dans les études et les recherches portant sur les relations islamo-chrétiennes à l'époque ottomane.

Le décor principal de ma recherche est donc les *Bilâd aš-Šâm*, c'est-à-dire les provinces de la Syrie ottomane (aujourd'hui : Syrie, Liban, Palestine et Jordanie), qui constituent un exemple éloquent des villes ottomanes où se côtoyaient différents groupes religieux : chrétiens, musulmans et juifs. Je me limiterai dans cet exposé à l'exemple de Tripoli en tant que métropole ottomane. Je donnerai donc un bref aperçu de la structure communautaire de Tripoli à travers les documents des archives ottomanes du tribunal religieux / *al-mahkamah aš-šar'īyah*, documents remontant au XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles.

L'optique de ma recherche s'explique par le fait que l'avenir des relations islamo-chrétiennes et même le dialogue interreligieux sont inconnus tant qu'on ignore les structures mêmes de ces relations et les stratégies communautaires à l'époque moderne, et tant que ces relations sont saisies uniquement dans leur phase actuelle ou dans une phase remontant aux époques lointaines, telles les époques Abbasside et Ommeyyade.

Le cas de Tripoli à l'époque ottomane

Trois questions me servent de lignes directrices pour la lecture de la situation islamo-chrétienne à l'époque ottomane :

1. Comment la société ottomane, qui naguère était décrite comme une société cloisonnée, s'est-elle ouverte aux éléments hétérogènes qui la composaient ?
2. Comment le pouvoir gérait-il les conflits et les tensions socio-religieuses ? Ces tensions et conflits socio-religieux tenaient-ils leurs origines d'un ordre symbolique ou bien d'un ordre concret ?
3. Comment ces relations communautaires se conservaient-elles, se reproduisaient-elles, et qu'est ce qui est en elles s'est perpétué, s'est introduit, ou s'est affaibli au cours des temps ?

Nous savons que, jusqu'au milieu de XIX^e siècle, le système de *millah*, dans lequel vivaient les non-musulmans de l'empire ottoman était toujours en vigueur ; et, contrairement à ce que laisseraient croire les ouvrages traitant du statut des non-musulmans dans la société ottomane, les documents des archives ottomanes des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles consultés au tribunal religieux de Tripoli, attestent que la société ottomane était moins séparée, moins compartimentée qu'on ne l'a souvent dit.

Par ailleurs, ces documents révèlent que le regroupement de la population en *mahallah*, c'est-à-dire en quartiers homogènes sur le plan religieux - l'une des caractéristiques de la société ottomane - était loin d'être la règle. De nombreux quartiers étaient en fait mixtes, ce qui suppose l'absence de ghettos. Ce rapprochement spatial donnait donc l'occasion à des relations, des rencontres et des mélanges divers.

Ces mêmes documents mettent aussi en évidence la liberté accordée aux chrétiens de s'adresser au tribunal islamique. Cela se faisait sans contrainte ni violence. Les affaires portées devant le *qâdî*, le juge musulman, montrent des chrétiens en tant qu'acheteurs, vendeurs, possesseurs, associés des musulmans et parfois compères, complices, co-débiteurs, mandataires, régisseurs d'affaires des musulmans, témoins, plaignants, défenseurs, ou même accusés.

Le futur des recherches dans le domaine des études islamo-chrétiennes

Mon propos part en fait de deux postulats qui peuvent se résumer dans les propositions suivantes :

- a) que les relations intercommunautaires doivent être analysées sous l'aspect des pratiques sociales et culturelles,
- b) et que les relations intercommunautaires doivent être associées à une étude d'ensemble des sociabilités dans les *Bilâd aš-Šâm*.

Cela dit, de nombreuses recherches sont aussi à entreprendre pour approfondir notre connaissance de ces relations intercommunautaires. Toutefois il serait difficile, à mon sens, de comprendre les traits fondamentaux des relations islamo-chrétiennes aujourd'hui ainsi que les caractéristiques de leur évolution sans les replacer dans un cadre, un domaine géographique plus vaste qui est celui des *Bilâd aš-Šâm*, dans l'organisation administrative et la vie politique qui étaient alors soumises à des règles comparables.

De telles recherches devraient sans doute nous permettre d'embrasser les relations intercommunautaires à l'époque ottomane dans leur diversité, leur équilibre, leurs constances, leur évolution et leurs mutations. Elles devraient permettre l'analyse, notamment à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle - période de transition dans l'empire ottoman - de l'impact des *tanzîmât*, c'est-à-dire des réformes de modernisation et de l'influence européenne dans l'empire ottoman sur le vivre ensemble aux *Bilâd aš-Šâm*.

Par ailleurs, le but des études sur les relations islamo-chrétiennes ne devrait pas s'inscrire uniquement dans la description mais aussi dans l'analyse des éléments positifs et négatifs qui ont présidé aux règles de cohabitation islamo-chrétiennes et qui pourraient jouer un rôle dans la conception de l'avenir du dialogue interreligieux et des relations islamo-chrétiennes.

Baria DAHER
Institut d'études islamo-chrétiennes
Université Saint Joseph

L'identité comme problématique en anthropologie sociale

L'identité, une notion relationnelle

La problématique anthropologique de l'identité se pose en termes de rapports qui s'instaurent entre des individus et un groupe social auquel ils appartiennent. Il s'agira donc des rapports qui s'établissent entre un groupe de référence et ses membres.

Ces rapports constituent un fait observable, qu'il est possible d'appréhender dans des situations d'interaction, dans lesquelles les membres du groupe de référence instaurent des rapports ; ainsi, devenus acteurs, posent-ils d'une part des actes, en se comportant d'une certaine façon, et d'autre part, en énonçant des commentaires à propos de la situation dans laquelle ils sont engagés. Ces deux séries d'informations fondamentales constituent les indicateurs permettant de saisir l'idée et/ou la conception que se font les acteurs de leurs rapports au groupe de référence. L'identité est, en ce sens, un fait mental résidant dans la pensée, dans la conscience des acteurs ; ainsi, ce fait n'est-il observable que médiatisé par les deux séries d'indicateurs.

À partir de cette première constatation, le groupe de référence se définit comme une «petite communauté» ou une «petite société locale», qui est à la portée de la conscience individuelle de ses membres : une «société authentique» (Lévi-Strauss). En d'autres termes, c'est un groupe social à l'échelle de l'expérience de ses membres, et aussi de l'observateur. Ainsi l'anthropologie sociale envisage-t-elle le problème de l'identité dans le cadre du groupe social restreint, la petite société locale, qui peut constituer l'objet de l'observation immédiate. Il n'y a nul besoin d'insister sur le fait que, dans les sociétés arabes contemporaines, cette formation sociale est munie d'une existence très réelle, aussi bien dans le milieu urbain que dans le milieu rural.

Cette référence à une société locale «authentique» représente, pour ses membres villageois et citadins, une expérience à la fois personnelle et collective vécue dans les situations d'interaction de la vie courante. C'est une expérience existentielle et vitale qui est mise en discours, parfois avec beaucoup d'emphase, dans les commentaires énoncés dans les situations d'interaction.

Du point de vue de l'observateur, cette référence constitue un problème complexe renfermant plusieurs dimensions. D'abord la dimension civique de l'appartenance à la commune socio-politique, car ce petit oekumène implanté dans un terroir est muni d'une organisation civile ; puis la dimension communiale de l'appartenance à une confession religieuse «الطائفة» ; et enfin la dimension de parenté de l'appartenance à un groupe clanique qui, souvent, ne laisse de fragmenter les deux autres dimensions en provoquant des conflits.

La conscience d'identité s'élabore, tant au niveau de la conscience collective de la société locale, qu'à celui de la conscience individuelle de chacun de ses membres, à l'intersection de ces trois dimensions de référence. Les deux dimensions civique et communiale et leurs rapports respectifs ont, cependant, une importance décisive dans ce processus de l'élaboration de la conscience d'identité et/ou du sentiment de l'appartenance au groupe de référence.

Pour illustrer cette problématique, je me propose de présenter brièvement le cas d'un conflit qui permet de voir la manière dont les symboles religieux, en l'occurrence ici le baptême, sont réinterprétés comme symboles de l'appartenance socio-politique.

Le baptême comme symbole religieux de l'appartenance socio-politique

Le lieu du conflit est une société locale rurale de la République Arabe Syrienne composée d'une majorité maronite et d'une minorité grecque-orthodoxe. La cohabitation de ces deux communautés confessionnelles dans le cadre de la même société locale a été marquée par un certain nombre de problèmes inhérents à ce genre de symbiose.

Le groupe grec-orthodoxe s'est installé dans le village depuis une vingtaine d'années, venant d'une grosse localité sunnite voisine. C'est une famille étendue composée de six frères mariés avec leurs enfants et leurs deux parents. Bien que les jeunes orthodoxes se soient mariés aux jeunes filles du village, le groupe est resté replié sur lui-même et s'est marginalisé. Comme ils ne disposaient pas de lieu de culte et qu'ils étaient coupés de l'autorité de leur communauté confessionnelle, le problème du baptême des enfants a dû bientôt se poser. Or ce problème a ouvert d'emblée le dossier des difficultés relatives à la coexistence des deux groupes socio-religieux dans la même société locale.

À l'occasion de sa première visite rendue, pendant la matinée du dimanche, aux familles de Sallûm, de Sirhan et de Charif, le prêtre n'a rencontré que les mères de famille avec les enfants. Lorsqu'il se renseignait, entre autres choses, du baptême des enfants, elles ont compris qu'elles avaient affaire au nouveau prêtre du village. L'air embarrassé, elles ont tenu le discours suivant :

«Bien que nous soyons grecs-orthodoxes, nos enfants ont été baptisés ici chez les maronites. De même voulons-nous que soient baptisés les autres enfants ici chez les maronites. Puis nous nous sommes mariés chez les grecs au Monastère de Saint Georges 'à cause des difficultés légales soulevées par le curé Pawel, qui exigeait d'être payé. Pourquoi ces différences entre Grecs et maronites ? Le Christ est Un, aussi n'y a-t-il aucune différence entre grecs et maronites, puisque nous tous sommes Chrétiens ! Nous sommes venus de Hâgâr pour habiter ici chez les chrétiens et pour prendre conscience de notre chrétienté !».

Deux traits caractérisent le discours des locutrices : d'abord elles sont manifestement motivées par la volonté de faire leur propre apologie auprès de celui qui est censé être le représentant de l'autorité religieuse du village maronite où elles habitent. Puis il apparaît que la célébration du baptême des enfants et du mariage à l'église paroissiale du village maronite est, dans l'optique de ces Grecques orthodoxes, le signe de leur appartenance à la société villageoise maronite : la célébration de ces deux sacrements à l'église paroissiale maronite est un symbole religieux de la vie civile.¹

À l'occasion des visites rendues aux familles du groupe clanique grec-orthodoxe, le prêtre a fait la connaissance de trois des six frères. Ceux-ci ont abordé le problème du baptême de leurs enfants dans les termes suivants. Charif déclare :

«Tout en étant grecs-orthodoxes, nous allons baptiser nos enfants ici chez les maronites puisque nous voulons devenir comme les autres, comme vous».

En présence de sa mère, Sirhân explique :

«Bien que je me considère comme un grec, je veux baptiser mes enfants ici à l'église maronite, au lieu d'aller au monastère des Grecs, puisque tout le village est maronite. Et de toute façon, le baptême des Grecs et le baptême des Maronites c'est la même chose».

Sallûm, à son tour, est encore plus pragmatique et moins intéressé par les subtilités théologiques :

1 Voir BENEDICTY Robert, *Société civile et communauté religieuse. Expérience culturelle d'un village chrétien dans la société arabe contemporaine* (Beyrouth : Dar el-Machreq, 1995), p. 177.

«Je veux baptiser mon fils ici chez les maronites, en considérant que je ne suis ni grec ni maronite, mais tout simplement chrétien : je ne vois aucune différence entre les deux. En ce moment mon parrain est au village, aussi ai-je l'intention de faire baptiser le gosse, pour avoir l'attestation du baptême».

Les trois commentaires véhiculent un discours cohérent sur le sacrement du baptême en tant que symbole religieux de la vie civile dans la société villageoise. La position des trois locuteurs grecs-orthodoxes se résume dans les propositions suivantes :

- Les Grecs orthodoxes veulent s'assimiler dans la société locale maronite moyennant la célébration du baptême de leurs enfants à son église paroissiale, au lieu d'aller au centre religieux grec-orthodoxe de la région.
- Il n'existe aucune différence entre le baptême des deux églises maronite et grecque-orthodoxe, puisque toutes les deux sont des églises chrétiennes.
- Le choix du parrain prime les considérations théologiques concernant les différences existantes entre les communautés confessionnelles et leurs symboles sacramentels.
- L'objectif explicite de la célébration du baptême à l'église paroissiale du village maronite est d'obtenir l'attestation baptismale, ce qui équivaut, dans l'optique des locuteurs, à l'assimilation officielle dans la société locale maronite.²

La «discrimination confessionnelle», conflit de la «majorité» et de la «minorité»

Le cas d'un des six frères, 'Isâ, illustre bien le fonctionnement concret de cette conception civile du symbolisme religieux dans une situation de conflit.

À l'occasion de la naissance de son septième enfant, le nouveau prêtre du village a rendu visite à l'un des six frères, 'Asi. Celui-ci a évoqué l'affaire du baptême de trois ou quatre de ses enfants restés encore sans baptême. Se conformant aux directives des évêques catholiques de la Syrie concernant les relations avec les églises orthodoxes, le prêtre a donné une réponse plutôt réservée, en suggérant à 'Asi l'idée d'aller chez le prêtre de sa communauté grecque-orthodoxe pour demander le baptême de ses enfants. La réaction de 'Asi fut, de prime abord, surprenante puisque inattendue :

«Mes deux premiers enfants ont été baptisés par le curé grec-orthodoxe, les autres ici à l'église maronite. Bien que je sois grec, je pense que le baptême est un seul et le même pour tous les chrétiens. Aussi suis-je ébahi que toi, Abûna, refuses de baptiser mes enfants à l'église maronite en me conseillant d'aller chez le curé grec-orthodoxe pour les baptiser. J'ai passé ma jeunesse dans le milieu musulman de Hâgâr en priant le vendredi à la mosquée et en jeûnant Ramadân : j'étais privé de la conscience d'être chrétien. Songeant au mariage, je me suis installé ici, dans ce village chrétien, puisque les gens avaient refusé de me donner une fiancée chrétienne tant que j'habitais au village musulman en m'invitant à venir m'installer ici. Mais les gens du village maronite m'ont exclu de la société pour mon attachement à ma religion grecque-orthodoxe, en me qualifiant de fanatique»³.

À l'occasion d'une deuxième visite, notre ami a tenu des propos plus explicites :

«Puisque nous avons baptisé nos premiers enfants au monastère de Saint Georges, les gens du village nous ont exclu de la société en nous qualifiant de fanatiques. Puisque nous sommes des grecs, les maronites nous méprisent en nous traitant de musulmans. Aussi avons-nous baptisé le reste de nos enfants ici à l'église maronite pour leur faire plaisir. Je suis ébahi et gêné que les gens du village me

2 Ibid, p. 178.

3 Ibid, p. 179.

traitent de fanatique pour être attaché à ma religion et que personne ne me rende visite en faisant des propos malveillants à mon propos. Voilà pourquoi je ne vais pas participer à leurs veillées évangéliques. Il est honteux de diviser les chrétiens entre grecs et maronites, comme s'ils étaient chrétiens et musulmans ! Le Christ n'est-il pas Un ?»⁴.

Il apparaît que 'Asi s'est mépris sur le sens de la réponse du prêtre maronite, qui lui conseillait de demander au prêtre grec-orthodoxe le baptême de ses enfants en l'interprétant comme un refus de lui rendre ce service religieux. En effet, il interprète le conseil du prêtre comme le refus de l'autorité religieuse du village maronite de l'accepter dans la société villageoise comme membre à part entière. Voilà pourquoi, d'ailleurs, il recourt à un discours d'ordre de théologie «œcuménique» en brandissant des slogans tels que «l'unité des chrétiens», et «l'unicité du baptême pour tous les chrétiens». En effet, le discours théologique devient, dans ce contexte, le commentaire d'une situation civique : celle de l'intégration d'un étranger «grec orthodoxe» dans la société du «village maronite», le baptême étant le symbole de cet acte d'intégration ; il s'agit d'un discours formellement théologique et intentionnellement socio-politique. Il apparaît, en effet, que 'Asi, le Grec orthodoxe, conçoit le baptême de ses enfants dans l'église paroissiale du village maronite comme le signe de son acceptation et de son intégration dans la société locale : le sacrement dispensé dans l'église paroissiale est, dans son optique, le symbole de son appartenance intégrale à la société locale.⁵

Ainsi, les propos de 'Asi montrent qu'il conçoit les symboles religieux chrétiens et islamiques uniquement à la lumière de ses rapports avec la société locale où il réside. Notons son attitude défensive à l'égard d'une majorité ressentie comme oppressive : il baptise ses enfants chez les maronites contre son gré, pour des considérations d'utilité sociale, non point par conviction.

Ainsi, la minorité confessionnelle de la société locale se sert-elle des symboles religieux propres à la majorité afin de s'assimiler dans la société locale caractérisée par la majorité d'une autre «religion» et de devenir partie intégrante de la société locale. Cela signifie que la société locale est une communauté confessionnelle, en l'occurrence maronite, au même titre qu'elle est une commune civile : ses deux dimensions s'interpénètrent et sont coextensives : voilà pourquoi les symboles religieux fonctionnent comme symboles de la vie civique.⁶

Le problème du baptême des enfants de 'Asi est devenu vite une affaire d'intérêt public. Les commentaires énoncés par les gens du village expriment le point de vue de la majorité maronite.

Un futur séminariste maronite, Sayyed, rend visite au prêtre pour plaider la cause de 'Asi, disant que :

«Le refus de satisfaire à son désir aura pour résultat qu'il nous accusera de verser dans le confessionnalisme. Puis (...) les orthodoxes feront bloc contre les maronites, l'évêque orthodoxe construira une église dans notre village et nous aurons des difficultés confessionnalistes : deux églises, deux cloches et deux fêtes de Pâques, outre les rixes entre les grecs et les maronites. Tu as tort de vouloir les envoyer chez le prêtre grec-orthodoxe, puisque ceux-là n'ont point de curé ni d'évêque ni de paroisse, mais qu'ils vivent avec nous et parmi nous».

4 *Ibid*, p. 182-183.

5 *Ibid*, p. 179-180.

6 *Ibid*, p. 183.

Ainsi, l'affaire de 'Asi a dépassé le cadre ecclésial de la célébration du baptême pour devenir une affaire concernant la vie socio-politique de la société locale.⁷

Cette conclusion est corroborée par les autres commentaires énoncés au sujet du baptême des enfants de 'Asi, qui montrent, d'ailleurs, que la position prise par le prêtre a soulevé des discussions animées parmi les gens du village : indice clair du fait que cette affaire, jugée par le prêtre comme purement ecclésiale, avait un arrière-fond socio-politique. À l'occasion d'une visite familiale, les membres de la famille et les visiteurs présents ont commenté :

«Tu as tort, Abûnâ, de refuser de baptiser les enfants de 'Asi dans l'église du village. Tous ces orthodoxes ont épousé les filles du cœur du village en se mariant dans notre église, de même leurs enfants ont-ils été baptisés ici chez les maronites ! Il est urgent de réaliser l'unité chrétienne unifiant la fête de Pâques ! Les musulmans se moquent de nous parce que nous faisons mourir et ressusciter le Christ par deux fois. C'est une honte pour nous»⁸.

L'image du baptême comme symbole religieux de la vie civile

Le baptême apparaît comme un symbole de l'appartenance à la fois civique et communautaire à la société villageoise. Commentant, à la marge du sujet principal d'une veillée évangélique, le cas actuel de 'Asi Ballûd et du baptême de ses enfants, les participants furent unanimes à tenir les propos suivants :

«Tu as tort, Abûnâ, de penser que les Ballûd doivent faire baptiser leurs enfants chez le curé grec. Ces Grecs-orthodoxes doivent prendre l'engagement total avec la majorité du village maronite, en faisant baptiser leurs enfants chez nous et en se mariant chez nous ! Après tout, ils habitent dans un village à majorité maronite. L'engagement total avec le village maronite signifie que les Grecs habitants ici se fassent maronites ! Nous sommes tous chrétiens ! Nous sommes tous Un ! Nous n'acceptons cependant pas qu'une minorité maronite habitant dans un village grec se fasse grecque en baptisant les enfants et en se mariant à l'église grecque-orthodoxe»⁹.

Le thème qui suscite l'attention, dans ce commentaire, est l'idée selon laquelle la société locale est divisée entre une majorité maronite et une minorité grecque-orthodoxe. Cette idée de la division communautaire de la société locale renferme des implications socio-politiques. En effet, l'exigence de l'engagement total met en relief le rôle fondateur de l'appartenance communautaire dans l'existence de cette société locale : les membres de celle-ci voient dans la pratique des symboles religieux propres à la «*tâïfah*» majoritaire un signe de l'appartenance et de l'allégeance sociales. Ainsi, les actes religieux deviennent-ils symboles de la vie civique, exprimant le fait que la société locale est à la fois commune civile exigeant l'allégeance civile et communauté confessionnelle exigeant l'expression symbolique religieuse de l'allégeance civile.¹⁰

L'identité, sentiment de loyauté envers la société

Le conflit opposant les deux communautés confessionnelles à propos du baptême est révélateur dans la mesure où il fait apparaître les structures fondamentales de l'expérience culturelle de la société villageoise. Le comportement et le discours des acteurs de ce conflit

7 *Ibid*, p. 181.

8 *Ibid*, p. 182.

9 *Ibid*, p. 184.

10 *Ibid*, p. 185-186.

s'inscrivent, en effet, dans le cadre de la constitution sociale complexe de la communauté villageoise, qui est caractérisée par l'interpénétration des deux dimensions civique et communiale dans une formation à la fois socio-politique et confessionnelle intégrée. Cette formation socio-religieuse peut être perçue et saisie dans la pratique quotidienne de l'expérience culturelle de la société locale : le cas analysé montre cette expérience en action, faisant apparaître son fonctionnement et ses mécanismes dans une situation d'interaction concrète. L'expérience culturelle pratiquée, à son tour, renvoie à la structure mentale profonde qui la génère et la fonde. Il est possible de la caractériser de la manière suivante :

- La commune villageoise et la communauté chrétienne et/ou maronite constituent une seule formation complexe, dénotée par la catégorie «le village», dans laquelle les membres individuels s'intègrent à la fois par l'appartenance civique et communiale. Pour devenir membre à part entière de cette formation, l'individu est tenu de prendre «l'engagement entier» avec cette formation socio-religieuse : il s'agit d'un engagement dans les deux dimensions civique et communiale de la société villageoise.
- Cet «engagement entier» a ses signes civils et religieux qui le marquent et le rendent manifeste : outre la «participation dans les affaires du village», le transfert de l'état civil à la société locale est considéré comme le symbole civique/civil de cet engagement ; la célébration du baptême des enfants et des mariages dans l'église paroissiale du «village maronite» ainsi que l'acceptation du calendrier ecclésial maronite («Pâques Occidentales») sont considérés comme les symboles religieux de cet «engagement total». La pratique de ces symboles est requise pour être accepté comme membre à part entière de la société locale ; leur refus est interprété comme un divorce d'avec la société locale et est sanctionné en conséquence. Ainsi les symboles religieux traditionnels acquièrent-ils une dimension sémiologique civique, en même temps que les symboles civils prennent une dimension sémiologique religieuse.

Derrière cette situation de conflit, il est possible d'appréhender une conception remarquablement cohérente de la société locale en sa qualité de groupe de référence socio-religieuse intégré. Dans ce groupe de référence, commune et communauté constituent deux dimensions coextensives qui s'interpénètrent mutuellement aux deux niveaux de l'expérience cognitive (représentation, image mentale) et de la pratique sociale quotidienne. Il s'ensuit que l'appartenance civique «au village» est conditionnée par l'appartenance communiale à la communauté maronite d'abord, à la communauté chrétienne ensuite. La distinction des deux dimensions ne s'est pas opérée, d'une part au niveau de la représentation mentale ; les membres de la société locale ne conçoivent pas l'autonomie de la société civile et de la communauté confessionnelle l'une par rapport à l'autre : ces deux dimensions sont intégrées dans la totalité d'une seule image mentale. La séparation de ces deux dimensions ne s'est pas opérée, d'autre part, au niveau de l'expérience culturelle quotidienne des membres de la société locale : elles interfèrent dans les situations d'interaction.

Cette correspondance l'une à l'autre de la représentation cognitive d'une «formation socio-religieuse intégrée» et de l'expérience culturelle effective «du village maronite/chrétien» met en relief l'efficacité de la structure cognitive profonde dans/à travers l'expérience culturelle de la société locale. Informant son expérience culturelle collective dans le double sens socio-politique et religieux, la structure cognitive profonde agit sur l'expérience individuelle des membres de celle-ci : les représentations cognitives des personnes et leurs manières de se comporter sont informées, dans les différentes situations d'interaction, par la même typologie. Ainsi, la structure cognitive profonde génère-t-elle l'expérience de la société villageoise aux deux niveaux de la pensée individuelle et de la pratique sociale. La structure cognitive profonde s'avère être l'image mentale intégrée de la réalité complexe à la fois religieuse et profane (et/ou communiale et civique) de l'homme et

de la société ; c'est cette image mentale structurante qui se reproduit dans les représentations cognitives concrètes de l'expérience culturelle.

Représenté dans cette image mentale complexe, le «village» constitue le cadre global de la vie des hommes de la campagne, et se trouve au centre de leur expérience intellectuelle, spirituelle et socio-culturelle. Le discours des acteurs du conflit analysé exprime leur profond attachement affectif à leur village. Cette affection est signifiée, outre les nombreuses expressions thématiques, notamment par l'insistance, dans les expressions dénotant le village, sur l'emploi de «nous, notre, nos». Cet usage exprime la profonde expérience de l'appartenance sécurisante et fière à la société villageoise qui représente, pour ses membres, l'emblème d'une identité distincte. En effet, les villageois conçoivent leur commune comme une personne collective, un «nous», tout en se considérant comme les membres de ce «nous»-groupe. Caractérisé par un intense sentiment de solidarité et se distinguant d'une forte exclusivité à l'encontre de l'extérieur, le village est, pour ses membres, le foyer d'un profond sentiment d'allégeance. C'est ce sentiment d'allégeance que l'on peut désigner du terme d'identité.

Ce sentiment d'identité est aussi complexe que son point de mire, la société locale, le «village». Aussi, le contenu conceptuel de ce sentiment doit-il être recherché à l'intersection des deux dimensions de la représentation mentale du «village». Il s'agit, d'une part, d'un sentiment profond de patriotisme local intimement lié à la représentation holistique d'un groupe humain implanté dans un coin du pays : voilà l'image mentale d'un petit oekumène caractérisé et délimité par des frontières naturelles. Inspirant l'intimité, la sécurité et la fierté, cette image mentale est porteuse de réminiscences et est chargée des souvenirs d'expériences personnelles. Ce sentiment de patriotisme local se trouve, d'autre part, puissamment identifié par l'action synchrone du sentiment religieux, lui-même associé à l'expérience à la fois cognitive et affective du sens de l'existence, ainsi qu'à l'expression communautaire de cette expérience. Du fait que leur émergence, leur évolution et leur épanouissement s'opèrent au cours du même processus, la socialisation culturelle de l'homme villageois, ces deux sentiments du patriotisme local et de l'appartenance religieuse finissent par s'interpénétrer jusqu'à fusionner dans la conscience individuelle des membres de la société locale, partant dans la conscience collective. Le résultat de ce processus d'élaboration est le sentiment d'identité complexe, à la fois socio-politique et confessionnel : le sentiment de l'allégeance à cette formation socio-religieuse complexe, le «village».

Robert BENEDICTY
Université Saint Joseph

DÉBAT

Claude Prudhomme : J'ai eu l'impression, à deux reprises, qu'on accusait les réformes de l'empire ottoman au XIX^e siècle, les *tanzîmât*, d'avoir durci les rapports, introduit le cloisonnement. Il m'a aussi semblé que l'on associe ces réformes au fait de l'irruption des puissances occidentales dans ce complexe, rendant ainsi la situation catastrophique. Mais ne serait-ce pas à nuancer ?

John Donohue : Une autre question pour Mme Slim : Le système des millets a-t-il eu une influence positive sur l'évolution des communautés chrétiennes ?

Souad Slim : Il est évident que les *tanzîmât* ont répondu au besoin d'une élite éclairée dans l'empire ottoman, formée de vizirs, de gouverneurs et de chefs des provinces qui ont amené l'élaboration de ces réformes. Mais ces *tanzîmât* n'étaient ni le fruit ni le résultat d'un développement, ni n'exprimaient le besoin d'une réforme interne, puisque la structure même de l'empire ottoman ne fut pas modernisée. Les *tanzîmât* furent instaurées en réponse aux pressions extérieures : elles devaient prouver aux puissances étrangères que l'empire ottoman était encore capable de subsister et de moderniser ses structures. Les deux premières réformes, Gülkhané et Humayoun, ont été entreprises l'une à la suite des guerres de Mohammad Ali, au moment où la sympathie de l'Occident allait au nouveau haut gouverneur de l'Égypte, et l'autre après la guerre de Crimée.

Les communautés chrétiennes ont bien sûr beaucoup gagné par rapport à ces réformes, mais la convivialité a finalement perdu dans l'affaire, les communautés chrétiennes ayant obtenu un statut de citoyenneté qu'elles ne voulaient plus. La citoyenneté supposait le fait d'accepter la conscription militaire, or les populations chrétiennes ont préféré payer de nouveau la «*giziah*» et le «*badal 'askariah*», optant donc pour le statut de communauté non-musulmane.

D'autre part, dans une étude faite par M. Khaled Ziadé sur un registre du XVIII^e siècle de Tripoli, il est clair que la plupart des Grecs orthodoxes ne vivaient pas à part mais habitaient presque tous les quartiers, disséminés un peu partout à l'intérieur des villes. Ce n'est qu'à partir de 1856-1860 qu'ils ont reçu des *firman*-s leur permettant de construire de nouvelles églises dans les nouveaux territoires, en dehors des murs. C'est donc à ce moment-là que les chrétiens ont voulu habiter à côté de leurs églises, et que les nouveaux quartiers en dehors des villes ont été essentiellement peuplés de chrétiens.

D'après M. Sateh el Housari, l'arabisation du patriarcat grec-orthodoxe à Antioche aurait été la première manifestation du nationalisme arabe, les chrétiens arabes ayant affirmé leur identité nationale arabe. Aujourd'hui, les chercheurs tendent de comprendre ces faits d'une manière plus relative. Il est clair pour eux que les orthodoxes arabes ont préféré avoir des évêques arabes pour des questions d'ordre pratique et pastoral. On sait aussi que la Russie a joué un rôle dans le cadre d'un conflit entre les deux influences grecque et russe par rapport aux Grecs orthodoxes.

Nassif Nassar : Cette séance qui a pour sujet l'apport des sciences humaines à l'étude du dialogue islamo-chrétien s'est surtout limitée à l'histoire. Or les sciences humaines au Liban se sont bel et bien impliquées dans l'étude des relations islamo-chrétiennes, même si celles-ci n'étaient pas directement leur objet. Des essais, des thèses, des articles et des livres ont étudié, à l'aide de concepts et de méthodes puisés dans les sciences humaines, les rapports entre chrétiens et musulmans. Par exemple, le livre d'un psychanalyste libanais, traduit en arabe et intitulé : «Le virus de la violence», traite des manifestations violentes durant la guerre dans les diverses communautés. Une thèse aborde le divorce, l'étudiant chez les musulmans sunnites et chiites ainsi que chez les chrétiens maronites et autres. Des études sociologiques

ont analysé le système sociologique confessionnel au Liban, mais elles sont assez souvent liées à des options idéologico-politiques. C'est ici que je conteste ce qu'a dit M. Heyberger sur la curiosité innocente dans les sciences humaines : toute curiosité applique ou implique une option, une appartenance, une tendance dans la relation. De plus, une revue qui paraît à Balamand depuis quelques années, a pour objectif de servir d'observatoire pour les relations de coexistence et les conflits entre les communautés religieuses au Liban. Il nous faudrait noter, évaluer et classer tout cela, pour bien connaître l'apport des sciences humaines dans l'étude des rapports islamo-chrétiens.

Bernard Heyberger : La définition des concepts est un préalable nécessaire au dialogue. Par exemple aujourd'hui, en ce qui concerne la religion, nous avons utilisé les mots de religion, de spiritualité, de foi, et de croyance. Or ces quatre mots ne recouvrent pas la même réalité : on peut être croyant sans avoir aucune spiritualité, on peut avoir de la religion sans avoir une foi, et ainsi de suite. Il faudrait, au cœur même de l'opération, au cœur du dialogue, savoir de quoi l'on parle.

Il en est de même avec des notions-clefs telles que : ethnie, tolérance, liberté, laïcité. Le clivage qui s'est dessiné entre l'intervention du Cheikh Nokkari et celles d'autres participants est dû au fait que les mots employés n'avaient pas le même sens dans les deux types de discours. Le mot laïcité veut dire pour l'un athéisme et pour l'autre indépendance ; le mot liberté est pour l'un presque synonyme de chaos (فوضى), alors que chez l'autre liberté signifie responsabilité. On ne peut pas employer des mots comme si les mots avaient simplement un sens. Les mots produisent un effet de sens.

Edgard Weber : Dans une conférence donnée en 1883, Renan affirme que le concept d'État-Nation est le meilleur et le seul possible, mais que l'État ottoman est incapable d'adopter ce modèle. Il en conclut que, de par cette incapacité, l'État ottoman est entré dans une décadence. Or, au moment où Renan parle, le concept de Nation n'est pas clair en Occident. En France, il suscite des débats considérables et en particulier la question de savoir si la Nation était formée uniquement de ceux qui s'y inscrivent par l'héritage de l'histoire et du sang - c'est à dire en gros la position de Barrès qui emprunte beaucoup à l'idéologie allemande de l'époque - ou bien, au contraire, si la Nation résultait du libre choix conscient et du principe électif voulu par la révolution française. Bien que le débat ne soit pas tranché en France, les Français trouvaient des «solutions claires» pour les autres pays. Cette «solution claire» imposée brutalement à l'empire ottoman avait pour but de l'affaiblir et non pas de le réformer.

Le choc fut violent, et les penseurs de l'époque, Mohamad Abdo et Jamaledin el-Afghani, se sont posé la question : comment l'Orient pourrait-il être lui-même s'il adopte le modèle imposé par l'Occident ? Cependant, dans son enseignement, Abdo prend en compte le concept d'État-Nation parce qu'il n'en voit pas d'autre dans l'avenir qui puisse fonctionner, ce qui lui valut des critiques assez vives au sein de la *ummah*.

Aujourd'hui, si nous reprenons ce dossier du couple État-Nation il nous faut nous désolidariser, en tant qu'historiens, des affirmations à forte connotation idéologique ou géopolitique du XIX^e siècle, et admettre que chez nous [en Occident], cette construction d'un État-Nation est passée par des phases extrêmement douloureuses. Cela nous conduit à remettre en cause une vision positiviste de l'histoire qui ferait partir d'un point zéro pour atteindre un état parfait.

Christian Van Nispen, s.j : Gardons-nous de parler de dialogue islamo-chrétien comme s'il n'y avait qu'un Islam et qu'un Christianisme qui seraient en dialogue. En fait, ce sont des chrétiens et des musulmans qui sont dans des circonstances précises et qui dialoguent. Ils peuvent constituer une minorité au sein d'une majorité et vice-versa, ou bien se

trouver à égalité avec l'autre partie. Le dialogue change bien sûr d'une situation à l'autre, et chaque étude a besoin de reconnaître ses propres sources, c'est-à-dire ne pas chercher des réponses en Occident pour des cas en Orient, ou l'inverse. Enfin, chaque étude apporte quelque chose de nouveau pour la compréhension globale, même s'il n'y a pas encore de typologie de situation.

Claude Prudhomme : Il est vrai que le réflexe est d'aller chercher à l'extérieur les réponses aux questions qui se posent ici, comme la réaction que nous avons aujourd'hui en France face à l'Islam, qui consiste à donner des réponses aux problèmes de l'Islam en France en projetant en France l'Islam de l'extérieur. La seule manière de sortir de ce mécanisme est de revenir toujours à la situation concrète et de respecter la diversité de ces situations concrètes.

Louis Pouzet, s.j : L'on sent aujourd'hui chez certaines personnes du Proche-Orient, une nostalgie de l'empire ottoman. Il serait intéressant de voir sur le plan des relations islamo-chrétiennes, si cette nostalgie appartient uniquement à certains cas individuels musulmans, ou si elle s'étend aussi au monde chrétien, notamment à la communauté orthodoxe liée à l'empire ottoman.

Souad Slim : La nostalgie des Grecs orthodoxes envers l'empire ottoman s'explique par les émigrations massives des communautés après la chute de l'empire. Plus de 25% de la communauté grecque orthodoxe a émigré, quittant ses terres d'origine en Turquie, à Alexandrette, à Antioche, etc.

J'aimerais aussi rappeler que la communauté des grecs orthodoxes était la communauté la plus occidentalisée et la première à avoir soulevé le concept d'État-Nation.

DEUXIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE, THÉOLOGIE, MYSTIQUE

Al-Farabi est le guide idéal pour nous introduire au dialogue philosophique et théologique ; une personnalité qui a pensé religion et raison, et les moyens d'articuler religion et philosophie dans une compréhension neuve du langage. Sa méthode, rappelle Jacques Langhade, est un point de départ pour toute pensée du dialogue qui tente de passer «d'une logique de la transcendance, où l'on part d'un donné sacré pour l'approfondir, à une logique de l'immanence, où le donné et celui de l'expérience humaine, à partir de laquelle on cherche à comprendre».

Georges Massouh continue, dans cet esprit, le dialogue sur le point particulier du monothéisme ; comment le monothéisme musulman et le monothéisme chrétien se considèrent-ils ? Ici encore, les circonstances politiques et sociales, les justifications théologiques se mêlent ; au-delà de l'intrication des motivations, reste la possibilité d'un espace ouvert à l'échange.

Le père Samir Khalil Samir et monsieur Ridwan el Sayad réalisent le dialogue théologique dans l'écho échangé de leurs deux discours sur la Révélation et l'Inspiration, en Islam et dans le christianisme, et rappellent qu'il ne sont encore qu'aux balbutiements.

La mystique, comme le rappelle Souad el Hakim, tient une place particulière dans l'expérience du dialogue du fait de sa vocation universelle : «Pourquoi nous aussi ne donnerons-nous pas tout ce que nous avons à l'autre, oubliant son appartenance religieuse ou nationale, mais en le concevant uniquement comme une créature de notre Seigneur, qui possède les mêmes droits d'existence et de présence». Elle serait une voie de dépassement des particularismes. Nayla Tabbara construit ainsi une série croisée de passerelles entre les traditions mystiques chrétienne, hindoue et musulmane.

De l'expérience religieuse à l'expérience humaine : actualité d'al-Farābī

Le philosophe arabe al-Farābī est né en 866 et a vécu dans plusieurs villes du Proche-Orient : Damas, Bagdad, le Caire et Alep. En 1950, le millénaire de sa mort a été fêté. Quelle actualité peut avoir un homme qui a vécu il y a plus de mille ans, et qui a écrit dans une langue arabe très difficile, même pour les spécialistes ?

Al-Farābī a toujours été sensible à l'échange et au dialogue. Le terme de dialogue est un terme récent, que l'on ne peut apposer au X^{ème} siècle, mais le dialogue entre chrétiens et musulmans existait bien à cette époque-là, et al-Farābī lui-même s'est intéressé aux autres communautés religieuses. Cependant, al-Farābī, s'est occupé en particulier du problème des rapports entre la philosophie et la religion, instaurant un nouveau type de relation entre les deux, en les respectant l'une et l'autre. Sa méthode est importante, aussi bien dans le domaine de la philosophie que dans celui du dialogue. Elle consiste en une connaissance réelle du sujet traité, des termes présentés, et en un souci de précision pour qu'il n'y ait pas d'amalgames.

Al-Farābī est un *faḥṣāḥī*, la *falsafah* étant la philosophie arabe, influencée par le courant grec. Or cette *falsafah* n'a pas eu de postérité dans le monde arabe, tout comme la *falsafah* occidentale, celle d'Averroès, n'a pas eu de postérité en Andalousie, ni dans l'orient musulman. L'Espagne étant reconquise et redevenue chrétienne, et l'Orient étant tombé aux mains des mongols en 1258,¹ pendant longtemps les études philosophiques dans le monde arabe n'ont plus existé. Pourtant, cette *falsafah* arabe a eu sa postérité dans le monde latin, et elle a joué un rôle fondamental dans l'échange qui eut lieu en Méditerranée entre la pensée et la science grecque et le monde latin.

Actuellement, dans le monde arabe on s'intéresse de nouveau à la *falsafah*. Avec ce regain d'actualité, l'étude de l'œuvre de Farābī pourrait prendre une grande importance.

Je présenterai ici deux aspects de la pensée d'al-Farābī : en premier lieu sa conception des rapports entre la religion et la philosophie, et en un deuxième lieu, sa conception de la langue.

Rapports entre religion et philosophie

Dans un ouvrage intitulé *Kitāb al Hurūf*, ouvrage de métaphysique, al-Farābī décrit les débuts de la connaissance humaine. La deuxième partie du *Kitāb* s'ouvre ainsi : si la science s'élabore, c'est parce que l'homme a le désir de savoir. Or, quand il sait quelque chose, l'homme veut communiquer ce savoir, et cela débouche sur le langage, لغة الكلام. Progressivement, l'homme élabore des connaissances, des sciences et des arts pratiques tels que la rhétorique dans le but de persuader l'autre du bien fondé de son opinion, la poésie, qui est le début de la littérature orale,² et les sciences linguistiques.

Après avoir élaboré ces sciences, l'homme manifeste un désir d'aller plus loin, de connaître les réalités du monde sensible, puis du monde social et du monde politique, le menant à une réflexion sur le bonheur, donc à la philosophie, définie par Farābī comme la connaissance ultime des réalités, faite de manière rigoureuse et démonstrative. Une fois arrivés à la philosophie, on trouve la religion ; car pour al-Farābī, la religion c'est la présentation simplifiée, non démonstrative, des vérités auxquelles est parvenue la philosophie.

1 60 ans après la mort d'Averroès en 1198.

2 De là, on retrouve chez les Grecs et les Arabes une place importante pour la poésie orale.

Ainsi, l'argumentation, qui au point de départ était rhétorique pour persuader, est devenue dialectique donc plus rigoureuse, pour enfin devenir démonstrative. Or c'est grâce aux preuves démonstratives, que l'on doit à la logique et à la méthode aristotélicienne, que l'on possède la rigueur nécessaire pour arriver à la vérité fondamentale. Al-Farābī affirme d'ailleurs : «Avec Aristote, la philosophie est achevée». Il veut dire par là qu'avec Aristote, la méthode, mais non le contenu, de la philosophie est achevée. C'est donc à partir de cet instrument, qui a atteint sa perfection avec Platon puis Aristote, que l'on peut poursuivre la recherche et la connaissance des vérités fondamentales. Une fois parvenue à ces vérités, la philosophie débouche sur un enseignement de deux types : l'enseignement particulier qui est l'enseignement de la philosophie et l'enseignement commun qui est l'enseignement religieux.

Al-Farābī avance : «Il existe deux types d'enseignement de la philosophie : le commun et le particulier. L'enseignement commun s'appuie sur la rhétorique et ses méthodes. Cela engendre la religion qui, elle, donne naissance à deux sciences : le *fiqh* الفقه (jurisprudence islamique) et le *kalām* الكلام (théologie islamique)». Pour lui, il s'agit là de deux sciences qui n'ont pas atteint le niveau de la démonstration parce qu'elles reposent sur des arguments dialectiques non démonstratifs, n'ayant donc pas la rigueur nécessaire. Ainsi, si l'enseignement particulier se fait par des méthodes démonstratives, l'enseignement commun est général, se faisant au moyen de méthodes dialectiques, rhétoriques ou poétiques, méthodes moins rigoureuses mais plus adaptées à l'enseignement des foules.

Pour Al-Farābī, les vérités fondamentales auxquelles est arrivée la philosophie sont donc importantes pour tout le monde et ne doivent pas être réservées aux philosophes, mais elles doivent être données aux gens auxquels les arguments démonstratifs ne sont pas accessibles, à travers une autre forme d'enseignement.

L'on retrouve ici les trois catégories d'arguments et d'hommes qu'Averroès présente dans son *Fasl al-Maqâl* : les uns sensibles aux arguments persuasifs et rhétoriques, les seconds aux arguments dialectiques et les derniers aux arguments démonstratifs. Averroès a durement critiqué Ġazālī pour avoir présenté aux gens les vérités et les arguments démonstratifs qu'ils sont incapables de comprendre. Il a distingué entre le sens apparent et le sens profond, reprochant à Ġazālī de favoriser l'impiété, dans la mesure où il a mis à la portée de tout le monde des arguments et des résultats de réflexions qui ne pouvaient être compris correctement.

D'après Al-Farābī, la différence essentielle entre la philosophie et la religion est une différence de méthode, et non pas une différence d'objet. La méthode démonstrative n'a pas de place dans le domaine de la religion, quand bien même les lois religieuses seraient susceptibles d'être atteintes par la démonstration. Ce qui est important, c'est que la religion reçoit de la philosophie une présentation de son contenu. Dans le *Kitâb al Hurûf*, il développe en plusieurs paragraphes ces rapports entre religion et philosophie, en particulier les rapports d'antériorité et de postériorité. Or, d'après ce qui précède, la philosophie est antérieure à la religion, puisque les vérités religieuses ne sont autres que les vérités auxquelles est parvenue la philosophie et qu'il a fallu ensuite adapter pour les masses.

Alors que tous ses contemporains et interlocuteurs se basent sur une problématique religieuse fondée sur le donné initial de la foi et de la révélation, al-Farābī y substitue une problématique fondée sur la connaissance et la raison, une réflexion fondée sur les donnés de l'expérience, humaine et scientifique, mais qui retrouve les donnés de la révélation.

La conception qu'al-Farābī s'est faite de la langue arabe

La langue, la parole, le verbe sont très importants dans les conceptions de base du monde arabe. D'une manière globale, la plupart des penseurs arabes considèrent leur langue

comme la plus sacrée d'entre les langues. Al-Farābī, lui, se distingue des autres penseurs sur ce point. Son rapport n'est pas un rapport privilégié à la langue arabe, mais une réflexion sur les origines de la langue en général.

Le *Kitāb al Hurūf* contient de nombreuses pages étonnamment modernes en ce qui concerne le problème actuel de la langue. Al-Farābī n'est pas un linguiste ; mais il ouvre la porte aux développements futurs des linguistes. Il réfléchit sur le langage en termes de connaissance, de communication et de dénomination. Pour lui, la langue et la connaissance sont marquées par leur origine localisée, temporelle et historique. Il utilise l'expression « في مسكن وبلد محدود » «dans un habitat et une contrée déterminés». Dans un autre passage, il explique comment toute la réflexion sur la langue arabe s'est faite en gros entre le début et la fin du VIII^e siècle, c'est-à-dire à partir du moment où se sont organisées les grandes écoles grammaticales dans la région de Basra, avec les textes fondateurs des grands linguistes Sibawayhi et Khalil.

Pour expliquer la naissance du langage, al-Farābī a recours au corps, à la physiologie, et au principe, très moderne, de la facilité. Il dit : «Le langage naît de dispositions naturelles qui sont des formes صُور, des caractères innés حَلَق, déterminés dans le corps des hommes. Les hommes sont disposés selon une modalité et une nature déterminées, et leurs âmes sont préparées et dirigées vers des connaissances, des représentations et des imaginations, par des proportions déterminées quantitativement et qualitativement. Celles-ci leur sont plus faciles que d'autres. Leurs corps sont aussi disposés à subir les impressions selon des manières et des mesures déterminées qualitativement et quantitativement. Et leurs organes sont préparés à ce que leurs mouvements aillent vers certains côtés dans des directions qui leur sont plus aisées que les mouvements vers d'autres côtés et dans d'autres directions».

C'est donc à partir de ces dispositions naturelles que commence la connaissance, débouchant sur le langage ; car l'homme qui réfléchit a besoin de communiquer à l'autre ce qu'il a dans son esprit. Al-Farābī mentionne des développements fort intéressants sur le signe الإشارة en tant que désignation et sur le son de la voix ou son vocal, initialement un simple appel pour attirer l'attention qui progressivement se transforme en véhicule d'une information. À ce moment-là, le signe إشارة / désignation (de أشار montrer), devient signe (علامة de علم enseigner) ; le signe a donc un contenu, il apporte une information.

Al-Farābī décrit aussi comment les habitants d'un même lieu ont une morphologie des organes qui reproduit naturellement et plus facilement certains sons, différents des sons reproduits par leurs voisins. De là, la diversité des langues et des alphabets. Les aptitudes à produire des sons, dépendant de conditions anatomiques, varient donc d'un groupe à l'autre, et déterminent les caractéristiques propres à chaque langue. Reconstituer le caractère différentiel aide à dégager les unités distinctives de chaque langue, c'est à dire les conditions nécessaires qui ont permis leur constitution en signes.

Tous les linguistes de l'époque d'al-Farābī : Al-Khalil, Sibawayhi, Al-Zajjaji et même Abou Hatem el Razi, partent de la conception d'un donné révélé pour lequel la langue arabe est la langue sacrée. Ainsi, pour tous ces linguistes, la réflexion se fait à partir de la langue arabe, tandis que pour al-Farābī, la langue arabe est une langue parmi d'autres ; elle n'est pas le point de départ de sa réflexion. Avec lui, nous passons d'une logique de la transcendance, où l'on part d'un donné sacré pour l'approfondir, à une logique de l'immanence, où le donné

est celui de l'expérience humaine, à partir de laquelle on cherche à comprendre. La langue arabe pour al-Farābī n'a pas de statut privilégié.

Ce que nous devons à al-Farābī c'est qu'il nous apprend, en nous en donnant l'exemple, comment bien préciser les données de tout problème. Aussi, en faisant un pont, une possibilité d'échange fécond entre philosophie et religion et entre les différentes langues, al-Farābī passe d'une réflexion qui se basait sur des données à priori, à une réflexion qui essaie de comprendre les données de l'expérience.

Jacques LANGHADE
Université Michel de Montaigne,
Bordeaux III

Le dialogue théologique : le cas du monothéisme

La convivialité au Liban entre les deux communautés musulmane et chrétienne joue un grand rôle dans la formation de la vie de ces communautés et elle influe même sur le domaine théologique. La position islamique envers le christianisme, et la position chrétienne envers l'islam sont toutes deux influencées, au Liban, par cette convivialité.

Déclarations musulmanes quant au monothéisme chrétien

Prenons le cas théologique du concept d'unicité. Les musulmans reconnaissent de temps en temps que les chrétiens sont monothéistes, en s'appuyant sur le verset coranique 3, 64-65 (Al Omrân) : «*Dis : Ô gens du livre (chrétiens et juifs) venez à une parole commune entre nous et vous : nous n'adorons que Dieu, nous ne lui associons rien, nul parmi nous ne se donne de Seigneur en dehors de Dieu. S'ils se détournent (les gens du livre), dites-leur : Attestez que nous sommes vraiment soumis*» [إنا مسلمون]. Ce verset appelle les gens du livre à adorer Dieu seul et à ne lui associer aucun autre dieu.

Nous trouvons chez deux prélats musulmans au Liban, le Mufti sunnite Hassan Khaled, assassiné en 1989, et le Cheikh chiite Mohammad Hussayn Fadlallah, qui compte parmi les plus hautes références chiites au Liban, une reconnaissance du monothéisme chrétien, même si les chrétiens disent qu'ils adorent le Père, le Fils et le Saint Esprit. En 1982, le Cheikh Khaled disait : «*nous avons avec nos citoyens libanais chrétiens une seule patrie* [وطن واحد]. *Nous sommes, nous et eux, des gens du livre ; nous représentons une civilisation qui a des racines religieuses et historiques proches, et nous cherchons le même but qui est la souveraineté du Liban, l'unité de son territoire et de son peuple*». Nous retrouvons ici une position politique appuyée par une position religieuse.

La même année il déclare aussi : «*Nous libanais, musulmans et chrétiens, nous avons comme repère pour nos doctrines, nos lois, nos mœurs et nos comportements une religion Une, [ديننا واحدا] dont nous puisons les racines dans l'inspiration divine qui nous a appris que nous sommes les fils du même père Adam, que la paix soit sur lui,¹ et que notre retour est vers un seul Dieu qui est Dieu l'Un et l'Invincible*» [ونعود إلى إله واحد هو الله الواحد القهار]. Ce discours là a été prononcé lors d'une *khutbah*, sermon du vendredi, donc pour un auditoire exclusivement musulman dans un lieu d'enseignement musulman, d'où son importance. Cette *khutbah* constitue un certain aveu que les chrétiens, comme les musulmans, font retour vers l'Unique Dieu.

Pourtant, dans une note de sa traduction en arabe du livre de Maurice Bucaille «La Bible, le Coran et la science moderne» faite en 1987, le Mufti Khaled nie ce monothéisme chrétien. En commentant la citation de Bucaille sur le document de secrétariat du Vatican pour les non-chrétiens, dans lequel il est mentionné que «*les musulmans et les chrétiens adorent le même Dieu*» [المسلمون والمسيحيون يعبدون إلهما واحدا], il écrit : «*Nous ne croyons pas que cette expression est exacte, autrement pourquoi Dieu le Très Haut- qu'Il soit béni- a-t-Il dit : Gloire à Dieu, Il est élevé au-dessus de ce qu'ils imaginent*» [سبحان الله عما يصفون], et aussi : «*Dieu est très élevé au-dessus de ceux qui lui on associé*» [تعالى عما يشركون].

Ainsi, le contexte politique joue un rôle décisif dans les déclarations religieuses : cette note est écrite en 1987, cinq ans après le discours cité précédemment et après l'invasion israélienne, à un moment de grande coupure entre les deux communautés religieuses à cause

1 Bien sûr, puisque c'est un discours musulman, le père ici est Adam, considéré comme un prophète en Islam, et non pas Dieu.

de la guerre. Ainsi, la convivialité et les circonstances politiques du pays influent grandement sur le discours religieux. Aux moments où la convivialité est bonne, les discours sont favorables, tandis qu'aux moments où la convivialité souffre, les déclarations sont très fortes. Nous avons aussi découvert après une recherche minutieuse des archives que, après la guerre, il n'y a plus eu de déclarations musulmanes niant le monothéisme chrétien.

Quant au cheikh Fadlallah, il atteste, en ce qui concerne le statut des chrétiens dans le Coran : «*Le Coran affirme en de nombreux versets que les musulmans doivent être d'accord avec les gens du livre sur la parole commune qui n'est que la parole de la foi en l'unicité de Dieu [التوحيد], car le Saint Coran les considère comme monothéistes. Le Saint Coran ne considère ni les juifs ni les chrétiens comme des polythéistes, ceux-ci forment un autre groupe à part. C'est ce que Dieu le Très Haut - qu'Il soit loué - a déclaré dans la sourate de la Preuve Décisive /البينة : Les incroyables parmi les gens du livre et les polythéistes /المشركون ne changeront pas tant que la preuve décisive ne leur sera parvenue*». Cela prouve donc l'existence de deux groupes différents : les gens du livre et les polythéistes, parce que le Coran utilise la conjonction de coordination (و) qui souligne la différence entre les deux groupes coordonnés.

Différents degrés de polythéisme et d'incrédulité d'après le Cheikh Fadlallah :

Cheikh Fadlallah distingue aussi entre deux polythéismes : le polythéisme pur, donc les idolâtres, et le polythéisme philosophique et indirect, catégorie à laquelle appartiennent les chrétiens à son avis. Il dit : «*Nous avons en commun Dieu l'Un, mais nos conceptions sur ce Dieu divergent. C'est pourquoi l'Islam considère que cela aboutit au polythéisme [الإشراك], que j'appelle polythéisme philosophique ou polythéisme indirect*», [غير المباشر]. De même, Fadlallah voit la différence entre deux incrédulités, [بين كافرين], la première incrédulité étant celle qui concerne les gens du livre et la deuxième celle qui concerne les polythéistes. «*Ne pas croire en Dieu, ne pas croire au message de Mahomet ne sont pas pareils*», dit-il. Il précise : «*les deux groupes sont incroyables parce que le polythéisme ne croit pas à l'unicité de Dieu, tandis que les gens du livre ne croient pas au message de Mohammad. Ces derniers ne nient pas Dieu mais nient le message de l'envoyé de Dieu - que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui. Pourtant, bien que le refus du message soit considéré comme une incrédulité, il faut bien noter que l'Islam ne considère pas les gens du livre comme polythéistes, mais comme monothéistes, même s'ils comprennent le monothéisme d'une manière différente. Ils croient en l'unicité de Dieu [الله إلههم يوحدون], mais ils considèrent Jésus comme étant l'incarnation de Dieu [تجسيد الله],² et cela signifie que Jésus /'Issa n'est pas séparé de Dieu, mais que Dieu a voulu s'incarner en Jésus pour endurer les souffrances de l'humanité*». Donc Cheikh Fadlallah n'a pas de problème avec la Trinité en tant que telle mais avec l'incarnation. Le Mufti Khaled, lui, réfute le dogme de la Trinité, le taxant d'incrédulité. Dans son livre intitulé «*L'attitude de l'Islam à l'égard du polythéisme, du paganisme, du christianisme et du judaïsme*»³, un gros livre de 700 pages, il consacre une partie à la doctrine trinitaire en considérant ce dogme comme polythéiste [هو كفر أيضا], [هو في تعدد الآلهة], Il ajoute : «*Si le fait de professer la filiation divine de Jésus et sa divinité est considéré comme blasphématoire, le fait de professer la multiplicité de Dieu /تعدد الآلهة, que Jésus est un Dieu, n'est pas moins blasphématoire et c'est là un éloignement considérable de la vérité et de la raison*».

2 Fadlallah n'utilise pas le terme arabe utilisé par les chrétiens تجسد / incarnation, utilisant تجسيد, qui signifie plutôt personnification ou représentation concrète.

3 ، معهد الإنماء العربي «موقف الإسلام من الوثنية واليهود والنصرانية»

Le Mufti Khaled se permet de réfuter clairement ici le dogme chrétien, parce qu'il s'agit d'un ouvrage théologique et non d'une déclaration politique.

D'autre part, le Cheikh Fadlallah affirme que, même si les chrétiens croient en un Père, un Fils et un Esprit Saint, ils sont toujours monothéistes. Il dit dans une interview : «*La tradition chrétienne prescrit la foi en l'unicité de Dieu, quand elle dit : Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Un Seul Dieu, Amen*». ⁴

Pour renforcer sa position sur ce point il évoque une tradition chiite, qui rapporte un incident avec le sixième Imam de la descendance du Prophète, Ġa'far al-Sādiq, à qui un jour un homme demanda son avis sur les chrétiens qui mentionnaient le nom du Christ en sacrifiant un animal. L'Imam répondit : «*Ils veulent dire par le Christ Dieu / يريدون بالمسيح الله*». De là, les musulmans devraient reconnaître les sacrifices des chrétiens. La solution, pour Fadlallah, est donc d'étudier ce genre de questions dans un contexte philosophique et spirituel, en s'éloignant de la polémique. Il ajoute ici aux genres d'incrédulités qu'il avait trouvés un troisième : l'incrédulité relative [كفر نسبي] refusant toujours de taxer les chrétiens d'incrédulité pure.

Cas pratique : le mariage mixte

Avant de terminer, j'aimerais mentionner une position islamique qui se trouve chez tous les *fuqahâ'* musulmans que ce soit en Égypte, au Liban, en Syrie, ou ailleurs, où l'on semble considérer que le polythéisme et le christianisme appartiennent à la même catégorie face au droit. En droit islamique, par exemple, il est interdit à une femme musulmane de se marier avec un homme chrétien, tandis que le contraire est permis : un homme musulman peut se marier avec une femme chrétienne ou juive. L'interdiction vient d'un verset coranique qui interdit clairement le mariage d'une femme croyante musulmane avec un polythéiste, celui qui associe à Dieu d'autres dieux, ou un incrédule. Il n'interdit pas directement et clairement le mariage d'une femme musulmane avec un homme chrétien. Cependant, la plupart des cheikhs, y inclus Fadlallah, Hassan Khaled, Youssef Qardawi et autres, utilisent toujours ce verset pour interdire à la femme musulmane d'épouser un homme chrétien. Ainsi, si dans leurs discours quelques cheikhs considèrent les chrétiens comme des monothéistes, sur le plan pratique, ils les assimilent aux polythéistes.

Déclarations chrétiennes

Du côté chrétien, le document officiel de l'Église Catholique est la déclaration de Vatican II, qui reconnaît que les musulmans adorent le même Dieu que les chrétiens. Chez les orthodoxes, nous possédons des déclarations du Patriarche Ignatios Hazim, de Monseigneur Georges Khodr, postulant que les musulmans et les chrétiens adorent le même Dieu. Une citation du patriarche Hazim affirme que tous les palestiniens, chrétiens et musulmans, adorent le même Dieu Unique [الإله الأحد الواحد].

Généralement, nous ne trouvons pas chez les chrétiens des déclarations qui nient le Dieu des musulmans. Cela est peut être dû au fait que, en ce qui concerne la question du monothéisme, les musulmans insistent beaucoup sur l'unicité de Dieu, ne donnant donc pas de raison aux chrétiens de réfuter leur adoration du Dieu Unique.

Points de repères et lieux de rencontre

Pour conclure, j'aimerais attirer votre attention sur le fait qu'il n'y a pas vraiment au Liban et au Proche Orient des études systématiques sur le monothéisme chez les chrétiens ou

4 Bien que l'expression : «Un seul Dieu, Amen» est ajoutée uniquement dans les églises orientales.

chez les musulmans. Nous possédons des déclarations, des réflexions, des articles, des positions, mais pas d'étude théologique approfondie, et donc pas de méthodologie. Il existe pourtant un point de repère, une racine commune à partir de laquelle tout le monde part quand il s'agit de monothéisme : Abraham. Le Coran représente Dieu comme étant le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Jésus, de Jean-Baptiste, de Mohammad, etc. L'Ancien et le Nouveau Testament eux aussi présentent Dieu comme étant le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, et des autres prophètes. L'Abrahamisme est donc le lieu de rencontre en ce qui concerne le monothéisme, et personne ne peut dire aux musulmans ou aux chrétiens qui affirment que leur Dieu est celui d'Abraham qu'ils adorent des dieux différents.

Un autre lieu de rencontre a été mentionné par Fadlallah, Khaled, Hazim, Khodr, et d'autres : l'apophatisme. L'idée que Dieu est inaccessible, qu'Il nous a communiqué seulement une partie de Sa personne ou de Sa réalité, parce que nous n'avons pas accès à Son entière réalité. Le mystère de Dieu persiste, Il est toujours inaccessible, personne ne peut saisir Dieu, personne n'a le droit de dire que Dieu est chez moi et pas chez l'autre. Pour ceci, beaucoup de théologiens aujourd'hui essayent de travailler sur l'apophatisme comme lieu de rencontre pour les différentes religions.

P. Georges MASSOUH
Centre d'Études Islamo-Chrétiennes,
Université de Balamand

Révélation et Inspiration : le point de vue chrétien

Il y a deux ans, dans un cours que Cheikh Kabbani et moi avons donné à l'Institut d'Études Islamo-Chrétiennes à des étudiants musulmans et chrétiens, nous avons travaillé le texte biblique de la création.

Or, dans la Genèse, il y a une partie où Dieu descend, à la brise du soir, se promener dans le Jardin d'Éden et dit : «Adam, Adam, où es-tu ?». Les étudiants musulmans, en majorité venant de l'Institut Makassed pour les Hautes Études Islamiques, ont été choqués par ce texte. Après avoir relu le texte, ils me firent part de ce qu'ils en pensaient : «Ça ne peut pas être un texte révélé. Il est impensable que Dieu descende à la brise du soir et parle avec Adam, disant : où es-tu ?». C'est alors que j'ai dû clairement expliciter que nous avons deux conceptions différentes de ce qu'est la révélation. Avec le temps et d'autres expériences du genre, j'ai compris qu'il était impératif d'offrir aux élèves un cours sur le sens du texte et son interprétation, sur la révélation, l'inspiration et sur la vision des deux religions quant à ces thèmes.

En parallèle, l'année suivante, M. Rafic el Ajam et moi avons donné un séminaire sur le *Fasl al-Maqâl* d'Averroès, «Le traité sur le rapport de l'harmonie entre révélation et raison».¹ Dans ce traité, Averroès assure que la révélation vient de Dieu, et donc que le texte révélé ne peut pas se tromper. Par ailleurs, il rappelle que la raison possède des lois reconnues unanimement, et que celui qui les suit ne peut pas non plus se tromper. Or au cas où l'on se trouverait face à face avec un passage du Coran que la raison ne peut accepter, Averroès propose d'en revenir à l'interprétation. Il dit : «L'erreur ne peut venir ni de la raison ni du Coran. La raison est comme un texte logique, bien construit, ne pouvant pas admettre diverses interprétations du fait des lois du raisonnement. En revanche, le texte révélé peut admettre diverses interprétations. L'erreur n'étant ni dans le texte révélé, ni dans la raison ou l'interprétation de la raison, elle ne peut donc venir que de l'interprétation du texte révélé».

Averroès nous pousse donc vers le *ta'wîl* / l'interprétation. Le terme de *ta'wîl* est le terme le plus fréquent dans son *Fasl al Maqâl*, et c'est un terme qu'il nous faut clarifier. Certains, tels Ġazālī, l'ont expliqué par herméneutique, mais Averroès critique cela, expliquant : «Il nous faut des règles établies ensemble, entre savants, pour interpréter le texte de façon à ce que l'interprétation ne soit pas opposée à la raison», ajoutant qu'il y a toujours «une possibilité éthique».

Du côté chrétien, nous rencontrons le même problème avec le texte biblique. Je voudrais ici mettre en parallèle avec le *Fasl al-Maqâl* d'Averroès les solutions qu'on trouve du côté catholique.

En 1870, le Concile de Vatican I soulève le problème de la révélation et de l'interprétation. Bien qu'il eût lieu dans des circonstances plutôt politiques, où le Pape, ayant perdu tout son pouvoir sur terre, avait reçu en contrepartie un pouvoir céleste, celui de l'infaillibilité, le concile aborde néanmoins le problème de la raison et de la révélation, affirmant que tous deux proviennent de la même source : Dieu. Ainsi, raison et révélation ne peuvent pas s'opposer. Le concile suggère qu'il faudrait soit critiquer la raison, soit revoir l'interprétation. C'est de là que le mouvement d'interprétation biblique, commencé avec Richard Simon au XVII^e siècle et prolongé durant le siècle des Lumières a repris son essor. Aussi, le mouvement de découvertes historiques, archéologiques et autres, a permis de remettre sans cesse en question le texte biblique ou son interprétation. Ce mouvement

1 J'avais entre-temps préparé la nouvelle édition critique de ce texte qui nous a servi de base.

d'interprétation s'est un peu estompé dans la première moitié du vingtième siècle avec la crise du modernisme, mais a recommencé en force au milieu du siècle, avec la conscience qu'il fallait interpréter les Écritures sans peur puisque l'interprétation ne porte pas atteinte à la vérité de l'Écriture.

En 1965, est apparu le premier document du Concile de Vatican II : *Dei Verbum*, considéré comme le cœur même du concile. Le troisième chapitre du traité de *Dei Verbum* s'intitule : «De l'inspiration divine de la sainte écriture et son interprétation», où il est affirmé que tous les textes révélés viennent de l'Esprit Saint, avec pour référence biblique un passage de Timothée II disant que : «Toute écriture est inspirée de Dieu». Le traité poursuit que les livres sacrés des religions ont Dieu pour auteur, mais ajoute : «En vue de composer ces livres sacrés, Dieu a choisi des hommes auxquels il eut recours dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens, pour que, Lui-même agissant en eux et par eux, ils missent par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à Son désir, et cela seulement». Ce qui fait que nous avons deux auteurs, Dieu, «le véritable auteur», et les hommes, «les vrais auteurs» aussi. L'auteur est donc à 100% l'homme et 100% Dieu, sans qu'il y ait de conflit puisque l'un est dans l'Autre et l'un est inspiré par l'Autre.

Le chapitre III du *Dei Verbum* affirme aussi que si Dieu a parlé aux hommes à la manière des hommes, il nous faut de même interpréter la Sainte Écriture «à la manière des hommes». Le traité se base ici sur l'expression employée par Saint Augustin dans la *Cité de Dieu*. «Il s'agit pour nous à travers la manière des hommes, de retrouver l'intention de Dieu,² rechercher le sens voulu à travers les mots». *Dei Verbum* affirme que le texte de l'Écriture utilise des «genres littéraires» très variés, et qu'il s'agit là, à travers l'étude du contexte de l'époque, des personnages, et du but poursuivi par chacun lors de l'écriture, de retrouver l'intention.

Ainsi, la solution des catholiques pour résoudre ce problème peut être résumée par le fait que d'une part, le texte est divin, mais que cela n'est pas démontrable, qu'il faut y croire, et d'autre part, qu'il est entièrement œuvre humaine. Cette vision nous permet de voir d'un côté qu'étant d'inspiration divine le texte ne nous trompe pas, et de l'autre, qu'étant écrit par des humains, nous pouvons l'affronter en toute liberté, avec les techniques d'analyse littéraire habituelles, à condition de toujours chercher à comprendre l'intention de Dieu qui inspire ces auteurs.

Ainsi, le traité *Dei Verbum* a permis de dépasser le conflit qui existait entre les fondamentalistes et ceux qui interprètent. Étant un acte du Concile, ce traité fait que désormais il n'y a pas de retour en arrière possible à une écriture fondamentaliste. L'Église Catholique s'est donc bien prononcée en faveur de l'interprétation. Le cas n'est pas le même en islam où il n'y a pas encore eu de clarification du rapport entre texte et interprétation, *an-nass wa-t-ta'wil* (النص والتأويل), expression contemporaine musulmane. Dans les circonstances actuelles, toute solution du côté musulman reste une solution d'individus par défaut d'une instance qui puisse faire le consensus de tout le monde islamique.

Enfin, le problème de la révélation est un problème commun aux deux religions musulmane et chrétienne, puisque toutes deux partent de l'hypothèse que Dieu leur a donné leur texte fondateur. Or le texte est souvent en conflit avec notre réalité et avec nos modes de réflexions. L'Église catholique dépasse le conflit en affirmant que le texte est une œuvre humaine à 100% sans pour autant entamer l'œuvre divine. On attend encore une position claire du côté musulman pour que le dialogue puisse avancer.

Samir Khalil SAMIR, s.j.
CEDRAC, USJ.

2 Dans ce paragraphe du traité, le mot intention revient quatre fois.

Révélation et Inspiration : **Le point de vue musulman** **(Traduit de l'anglais)**

Nouvelles interprétations du Coran et leurs implications culturelles et politique

Avant de commencer par présenter les différents essais d'interprétation du Coran du siècle dernier, j'aimerais souligner que les interprétations relatives à la structure du Coran sont toutes basées sur des présupposés que personne ne saurait, de premier abord, nier ou ignorer. Ainsi tous les interprètes, Amin al-Khawli, Sayyid Qutb, Bint aš-Šāti', etc. et même les Salafis comme Jamal al Din al-Qāsimī et Muhammad al Tāhir 'Ashur, auteur du «al-Tahrīr wa-t-Tanwīr», voient le Coran comme un texte inspiré et unifié, ayant une vision unique de l'univers et de l'humanité.

Les Salafī-s

Le mouvement *Salafī*, dans son passé et jusqu'à nos jours, a voulu mettre fin aux pratiques de l'Islam populaire, de ses mœurs, traditions et méthodes. Il a voulu retourner à la tradition des ancêtres (*as-salaf*), donc des premiers musulmans. De là, les *Salafis* interprètent le Coran uniquement par le Coran ou par les traditions du Prophète acceptées unanimement.

D'autre part, corroborant la nécessité de l'*Ijtihād* (interprétation), ils n'ont pas écarté les instruments linguistiques ou juridiques adoptés par d'autres musulmans dans leurs interprétations du Coran.

Les structuralistes et les orientalistes allemands

Le premier souci des structuralistes contemporains a été de renouveler les instruments de l'interprétation admis par la critique traditionnelle, tout en rejetant l'interprétation contextuelle qui met en usage des outils externes non applicables au texte coranique.

Certains ont pensé que les structuralistes avaient été influencés par l'école Orientaliste Allemande. Ils ont même cru que le cheikh Amin al-Khawli avait voulu traduire en Arabe l'«Histoire du Coran» de Nöldke. Ceci est très loin de la vérité.

L'école de Nöldke, Shwally, Bretzel et autres, l'école Orientaliste, découle de celle de l'Historicisme. Ceux-ci ne pouvaient donc rien accomplir dans l'interprétation du Coran sans un retour aux lectures contextuelles, philologiques et historiques. Ils ont ainsi publié beaucoup de textes arabes anciens dans le champ de la lexicologie, de l'interprétation coranique, de la métaphore coranique et du vocabulaire étranger dans le Coran. Ils ont publié aussi des compilations du livre sacré, ainsi que des ouvrages qui appellent l'attention du Musulman aux détails linguistiques tels que l'usage des points, les fautes orales, la division en chapitres, mais aussi des méthodes d'exégèse coraniques médiévales. Ils ont essayé d'adopter la même méthodologie que celle utilisée pour l'exégèse de l'ancien et du nouveau testament, qui les étudie dans une perspective de développement historique.

Les nouvelles tendances structuralistes, qui fleurissaient au même moment, étaient radicalement opposées aux exégètes traditionnels et aux orientalistes du fait que ces derniers fragmentaient le Coran, essayant de comprendre chaque verset ou chapitre à part, alors qu'en réalité le Coran est un texte unifié, un tout. Ainsi, il est clair que les orientalistes n'ont pas influencé les structuralistes. Ces derniers se situaient dans la mouvance des nouvelles théories de style en littérature, attentives à la structure du texte.

Sayyid Qutb

L'interprétation rhétorique a dégagé pour la première fois les prolégomènes méthodologiques pour une lecture contextuelle du Coran. Sayyid Qutb a été le premier à produire une lecture complète du Coran selon cette méthodologie.

Bint aš-Šāti' a interprété quelques versets selon cette méthodologie, marquant toutefois une différence essentielle avec Sayyid Qutb : son souci était de lire les styles du Coran dans un sens figuré et métaphorique et de se laisser guider par ces styles.

Sayyid Qutb avait pour but de prouver que le concept de base du Coran était la nomination divine de l'homme comme vicaire de Dieu. Pour lui, ce concept n'est pas seulement applicable mais nécessaire aux musulmans, pour qu'ils puissent adhérer à la foi, et aux hommes en général. Pour Sayyid Qutb, le choix est à faire : ou bien l'Islam avec une vision Coranique ou bien la Jahiliyya. L'interprétation de Qutb est une interprétation idéologique, et pour cela, il ne suit pas les voies et instruments traditionnels. Aussi, il ne lit pas le Coran d'une manière contextuelle, ni à la lumière des sciences et écoles modernes comme l'avaient fait les réformateurs d'al-Manār.

Cependant, l'émergence de l'interprétation idéologique n'a pas mis fin aux lectures contextuelles. Elle a, au contraire, créé une polarisation entre deux méthodologies. D'un côté, l'extrême des idéologues, qui considèrent le Coran comme guide en politique, en économie et en sociologie, et de l'autre les nouveaux contextualistes avec leur interprétation scientifique du Coran. Dans les années 80, les idéologues ont finalement vaincu les contextualistes, et depuis ils sont à la tête de l'interprétation.

Hassan Hanafi

Si l'idéologie derrière le slogan : «l'islam est la solution» a produit de nouvelles interprétations du Coran, l'idéologie moderniste a, elle, produit plusieurs interprétations du texte coranique. Prenons par exemple Hassan Hanafi qui a publié en 1965 sa thèse intitulée : «Méthodes d'interprétation : étude des principes d'exégèse». Hanafi n'a pourtant pas pu interpréter tout le Coran, ni même des chapitres entiers, selon la méthodologie positiviste. Il s'est arrêté à l'interprétation de quelques versets, qu'il a répétés dans ses écrits et conférences. Ceux-ci sont difficiles à comprendre sans référence à sa thèse. Nous en donnons cependant quelques exemples : pour lui, le *Wahî* / la révélation ne signifie pas le mouvement de descente d'un texte émanant de Dieu, mais une démarche ascendante vers le Miséricordieux, ou un mouvement continu d'ouverture et de développement résultant de la lecture des individus et de la communauté, en accord avec leurs besoins et aspirations. Cet argument, assez vague d'ailleurs, ne peut être considéré structuraliste comme Hanafi le déclare. Il est en réalité contextuel et idéologique quant au but.

Hanafi voit aussi une relation réciproque entre le Coran et la tradition (*sunnah*). Pour lui, cette dernière n'est pas un passé lointain mais un passé négatif qui pèse toujours sur l'inconscient des peuples musulmans.

Enfin, d'après Hanafi, la Face de Dieu dans le verset : «Et la Face de ton Seigneur, Plein de Majesté et d'Honneur, restera toujours» (55 :27), se réfère au pain et à la liberté. Cette interprétation est d'après lui un gage pour gagner les masses à l'islam, mettant fin à une conception du Coran comme un texte de rituels éloigné des misères quotidiennes.

Mohammad Arkoun

Mohammad Arkoun, dans sa lecture fragmentée du texte Coranique, vise le contraire de ce que Hanafi visait. À partir d'une déconstruction du texte, Arkoun veut découvrir le

«système de connaissance» qui se trouve dans le texte mais qui a été caché par l'interprétation médiévale. Il y a référence ici aux autorités religieuses orthodoxes qui s'accaparent toujours le texte et son interprétation. La méthode déconstructive distingue donc entre l'ancien système de connaissance et entre le phénomène Coranique, qui lui, est ouvert à plus d'une possibilité de sens. Pour ce, Arkoun répète que son désir est de libérer les gens d'une certaine manière d'interpréter le texte qui est désuète et qui arrête le fonctionnement du texte coranique, et non pas de libérer les gens du texte lui-même.

Cependant, les mobiles et les procédés qu'Arkoun emprunte à l'anthropologie, à la linguistique et à d'autres, permettent de découvrir de nouveaux sens au texte, révélant, d'après lui, certaines vérités cachées par l'Indicible. L'histoire des jeunes gens dans la sourate *al-Kahf* / La Caverne, où un mythe merveilleux est révélé, les versets 29 et 30 de la sourate *at-Tawbah* / Le Repentir, découvrent une compréhension entièrement nouvelle de la relation avec les Gens du livre et les Dhimmis. Il en est de même pour le verset *al-Kalalah* (ceux qui ne laissent pas d'héritiers). Ici, l'approche révèle une déviation linguistique intentionnelle, qui tend à empêcher l'occurrence d'une révolution dans le système d'héritage, et conséquemment, une transformation radicale dans les relations sociales.

Mohammad Shahrour

Mohammad Shahrour, dans son ouvrage : «Le livre et le Coran» se démarque de Hanafi quant aux instruments qu'il utilise pour la lecture du texte Coranique. Il ne néglige pas la structure du texte comme le fait Hanafi, mais il le rejoint dans ses buts. Il veut que le texte serve les besoins matériels et spirituels des gens. D'après Shahrour, les musulmans ne savent pas encore lire le Coran ni l'interpréter pour découvrir la vérité qui y est cachée.

Il distingue entre les mots jusque-là pris pour synonymes, tels que : Coran, *MisHaf*, *Kitâb*, *Dhikr* et *Furqân*. Pour lui, le Coran est une partie du *MisHaf*, il en est similaire par la syntaxe, tandis que le Livre/*al Kitâb* est un nom commun pour désigner un objet, et *al-Dhikr* est la transformation du Coran en une forme linguistique humaine, prononcée dans la langue arabe. Enfin, *Furqân* se réfère aux dix commandements, cités dans la sourate *al-An'am* / Les Troupeaux.

Nasr Hamed Abou Zeid

L'interprétation de Nasr Hamed Abou Zeid n'est pas applicable à tous les chapitres Coraniques, mais seulement aux versets traitant de la femme, qu'il a récemment interprétés et qui l'ont mené beaucoup plus loin que les résultats acquis par l'école al Manar. Son but est le même que celui de Hanafi : mettre le Coran à portée des masses, du public en général, pour qu'il serve leurs vies et intérêts. Son interprétation est sociale et libératrice.

Quant à la méthode d'interprétation, Abou Zeid a choisi entre celle d'Arkoun et de Hanafi, finissant par rejoindre Hanafi dans ses buts, à cette différence qu'il maîtrise plus que lui la langue du Coran et la linguistique.

Un nouveau livre, publié récemment, traite de la biographie du Prophète. Dans ce livre la révélation (*wahî*) est considérée comme une sorte d'hallucination, à l'instar de la compréhension Weberienne de prophétie juive. Le but de l'auteur, Hisham Jait, n'est pas de produire une étude spécialisée concernant le sens du *Wahî* dans le Coran et la Prophétie.

Nous voyons que la même chose est applicable pour tous ceux que l'on a mentionnés : leur but n'était pas de lire le Coran d'une manière scientifique ou académique, mais leurs intentions idéologiques prennent la première place. C'est pour cela qu'ils n'ont pas développé des méthodes et des techniques pour la lecture du Coran en général.

Ainsi, leurs interprétations peuvent sembler à certains moments étranges, à d'autres individuelles et restreintes, mais par-dessus tout, elles sont idéologiques.

Les nouvelles interprétations du Coran restent faibles quant à leur impact sur la conscience publique et l'inconscient islamique. Seule l'interprétation de Sayyid Qutb a été grandement reconnue parce que le Mouvement d'Éveil Islamique l'a adoptée.

Ridwan AL-SAYYED
Institut Makassed
pour les Hautes Études Islamiques

La mystique religieuse : Espace et lieux de rencontre

L'esprit se démarque du corps en ce qu'il appartient au monde de l'écoulement, de la libération, du non-limité. Il arrête son voyage libre au moment où il entre dans l'argile d'un corps matériel. À ce moment-là, ses dispositions en tant que matière éthérique et ses aptitudes illimitées s'arrêtent, et l'esprit doit subir les règles du monde de la matière et les lois de la densité.

Le corps représente le principe de la séparation, de la différenciation, et de la limitation, tandis que l'esprit représente le principe de l'amour, de la totalité, de l'intégralité. L'être humain naît doté de ces deux principes, ouvert sur ces deux possibilités. Certains vivent dans les limites des lois de la matière [le corps], tandis que d'autres, peu nombreux, tendent à dépasser ces limites et à se rapprocher de la libération, de la totalité, de l'écoulement et de la non-limitation. Ces rares personnes sont les mystiques appartenant à l'une ou l'autre des religions.

La mystique est une tendance naturelle, tendance humaine et religieuse ; elle est produite par toutes les religions, selon des caractéristiques propres à chacune. Et si l'on peut trouver des religions auxquelles manque la dimension mystique, cela ne veut pas dire que cette dimension n'a pas existé, mais plutôt que, à un certain moment, elle a été controversée, combattue.

Pour aborder le dialogue mystique je m'arrêterai sur quatre axes principaux qui démontrent à quel point les expériences spirituelles se ressemblent et à quel point elles se différencient l'une de l'autre.

A- Le sujet de la mystique.

B- Le rôle des textes religieux dans la création de l'expérience mystique.

C- Le projet mystique.

D- L'accomplissement ou le point d'aboutissement de l'expérience mystique.

A. Le sujet de la mystique

Si l'on examine les trésors que nous offre la littérature mystique, l'on découvre que le texte mystique se différencie du texte juridique/législatif de par son sujet même, et cela dans presque toutes les religions. Le texte législatif tend à délimiter les commandements et les interdits, différenciant le licite du défendu. En général, le texte du légiste traite d'un côté des dévotions, qu'elles soient quotidiennes, hebdomadaires ou annuelles, des différentes sortes de péchés, des punitions ou châtiments qui viennent en réponse à ces péchés, des voies du retour à Dieu, de la pénitence et du repentir. D'autre part, le texte législatif déduit les bases des règles de conduite (*mu'âmalât*) et des dévotions (*'ibâdât*), et trace les lignes qui délimitent la justice de l'injustice, traitant donc du droit individuel et collectif.

Les textes mystiques sont, en général, de deux sortes :

- a) Un texte lyrique (*wijdânî*) dans lequel le soufi s'adresse à Dieu, essaye de l'amadouer, Le glorifie et fait Son éloge. Citons comme exemples de cette sorte de textes dans la tradition mystique musulmane les textes de Râbi'ah, de Hallaj et de Ibn al Farid entre autres.
- b) Un texte initiatique, qui décrit le voyage du soufi vers Dieu, ainsi que les étapes de ce voyage : exercices spirituels, lutte avec le corps et l'âme, les stations spirituelles... Ce genre de texte traite aussi des dons et grâces divines qui sont envoyés au soufi en chemin, mais il peut aussi prendre une forme didactique tel le «Ihyâ' 'ulûm ad-dîn» de Ġazâlî, ou le «Qût al-Qulûb» de Abû Tâlib al-Makki. Enfin, il peut prendre l'aspect d'une autobiographie, qu'elle soit entrecoupée ou continue, tels certains textes d'al-Muhasibi, de

Bastami, de Ibn Arabi ou même de ‘Abd al-Karim al-Jili, ainsi que les écrits de Fatima al-Yashruṭiyya dans la littérature mystique contemporaine.

L’observation des deux sortes de textes, le législatif et le mystique, qui occupent deux dimensions structurelles au sein de chaque religion, nous montre que le texte ou le discours législatif crée une différence, une aliénation d’une religion par rapport à l’autre, du fait de la différence entre les lois divines envoyées par Dieu à chacun de Ses Prophètes. Par contre, le discours ou le texte mystique crée un rapprochement entre les religions, d’une part parce que l’interlocuteur est Un, Dieu, bien que la conception de Dieu diffère d’une religion à l’autre ; et d’autre part, parce que les mystiques de toutes les religions passent par des expériences qui se ressemblent : ils endurent presque les mêmes difficultés, les mêmes peines, qu’elles soient corporelles ou psychiques, dans leur programme qui tend à dépasser les limites de la matière pour entrer dans l’orbite de l’âme illimitée. Cependant, il nous faut garder à l’esprit les différentes conceptions de l’homme parfait, but du mystique, d’une religion à l’autre.

Le texte mystique représente donc l’un des espaces de rencontre dans lequel l’aliénation due à la différence d’appartenance religieuse n’a pas de raison d’être. La preuve, le nombre de chrétiens, par exemple, excédant parfois celui des musulmans, qui viennent admirer les séances de *dhikr* des derviches tourneurs, sans se sentir étrangers. Le derviche soufi, lorsqu’il tourne à l’instar des planètes, ouvrant les bras, levant la main droite en l’air pour capter les grâces de Dieu et tournant la main gauche vers le bas pour étendre à l’humanité tout entière ce qu’il a pu recevoir comme dons de Dieu, ce derviche représente le concept de l’être humain qui a transcendé son égotisme, son égoïsme, son moi, qui a vaincu le particulier ; il reçoit et donne à tous. Ce concept est un concept humain général, un concept dont ont besoin les individus appartenant à n’importe quelle religion.

Un autre exemple de rapprochement entre les individus appartenant à différentes religions est le nombre de textes mystiques publiés de nos jours, qu’ils soient bouddhiques, hindous, chrétiens ou musulmans, et qui sont acceptés et lus par tous.

Le souffle humain est Un, même si les voix sont nombreuses, différentes de par les pauses entre les lettres et les sons... les cœurs de l’humanité résonnent au son de ce souffle unique derrière les voiles de la multiplicité des voix.

B. Le rôle des textes religieux dans la création de l’expérience mystique

L’expérience spirituelle est une expérience personnelle créative, chacune a son propre chemin ; si bien que chacun peut uniquement apprendre de ses prédécesseurs mais non répéter leur expérience. Les expériences spirituelles se multiplient mais ne se répètent pas.

Cependant, malgré cet individualisme et ce particularisme, l’expérience spirituelle - à l’instar de toute fondation humaine qui doit se baser sur quelque chose et donc ne peut pas être créée ex-nihilo - se base sur le terrain du texte religieux, sur les symboles affectifs tirés du texte sacré, symboles qui servent de modèle à celui qui veut tirer l’esprit de l’argile du corps.

Il existe beaucoup d’exemples sur le rôle du texte religieux dans la création de l’expérience spirituelle. Au sein du texte islamique, nous trouvons par exemple le récit du voyage nocturne du Prophète (S) (*Isrâ’* et *Mi’râj*) qui représente un point de repère affectif important pour le soufi dans son propre voyage, son propre *isrâ’* et *mi’râj*. Ou aussi, nous pouvons remarquer derrière les exemples d’inspiration mystique, le modèle de l’inspiration prophétique (*wahî*). Al-Niffari dit par exemple : «Il m’a arrêté et Il m’a dit», et Ibn Arabi dans son ouvrage *Mashahid al-Asrâr* dit : «Il m’a montré et il m’a dit», d’autres ont écrit : «Mon cœur m’a parlé de la part de mon Seigneur».

Aussi, le mystique musulman se base sur le modèle de la force, de la victoire terrestre. Le soufi se représente comme possédant une force spirituelle qui le rend victorieux dans ses combats terrestres, et cette particularité est un écho des versets du Coran où il est question de la victoire du croyant et des victoires effectuées par le Prophète (S) pour les fidèles en ce monde, victoires qui démontrent le soutien de Dieu envers les croyants.

Quant au texte sacré de la tradition chrétienne, le célibat du Christ représente pour les ascètes, un modèle à suivre. Sa souffrance et son calvaire prennent également une place de première importance dans les expériences spirituelles chrétiennes : puisque l'union avec le Christ se fait à travers la souffrance tout comme à travers l'amour. Nous remarquons ici l'absence du concept de victoire terrestre.

Finalement, le grand nombre de saintes dans la tradition mystique chrétienne, et la place prépondérante dont elles jouissent au sein de la société, sont en relation directe avec le modèle de la Sainte Vierge (Sayyida Maryam *'alayha-s-salâm*), symbole féminin axial, qui possède une relation particulière avec le Christ, et dont les représentations décorent les murs et les façades des églises et cathédrales.

C. Le projet mystique

Le projet mystique se base sur un principe partagé entre les mystiques du monde entier : la foi qu'un être humain peut accéder à une relation particulière avec Dieu, relation différente de celle, générale, que Dieu a avec le reste de Ses créatures humaines. Nous excluons ici les exemples de personnes que Dieu a choisies ou élues, et auxquelles Il a prodigué cette relation particulière sans aucune requête de leur part.

Partant de ce principe, l'individu commence son projet mystique, usant d'une technique qui peut être généralisée, car partagée par les mystiques du monde entier. Tous essaient d'inverser les rôles entre l'esprit et le corps : ainsi, au lieu que l'esprit soit subordonné aux lois qui gèrent le corps physique, il devient lui le maître. En d'autres termes, le soufi essaye de soumettre le corps à l'esprit : l'esprit avait suivi le corps dans son abaissement, maintenant c'est le corps qui suit l'esprit dans son ascension. Le corps physique finit par jouir des particularités de l'esprit.

Pour que ce renversement prenne place, pour qu'il y ait une seconde naissance du corps dans le monde de l'esprit, le soufi effectue des exercices spirituels et physiques, d'où le rôle du corps, du *dhikr*, des états du cœur et de l'éloignement du monde, ainsi que les stations (*maqâmât*) spirituelles ou demeures qui se trouvent sur le chemin vers Dieu. Et c'est ici que se trouve l'espace de rencontre entre les expériences spirituelles diverses et les possibilités d'influence réciproques.

Les expériences mystiques hindoues ont été les premières à classer les exercices et le travail spirituel selon une échelle, une hiérarchie, chaque étape menant à une étape supérieure, à condition que l'individu ne s'arrête pas en chemin.

Dans les écrits islamiques, il existe beaucoup de textes classant les stations (*maqâmât*) sur le chemin initiatique, et le classement le plus connu est celui qui découpe le chemin en sept parties. L'âme, elle aussi, se transforme au long du parcours initiatique sept fois : elle passe par sept états pour arriver enfin au dernier état où l'âme devient parfaite (*kamilah*).

Quant aux détails concernant le rapprochement des expériences mystiques je laisserai la parole à Nayla Tabbara, qui partagera avec nous quelques observations qu'elle a faites concernant des expériences mystiques se rattachant à trois traditions religieuses : chrétienne, musulmane et hindoue.

D. L'accomplissement ou le point d'aboutissement de l'expérience mystique

Après avoir traversé les vallées et surmonté les obstacles, le soufi arrive au point final, là où il proclame l'achèvement de son voyage initiatique. Il devient «*wâlî*» dans la tradition islamique ou «saint» dans la tradition chrétienne. Alors, il représente pour son entourage «la présence divine dans les limitations de l'existence humaine». Avec lui, la religion vit une sorte de résurrection : elle se retrouve vivante, renouvelée, ouverte, communicative, comme rafraîchie, tout comme si elle était à son temps d'origine.

Le «*wâsil*» / «celui qui est arrivé» redonne naissance aux symboles humains qui sont une partie intégrante de la religion : le *wâlî* rappelle, convoque la présence prophétique (muhammadienne), tandis que le saint rappelle la présence du Christ et de la Sainte Vierge.¹

De même, les expériences spirituelles se ressemblent dans le fait que le «*wâsil*» / «celui qui est arrivé» devient un pôle d'attraction pour la communauté des croyants. Pour cela, nous remarquons la naissance de beaucoup de groupes autour des *wâlîs* et des saints, des masses de gens qui viennent les voir pour des requêtes, qu'elles soient terrestres ou célestes, des malades et des souffrants...etc. Les groupements mystiques attirent les gens, qu'ils soient dans les villages lointains ou au cœur des villes.

Ces aspects représentent des lieux de rencontre, tout comme ils présentent des sujets de méditation, de critique et de révision.

Conclusion

Nous sommes à la veille du troisième millénaire, et l'humanité est préoccupée de chercher des lignes de conduite, des programmes pour faire régner une paix mondiale. Pour moi, une seule voie est sûre : se tourner vers les dimensions spirituelles des religions. Si quatre vingt dix pour cent des habitants de cette terre croient en Dieu, alors commençons par soutenir les lignes de conduite qui dessinent à l'homme les manières de se parer des attributs divins (*takhalluq bi akhlâq Allâh*). Tournons-nous vers les idéaux mystiques, qui nous poussent à imiter l'éthique divine. Puisque Dieu est à tous, Il offre à toutes ses créatures des dons continuels. Pourquoi nous aussi ne donnerons-nous pas tout ce que nous avons à l'autre, oubliant son appartenance religieuse ou nationale, mais le concevant uniquement comme une créature de notre Seigneur, qui possède les mêmes droits d'existence et de présence.

Ainsi, si chacun de nous pouvait regarder l'autre comme son confrère dans l'attachement à Dieu, la dualité morale dont souffrent les sociétés s'épuiserait.

J'aimerais terminer avec une citation d'Al Junayd al Baghdadi : «Le soufi est comme la terre qui est foulée par le bon et le mauvais, comme le nuage qui étend son ombre sur tout le monde, comme la pluie qui arrose tout».

«الصوفي كالأرض يطأها البرّ والفاجر ، وكالسحاب يظلّ كلّ شيء ، وكالمطر يسقي كلّ شيء».

Et je dis : «un peu de spiritualité rafraîchit le corps de l'humanité», ce corps emprisonné de nos jours dans l'individualisme, l'égoïsme, l'intérêt et la corruption.

Souad HAKIM

Département de Philosophie, Université Libanaise

1 Voir les études que j'ai effectuées sur l'homme parfait et ses différentes connotations dans les diverses religions.

Demeures, Nafs, Chakra-s Observations sur la similarité d'expériences mystiques chrétiennes, musulmanes et hindoues

En étudiant le château de Sainte Thérèse d'Avila, château intérieur à sept demeures,¹ j'ai fait tout de suite le rapprochement avec les sept *chakras* ou centres d'énergie que l'on retrouve dans les Vedas, et ensuite avec les sept *nafs*, sept étapes ou états par lesquels passe l'âme humaine chez les soufis.² Comparant ces expériences, j'ai remarqué combien elles se recoupent voire se complètent, combien il existe des lieux de rencontre comme vient de le dire Mme Hakim.

Avant d'entrer dans une description et une comparaison, on peut dire d'emblée que le fait d'entrer en soi est le début de presque toute expérience mystique. Sainte Thérèse dit que, au-dedans de nous, nous découvrons des joyaux : un «trésor caché»³, «une perle orientale», «un arbre de vie planté au milieu des eaux vives»⁴. Elle voit l'âme comme un «château en cristal très pur», comprenant sept demeures, «un Paradis où Notre-Seigneur (...) trouve ses délices»⁵, car c'est un château fait à l'image de Dieu. Elle dit aussi : «je découvre en nous des secrets qui me jettent souvent dans le ravissement»⁶.

Si la tradition védique représente les sept centres ou *chakras* comme consécutifs sur un axe vertical, Sainte Thérèse voit que les demeures suivent un axe concentrique, puisqu'elle affirme que ces dernières ne sont pas vues comme «l'une à la suite de l'autre et à la file», et qu'«il faut constamment porter le regard sur le centre»⁷, là où réside Dieu. La vision des soufis ne spécifie pas d'axe, mais elle aussi conçoit une progression d'étape en étape.

Je divise les sept demeures ou étapes en trois groupes suivant la distinction faite par Ibn Arabi des trois dimensions auxquelles se rattache l'être humain : physique (terrestre), spirituelle et enfin Divine ou causale. Il est intéressant de noter que Hiroshi Motoyama, prêtre shintô qui a beaucoup écrit et expérimenté sur les *chakras*, et qui a relaté sa propre expérience mystique lors de l'ouverture successive des sept centres en lui - et duquel je parlerai dans cet exposé - voit lui aussi le monde selon cette division tripartite. Ainsi, les deux premières demeures ou *nafs* ou *chakras* appartiennent au plan physique, terrestre, phénoménologique, tandis que la troisième représente une sorte de transition vers le plan spirituel auquel appartiennent les quatrième et cinquième demeures, et les deux dernières correspondent au plan divin. J'ai aussi observé que les trois premières étapes représentent généralement une lutte avec soi-même, que à partir de la quatrième s'opère un abandon et une sérénité, qui préparent la relation plus intime avec Dieu dans les demeures ou niveaux plus élevés.

I. Niveaux terrestres

Le premier niveau terrestre est à la limite du monde bestial : chez Sainte Thérèse, l'enceinte du château est peuplée de bêtes, et lorsqu'on entre dans la première demeure, on est toujours à proximité et même sous l'influence de ces bêtes.⁸ Pour la Sainte, entrer dans la

1 L'âme humaine.

2 Notons que le nombre 7 représente un changement après un cycle accompli et un renouvellement positif. C'est aussi un symbole de totalité et certains le voient comme symbole de perfection. Cf. Dictionnaire des Symboles.

3 Thérèse d'Avila, *Le château de l'âme* (Paris : Seuil, 1970), p. 13.

4 *Ibid.*, p. 21.

5 *Ibid.*, p. 14-15.

6 *Ibid.*, p. 75.

7 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 25.

8 *Ibid.*, cf. p. 18 et 20.

première demeure, c'est sortir de l'état de «péché mortel»⁹, c'est avoir déjà un certain degré de conscience de soi. Ainsi, les âmes qui s'y trouvent «ne sont pas noires comme les âmes en état de péché mortel, mais elles sont toujours dans une certaine obscurité». La sainte décrit les âmes à ce niveau comme ayant «les yeux encore couverts de boue», «les bêtes fauves et les bêtes féroces les empêchant de voir autre chose qu'elles-mêmes»¹⁰.

Parallèlement, pour le yoga tantrique, *muladhara*, la première *chakra* est considérée comme le plus élevé des centres animaliers ou bestiaux, centres qui précèdent les sept *chakras* humaines.¹¹ Le terme *muladhara* dérive de *mula* : racine et *adhara* : base, support. C'est donc la base des sept *chakra* et elle se situe à la base de la colonne vertébrale, dans la région du coccyx.¹² Son élément étant la terre,¹³ elle représente la relation avec le monde extérieur, avec la terre-mère, la survie.¹⁴ Elle représente aussi les instincts, l'ego.¹⁵

Ce niveau terrestre est également décrit par les soufis comme étant la première *nafs* : *an-nafs al-ammârah* l'âme qui ordonne. Cette âme ou ce degré de l'âme ordonne, commande et demande à assouvir ses désirs et instincts. La *nafs al-ammârah* ne suit pas encore les commandements divins. Ses attributs sont l'avarice, la cupidité et l'orgueil ; l'âme à ce niveau est encore jalouse, distraite, mauvaise et coléreuse.¹⁶

Ainsi, ce premier niveau est caractérisé par une lourdeur, une quasi-bestialité de l'âme, qui pourtant y arrive poussée par un désir de Dieu et un désir de se connaître. Ce qui explique le dilemme, le balancement entre opposés que subit l'âme qui est, d'après la sainte, tiraillée entre les désirs, les instincts et l'ego d'une part, et les «bonnes intentions» d'autre part.¹⁷

Toujours au niveau terrestre mais à un stade plus évolué, se trouve la seconde demeure, la seconde *chakra* et la deuxième *nafs* des soufis. D'après la sainte, les âmes qui y sont arrivées peuvent entendre «les appels que leur adresse le Seigneur», mais elles sont toujours dans le monde. Elles «s'occupent encore de leurs passe-temps, de leurs affaires, de leurs plaisirs et des bruits du monde, elles font des chutes puis elles se relèvent de leurs fautes». Les âmes de la seconde demeure souffrent plus que celles qui sont dans la première puisqu'elles entendent ce que Dieu leur ordonne mais n'arrivent pas à l'accomplir tout de suite. En fait, les premières étapes de tout voyage, intérieur ou autre, sont toujours les plus difficiles. À ce niveau, dit la sainte, Dieu parle aux âmes «à travers l'intermédiaire de gens de bien, de sermons, de livres» ; aussi, «Il emploie maladies et épreuves pour faire parvenir des leçons». Finalement, Il opère par des vérités enseignées lors de l'oraison.¹⁸

Cependant, bien que l'âme y souffre plus que dans la première demeure, l'entendement, lui, y est plus vif, les puissances plus habiles¹⁹ et la conscience plus éveillée. Mais étant toujours dans le niveau terrestre, et donc dans le monde phénoménal où règne la dualité, l'âme est en proie à deux tendances : «D'une part les démons qui lui rappellent les biens et plaisirs

9 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, cf. p. 21-22.

10 *Ibid.*, p. 30.

11 Motoyama, Hiroshi, *Theories of the Chakras : Bridge to Higher Consciousness* (Quest Books, 1995), p. 221.

12 Cf. Avalon, *The Serpent Power* (Dover Publ. 1974), p. 115.

13 Ozaniec, Naomi, *Chakras for beginners*, Hodder and Stoughton : 1994, p. 5.

14 *Ibid.*, p. 2.

15 *Ibid.*, p. 7.

16 Hajj Yousuf, *Sulûk al-Qalb mina-l-Wuğûd Ilâ l-fanâ' thummâ l-Baqâ'* (Dar al Hayat : 1999), p. 132.

17 Thérèse d'Avila, *op. cit.* cf. p. 20 elle dit : Ces âmes sont «encore imprégnées de l'esprit du monde, plongées dans ses plaisirs, enivrées enfin par ses honneurs et ses prétentions», p. 29.

18 *Ibid.*, p. 36-37.

19 *Ibid.*, p. 37.

de ce monde», et d'autre part «raison, foi, mémoire, entendement et volonté» qui soutiennent l'âme dans sa quête, la rendant «capable de vaincre les démons»²⁰.

Sainte Thérèse appelle les âmes qui se trouvent dans cette demeure à s'éloigner des occasions, à s'armer de courage²¹ et de persévérance²². En parallèle, les soufis conçoivent cette étape comme celle du blâme : l'âme se pose des questions, se rend des comptes à elle-même. Elle ne se laisse plus autant qu'avant entraîner par ses désirs, ou bien, si elle se laisse aller, elle se retrouve en proie aux remords, se blâme d'avoir péché et commence par se corriger. Cette deuxième *nafs* est appelée *an-Nafs al-lawwamah* / l'âme qui blâme. Cette âme est douée de raison et de discernement, et ses attributs sont : le blâme, l'affliction, la mortification,²³ les dilemmes intérieurs, et enfin les souhaits de Rédemption ou de salut, mais elle garde aussi des attributs négatifs tels l'orgueil.²⁴

Dans la tradition védique, ce niveau est celui de la deuxième *chakra* : *Svadhistana*, centre de la vie émotive constamment changeante.²⁵ Plus évoluée que la première *chakra* qui représentait les instincts de base, la deuxième - située à 3-5 cm en dessous du nombril²⁶ - représente l'inconscient, les relations, l'intimité, la sexualité, ainsi que le partage de l'énergie subtile.²⁷ Quand ce centre est éveillé, la sensibilité de l'individu est exacerbée, l'activité dans les rêves, les désirs de l'inconscient et l'intuition augmentent, ainsi que la capacité à la clairvoyance.²⁸

Pour Satyananda - guru indien qui a beaucoup écrit sur le tantra yoga et les *chakras* - à ce niveau, comme au niveau de la première *chakra*, les désirs réprimés explosent : sentiments de colère, de misère, obsessions... Satyananda ajoute que ces étapes doivent être vécues, car si elles sont réprimées, le processus évolutif s'arrête.²⁹

Finalement, la partie du cerveau reliée à ce centre contrôle toute l'activité de l'inconscient, surtout l'inconscient collectif.³⁰ Ainsi, ces deux premiers niveaux seraient du domaine de la psychanalyse.

Le troisième centre, la troisième demeure et la troisième *nafs* correspondent à une transition entre le terrestre et le spirituel. La troisième *chakra*, *manipura*, située au niveau du plexus solaire autour du nombril³¹, représente la volonté,³² et sainte Thérèse voit elle aussi que c'est au niveau de la troisième demeure qu'on a le courage de maîtriser ses passions³³ et de les vaincre par la volonté.

20 *Ibid.*, p. 37-39.

21 *Ibid.*, p. 40.

22 *Ibid.*, p. 37.

23 *Qabd.*

24 Hajj Yousuf, *op. cit.*, p. 132.

25 Ozaniec, N. *op. cit.*, p. 13.

26 Motoyama, H. *op. cit.*, p. 24.

27 Ozaniec, N. *op. cit.*, p. 12.

28 *Ibid.*, p. 16.

29 Motoyama, *op. cit.*, p. 218. Satyananda raconte plus en détail comment s'opère l'ouverture de ce centre. Celle-ci ouvre la voie à beaucoup d'émotions réprimées : l'individu devient instable, facilement irritable. Un jour il dort beaucoup, un autre il se réveille au beau milieu de la nuit et médite, prie ou prend un bain. Il devient passionné, à certains moments il aime chanter, parler sans arrêt, et à d'autres moments il se met très vite en colère. p. 217.

30 Motoyama, *op. cit.*, p. 220.

31 Motoyama, *op. cit.*, p. 24.

32 Ozaniec, *op. cit.*, p. 21.

33 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 56.

La sainte s'adresse aux âmes qui ont accédé à ces demeures : «Bienheureux l'homme qui craint le Seigneur»³⁴ comme si elle voulait leur dire par-là qu'elles ont dépassé la limite du terrestre, qu'elles sont dorénavant en sécurité, qu'elles sont considérées parmi les favorisés. La relation avec Dieu devient plus claire, le lien plus ferme.

Chez les soufis, le troisième niveau est celui de l'âme dite inspirée : *an-nafs al-mulhamah*, à laquelle Dieu inspire le bien. Ainsi toutes les bonnes œuvres ou pensées qui émanent de l'âme à ce niveau sont d'inspiration divine, tandis que les mauvaises proviennent de l'imitation des lois du monde de la matière. Les attributs de cette *nafs* sont : la générosité, la satisfaction ou contentement, la résignation, la connaissance, le savoir, la modestie, l'humilité, le repentir, la pénitence, la patience et l'endurance³⁵.

La sainte, quant à elle, exhorte les âmes arrivées à cette demeure au courage,³⁶ à l'humilité, «à travailler à passer pour la plus imparfaite»³⁷. Elle les enjoint à considérer leurs propres fautes et non celles du prochain,³⁸ et finalement à s'attacher à la règle : silence et espérance.³⁹

II. Niveaux spirituels

Nous arrivons, dans notre voyage intérieur vers le domaine qui n'est plus terrestre mais spirituel. Sainte Thérèse nous dit que, à la quatrième demeure, «cela commence à être surnaturel», et qu'il est «très difficile de le faire comprendre»⁴⁰. De même pour les *chakras* : si les trois premières représentent un besoin, à la quatrième on dépasse le besoin pour entrer dans la bénédiction. Cette *chakra*, ce niveau est en fait une grâce.⁴¹ D'après Motoyama, la plupart des gens vivent dans les trois premières *chakras*, la quatrième étant un don rare : celui de la compassion, tandis que les trois dernières sont très rarement rencontrées chez les gens.⁴² Les quatrièmes demeures chez sainte Thérèse «renferment des choses extrêmement délicates pour le regard et pour l'intelligence». Elle dit : «Malgré tous ses efforts, l'entendement ne pourra en donner une idée juste»⁴³. Aussi, «les bêtes [celles de l'enceinte] entrent rarement dans ces demeures ; mais quand elles y parviennent, l'âme, loin d'en recevoir quelque dommage, en tire plutôt une occasion de mérite»⁴⁴. Ainsi donc, il est clair que, à ce niveau, l'âme a dépassé le terrestre, le monde phénoménal pour entrer dans une nouvelle sphère.

Or on commence à entrer dans le spirituel lorsqu'on comprend la vérité de l'amour. La quatrième *chakra*, *anahata*, correspond au centre du cœur, et se situe au milieu de la poitrine.⁴⁵ Son élément est l'air et cette *chakra* représente la compassion universelle, l'amour transpersonnel, inconditionnel, infini, sans limites.⁴⁶ Sainte Thérèse, décrivant ce qu'elle a ressenti à ce niveau, se rappelle du verset : «lorsque vous avez dilaté mon cœur»⁴⁷, mais précise que l'origine du sentiment qu'elle a vécu n'est pas dans le cœur physique mais plutôt

34 *Ibid.*, p. 45.

35 Hajj Yousuf, *op. cit.*, p. 132-133.

36 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 57.

37 *Ibid.*, p. 58.

38 *Ibid.*, p. 61.

39 *Ibid.*, p. 62.

40 *Ibid.*, p. 63.

41 Ozaniec, *op. cit.*, p. 31.

42 *Ibid.*, p. 43.

43 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 64.

44 *idem.*

45 Motoyama, *op. cit.*, p. 25.

46 Ozaniec, *op. cit.*, p. 31.

47 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 66-67.

«dans une partie plus intime, au centre de l'âme»⁴⁸. Ici, elle se rend compte de l'importance de l'amour et affirme : «pour parvenir à des demeures plus élevées (...) l'important n'est pas de penser beaucoup mais d'aimer beaucoup» ; et elle dit aussi aux sœurs : «faites donc ce qui stimulera en vous l'amour»⁴⁹.

Chez les soufis, cette quatrième étape est celle de la tranquillité de l'âme : *an-Nafs al-mutma'innah*. L'âme atteint la quiétude, elle s'est éloignée de tous les vices. Or qu'est ce qui pourrait permettre cette tranquillité, cette quiétude, sinon une pureté de cœur qui n'a plus d'autre fonction que de générer un amour désintéressé, ou de s'ouvrir à l'amour infini de Dieu ? Le *hadîth qudsî* démontre que seul le cœur peut contenir Dieu : «Ni Mes cieux ni Mes terres ne peuvent Me contenir, seul le cœur de mon serviteur croyant peut Me contenir»⁵⁰. Les attributs de la quatrième *nafs*, chez les soufis, sont la générosité, l'abandon, la sagesse, la dévotion et la servitude. L'âme se remet à Dieu et Le remercie constamment.⁵¹

Chez sainte Thérèse l'âme ayant atteint les quatrième demeures subit les mêmes changements et est dotée des mêmes attributs que la quatrième *nafs* : elle atteint la quiétude puisque «Sa frayeur de l'enfer n'est plus aussi grande, bien qu'elle redoute d'offenser Dieu ; elle perd ici la crainte servile et elle est remplie de la plus ferme confiance qu'elle jouira de Dieu un jour»⁵². Aussi, «la crainte de perdre la santé, qui lui faisait fuir les austérités, a fait place à l'assurance qu'elle peut tout avec le secours du ciel, et elle a un désir plus vif que jamais de se livrer à des pénitences corporelles ; l'appréhension qu'elle avait pour les épreuves a diminué parce que sa foi est plus vive»⁵³. L'âme à ce niveau semble avoir atteint une certaine liberté, elle se meut dans un espace plus vaste. La sainte témoigne : «L'âme n'est plus aussi liée que précédemment dans les choses qui concernent le service de Dieu ; elle s'y trouve, au contraire beaucoup plus au large»⁵⁴. Finalement elle conclue que l'âme parvenue à la quatrième demeure «a grandi de toutes les vertus et elle ne manquera pas de réaliser de nouveaux progrès»⁵⁵.

Ainsi, à ce niveau, l'âme, qui est en abandon, devient comme portée, elle accomplit les dévotions sans effort ni fatigue. Ce que la sainte vit ici rappelle l'expérience de la soufie Râbi'ah al-'Adawiyyah, qui elle aussi était comme portée dans ses dévotions (*mahmûlah*), et qui jeûnait le jour pour remercier Dieu de lui avoir donné une nuit de prière, et se levait en prière toute la nuit pour remercier du jour de jeûne.

Le poème de Ibn 'Arabi pourrait illustrer l'état de joie dans lequel se trouve le cœur ou l'âme à ce niveau :

*Avant ce jour, je niai mon ami, si sa religion n'était pas proche de la mienne
Maintenant, mon cœur est devenu capable de toute forme, toute image
Un cloître de moines et un temple pour idoles,
Un pâturage pour gazelles et la Kaaba du dévot,
Les tables de la Torah et les pages du Coran
Je suis la religion de l'amour, quelle que soit la direction de ses chameaux,*

48 *Ibid.*, p. 75.

49 *Ibid.*, p. 68.

50 «ما وسعتي سماواتي وأرضي ولكن وسعتي قلب عبدي المؤمن».

51 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 133.

52 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 87.

53 *Idem.*

54 *Ibid.*, p. 86.

55 *Ibid.*, p. 87.

Car l'amour est ma voie et l'amour est ma foi.

Ici, le dialogue spirituel pourrait prendre la forme d'une louange à Dieu, d'un émerveillement partagé, d'un éloge du même Objet d'amour.

À la cinquième demeure, sainte Thérèse parle de l'oraison d'union. Si au niveau de la cinquième chakra, la conscience se retrouve libre par rapport au monde matériel,⁵⁶ s'il s'opère ici, d'après Motoyama, un abandon total à Dieu, une confiance complète⁵⁷, chez Sainte Thérèse aussi, à ce niveau : «Dieu réclame tout ce qu'on a pour lui»⁵⁸. Parallèlement, chez les soufis : c'est le niveau d'*an-nafs r-râdiya* / l'âme satisfaite qui se remet à Dieu en tout. Cette âme est contente, sereine, satisfaite, et elle est même dotée de pouvoirs spirituels (*karâmât*).⁵⁹

Ici se produit une transformation, une mort au monde : la sainte sort de l'oraison d'union marquée du sceau de Dieu.⁶⁰ Décrivant l'âme arrivée à ces demeures, elle dit : «Elle est comme transfigurée et Dieu regarde déjà cette âme comme sienne»⁶¹, ou encore : «Avant cela, l'âme était faible pour accomplir les austérités, maintenant elle est forte. Son attachement aux parents, aux amis, aux biens de ce monde, ne pouvait être vaincu ni par ses efforts, ni par ses résolutions, ni par sa volonté ; elle se sentait toujours plus enchaînée ; maintenant elle est tellement libre que c'est une peine pour elle d'être obligée d'accomplir quoi que ce soit pour ne point offenser Dieu. Tout la fatigue parce qu'elle sait que le véritable repos ne saurait lui venir des créatures»⁶². Aussi, «Elle n'a plus de volonté propre distincte de celle de Dieu»⁶³, et donc «aucun des événements de ce monde ne peut la troubler, ni la maladie, ni la pauvreté, ni la mort même»⁶⁴.

À partir de ce niveau, nous dit la sainte, l'âme est toujours utile aux autres, elle leur «communiqu[e] le feu divin qui la consume». Elle est, par exemple, «heureuse de faire connaître les grâces que Dieu prodigue à ceux qui l'aiment et qui le servent»⁶⁵ ; et il semble que la sainte, elle-même, aimait à parler des avantages de l'oraison.⁶⁶ Or chez les hindous, cette cinquième *chakra*, située au niveau de la gorge,⁶⁷ est considérée comme le centre de la communication.

Dorénavant, l'âme d'après l'expérience de Sainte Thérèse, semble voir que «Dieu est en toute chose par présence, par puissance et par essence»⁶⁸, tout comme les soufis ont vu Dieu en toute chose (*wihdat šuhûd*), puis ont réalisé que Dieu était en toute chose (*wihdat wujûd*), ou plutôt que seul Dieu est (*lâ mawjûda illa Allâh*).

56 Ozaniec, *op. cit.*, p. 47.

57 Motoyama, *op. cit.* p. 250.

58 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 94.

59 Hajj Yousuf, *op. cit.*, p. 134. Chez les soufis la cinquième *nafs* se reconnaît par son ascétisme, son dévouement, sa crainte de Dieu, sa dévotion, son désintéret, sa fidélité, sa passion, et la remémoration continuelle de Dieu.

60 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 108.

61 *Idem*.

62 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 106.

63 *Ibid.*, p. 112-113.

64 *Ibid.*, p. 113.

65 *Ibid.*, p. 112.

66 *Ibid.*, note p 112.

67 Ozaniec, *op. cit.*, p. 43.

68 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 98.

III. Niveaux divins

Au sixième niveau on entre dans la sphère du divin : c'est le premier pas vers la connaissance réelle de Dieu. Car ici, Il se manifeste clairement. La Sainte dit qu'à ce niveau, «Dieu adresse des paroles à l'âme de beaucoup de manières», paroles qui ont «autorité et empire»⁶⁹, qui «inondent l'âme de paix profonde», et qui «ne s'effacent pas de longtemps de la mémoire»⁷⁰ ; certaines de ces paroles sont même des prophéties.⁷¹ Or chez les soufis, la sixième *nafs* est appelée *an-nafs al-mardiyyah* / l'âme qui plaît à Dieu. Ainsi donc, Dieu se manifeste aux âmes qui lui plaisent... Le verset Coranique 2 :213 (Sourate al-Baqarah) est traduit par «Allah guide qui Il veut» mais aussi par «Allah guide qui veut être guidé». Cependant, le verbe arabe pour guider, «*hâdâ*», porte aussi le sens de «prodiguer des dons». Ainsi, une autre traduction du verset peut donner «Allah prodigue des dons à qui Il veut» ou «à qui le veut».

L'âme, à ce niveau, est dotée de connaissance véritable : «En un instant on lui procure tant de connaissances à la fois, que son imagination et son entendement n'auraient pu, après beaucoup d'années, en forger la millième partie». La sainte parle de vision imaginaire différente de la vision intellectuelle. «On voit alors avec les yeux de l'âme beaucoup mieux que l'on ne voit sur la terre avec les yeux du corps»⁷², ou même avec ceux «du cœur»⁷³. Or la sixième *chakra* ou *Ajna* est aussi appelée troisième œil (elle est située au milieu du front, entre les yeux mais plus haut),⁷⁴ et c'est la *chakra* de la connaissance réelle. La sainte affirme aussi que «l'âme alors est tellement bien instruite de certaines grandes vérités qu'elle n'a pas besoin d'un autre maître»⁷⁵. Cette connaissance est directe : elle ne suit pas les règles de l'entendement ; c'est la science divine, et Motoyama parle lui aussi à ce niveau de Sagesse divine ou *prajna*.⁷⁶ C'est de là que découlent toutes les autres sciences. C'est à partir de ce niveau que Motoyama a fait des découvertes scientifiques concernant les *chakras*. Sainte Thérèse raconte comment à ce niveau elle a eu une nouvelle vision du monde ; elle découvre, ou plutôt «on lui découvre très clairement quelle malice il y a à offenser Dieu. Car nous l'offensons en lui-même»⁷⁷.

Pour Sainte Thérèse, l'expérience de cette demeure procure une opération profonde dans l'âme : elle en sort en paix, avec calme, profit, connaissance de la grandeur de Dieu, connaissance d'elle-même, mais aussi avec humilité et «mépris de toutes les choses de la terre, excepté celles dont on peut se servir pour la gloire de Dieu»⁷⁸.

Parallèlement, la sixième *nafs* chez les soufis se reconnaît par les bonnes mœurs, la bonté envers les créatures ; elle laisse tout ce qui n'est pas Dieu, recherche constamment le rapprochement avec son Créateur, médite sur la magnanimité de Dieu. Aussi elle est satisfaite, contente par tout ce que Dieu lui donne.⁷⁹

69 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 146.

70 *Ibid.*, p. 147.

71 *Ibid.*, cf. p. 148-149.

72 *Ibid.*, p. 171.

73 *Ibid.*, p. 194.

74 Ozaniec, *op. cit.*, p. 54.

75 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 206.

76 Motoyama, *op. cit.*, p. 252.

77 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 214.

78 *Ibid.*, p. 137.

79 Hajj Yousuf, *op. cit.*, p. 134.

Au niveau divin, l'âme sort du monde de la multiplicité pour tout retrouver dans l'Un. Le dialogue spirituel se fait, à partir d'ici, au sein de Dieu, dans l'unicité, tandis qu'un dialogue théologique s'effectuait dans le monde de la multiplicité.

Le septième niveau est décrit par la sainte comme s'agissant de «merveilles»⁸⁰ : «Dieu introduit l'âme, avant de contracter avec elle le mariage spirituel, dans Sa demeure qui est la septième»⁸¹, nous dit-elle. La septième étape est donc l'aboutissement, la fin du voyage. Chez les Hindous, la *sahasrara*, la septième *chakra* ou la couronne représente l'Illumination, la réalisation de soi, l'accomplissement, l'achèvement ; ici se produit la *Samadhi* ou l'union.⁸² C'est la fin du chemin : le retour à la source.⁸³ Pour les soufis, le septième est le niveau d'*an-nafs al-kâmilah ou al sâfiyah* : là où l'âme atteint la perfection ; elle est complète, limpide, pure.⁸⁴

Pour sainte Thérèse, la Loi ou règle qui a permis cet aboutissement est claire. Elle dit : «il est absolument certain que si nous bannissons de nous tout ce qui est créé et que nous nous en détachons pour l'amour de Dieu, ce divin Maître doit alors nous remplir de lui-même»⁸⁵. Ainsi, il s'agit ici de dénuement, de *fanâ'* pour les soufis ou mort mystique.

La septième *nafs*, chez les soufis, atteint sa perfection intérieure, et revient vers les créatures pour les aider : celui qui revient devient le vrai serviteur dévoué (*'abd*).⁸⁶ Or la sainte dit : «savez-vous quand on est vraiment spirituel ? C'est quand on se fait l'esclave de Dieu et que, à ce titre, non seulement on porte son empreinte qui est celle de la Croix, mais qu'on lui remet sa liberté, afin qu'il puisse nous vendre comme les esclaves de l'univers tout entier, ainsi qu'il l'a été lui-même»⁸⁷.

Conclusion

J'espère avoir pu présenter, bien que brièvement, comment trois expériences mystiques, se rattachant chacune à une religion différente, peuvent se ressembler voire se recouper. En effectuant ma recherche je ne pouvais m'arrêter de penser que si Sainte Thérèse avait pu rencontrer Râbi'ah ou Ibn 'Arabî, Motoyama ou Satyananda, ils auraient eu beaucoup de choses à se dire, beaucoup d'expériences à comparer, et se seraient aidés mutuellement, chacun partageant avec l'autre le vécu de sa religion qui n'est pas nécessairement admis dans le répertoire d'une autre.

Martin Lings affirme : «Lorsqu'un chemin mystique approche de son but, il est plus proche des autres mysticismes qu'à son départ» ajoutant cependant que «ce n'est pas seulement l'universalité qui gagne en intensité à l'approche du But, mais aussi l'originalité de chaque mysticisme particulier»⁸⁸.

Considérons les différentes religions comme des axes verticaux et les différentes étapes de progression de l'âme comme des axes horizontaux : chacun dans sa religion, dans son axe

80 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 227.

81 *Ibid.*, p. 228.

82 Ozaniec, *op. cit.*, p. 63.

83 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 64.

84 Hajj Yousuf, *op. cit.* p. 134.

85 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 239.

86 Hajj Yousuf, *op. cit.*, p. 134-135.

87 Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 254.

88 Martin Lings, *Qu'est ce que le soufisme ?* (Paris : Seuil, 1977) p. 23-24.

vertical trouve de moins en moins de personnes avec qui partager son expérience dès qu'il s'élève des premiers niveaux. À un certain moment, il pourrait se retourner, regarder du côté des autres axes verticaux et retrouver des autres situés au même axe horizontal, des autres avec qui il pourrait partager les merveilles qui emplissent son âme, bien qu'ils ne partagent pas avec lui les mêmes rituels et symboles. En fait, si à la base, les axes verticaux sont espacés les uns des autres, plus ils montent plus ils se rapprochent. Les deux axes ne représentent pas un graphe carré. L'on pourrait plutôt imaginer un triangle au sommet duquel tous les axes se rejoignent dans l'Indicible.

Nayla TABBARA
Université Saint Joseph

Remarques en vue d'une synthèse sur le débat philosophique et théologique

1. La philosophie

a) *La philosophie de la religion*

La question difficile lorsqu'il s'agit de philosophie est celle de l'approche. Quelle approche philosophique peut-on utiliser pour étudier le fait considéré comme révélé par une partie ou par l'autre ?

Vient ensuite la question du rapport entre philosophie et religion. Nous avons pu en toucher un exemple dans le contexte musulman avec l'intervention sur al-Farābī. À l'intérieur de l'Islam, ce rapport a été vivement discuté notamment autour d'Averroès. Le fondement même de la *falsafah* a été remis en question. Avait-elle droit à l'existence ? Quel rôle pouvait-elle avoir par rapport à la religion ?

Dans le christianisme aussi, ce rapport a été discuté ; il a même causé des litiges à une certaine époque entre différentes confessions. Certaines approches protestantes ont même refusé le bien-fondé d'une approche philosophique de la foi en Dieu. Aussi, cette question du rapport entre philosophie et religion, question très complexe et diversifiée, ne se pose pas seulement pour la religion en général mais pour chaque religion. Existe-t-il une philosophie chrétienne et une philosophie musulmane ? De nos jours, certaines philosophies se présentent comme chrétiennes, telles le Néothomisme, et du côté de l'Islam, nous avons les appellations : philosophie arabe, philosophie musulmane, et philosophie arabo-musulmane. Mais là aussi la question reste : est-ce qu'une philosophie peut être inspirée par le donné révélé tout en restant philosophie ?

b) *Philosophie du langage*

La philosophie du langage est un champ qui prend une grande place de nos jours à l'intérieur de la philosophie et qui a de multiples implications pour la théologie. Dans la critique biblique, l'herméneutique est l'un des problèmes centraux. Nous venons de voir qu'il en est de même pour l'interprétation coranique, où le regard est porté non seulement sur la philologie traditionnelle en Islam, mais aussi sur la linguistique moderne : l'étude du concept même de révélation, du rapport de la langue à la révélation, du fait que le Coran soit en langue arabe etc.

Dans le contexte du débat théologique, le problème d'un langage double se pose. Il est important d'étudier cette question dans les rapports islamo-chrétiens, de chercher l'origine sociologique et psychologique du phénomène car il existe bien, de part et d'autre.

Donnons un exemple : dans un groupe islamo-chrétien au Caire, un évêque a présenté un exposé dans lequel il semblait dire que l'islam et le christianisme étaient presque la même chose. À la même période cet évêque écrit que, lors d'une transfusion de sang, il faut faire attention à ce qu'on reçoive du sang baptisé, parce qu'autrement, cela pourrait éliminer les effets du baptême. Cet exemple un peu caricatural mais réel montre qu'un homme très respectable peut arriver à un énorme écart de langage.

B. La théologie

a) *Apports et fonctions du dialogue théologique*

Il existe deux genres de dialogue : entre autorités et entre individus. Pour ma part, le dialogue théologique ne peut pas être un dialogue entre autorités. Il est seulement un dialogue entre individus. Aussi, le dialogue théologique ne doit pas viser l'accord sur un dogme

commun. Un dialogue théologique interreligieux se distingue d'un dialogue théologique œcuménique entre confessions chrétiennes, où le but est la recherche d'une foi commune. Le dialogue théologique entre différentes religions n'a pas pour but d'éliminer la différence entre les deux religions, il doit respecter les différences. Son rôle est d'aider à se comprendre les uns les autres, à comprendre l'autre, dans son dogme, dans sa foi et dans son expression théologique, comme il aime à être compris. Il doit permettre à l'autre de se retrouver dans la compréhension que j'ai de lui, et aussi de découvrir le sens du dogme en chaque religion, car l'Islam et le Christianisme connaissent des dogmes, sans pour cela que le dogme soit le même. Il est aussi important d'étudier l'élaboration historique du dogme dans les deux cas.

Un exemple d'un tel effort de compréhension est le discours de Osman Yahya, grand spécialiste de Ibn Arabi décédé récemment, lors de sa visite à notre groupe islamo-chrétien au Caire. Parlant du fondement islamique pour le dialogue islamo-chrétien, il s'est arrêté sur le thème du monothéisme (التوحيد), car pour lui les chrétiens sont monothéistes, même s'ils diffèrent des musulmans dans leur conception de l'Unité. Pour lui, ces différences, même importantes, ne sont pas absolues. Sa vision du christianisme est que les chrétiens croient à la Trinité non pas malgré leur monothéisme, mais parce qu'ils considèrent la Trinité comme le sommet du monothéisme, de l'unité et de l'unicité de Dieu. Il a même ajouté qu'en Islam, l'Unité de Dieu n'est pas une unité numérique (وحدة عددية), mais une unité vitale (وحدة حيوية), une unité de vie. C'est ainsi que, en Islam, Dieu est Un dans son essence (في ذاته), mais multiple dans ses Noms et ses Actions. De là, on a pu parler en philosophie musulmane de Dieu comme معقول، وعقل، (intellect, intelligé, intelligent), ou de Dieu comme محب حبيب وحب (aimant, aimé, amour) pour les mystiques. Ainsi, Osman Yahya n'a pas nié la différence, mais il a introduit des nuances qui permettent de s'éloigner d'une opposition pure et dure entre les deux dogmes : il a essayé de comprendre le sens de la Trinité pour les chrétiens sans nier la différence.

Voilà pour moi le rôle du dialogue théologique : éliminer un malentendu et mieux situer les vraies différences. Ce que nous venons d'entendre sur la révélation est un bon pas dans ce sens. En éliminant les malentendus, nous pouvons mieux situer les traits de différences, et donc aider à les assumer pour dépasser la polémique. Or dépasser la polémique ne veut pas dire exclure l'apologie : chacun doit prendre en compte sa foi et la défendre, tout en reconnaissant et en acceptant l'autre.

b) Fondement du dialogue théologique

Le dialogue théologique devrait nous enseigner comment vivre honnêtement nos différences, mais aussi nous aider à découvrir ce que nous avons en commun et à en approfondir le sens et les implications. Ce que je viens de dire résume ma position dans le débat de ce matin concernant le monothéisme. Pour moi, il n'est pas indifférent de dire que nous avons le même Dieu. Mais que nous ayons le même Dieu ne veut pas dire que nous avons le même dogme concernant Dieu. En disant que Celui en qui nous croyons, Celui que nous adorons, est le même Dieu, nous ne réduisons pas les différences théologiques ou dogmatiques, mais nous partons simplement d'une base commune qui est la foi, car la foi n'est ni idéologie ni philosophie, c'est une attitude, une relation. Le fait de pouvoir se rencontrer, de se trouver ensemble devant Dieu dans nos différences a de profondes répercussions sur le dialogue. Cela représente une grande importance pour moi personnellement en tant que croyant, car notre foi, des deux côtés musulman et chrétien, nous engage dans une attitude de justice envers les autres. Ce rapport entre foi et justice est un terrain de rencontre important, comme nous avons pu le voir à travers les interventions sur l'éthique données hier soir. Le GRIC (Groupe de Réflexion Islamo-Chrétien)¹ a même publié

1 Formé en Tunisie puis au Maroc, à Paris, à Bruxelles etc.

un livre intitulé «Foi et Justice» qui comporte des approches musulmanes et chrétiennes du rapport entre foi et justice.

C'est ainsi qu'un dialogue théologique peut fonder la rencontre spirituelle, car cette rencontre spirituelle entre musulmans et chrétiens est possible. Le dialogue théologique doit montrer le bien fondé de la rencontre spirituelle, et en même temps, éviter les ambiguïtés pour ne pas s'embarquer dans une élimination de la différence. M. Weber a attiré notre attention sur le danger de penser l'autre à partir de soi et de tomber dans des illusions. Il faut donc, dans le dialogue spirituel, prendre garde de ne pas tomber dans l'ambiguïté.

c) Problématiques et questions à prendre en considération pour le futur

Le dialogue théologique a aussi une autre fonction : il nous montre comment la question du pluralisme théologique se pose à l'intérieur de chaque religion, et même à l'intérieur de chaque confession dans chaque religion, donc par exemple, entre les Orthodoxes, les Catholiques et les Protestants, ou entre les Sunnites et Chiïtes, mais aussi entre les différentes tendances à l'intérieur de chaque confession. La question de pluralisme théologique dans chacune des deux religions est un sujet très important pour l'étude et pour le dialogue.

Nous avons parlé aujourd'hui de l'importance capitale du contexte, politique ou sociologique (le degré de convivialité), pour tout discours théologique. Ceci pose la question de la sociologie du discours religieux et théologique dans le cadre des recherches islamo-chrétiennes, mais aussi celle de la relativité du discours théologique. Comment assumer théologiquement cette relativité et cette contextualité que nous découvrons ? Ces questions n'ont pas encore été profondément étudiées bien qu'elles présentent des implications importantes.

Enfin, un dialogue théologique doit nous aider à nous poser ensemble la question qui nous fait sortir de nos frontières : aujourd'hui, Dieu s'adresse-t-Il à nous tous ensemble ? A-t-il quelque chose à nous dire, à nous qui nous reconnaissons comme croyants différents ? A-t-il quelque chose à dire aux uns à travers les autres ? Ces questions posent un défi à la foi de chacun, à chaque religion et aussi au discours théologique.

Christiaan VAN NISPEN, s.j.

DÉBAT

Edgard Weber : Il semble que l'Unicité de Dieu soit toujours exprimée à travers des formulations théologiques, domaine où le dialogue est impossible, surtout avec ceux qui considèrent que le christianisme n'est pas monothéiste. Or la question du monothéisme chrétien n'est pas nouvelle : de tout temps on a essayé de comprendre comment le christianisme est monothéiste tout en croyant à la Trinité. Mais la question sur le monothéisme chrétien ne resurgit que dans des situations de difficultés socio-politiques précises. Nous ne pouvons donc pas considérer la théologie comme une abstraction au-dessus des réalités socio-politiques.

D'autre part, dans votre intervention, P. Massouh, vous avez utilisé l'expression «gens du livre» pour dénommer les chrétiens. Or, ce n'est pas parce que le Coran appelle les juifs et les chrétiens gens du livre que ceux-ci le sont. Un rabbin à Strasbourg m'a dit un jour : «nous n'avons jamais été des gens de livre, nous sommes les gens de l'interprétation». Les chrétiens sont aussi loin des gens du livre que les juifs. Pourtant, on continue toujours dans les discours à utiliser cette expression. Il est impératif que les chrétiens disent aux musulmans qu'ils ne se considèrent pas comme gens du livre, qu'ils ne se reconnaissent pas dans ce discours islamique.

Enfin, je remarque que dans les approches de dialogue, est sous-jacente une condition : celle d'avoir le même Dieu. Or est-il nécessaire d'avoir le même Dieu pour dialoguer ? A-t-on besoin de Dieu pour dialoguer avec l'autre ? Il me semble que beaucoup de personnes ont une notion erronée de ce que signifie le dialogue. Le dialogue ne suppose pas être le même que l'autre, au contraire, c'est parce que nous sommes différents qu'il faut établir le dialogue. Il nous faut avoir le courage et la sérénité de dire que nous ne parlons pas vraiment de la même chose et pourtant de continuer à accepter le discours de l'autre. Il faut apprendre à ne plus penser l'autre selon soi.

P. Georges Massouh : Je suis d'accord pour lier le discours ou le dialogue théologique à la réalité socio-politique. En ce qui concerne l'appellation «gens de livre», j'aimerais rappeler les paroles du Monseigneur Georges Khodr : «Nous ne sommes pas des “gens du livre”, nous sommes les hommes de Jésus-Christ. Le Christ est notre Coran».

C'est à propos du troisième point que vous avez soulevé, M. Weber, que je marque une réserve. Il existe un dialogue théologique, et c'est ce dialogue qui décide si nous adorons le même Dieu ou pas. Dans l'un et l'autre cas, le dialogue continue. Nous ne supposons pas a priori que nous adorons le même Dieu, mais nous étudions la question au cours des dialogues. Jusqu'à maintenant, les études sont incomplètes et l'issue n'est pas tranchée. Personnellement, je crois fermement que nous, chrétiens et musulmans, adorons le même Dieu. Il y a pourtant une différence entre la théologie et l'expression de la théologie, donc entre la théologie et la culture religieuse. Cette différence est au niveau de l'expression de la foi. Nous invoquons Dieu différemment mais c'est le même Dieu qui nous répond. Dieu comprend les expressions des autres, la culture des autres, la façon de L'invoquer chez les autres. Il nous faut faire la distinction entre la théologie et la culture.

Samir Khalil Samir, s.j : Je voudrais enchaîner sur ce qu'a dit M. Weber, en m'arrêtant sur les patriarches et prophètes qui sont mentionnés dans les trois écritures. Prenons Abraham par exemple, il est mentionné dans les trois religions, mais bien que ce soit le même nom, le même personnage, il est compris différemment dans chacune des traditions religieuses. Abraham comme symbole ou comme modèle n'est pas le même dans l'une ou l'autre des religions.

D'autre part, Al Takriti écrit, en 1215, dans un gros traité sur l'unité de la Trinité : «Il n'y a qu'un seul Dieu, et nous adorons tous le même Dieu, mais quelle différence entre notre interprétation de Dieu et la vôtre» «ولكن شتان ما بين مفهومنا لله ومفهومكم». De même, chacun croit en Abraham mais le comprend différemment ; Dieu est unique mais chacun Le perçoit autrement. Enfin, comme a dit M. Weber, il n'est pas nécessaire d'être d'accord au départ pour entamer un échange. L'erreur méthodologique dans le dialogue serait de toujours chercher un chemin commun, d'essayer à tout prix de démontrer qu'on est d'accord.

Jacques Langhade : Le terme d'Incarnation peut avoir plusieurs significations différentes pour les chrétiens eux-mêmes : Dieu incarné, Fils de Dieu incarné, etc. Ainsi, il nous faut clarifier les termes non seulement entre chrétiens et musulmans mais à l'intérieur même du christianisme. Cela est l'intérêt du dialogue, d'une réflexion en commun : essayer de préciser ce que nous disons les uns et les autres, au sein d'une même communauté.

Blandine Chelini-Pont : Nous avons parlé d'un des attributs de Dieu : l'unicité, qui du point de vue musulman est un thème central. J'aimerais savoir le point de vue musulman sur un autre attribut de Dieu qui est très important pour nous chrétiens : la paternité de Dieu. Existe-t-il un dialogue islamo-chrétien sur la question de la paternité de Dieu ?

P. Georges Massouh : Le Cheikh Hassan Khaled, réfute dans un grand ouvrage l'idée de la paternité de Dieu, car pour les musulmans la paternité charnelle est inconcevable, Dieu n'enfante pas. Il existe cependant des études sur la différence entre le mot *walad* / ولد, qui signifie enfant, et le mot *ibn* / ابن qui signifie fils. Le Coran mentionne 11 fois le terme *walad* / ولد enfant de Dieu, la racine signifiant engendrer, et une seule fois le mot *ibn* / ابن/fils, terme utilisé par les chrétiens. Que Dieu ait un enfant / *walad* est inconcevable dans le Coran : à plusieurs reprises on retrouve des versets disant : *حاشا الله أن يتخذ ولدا حاشا أن يكون له صاحبة* : /comment Dieu pourrait-il avoir une compagne pour enfanter un fils ? Il y a donc là un malentendu. Il existe pourtant un *hadîth* qui utilise encore un troisième terme arabe qui signifie enfant au pluriel : *'iyâl*, et là dans le sens d'enfants de Dieu : «Toutes les créatures sont les enfants de Dieu, et les plus aimés par Dieu sont ceux qui se montrent les plus utiles à ses enfants» (Darami).

«الخلق كلهم عيال الله ، وأحبّهم إليه أنفعهم لعباله»

TROISIÈME PARTIE
PRATIQUES DU DIALOGUE

Les expériences du dialogue sont essentielles à la compréhension de ses fondements et de sa portée ; quelques personnalités engagées au quotidien dans le dialogue islamo-chrétien se font ici les témoins de ses illusions et de ses réussites. Le Père Joseph Maalouf retrace les étapes du dialogue interreligieux au Liban à partir des années 50 : de la polémique à l'éthique, le dialogue constitue peu à peu ses horizons et ses valeurs d'attente. Juliette Haddad, dans cette même perspective, propose quatre points déterminants du dialogue : la rencontre, le désaisissement de soi, la reconnaissance de l'altérité, la réciprocité.

Mounir Saad el Din propose un exemple du dialogue libanais, celui de la Faculté Islamique Uzaï qui depuis 1997 pratique des échanges universitaires sur les questions interreligieuses ; Christiaan Van Nispen rapporte l'expérience de dialogue menée par le Groupe islamo-chrétien du Caire, «Al-Ikhâ ad-dini» né en 1938. Quant à Luna Farhat et Rita Ayoub, elles offrent leur conception intimement vécue du dialogue.

Éthique et Dialogue interreligieux

Je voudrais présenter, dans cet exposé, l'histoire du dialogue islamo-chrétien au Liban à partir des années 50, divisant mon intervention en trois parties.

Dans un premier temps, je montrerai que le dialogue islamo-chrétien au Liban s'est transformé le plus souvent en polémique. Entre les années 70 et les années 90, on a pu dénombrer 45 livres polémiques traitant du dialogue islamo-chrétien, et pas un seul livre critique. Or, sur le plan dogmatique, le dialogue islamo-chrétien est un dialogue stérile, parce qu'il part d'une conception, chez chacun des deux partis, que lui seul détient la vérité (du Livre révélé) et que l'autre est dans l'erreur.

En second lieu, je montrerai que depuis les années 90, se dessine un glissement vers le dialogue éthique. Sur ce point, M. Mounir Saadeddine nous parlera de la collaboration qui se fait petit à petit entre chrétiens et musulmans en vue de cette forme de dialogue. Cette collaboration, partant de la réalité libanaise, a vu que le dialogue dogmatique ou politique ne fait qu'ajouter à la tension et empoisonner encore plus la vie et les relations entre chrétiens et musulmans au Liban. Il n'y a espoir de dialogue que dans le chemin de l'éthique, chemin humain, universel.

Dans un troisième temps, je parlerai des valeurs communes à l'Islam et au Christianisme à partir du Coran et de l'Évangile. Ces valeurs communes sont très claires, et représentent la base sur laquelle peut se construire toute tentative pour faire avancer la convivialité et l'acceptation de l'autre.

L'échec du dialogue dogmatique au Liban

Du côté chrétien

À partir des années 60, du côté chrétien d'abord, paraissent des publications polémiques. Des études veulent montrer l'Islam comme une secte nazaréenne. Les travaux d'Al Oustāz al-Haddād - une vingtaine de livres- les ouvrages d'Abou al-Harīrī, ou encore d'Élias el Murr, cherchent à démontrer que l'Islam n'a rien apporté de nouveau, qu'il ne fait que reprendre le christianisme et le représenter d'une manière plus «allégée». Or ce genre de livres n'a fait qu'augmenter la tension entre chrétiens et musulmans au Liban, parce qu'il cache une stratégie qui tend à supprimer l'identité de l'autre. La cible de ces ouvrages est la personne du prophète Mahomet. Il est dépeint comme un homme ayant vécu dans un milieu nazaréen, ou ébioniste, ayant réussi à faire la synthèse du judaïsme et du christianisme dans une nouvelle religion, niant par là la révélation. Ces auteurs ne parlent donc pas le langage de l'éthique moderne, lancé depuis le XVII^e siècle en Occident par Spinoza : leur langage est purement dogmatique. À ces analyses, les musulmans ont répondu par des ouvrages assez violents, comme le livre monumental de Mohammad Izzat Darwaza dans lequel il réfute la thèse d'al Haddad (qui postule que l'islam est un mouvement nazaréen).

Violence contre violence, il est clair que les études de ce genre ne nous ont pas aidés au Liban. Dans le contexte libanais, le dialogue doit être fait de manière pacifique.

Du côté musulman

De leur côté, les musulmans utilisent dans leurs études ce que j'appellerais une «stratégie d'enveloppement» : concevant l'Islam comme la synthèse et la suite du judaïsme et du christianisme, la solution parfaite à tous les problèmes et toutes les divergences serait que chrétiens et juifs embrassent cette religion. De là toutes les critiques sur la divinité du Christ, sur la Trinité, Saint Paul, etc. Et cela toujours à partir du texte du Coran. Or, partant du texte

religieux, spécifiquement du dogme, tout dialogue entre les religions révélées s'avère très difficile, sinon stérile, parce que chacun croit posséder la vérité absolue. Dans le contexte libanais, il nous faut changer de perspective, accepter l'herméneutique moderne, et produire des études scientifiques et critiques. Mais du chemin reste à parcourir : si le christianisme a pris 300 ans pour entrer dans l'esprit de l'herméneutique, l'Islam n'est pas encore prêt aujourd'hui à accepter ce genre de critique. Au Liban aussi, les chrétiens sont dans l'ensemble toujours conservateurs : le dogmatisme règne encore, malgré toute l'ouverture à l'Occident et aux sciences humaines.

Vers le dialogue éthique

Si nous partons de la thèse que chacun a sa vérité, pourquoi alors ne pas respecter la vérité des autres ? Ne pouvons-nous pas, en gardant notre propre vérité et notre identité, nous accepter dans la différence ? Depuis 1985, la recherche d'une voie plutôt tolérante, voie que j'appelle l'éthique, se fait au Liban. Les tentatives se sont faites des deux côtés, musulman et chrétien, et aboutissent à un travail commun.

Du côté musulman

Parmi les tentatives, du côté musulman, je mentionne celle du Mufti Hassan Khaled, qui dans son ouvrage, «Le Judaïsme, le Paganisme et le Christianisme», après avoir exposé comme tous les auteurs musulmans les divergences entre Christianisme et Islam, met l'accent sur l'éthique, disant : «La tension qui existe entre les deux religions ne fait pas partie de leur nature. Il ne faut pas compter sur les dogmes et l'histoire pour construire les liens, la convivialité et l'acceptation, mais sur la même origine et sur les valeurs de tolérance».

Le cheikh Fadlallah, dans son ouvrage : «À l'horizon du dialogue islamo-chrétien»¹, invite les chrétiens à collaborer avec les musulmans pour se mettre d'accord sur une forme éthique inspirée par les deux religions. Le dialogue sur les points dogmatiques pourrait, lui, continuer, mais il a besoin de ses spécialistes.

Le Cheikh Shamseddin, dans un article publié dans le livre de M. Saoud al-Maoula, met lui aussi l'accent sur les points communs éthiques entre les deux religions, et pose nombre de questions qui peuvent nous aider à réfléchir là-dessus.

Enfin, un colloque, «Les valeurs dans l'éducation et les médias», a été organisé l'année dernière (1998) à l'UNESCO de Beyrouth par 13 différents instituts religieux musulmans et chrétiens. Ceux-ci, après un an de travail commun, ont réussi à trouver le fil conducteur sur lequel ils pouvaient travailler ensemble : l'éthique.

Du côté chrétien

Le Concile du Vatican II a lancé, de manière succincte, l'idée du dialogue éthique : l'Islam ayant dans le Coran une éthique sublime, il est important de respecter les valeurs musulmanes. Aussi, parmi les lettres du Patriarche catholique, une lettre intitulée «La coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe», invite les chrétiens et les musulmans à se comprendre et à s'accepter, ainsi qu'à s'éloigner de plus en plus de toutes les ingérences dogmatiques et politiques. Le Synode pour le Liban, lui, a consacré plusieurs pages à la convivialité, à la morale et à la collaboration entre chrétiens et musulmans. Des travaux se font depuis plusieurs années dans notre institut de théologie et de philosophie à Harissa, dans le centre CERDIC. Dix livres ont déjà été publiés en arabe dans ce sens : sur la justice, sur la paix, sur l'écoute, sur la miséricorde.

1 في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي

Ces études, de part et d'autre, font que le terrain est maintenant favorable pour aller dans le sens de l'éthique.

Les valeurs communes

Je ne mentionnerai pas ici toutes les valeurs communes aux deux religions, mais je m'arrêterai seulement sur les plus importantes en ce qui concerne la relation avec l'autre.

Le respect de la différence religieuse et culturelle dans la société

Partons du Coran et de l'Évangile. Le verset 118 de la sourate Hud (11) nous dit : «Et si ton Seigneur avait voulu il aurait fait les gens une seule communauté». Un autre verset continue : «Nous vous avons faits peuples et tribus pour que vous fassiez connaissance» (Hujurat 49,13). L'Évangile de Luc rapporte que, en réponse à ses disciples qui demandaient à Jésus que le feu tombe du ciel sur un village de Samaritains qui les avait mal accueillis, celui-ci les réprimande, les invitant par là à la tolérance (Lc 9,54).

La règle d'or : chercher le bien de l'autre

Toute entente suppose la recherche du bien de l'autre, et que chacun œuvre à concrétiser ce bien dans la vie quotidienne. Il ne suffit pas de dire «je veux le bien de l'autre», «j'aime bien le musulman» ou «j'aime bien le chrétien» sans traduire cela concrètement, dans la vie quotidienne, dans les écoles, dans les institutions, les orphelinats. La règle d'or d'après l'Évangile postule : «Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous faites-le vous-mêmes pour eux». Nous retrouvons la même chose en Islam dans un *hadîth* / tradition du prophète : «Aime pour les autres ce que tu aimes pour toi-même». Cette règle d'or, qui rappelle les trois maximes de Kant, existe aussi dans le judaïsme. Le Rabbin Hilael, en 60 av. J.-C disait : «Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse». Il existe donc un consensus sur cette règle d'or. Alors pourquoi ne pas aller dans ce sens là, l'appliquer dans la vie quotidienne, chercher la paix avec l'autre, pour soi-même et pour l'autre ? Si Israël appliquait la règle de Hilael, si elle revenait à sa tradition, elle permettrait aussi aux autres de vivre. Cette règle d'or invite à vouloir la justice pour l'autre aussi, et non seulement pour soi-même. La paix est une solidarité spirituelle, une responsabilité devant Dieu. Être musulmans devant Dieu, être chrétiens devant Dieu, ne veut pas dire l'être seulement avec les autres musulmans ou les autres chrétiens, mais avec tout le monde. Tout homme a droit à la dignité.

Si, comme l'affirme Cheikh Fadlallah, 90% des valeurs éthiques sont communes aux deux religions, il est clair qu'au Liban, nous devons nous baser sur ces valeurs communes pour faire marcher le dialogue et l'entente nationale, pour décriper l'atmosphère et inviter tous, chrétiens et musulmans, à vivre ensemble dans la différence.

Joseph MAALOUF
Département de Philosophie,
Université Libanaise

Les conditions du dialogue

«Les conditions du dialogue» est le titre d'un séminaire que nous donnons depuis 1995 avec Mme Hiba Nashabé Shawwaf, à l'Institut d'Études Islamo-Chrétiennes. Quelques éléments ou conditions pour une rencontre, authentique autant que possible, dans le respect de la différence maintenue, se sont dégagés de ce séminaire. Au départ, nous sortions d'une guerre qui avait été marquée par la séparation et l'isolement. L'existence même du Liban requérait une coexistence des deux communautés et le séminaire fut organisé comme une réponse par le concret et dans le vécu. Son but : chercher ensemble les conditions d'un vivre-ensemble meilleur. Il ne s'agissait pas d'une recherche théorique mais d'une rencontre de six jeunes gens /jeunes filles chrétiens et de six jeunes gens/ jeunes filles musulmans qui essaieraient de se connaître.

1. **Point de départ du dialogue** : le retournement, la décision d'aller vers l'autre

La première condition pour le dialogue était la décision de venir à cette rencontre, de rencontrer l'autre. Entrer dans le dialogue ne va pas de soi, cela exige une sorte de retournement, de sortir de la manière de vivre quotidienne pour aller vers l'autre.

2. **Deuxième étape** : prise de **conscience** de l'épaisseur des masques qui empêchent une vraie rencontre

La deuxième étape est ce que l'on rencontre si on se heurte à l'autre qui est différent de soi. Dans ce heurt de l'autre, on prend conscience de l'épaisseur des masques qui empêchent une vraie rencontre, des masques que l'on porte soi-même et des masques que l'on plaque sur le visage de l'autre. Ces masques sont aussi créés par la masse des préjugés qui nous viennent de la mentalité (chacun de ces termes est lourd de sens), inconsciemment secrétée en nous depuis l'enfance par notre milieu de vie et à travers les multiples groupes auxquels nous appartenons.

Dans cette deuxième étape, avec la pensée qu'on ne connaît pas véritablement le visage de l'autre et qu'on ne lui présente pas son vrai visage, on découvre les mécanismes par lesquels joue cette épaisseur de distance : la généralisation et la projection. On découvre aussi ce qui met en mouvement ces mécanismes : la peur de l'autre. Avec cette prise de conscience qu'on ne connaît pas l'autre, l'autre devient enfin un visage qu'on va essayer de rencontrer.

3. **Troisième étape** : reconnaître l'altérité de l'autre

Dans la troisième étape, on prend conscience que le visage de l'autre est différent. Ainsi, l'on marque véritablement une étape dans la rencontre lorsqu'on a reconnu que l'autre est autre, différent de soi, à travers le heurt vécu contre cette altérité. Ce heurt est suivi d'une volonté de clarification car au lieu que l'affrontement se solde par une séparation, on a voulu se retrouver pour essayer de comprendre, face à face, pourquoi se connaître les uns les autres est tellement difficile. C'est de là qu'émerge la reconnaissance de la différence inéluctable de l'autre. Enfin, c'est par cette reconnaissance que s'éveille et s'affirme le respect de l'autre comme autre dans sa différence même.

4. **Quatrième partie** : reconnaître la réciprocité effective de la rencontre

À la quatrième étape, le chemin est ouvert : on reconnaît qu'il y a une réciprocité effective dans la rencontre, que chacun apporte et reçoit de l'autre. On parvient à reconnaître que la différence est une valeur effective, qu'il ne suffit pas de respecter l'autre dans sa différence mais qu'il s'agit d'accepter d'entrer dans l'aventure pleine de risques que signifie une rencontre effective, où on sort de la sécurité de ses points de repères familiers, pour s'engager dans l'inconnu que constitue pour chacun cet autre illimité.

Juliette HADDAD
Institut d'Études Islamo-Chrétiennes,
Université Saint Joseph

Regard sur l'expérience du dialogue islamo-chrétien (Traduit de l'arabe)

Le terme de dialogue est actuellement un terme de première importance lorsqu'il s'agit de relations islamo-chrétiennes. Le dialogue est en fait une preuve de culture, de civilisation. Il est un lieu de rencontre et de compréhension, mais aussi il porte une promesse de justice sociale, de compassion et de tolérance dans les relations.

Bref aperçu sur l'histoire du dialogue

Si nous récapitulons l'histoire du dialogue islamo-chrétien depuis le début du XX^e siècle jusqu'à nos jours, nous remarquons qu'il a pris plusieurs formes :

- Rencontres individuelles entre spécialistes et savants, hommes religieux chrétiens et/ou orientalistes d'une part, oulémas et spécialistes musulmans d'autre part (comme le dialogue du cheikh Taher al-Ġazā'irī avec les orientalistes, ou de Ahmad Didat avec les prêtres).
- Conférences et colloques où chrétiens et musulmans se retrouvent pour étudier un sujet d'après les deux points de vue.
- Lettres entre oulémas musulmans et religieux chrétiens : comme les lettres entre le cheikh Abu al-A'ālā al-Mawdūdī et le Pape Paul VI ou les lettres entre Abd al Halim Mahmud (le cheikh d'al-Azhar) et Miguel di Ipalesa, secrétaire général de l'Association d'amitié islamo-chrétienne en Espagne.
- Les sujets du dialogue islamo-chrétien peuvent être résumés ainsi :
 - La religion chrétienne et son dogme ; le Christ.
 - La religion musulmane et son dogme ; la Šarī'ah ; le Prophète Muhammad.
 - La recherche des points de rencontre entre les croyants des deux religions, et des voies de coexistence entre eux.
 - L'étude des problèmes de l'humanité en général, et la recherche des moyens pour résoudre ces problèmes (arrêt des conflits, aides, coopération).

Quant aux réactions au dialogue islamo-chrétien, il en existe de deux sortes. Les uns croient à l'importance du dialogue et à sa continuation et les autres sont contre le dialogue, prêchant le scepticisme ou craignant des résultats néfastes des tentatives de dialogue. Bon nombre de musulmans et de chrétiens ont hésité, dans le passé, à entrer dans le dialogue, de peur qu'il n'aboutisse à une sorte de syncrétisme religieux, ou qu'il ne cache une certaine activité missionnaire. Certains ont même vu dans le dialogue une pure comédie recelant des intérêts politiques. Notons aussi que chez certains musulmans, la différence entre l'occident colonisateur et la religion chrétienne n'est pas claire, d'où la peur du dialogue.

Un exemple de dialogue au Liban : l'initiative de la Faculté Uzā'ī

En 1997, la Faculté Islamique Uzā'ī a organisé une rencontre entre universités et instituts au Liban pour dialoguer et aider à trouver des solutions pour le pays. Douze associations y ont assisté : La Faculté de l'Iġtihād et des Sciences Islamiques de l'Université Islamique, La Faculté Uzā'ī pour les études islamiques, La Faculté du Moyen Orient, La Faculté de théologie et de sciences paroissiales de l'Université Antonine, La Faculté Pontificale de théologie à l'Université du Saint Esprit (Kaslik), La Faculté de théologie du Proche Orient (NEST), Le Centre d'études Islamo-Chrétiennes (Balamand), L'Institut d'études Islamo-Chrétiennes (IEIC-USJ), L'Institut universitaire des études islamiques de Tripoli, L'Institut Islamique Makassed pour les hautes études, L'Institut Supérieur des sciences religieuses (ISSR-USJ), L'Institut Saint Paul de philosophie et de théologie (Harissa) et L'École de Shari'ah de l'Université Islamique de Beyrouth.

Après cette première réunion, d'autres ont suivi, dans chacun des centres de ces facultés et instituts. Le point de départ de ces réunions était une rencontre sur les points communs islamo-chrétiens qui nous permettent de nous unir pour faire face aux défis avec une prise de conscience plus ample et un soutien mutuel.

Lors de ces réunions, nous avons échangé idées, vérités, expériences et connaissances, arrivant à nous connaître les uns les autres. Chacun essayait de voir l'autre comme il était et non comme il aurait pu croire le connaître d'après ses préjugés. Il n'y avait pas de repli sur soi, ni de cantonnement, et l'atmosphère de ces rencontres était une atmosphère de partage, de coexistence, d'entraide, d'ouverture et de volonté d'apprendre de l'autre sur tous les plans. Bien sûr, tout comme nous trouvions des points de rencontre, nous trouvions aussi des points de différence, mais ils ne changeaient rien à l'atmosphère générale, car ces rencontres ont réussi à nouer des amitiés entre nous, et à nous découvrir comme frères dans la foi. Il va sans dire que tous, depuis le début, faisaient l'effort d'avoir un dialogue pacifique, respectueux, correct et mus par une bonne intention, car chacun de nous puisait dans le fleuve des messages divins pour en tirer leçons, exemples, et éthique rapprochant l'homme de son frère.

Lors de ces réunions, tous ont souligné l'importance de nous connaître plus profondément à travers nos programmes universitaires respectifs, nos bibliothèques, nos publications et recherches, nos expositions, mais aussi à travers des activités sociales communes, des rencontres entre enseignants pour échange d'expériences et des rencontres entre étudiants. Ceci parce qu'on avait trouvé dès le départ une ignorance des institutions les uns des autres.

Après un an de réunions, nous avons décidé d'organiser ensemble un colloque : «Les valeurs dans l'éducation et les médias», qui eut lieu à Beyrouth en décembre 1998. Les conférenciers étaient des spécialistes dans le champ de l'éducation et des médias, choisis par nos instituts et facultés. Ce colloque peut être considéré comme le premier du genre au Liban du fait qu'il incluait les facultés et instituts universitaires religieux islamo-chrétiens.

Après ce colloque, nous avons essayé de mettre en pratique les décisions et recommandations sur lesquelles nous nous étions mis d'accord. Ce fut dans ce sens que fut organisée une rencontre entre les élèves de la Faculté Uzā'ī et ceux de l'Institut Saint Paul pour les Études Religieuses et Philosophiques, dans les locaux de l'Institut Saint Paul à Harissa. Le programme consistait en une visite des lieux, une rencontre avec les enseignants et les directeurs de la Faculté Uzā'ī, de l'Institut Saint Paul et d'autres (P. Georges Khawam-directeur de l'Institut Saint Paul, M. Tawfic Houry-président de conseil de la faculté Uzā'ī, P. Joseph Maalouf, Dr. Mounir Saadeddin, P. Boulos Sfeir - doyen de la faculté des sciences religieuses à l'USEK, Kaslik), et enfin un dialogue entre les étudiants. Par la suite, il y eut d'autres invitations aux centres et aux activités de l'un ou de l'autre parmi les instituts et facultés qui se réunissaient, ainsi que des échanges de professeurs et des réunions de préparation pour un nouveau colloque.

Ceci fut un bref rapport sur une activité de dialogue en profondeur qui a eu lieu au Liban, et nous espérons continuer, non seulement à nous réunir, mais aussi à mettre en pratique toutes les intentions et les promesses des dialoguants et du dialogue.

Mounir SAADDEDDIN
Faculté de l'Imam al-Uzā'ī
pour les études islamiques

La rencontre spirituelle en Égypte

Le groupe islam-chrétien «Al-Ikhâ' ad-Dīnī»

Notre groupe Islamo-Chrétien au Caire s'appelle «Al-Ikhâ' ad-dînî» / la «Fraternité religieuse», car les membres veulent être «ensemble», en tant que co-citoyens et bien sûr en tant que croyants.

Le groupe est né en 1938. Il a dû s'arrêter au moment de la révolution, mais a repris à partir de 1975, moment où le nom fut choisi après de longues discussions, significatives de l'enjeu qu'il représentait. Cependant, nous étions tous d'accord pour nous reconnaître croyants, ce qui constituait une base de communication, de parenté et de fraternité.

Le premier président du groupe, Abdou Sallam, exerçait en ce temps là une fonction de ministre, appliquant donc dans la vie politique et pratique les orientations du groupe. Il a même exprimé cela dans les condoléances, imprimées dans les journaux, pour un des membres du groupe, M. Raouf Khalil. Le groupe s'est donc réuni avec, à la base, la conviction que chrétiens et musulmans pouvaient nier ou diminuer l'importance de la différence, en la reconnaissant et la respectant, afin de la gérer spirituellement.

Bien sûr, il y eut bon nombre de critiques externes contre le groupe, et sur le plan interne, nous avons dû faire face au problème du double langage. Mais dans la mesure où une telle rencontre se réalise, où il y a un passage de l'idéologie religieuse ou politique à la vie de foi, on parvient à toucher la vie spirituelle comme terrain de rencontre (la vie spirituelle ne voulant pas dire une vie loin des problèmes de tous les jours, car lorsqu'on est ensemble devant Dieu, on est ensemble pour défendre l'homme). Or la rencontre au niveau de la vie spirituelle n'a pas pour but d'éliminer la différence, même dans ce qu'on a en commun. Aussi, j'utilise le terme de rencontre plutôt que celui de comparaison, car la rencontre va plus loin qu'un constat de ressemblances et de différences. La prière par exemple est un point de ressemblance, mais elle est aussi un terrain de rencontre. Elle n'est pas vue comme un sujet d'étude dans le cadre de recherches islamo-chrétiennes. La rencontre est dynamique, et cette dimension est encore à creuser. Elle est à transposer au domaine des études comparatives. Une doctorante musulmane indonésienne que je connais travaille sur Ibn Arabi et maître Eckhart ; or elle conçoit son travail non pas comme une étude comparative mais comme une tentative de mettre Ibn Arabi et maître Eckhardt en dialogue, en rapport.

Mme Hala Fouad, professeur de mystique au département de philosophie à la faculté des Lettres à l'Université du Caire, m'a proposé quelques sujets de recherche à effectuer dans cette dynamique : une étude comparative sur les vies des Saints et Saintes, musulmans et chrétiens, et par-là le concept de la sainteté en Islam et en Christianisme « مفهوم الولاية ومفهوم القداسة ». Dans ce vécu des saints et saintes, on pourrait étudier le rôle du symbole, sa compréhension et les jeux de langage qui y sont liés, le concept d'aliénation, la comparaison du temps et de la façon dont il est vécu par les mystiques (Saint Augustin a une réflexion très approfondie sur le sens spirituel du temps), l'attitude envers le corps, le concept d'amour et la différence entre amour et charité, et enfin la tendance humaniste, tout ceci à la fois dans le patrimoine chrétien et dans le patrimoine islamique.

Par ailleurs, dans notre groupe, nous terminons nos réunions par un *du'â'* / دعاء commun. Ce *du'â'* (prière) a été rédigé par le Cheikh Ahmad Hassan el-Baaquri, qui pendant 20 ans, était avec les frères musulmans (jusqu'à 1953). Il fut aussi recteur de l'Université d'al-Azhar, ministre par deux fois, et dans ces vieux jours, président des jeunesses musulmanes جمعية الشبان المسلمون. En 1966, il a invité le cardinal Koenig à donner une conférence sur le monothéisme à l'intérieur de l'Azhar. Sa vie illustre le fait que l'on peut s'adonner à la

rencontre spirituelle tout en étant profondément impliqué dans la vie publique. Pourtant, certains ont porté des critiques envers lui à cause de ce *du'â* commun, car dans cette prière, il demande de chacun d'entre nous d'être fidèle à son dogme, loyal envers sa croyance. « وفيَا ، أمينًا على دينه لعقيدته » Une étude de cette prière en commun serait très intéressante : son pourquoi et comment, sa forme et ses conditions.

Enfin, le président actuel de notre groupe est un général de police à la retraite, profondément soufi et qui accorde tous les jours trois heures à la méditation. Cette association paraît unique, et il semble que la rencontre spirituelle se fait au niveau d'une certaine élite. Cependant, il existe des rencontres étonnantes au niveau de la religiosité populaire. Une étude sociologique, une analyse de phénomènes de la religiosité, pourraient ouvrir un nouveau champ dans les études théologique au sein de chaque religion, en démarquer la valeur religieuse et spirituelle et voir s'il s'agit là d'une véritable rencontre ou d'une déviation.

Christiaan VAN NISPEN, s.j.

Pays, Religion, Dialogue : un trio complémentaire (Traduit de l'anglais)

Les personnes impliquées dans le dialogue islamo-chrétien sont souvent invitées à partager leur expérience dans le domaine. Or cette expérience ne se solde pas toujours par un bilan positif. Si parfois le dialogue pousse vers l'avant, inspire et encourage, d'autres fois il décourage, incitant ceux qui s'y adonnent à repartir du point zéro ou même à s'arrêter. En ce qui me concerne, le terme d'expérience personnelle n'est pas applicable parce que parler du dialogue islamo-chrétien, expliquer son importance aux niveaux éthique, religieux, psychologique et national est comme parler de l'importance de respirer l'air pur. Pour moi, c'est comme parler d'un axiome.

Les sociétés modernes sont multi-culturelles ou multi-religieuses. Nous ne pouvons pas isoler une culture ou une religion de l'autre, nous ne pouvons pas nous cacher les uns des autres ou fuir l'interaction avec ceux qui partagent notre terre. En tant que musulmane en premier lieu et libanaise en second lieu, le dialogue est pour moi un engagement double : national et religieux. Le Saint Coran nous enseigne que la diversité est l'œuvre de Dieu : «O vous les hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle. Nous vous avons constitués en peuples et en tribus pour que vous vous connaissiez entre vous» (Hujurât 49,13) ; «Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté. Mais Il a voulu vous éprouver par le don qu'Il vous a fait» (Al-Mâi'idah 5,48) ; «Parmi Ses signes : la création des cieux et de la terre ; la diversité de vos idiomes et de vos couleurs. Il y a vraiment là des signes pour ceux qui savent» (Ar-Rum 30,22).

Or, si la diversité est un signe de la sagesse de Dieu, nous devons accepter cette diversité, la comprendre et l'utiliser pour faire le bien. Au Liban, nous faisons face à un grand défi et une épreuve importante : allons-nous détruire nos existences parce que nous n'acceptons pas la différence ou allons-nous coopérer et vivre en paix malgré la diversité ? Une autre question se pose : comment faire pour pratiquer sa foi dans un environnement de pluralisme religieux ?

Dieu nous a créés d'un seul esprit et à partir d'une seule âme. Nous sommes tous égaux en humanité et, en tant que Libanais, nous vivons tous sous le même toit. Reconstruire notre pays est l'un des thèmes les plus importants dans le dialogue. C'est le dialogue de la coexistence : se mettre la main dans la main, partager ses peurs et ses soucis, discuter d'affaires nationales, échanger les points de vue.. tout cela forme un point de départ qui aboutirait à une opinion publique unifiée quant aux questions nationales, questions qui touchent tous les Libanais, tant chrétiens que musulmans. Nous avons besoin de commencer un vrai dialogue entre Libanais, de ne pas attendre la dernière minute. Des initiatives poussées par la foi devraient être prises pour aider les Libanais à mieux connaître l'Islam et le Christianisme, à en savoir davantage sur les lieux communs des deux religions et à oublier les stéréotypes hérités. Une nouvelle mentalité est nécessaire pour construire des relations fondées sur la connaissance, le respect mutuel et le dialogue. Ceci nous permettrait d'améliorer notre citoyenneté et de mettre en place une identité nationale unifiée.

Luna FARHAT
Institut d'études islamo-chrétiennes,
Université Saint Joseph

Les conditions d'un vivre ensemble meilleur

Au début de la guerre, j'ai été déplacée de mon petit village dans la région de la montagne libanaise vers Beyrouth Est. Pourquoi Beyrouth Est ? Parce que, étant chrétienne, il était logique que ma famille aille vers une région chrétienne. Or ce déplacement fut pour moi le premier point d'interrogation posé sur le pourquoi et le comment du pays.

Beyrouth a été le laboratoire qui a influencé mes réflexions : d'abord cause de bouleversement et de questionnement, elle est devenue pour moi un objectif. Les musulmans étaient pour moi ceux qui étaient à l'autre bout, qui voulaient tout faire pour m'annuler. Je ne voyais en eux qu'une communauté qui ne voulait pas de moi. Bien sûr, l'ambiance générale ne m'aidait pas à voir l'autre extrême de l'image. Je ne regardais les choses que d'un tout petit point, n'ayant aucune idée que, en réalité, tout le monde se croyait victime, tout le monde se croyait menacé. Je croyais que j'étais moi la victime, que moi j'étais menacée.

La fin de la guerre a vu aussi un affrontement chrétien-chrétien. Ce n'était plus nous et les autres, c'était nous entre nous-mêmes. Cela m'avait choquée et m'avait poussée à poser encore plus de questions.

C'est donc avec ce bagage et dans cet état d'âme que j'ai entendu parler du séminaire : «Les conditions d'un vivre-ensemble meilleur». J'ai voulu tenter la chance. Je me suis dit que ce lieu pourrait être un espace dans lequel je pourrais me justifier. Au début, lors de ces rencontres, nous étions une dizaine de personnes, chrétiennes et musulmanes, et je me retrouvais, chaque semaine, derrière mon bouclier, préparée à me défendre à chaque instant. Je ne pouvais pas voir un partenaire en la personne qui était en face de moi et qui était, il y a quelques années, en position d'attaque, contre moi et ma communauté. Chacun de nous se justifiait, et ces justifications ne faisaient qu'alourdir les masques et les souder davantage. Et moi, je sentais que ce masque était ma protection, je n'osais pas le décoller de peur d'être bombardée si je l'enlevais.

Aussi, je ne pouvais pas regarder mon interlocuteur en temps qu'individu. Pour moi, il ne se représentait pas lui-même, mais était lié et même collé à la communauté à laquelle il appartenait. Je voyais en lui toute l'histoire, la mémoire collective accumulée depuis des siècles, et ceci rendait plus grandes les distances entre nous. La généralisation était donc pour moi certitude, j'étais sûre que personne ne pouvait sortir de sa communauté, et ceci me poussait non seulement à mettre des préjugés, mais à transformer ces préjugés en réalité. J'étais sûre que ce que je voyais était la réalité de l'autre.

Pourtant, peu à peu, je commençais à percevoir que beaucoup de points communs me reliaient à l'autre que je connaissais un peu plus maintenant en tant que musulman. Après beaucoup d'hésitations, je pus enfin me décider à me jeter à l'eau et à dire, à voix haute, les choses telles que je les voyais. Ce n'est qu'alors que j'ai pu verbaliser ma peur, et j'ai pu découvrir que je n'étais pas la seule à avoir peur. Si moi j'avais des préjugés envers l'autre, l'autre non plus n'avait pas une image pure de moi. Il me regardait lui aussi à partir de la mémoire collective, de l'histoire, des préjugés et d'une généralisation. Et c'est là seulement que j'ai compris que chacun se voyait menacé et que tout le monde se sentait victime.

Et c'est alors que nous avons décidé de faire route ensemble. À partir de là, nous avons commencé à voir ce qui nous rassemblait et ce qui nous éloignait. Mais c'est là aussi que le chemin a commencé à me paraître très long et que nous n'étions qu'au tout début d'un parcours dont l'itinéraire se dessinait.

Je sais bien que la décision que j'ai prise est difficile, lourde même. À force de marcher ensemble, on se découvre de plus en plus, mais aussi, on se pose de plus en plus de questions.

À la différence que, cette fois, on peut chercher les réponses ensemble. Tant de points en chemin paraissent comme des obstacles essentiels, tels que la question de l'identité libanaise, l'avenir de ce pays que nous voulons construire ensemble. Tant de défis qui nous mettent des bâtons dans les roues comme tous ceux qui nous disent que le chemin ne mènera à rien. Mais je sais bien aussi que le cheminement que j'ai fait n'est pas né du hasard, et que ce n'est qu'ensemble qu'on aboutira. Je sais maintenant que cet espace que j'avais vu comme un lieu pour me justifier s'est transformé en une mission.

Rita AYOUB
Institut d'études islamo-chrétiennes,
Université Saint Joseph

DÉBAT

Edgard Weber : Nous avons pu remarquer d'après les témoignages que nous venons d'entendre que pour aller vers l'autre ou chez l'autre, il nous faut un courage extraordinaire. Le courage de ne pas rester dans sa propre maison, de sortir, de nous lever de nos certitudes, de nos dogmes, et de tout ce qui nous rassure. Or cette constatation me pousse à me demander si, pour qu'il y ait une rencontre, il ne faudrait pas libérer les chrétiens du christianisme et les musulmans de l'Islam.

Gilbert Joubert : Je voudrais rapporter encore un témoignage sur le vivre-ensemble en évoquant le cas de Marseille. Depuis une dizaine d'année, un groupe informel, sans statut juridique a été formé à Marseille. Les membres de ce groupe, appelé «Marseille espérance», sont les représentants des principales communautés religieuses de Marseille. Ils se réunissent une fois par mois, pour dialoguer et faire des échanges tout en respectant leurs différences. «Marseille espérance» n'est pas une instance de dialogue interreligieux ni intercommunautaire, encore moins un lieu de syncrétisme. Sa spécificité est que ses membres ne tendent pas à dépasser les différences ; ils essayent, au contraire, de composer avec. Du point de vue institutionnel, bien que ce ne soit pas une association, le groupe est présidé par le maire de Marseille et fonctionne sous son autorité. Ainsi «Marseille espérance» donne l'exemple d'une instance où des chefs religieux se réunissent pour parler non de religion mais d'un vivre ensemble à l'intérieur de la citoyenneté dans un cadre laïc. L'expérience fonctionne bien et promeut la convivialité à l'intérieur de la citoyenneté marseillaise. L'exemple sera suivi dans d'autres villes de France.

Souad Slim : Je voudrais poser une question à Juliette Haddad, qui a une assez longue expérience dans le domaine du dialogue religieux islamo-chrétien, aux niveaux humain et social : D'après vous, comment est-il plus facile d'arriver à l'autre, de connaître le visage de l'autre, est-ce à partir du dialogue vécu au niveau du quotidien ou à partir du dialogue spécifiquement religieux ?

Juliette Haddad : Après vingt ou trente années d'existence dans des milieux musulmans, je n'ai pratiquement jamais mené un dialogue religieux proprement dit, sauf dans mon immeuble à Karakol el Drouz, avec une musulmane qui montait prier chez moi pendant les bombardements. C'est la seule personne avec qui j'ai parlé de questions proprement religieuses mais à un niveau spirituel. Je lui demandais par exemple ce que signifiait pour elle la prière, et ceci parce que nous étions très proches. Le reste de mon expérience était un vivre ensemble plutôt qu'un dialogue, une vie ensemble donc mais, moi en tant que chrétienne, et l'autre en tant que musulman ou musulmane.

En réponse à M. Weber, je ne vois pas comment on peut dépasser ou bien être libéré de son christianisme pour rencontrer un musulman dans l'authenticité ? Dans la rencontre de l'autre, l'élément essentiel est l'expérience donc la connaissance. Ceci ôte la peur. Pendant la guerre, le musulman ou le chrétien pouvait faire peur, mais pas comme musulman ou comme chrétien, pas en tant que personne. J'ai dû moi-même dépasser la peur et élargir ma foi chrétienne pour pouvoir rencontrer l'autre sans aucun problème, et surtout, sans vouloir convertir.

STATUT ACADÉMIQUE
DES ÉTUDES
ISLAMO-CHRÉTIENNES

Présentation générale de L'Institut et du diplôme

L'Institut d'Histoire et de Droit Canonique est un centre d'enseignement universitaire, fondé en 1986 dans le cadre de la Faculté de Droit et de Science Politique de l'Université d'Aix-Marseille pour le développement des études juridiques et historiques en matière de droit et d'histoire des institutions religieuses.

L'Institut offre un Diplôme Universitaire de Droit et d'Histoire Canoniques et un diplôme Universitaire d'Histoire comparée des Institutions religieuses, qui nous intéresse ici.

D.U. d'Histoire Comparée des Institutions Religieuses

Le diplôme d'Histoire Comparée des Institutions Religieuses est nouveau, ouvert depuis 1998. Il se prépare sur deux ans, en collaboration avec l'Université de Provence (IREMAM), l'Université de la Méditerranée (ICEJ), l'Université Catholique de Lyon (ISTR Marseille), l'Institut Catholique de Paris et Le Centre Société, Droit et Religion en Europe de l'Université Schuman de Strasbourg. L'objectif de ce diplôme est la formation des étudiants à la méthodologie comparative en matière de droit religieux et à la recherche de «transfert de droit» entre droit positif et droit religieux. Il contribue efficacement à la formation des professionnels publics et à la compréhension du fait religieux. Il s'intéresse aux différents monothéismes et à leur articulation actuelle dans les sociétés d'Europe et de Méditerranée. Il permet donc l'étude du religieux par le biais juridique.

Le diplôme est un diplôme universitaire de troisième cycle. Il veut préparer les étudiants intéressés à la recherche historique, juridique et sociologique des monothéismes, de sorte qu'ils puissent appliquer cette méthodologie comparative aux études qu'ils poursuivront. Deux de nos étudiants sont déjà inscrits dans un DEA, l'un à Aix en Provence dans un DEA sur le monde arabe, et l'autre à la Sorbonne à Paris dans un DEA d'histoire religieuse. Ils ont été admis parce qu'ils avaient cette formation de juristes.

L'objectif est donc d'aborder à travers l'étude juridique, le problème religieux. Un autre objectif, propre à la France, est de former des étudiants à la compréhension de la question confessionnelle à l'intérieur d'un système laïc. Il concerne particulièrement les chercheurs et spécialistes en administration des cultes dans le droit européen, Il est également une bonne introduction à la compréhension de l'importance de la tradition religieuse dans les mentalités collectives et ses interférences dans le droit positif, pour les personnels de l'Administration Publique.

Cours et étudiants

Pour l'instant, nous n'avons pas encore de cours de comparaison ou de méthodologie comparative, car chaque professeur présente sa propre matière. Cependant, l'étudiant peut faire, au bout de deux ans d'études, sa propre synthèse.

Les étudiants appartiennent à plusieurs religions. Nous sommes dans une république laïque, donc la confession des étudiants n'est pas demandée, mais nous comptons, parmi les 22 étudiants, deux musulmans, quatre juifs, un arménien et un melkite.

Blandine CHÉLINI-PONT
L'Institut d'Histoire et de Droit Canonique,
d'Aix - Marseille

L'Institut de Sciences et Théologie des Religions de Marseille

Fondé en octobre 1992 à l'initiative du diocèse de Marseille, l'Institut de sciences et théologie des religions se trouve canoniquement rattaché à la Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lyon, en tant que département de l'Institut Universitaire Catholique Saint Jean, façade méditerranéenne de l'Université Catholique de Lyon. L'ISTR est dirigé par Jean-Marc Aveline.

L'ISTR de Marseille propose diverses formules de formation :

- des cursus universitaires en théologie et en sciences et théologie des religions,
- des modules de formation théologique et pastorale sur le dialogue interreligieux,
- des stages de formation continue sur la thématique «religions et cultures».

L'ISTR de Marseille travaille en collaboration avec les ISTR de Paris et de Toulouse et s'inscrit dans un réseau méditerranéen d'institutions universitaires interculturelles et interreligieuses, notamment Beyrouth, Malte et Grenade.

L'ISTR est composé de quatre départements :

- Un **département d'études interreligieuses**, acheminant les étudiants vers un Certificat et un Diplôme en sciences et théologie des religions (Chef de département : Bertrand Evelin),
- Un **département de formation permanente**, proposant des prestations, d'une part à visée pastorale pour les diocèses de la région apostolique Provence-Méditerranée, d'autre part à visée professionnelle, notamment pour les secteurs de l'éducation, de la santé et de la communication (Chef de département : Christian Salenson),
- Un **département de licence en théologie**, préparant des étudiants, déjà titulaires d'un DEUG de théologie ou d'une formation équivalente, à recevoir le diplôme canonique de licence, avec une attention particulière portée aux questions interreligieuses (Chef de département : Françoise Durand),
- Un **département de recherche et de publications**, l'ISTR ayant lancé, dès 1993 et au rythme de deux numéros par an, la revue *Chemins de Dialogue*, consacrée à la rencontre des religions (Chef de département : Gilbert Joubert).

L'ISTR compte actuellement un peu plus de deux cents inscrits, dont une partie importante vise à l'obtention d'un diplôme, le reste étant composé d'auditeurs libres. Leur origine socio-professionnelle est variée, depuis des personnes vivant au quotidien la rencontre des religions ou intéressées par celle-ci, en passant par des étudiants inscrits dans d'autres établissements universitaires, des enseignants, des soignants, des acteurs pastoraux, des prêtres, des religieux, des laïcs, enfin jusqu'à toute personne désireuse de mieux comprendre le phénomène religieux dans toutes ses expressions et manifestations.

Aujourd'hui l'ISTR travaille sur un projet de développement en collaboration avec l'Institut d'études islamo-chrétiennes de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth et l'Institut de droit et d'histoire canoniques de la Faculté de droit d'Aix en Provence, visant à la création d'une Section d'études et de recherches islamo-chrétiennes. L'objectif poursuivi par cette section est d'apporter une contribution au dialogue interculturel et interreligieux islamo-chrétien autour du Bassin méditerranéen et en Europe, par l'acquisition de connaissances scientifiques sur l'islam et le christianisme. Trois propositions d'activités sont offertes :

- Un cursus universitaire débouchant au terme de deux ans, en raison de cent soixante heures par an, sur un diplôme pontifical et d'université d'aptitude à la recherche en études islamo-chrétiennes (DARIC),

- Des stages et missions d'interventions, de formations et de conseils,
- Des activités de recherche.

Quatre axes de spécialités ont été retenus :

- Histoire comparée,
- Droit et institutions comparées,
- Sociologie comparée,
- Le discours sur Dieu en islam et en christianisme.

D'autres modules seront ponctuellement proposés, notamment en philosophie et en mystique, ainsi qu'un cours optionnel de langue arabe.

La méthodologie envisagée procède d'une approche analytique et comparative en vue de l'acquisition de connaissances de niveau universitaire des aires culturelles et religieuses des mondes chrétien et musulman. La formation sera proposée aux personnes titulaires d'une maîtrise, ou équivalent, ou pouvant faire état d'une expérience professionnelle ou associative (admission sur dossier).

Depuis la rentrée 1999-2000 un groupe de recherche islamo-chrétien, formé de cinq doctorants musulmans et de cinq universitaires chrétiens, chacun des dix participants étant de formation différente, a entrepris un travail sur la «représentation de l'autre» en islam et en christianisme. L'objectif est d'aboutir, au terme de deux ou trois ans, à une communication, sans doute sous la forme d'une publication. Ce groupe, préparatoire à l'ouverture de la **Section d'études et de recherches islamo-chrétiennes**, a suscité une dynamique certaine puisqu'aussi bien plusieurs propositions d'intégration, tant d'origine musulmane que chrétienne, se sont manifestées depuis sa création.

Gilbert JOUBERJEAN

Le Centre d'Études Chistiano-Islamiques de l'Université de Balamand

Présentation générale

Le Centre d'Études Chistiano-Islamiques a été fondé en 1995 à Balamand, à l'issue d'un séminaire consultatif organisé par l'Université de Balamand ayant réuni une trentaine de chercheurs et d'experts dans le domaine chistiano-islamique.

Le Centre a débuté ses activités en octobre 1995 et fonctionne sous la direction d'un Conseil d'Administration qui lui fixe le plan de travail annuel. Ce comité directeur est composé de six professeurs, trois musulmans et trois chrétiens. Nous avons pensé depuis le début que musulmans et chrétiens devaient réfléchir ensemble aux études chistiano-islamiques. Un secrétaire exécutif aidé d'une équipe d'assistants assure l'exécution de ce plan. Un travail de documentation thématique portant sur l'actualité des relations chistiano-islamiques au Liban est également entrepris par cette équipe.

Objectifs

Le Centre d'études chistiano-islamiques se propose :

- d'étudier l'histoire et l'évolution des relations chistiano-islamiques en général, en insistant sur la spécificité du monde arabe, et en se fondant sur l'expérience libanaise dans ce domaine.
- de participer à l'amélioration du dialogue chistiano-islamique à tous les niveaux.
- d'établir un programme académique au terme duquel un diplôme d'études supérieures en relations chistiano-islamiques sera décerné.
- d'assumer et d'enrichir le principe de la convivialité entre musulmans et chrétiens libanais.
- d'inviter à l'enracinement dans la foi, car le dialogue demande au musulman d'être enraciné dans son Islam et au chrétien de s'enraciner dans son christianisme, car l'enracinement dans la religion libère tandis que le repli dans le confessionnalisme divise et déchire.

C'est pour cela que, dès le début, le centre a travaillé dans trois champs :

1. Les études et le diplôme d'études Chistiano-Islamiques

Les études n'ont commencé qu'en février 1999. Le programme que nous présentons est une maîtrise en relations chistiano-islamiques. Nous avons eu 8 étudiants jusqu'à maintenant, 5 chrétiens et 3 musulmans, 6 garçons et 2 filles. Nous accueillons des étudiants de toutes disciplines. Cette année, nous avons par exemple des diplômés en théologie, en *fiqh* islamique, en traduction, en biologie, et en bibliothéconomie. Ils suivent un programme composé de 8 matières, de 3 U.V. chacune. Quatre matières sont obligatoires : l'Introduction au Christianisme, l'Introduction à l'Islam, l'Introduction aux religions du Moyen-Orient ancien, et la Méthodologie de recherche. Ces cours sont donnés en langue arabe, mais nous comptons offrir prochainement des cours dans les trois langues : arabe, français et anglais. Les quatre autres cours sont fixés selon le choix de chacun, l'étudiant prenant en considération son diplôme et le sujet de la thèse. Les diplômes sont délivrés par l'Université de Balamand, chaque étudiant recevant un diplôme de maîtrise en études chistiano-islamiques, option traduction, histoire, philosophie, ou autre, c'est-à-dire dans la même discipline acquise précédemment par l'étudiant.

2. La session d'été

La session d'Été est une expérience de convivialité et de rencontre entre des jeunes de plusieurs confessions. Elle est animée par des conférenciers et chercheurs spécialisés. Y participent des étudiants musulmans et chrétiens intéressés par le dialogue chistiano-islamique. Jusqu'à maintenant, quatre sessions ont été organisées. La première a duré sept jours, mais cela avait paru trop court pour les étudiants, et à partir de la deuxième année, nous avons fixé la session à dix jours.

Lors de chaque session, une trentaine d'étudiants suivent à peu près quarante heures de conférences sur un thème donné. La première session avait pour thème «religion et état».

Les participants représentent plusieurs tendances : musulmans ou chrétiens, extrémistes ou ouverts, prêtres ou laïcs. Ils vivent ensemble lors de cette session, dialoguent et discutent. Pour beaucoup, il s'agit de la première expérience de partage avec des personnes appartenant à d'autres confessions. Parfois c'est délicat, mais au bout d'un moment, tous se rendent compte qu'il est impératif que nous approfondissions notre connaissance les uns des autres.

3. L'observatoire de Convivialité

L'observatoire de Convivialité dirigé par M. Ahmad Baydoun, qui va nous le présenter.

Georges MASSOUH

«L'observatoire de Convivialité»

مرقب العيش المشترك

du Centre d'Études Christiano-Islamiques de Balamand

Le groupe de l'observatoire de convivialité ou de vivre-ensemble n'est pas un groupe de dialogue mais un groupe de recherche. L'idée de fonder ce groupe est partie de la constatation que le discours sur les relations intercommunautaires au Liban était toujours un discours chargé, portant les stigmates d'un passé de crises et d'affrontements. Nous proposons donc de considérer la relation intercommunautaire comme un ensemble de phénomènes objectifs appartenant à la réalité sociale libanaise dans leur évolution et leur développement.

Le groupe de l'observatoire est formé de personnes d'origines religieuses et professionnelles variées. Ils ne s'expriment pas en tant que représentants de leurs communautés respectives mais plutôt au nom de leurs disciplines.

L'activité principale de l'observatoire est la publication d'une revue, à raison d'une fois par an. Ce sont les membres du groupe qui sont chargés des articles, mais nous faisons aussi appel à des spécialistes de l'extérieur. Une autre activité, dont les résultats constitueront sans doute matière pour un numéro spécialisé de la revue, est une enquête que nous comptons lancer prochainement, sur un plan national, sur l'état de fait des relations intercommunautaires au Liban. Le questionnaire portera sur un échantillon de 2500 personnes.

Ahmad BAYDOUN

Institut d'Études Islamo-Chrétiennes (IEIC) de l'Université Saint Joseph de Beyrouth

Ouvert en 1977, le département d'études islamo-chrétiennes de la Faculté de Sciences Religieuses fut érigé en Institut par le Conseil de l'Université du 20 décembre 1980 qui en approuva les statuts. Dans leur préambule, ceux-ci rappellent le souci constant de l'Université Saint-Joseph de promouvoir une collaboration entre chrétiens et musulmans. Puis ils définissent l'Institut d'Études Islamo-Chrétiennes (IEIC) comme un établissement d'enseignement supérieur et de recherche destiné à promouvoir connaissance et compréhension mutuelle entre chrétiens et musulmans, et prenant en charge, dans cette perspective, la direction de programmes d'enseignement et de recherche.

Un argument diffusé peu après précise ces objectifs : «Fondé en 1977 pour répondre au drame que traversait alors le Liban, l'Institut a pour but de créer une approche renouvelée de l'Islam et du Christianisme, à partir des vérités de base caractérisant ces deux traditions. Il s'efforce, en outre, de présenter l'héritage culturel de celles-ci avec fidélité et comme de l'intérieur, tout en utilisant un langage contemporain. Par ailleurs, il voudrait entreprendre l'approfondissement d'une compréhension mutuelle entre croyants sans aucun parti pris apologétique. Il est en effet urgent pour les deux cultures religieuses d'en arriver à définir le véritable défi de la modernité et d'inspirer des réponses, musulmanes et chrétiennes, aux interrogations vitales auxquelles l'homme contemporain est confronté».

Ces textes, en leur sobriété, taisent la volonté de dialogue qui animait les fondateurs, chrétiens et musulmans ; comme l'écrivait l'un d'eux, dix ans plus tard : «Quand nous avons envisagé la fondation de cet Institut, au début de ce qu'on a appelé improprement "la guerre du Liban" et qui se présentait d'abord comme une guerre de religions, nous avons le sentiment de nous lancer dans une aventure». La guerre fut traversée, durant laquelle malgré la coupure de la ligne de démarcation, l'enseignement à deux voix et les programmes de recherche communs furent maintenus.

Ce qui paraissait alors folie s'est depuis banalisé, le dialogue est à l'ordre du jour et d'autres institutions analogues se sont créées au Liban. L'IEIC garde ses spécificités : enseignement à deux voix pour un public de confessions variées, priorité donnée à la connaissance de l'autre sans chercher à négocier des bases communes d'accord doctrinal.

Les liens avec l'Institut supérieur d'études islamiques des Makassed ont été reconnus par une convention signée en 1996.

L'IEIC propose des formations adaptées aux nouveaux enjeux du dialogue. Des programmes de recherches interdisciplinaires et de publication portent sur les rapports des deux traditions et leur confrontation à des problèmes communs ; ils bénéficient de la participation de facultés et instituts de l'USJ et d'autres institutions académiques du Liban ou de l'étranger, françaises en particulier.

L'enseignement comporte des cours d'introduction ou d'approfondissement, des séminaires de recherche, des ateliers.

Un diplôme est préparé, le *Diplôme d'Aptitude à la Recherche en Études Islamo-Chrétiennes* (DARIC). Ce diplôme, décerné sous le sceau de l'Université Saint-Joseph, consacre une capacité à la recherche dans le champ des études islamo-chrétiennes. L'admission suppose le niveau d'une licence en sciences religieuses ou dans une autre discipline. Le diplôme est obtenu en deux années, après avoir suivi l'enseignement requis et rédigé un mémoire.

Louis BOISSET, s.j.

POSTFACE

Quel avenir pour les études islamo-chrétiennes ?

Introduction

Le propos de cette communication part d'une expérience limitée et située, celle de l'Institut d'études islamo-chrétiennes (IEIC) de l'Université Saint-Joseph (USJ) de Beyrouth, fondé en 1977 au début de la guerre du Liban par un groupe d'amis chrétiens et musulmans. N'étant pas islamologue de formation, c'est par des contacts avec cette institution et des échanges avec le P. Augustin Dupré La Tour qui la dirigeait, que j'ai été appelé à succéder à celui-ci et, de la sorte, à réfléchir au dialogue et à ses exigences académiques.

Les créateurs de l'IEIC ont pris conscience que l'un des aspects de la guerre du Liban était sa coloration religieuse et que l'une des causes du conflit était le manque de connaissance réciproque, voire l'ignorance, de chacune des traditions. L'originalité du projet était de donner la parole, dans une même plage horaire et sur un même sujet, à deux professeurs, le chrétien exposant le christianisme et le musulman l'islam, devant un public mixte. Souvent interrompus par la fermeture de la ligne verte entre les quartiers Est et Ouest de Beyrouth, les cours se sont pourtant maintenus, sur la doctrine, la prière, l'architecture religieuse, l'éthique médicale etc. ; ainsi que les programmes de recherche conduisant à des publications telles qu'une étude sur les méthodes de l'exégèse ou la publication de recueil de déclarations communes rédigées à l'issue de rencontres de dialogue.

Depuis le retour de la paix, l'Institut poursuit ces programmes. Il bénéficie de collaborations avec des universités étrangères, de France en particulier. Il a ouvert d'autres programmes de recherche. En 2000, lors de la création de la Faculté des Sciences religieuses (FSR) à laquelle il a activement contribué, il est devenu une institution rattachée à celle-ci.

I^{ère} Partie – Les études islamo-chrétiennes en questions

Les études islamo-chrétiennes en questions, tel était le titre d'une table ronde tenue à Beyrouth en novembre 1999, qui se proposait, par divers éclairages et avec la contribution de divers partenaires, de réfléchir sur le statut des études islamo-chrétiennes.

A. Le sens du mot

L'expression elle-même, islamo-chrétien, pose question. D'où vient-elle ? Elle se lit dans un article de Massignon, vers 1950, la Mubahala de Médine, reproduit dans "Parole donnée" : "j'ai raconté comment le sijiil, mis en circulation après 1265, traduisait la politique islamo-chrétienne alors préconisée par le parti viziral "harithi"..." La référence indique la revue "Vivre et Penser" de Toulouse, en 1941, mais je n'ai pu la vérifier. À la Bibliothèque du PISAI, peut-être serait-il possible de remonter encore le temps à la recherche de l'expression islamo-chrétien ou même de trouver la solution dans une publication.

Je signale entre parenthèses que, lorsque je fais la vérification d'orthographe sur le PC de mon bureau, le dictionnaire automatique ignore l'expression. Chaque fois qu'il lit "islamo-chrétiennes", il propose de remplacer – ce qui ne manque pas de pittoresque – «islamo-chrétiennes» par «israélo-syriennes».

Trois niveaux de signification seraient théoriquement possibles. La question se joue dans le trait d'union.

1. Un premier niveau est celui du trait d'union comme indicateur d'une fusion ou une double appartenance. Serait islamo-chrétienne une réalité musulmane vécue en christianisme ou inversement. À la manière dont un franco-libanais a double nationalité et participe à l'élection du Président de la République française au suffrage universel. Ou bien, dans

l'histoire des premières communautés chrétiennes, les judéo-chrétiens, bien étudiés par le Cardinal Daniélou, sont les chrétiens encore très imprégnés des pratiques du judaïsme. Certes, islam et christianisme, sont trop différents pour trouver des exemples d'une telle fusion.

2. En un second sens, le plus fréquent, le trait d'union désigne une confrontation, une mise en rapport. C'est le sens de la phrase de Massignon citée plus haut. Les études islamo-chrétiennes seraient alors des études envisageant les deux traditions, à travers des polémiques et des débats, ou à travers des comparaisons, ou dans leurs relations réciproques. L'objet des études islamo-chrétiennes est alors le lien, la confrontation entre les deux traditions, dans l'histoire, le dogme, les pratiques.
3. En un troisième sens, plus délicat, les études islamo-chrétiennes sont davantage du côté de l'objet formel que de celui de l'objet matériel. Or, comme l'écrit Juliette Haddad, dans l'introduction au colloque cité " ce n'est pas seulement l'objet qui définit une démarche cognitive, c'est aussi le chemin suivi." L'intention explicite est de dépasser l'approche comparative. Des études islamo-chrétiennes ne sont pas des études qui ont pour objet islam et christianisme mais des études qui portent une intention de se rencontrer chacun dans sa foi respective en sa réalité vivante et incarnée. Ce sont des études animées par une attitude faite essentiellement de responsabilité et de réciprocité mutuelles en sorte que celui qui parle, professeur ou étudiant, est non seulement attentif à sa propre foi pour la mieux faire saisir mais parle sur un horizon de dialogue. Il parle en tenant compte de l'existence de l'autre. Le trait d'union est ici le signe de la différence féconde et du respect.

B. Remarques méthodologiques

1. Dans une telle acception donc, le sens des études "islamo-chrétiennes" réside principalement dans l'écoute réciproque et le respect, dans la volonté de mieux comprendre le point de vue de l'autre par des questions qui affinent le sens d'abord perçu. Une telle écoute provoque d'ailleurs chez le croyant un approfondissement, une meilleure intelligence de sa propre foi.

J'ai entendu l'un des fondateurs de l'institut – musulman – dire devant les étudiants : " chaque fois que j'entends la présentation par un chrétien d'une dimension de sa tradition que j'ignorais ou que j'avais mal comprise, je m'en réjouis vivement et j'éprouve en échange le désir de mieux explorer et vivre ma propre foi ; de plus, je souhaite que la réciproque soit vraie, c'est à dire que le chrétien découvrant l'islam se sente appelé, par l'admiration qu'il en retire pour l'autre, à mieux vivre sa propre foi dans la différence".

Il est alors capital que les cours soient donnés à deux voix. Je me souviens du témoignage de deux professeurs, l'un spécialiste du soufisme l'autre de la mystique chrétienne qui, d'abord réticents à l'expérience par économie de temps, ont découvert dans l'enseignement à deux voix une ouverture nouvelle de leur propre savoir, que les étudiants ont perçue également.

2. Une seconde remarque est le constat d'une évolution. Alors qu'à l'origine – vers les années 70 – le dialogue était perçu comme identique à un dialogue orient arabe-occident chrétien, de plus en plus la présence et le témoignage des chrétiens d'orient interviennent dans ce dialogue. La formation théologique, les lettres des patriarches catholiques d'orient, l'estime pour la langue arabe sont autant de facteurs qui expliquent qu'au Moyen Orient les chrétiens d'Églises orientales deviennent les partenaires privilégiés du dialogue avec l'islam.

II. Le programme des études islamo-chrétiennes

Dans cette seconde partie, je souhaiterais décrire les grandes structures d'un programme d'études islamo-chrétien, du moins théorique.

A. Le champ du droit

Paradoxalement, le premier champ d'études islamo-chrétiennes ne serait pas, à mon avis, la théologie mais le droit. Le droit offre en effet un corpus de textes précis et il structure une communauté. Or le dialogue islamo-chrétien n'est pas d'abord l'affaire d'individus mais celle de communautés de croyants.

D'autre part, c'est au niveau du droit que les relations entre les communautés s'établissent, s'équilibrent et peuvent progresser.

Et il n'est pas indifférent de constater qu'aujourd'hui, à l'heure de la mondialisation, les droits de l'homme introduisent à un langage universel, élaboré au plan des principes, sinon encore à celui des applications concrètes et des codes.

Le droit est donc à la fois un carrefour entre une diversité d'appartenances, confessionnelles, nationales, professionnelles, et une aspiration à l'unité.

À l'IEIC, en collaboration avec l'Université de Balamand, un projet de recherche a été ouvert qui devrait aboutir en 2004 à un colloque : Les origines de la convivialité à travers les archives des tribunaux religieux ottomans de Damas, Tripoli et Beyrouth.

L'étude du statut personnel, du droit des communautés, de l'exercice de la justice selon chacune des traditions permet d'une part de mieux situer les articulations de la convivialité, d'autre part de parcourir les divers niveaux de la loi, depuis ses fondements les plus profonds comme acte de soumission à Dieu jusqu'à ses manifestations les plus extérieures dans les législations.

B. L'approche des sciences humaines

Les sciences humaines, en second lieu, sont non pas directement un champ mais une voie d'approche vers les études islamo-chrétiennes. Périphériques au dogme, elles permettent cependant de définir des méthodes, de déplacer des points de vue, de remettre en cause des préjugés. Voici quelques exemples de cette propédeutique.

La philosophie forge les outils conceptuels du discours théologique, elle précise le rapport entre foi et raison ; la métaphysique tente un discours sur l'origine et le sens ; la philosophie du dialogue, ouverte à l'intersubjectivité, prépare à ne pas concevoir la vérité seulement comme un objet de connaissance mais aussi comme une démarche personnelle, un engagement. L'étude de l'héritage de la philosophie grecque et de son cheminement à travers le syriaque puis l'arabe et enfin le latin depuis l'Orient jusqu'en Andalousie ouvre à l'intelligence de la pensée occidentale.

La science des religions situe celles-ci dans l'expérience humaine.

La psychologie éclaire l'expérience mystique et démonte les mécanismes de blocage et de rejet de l'autre.

L'histoire non seulement se penche vers le passé de façon objective pour établir les faits mais elle interprète ceux-ci en fonction de son présent. La variété des objectifs et leur évolution permet d'entendre les questions de l'historien et les attentes de notre temps. Les phénomènes d'acculturation, l'étude des images de l'autre à la lumière de l'histoire des mentalités, celle des relations entre divers partenaires tels que la France et le Levant, celle des

espaces communautaires : autant de thèmes qui donnent lieu à des colloques ou des recherches.

La géographie interroge l'espace et les lieux pour y découvrir l'analogie des pratiques et l'expression des identités.

L'exégèse affine l'étude des textes sacrés.

L'anthropologie et la sociologie se penchent sur les rites de passage, les gestes de la prière, l'itinéraire commun des pèlerinages.

C. Le Dogme et ses sources

Le cœur toutefois des études islamo-chrétiennes est l'étude du dogme. La méthode peut prendre plusieurs directions, comme il fut déjà signalé :

Le repérage des points communs, qu'il s'agisse du vocabulaire, par exemple le mot Allah, Dieu, des croyances, par exemple la création, des dévotions partagées, par exemple envers Marie ou les saints Georges et Élie, proches de el Khodr, est, me semble-t-il, un chemin ambigu. Il peut laisser entendre qu'un dénominateur commun à diverses religions serait une base de départ pour l'étude objective. Or ces points communs sont des croisements de parcours différents ; par ex. la situation de Marie ne joue pas la même fonction en islam et en christianisme. À long terme, il conforte le syncrétisme...

Une autre direction repère et analyse les différences, par exemple dans la présentation du monothéisme ou l'interprétation du livre saint. Elle s'appuie sur la méthode comparative. Cette voie éveille l'intérêt, le goût de découvrir l'autre et interroge sur soi-même. Cependant, elle risque d'enfermer chacun sur ses convictions.

La troisième voie est celle de l'amitié et du respect. J'exprime devant l'autre ce que je crois et j'accueille ce qu'il me dit de lui-même. Nous savons combien l'étude des dogmes conduit au respect des différences, irréductibles qu'ils sont les uns aux autres. L'un et l'autre sommes mis en question par l'existence même de Dieu et nous désirons, chacun à l'intérieur de notre tradition, adhérer à son message et lui être soumis par la foi.

2- Les branches d'une telle étude s'ordonnent selon les têtes de chapitre suivantes :

- Le livre saint, Bible, évangile et Coran et les sciences qui en transmettent le texte et l'interprètent.
- L'unicité de Dieu
- L'agir humain, les pratiques religieuses, l'éthique
- La mystique et l'expérience spirituelle

D. Les questions de société

Enfin, le programme des études islamo-chrétiennes débouche sur l'examen commun de questions de société qui se posent dans l'une et l'autre tradition, le christianisme et l'islam.

Par exemple, la rencontre de la modernité ; la signification du renouveau ou de la réforme ? Selon quels critères aborder le progrès scientifique, la mondialisation, la société civile, la laïcité ?

L'éducation est-elle ou non un facteur constructif du vivre ensemble ; quels programmes, quelles méthodes, quels manuels développent-ils l'acceptation de l'autre ?

Le respect des droits de l'homme, le service de la justice, la démocratie, la notion de bien commun, autant de questions qui peuvent être abordées dans des ateliers ou des séminaires.

Nous sommes là tout près de l'action sociale, du dialogue vécu.

À l'IEIC, un atelier s'est réuni pendant deux années consécutives pour étudier les "conditions d'un vivre ensemble meilleur". Des blocages ont été identifiés de part et d'autre : les préjugés, la généralisation d'expériences ponctuelles, la peur... et des voies ont été balisées : la volonté de traverser les crises –car elles furent nombreuses-, d'écouter, de donner un a priori favorable... Un autre atelier, "pour un agir commun," a conduit à organiser des week-ends ou des rencontres de jeunes chrétiens et musulmans et un programme plus durable est en cours d'étude.

E. Formation et diplômes

Le programme est théorique. À l'IEIC, nous l'utilisons comme une grille pour répartir les propositions de cours de façon équilibrée et nous l'étalons sur plusieurs années.

Dans les débuts de l'Institut, les cours étaient seulement des unités de valeur, reconnues par l'État libanais, choisies éventuellement comme une unité libre dans cursus, ou bien fréquentées par des auditeurs libres.

De plus en plus, nous nous orientons vers une formation diplômante, soit un DU (le DARIC), ouvert à des étudiants d'un niveau bacc.+2, comportant un enseignement, cours, séminaires et ateliers sur 2 ans ; et la rédaction d'un diplôme, soit une formation de niveau DEA ou master.

III. Perspectives

Après avoir rappelé le projet initial des études islamo-chrétiennes et ses exigences épistémologiques puis avoir esquissé les grands axes d'un programme académique, quelles perspectives d'avenir se dégagent ? Certaines ressortent du niveau académique ou intellectuel ; d'autres du domaine pratique, de l'agir, d'autres enfin des dimensions nouvelles de l'espace mondial.

A. L'exigence intellectuelle

La Fédération internationale des universités catholiques (FIUC) a ouvert un secteur sur le dialogue interculturel ; le colloque qui inaugurerait en septembre 2002 cette branche se tenait à Marseille où l'Institut de sciences et théologie des religions (ISTR) prit en charge une grande partie de l'organisation et fêta son 10ème anniversaire. Il avait pour thème "dialogue et vérité".

C'est en effet l'une des questions majeures qu'affronte aujourd'hui le dialogue interreligieux. Comment tenir ensemble cette double exigence, le respect et l'ouverture à l'autre, d'une part, et la fidélité à l'expression de la vérité selon chaque tradition, d'autre part. Cette question est sous-jacente à plusieurs documents du Vatican émanant soit du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux soit de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples ; l'un et l'autre dicastère ont abordé ensemble le débat sous le titre «annonce et dialogue».

La problématique "dialogue et vérité" est l'un des enjeux passionnants de notre temps. Le statut même de la vérité est en débat. Non pas que son objectivité soit contestée et qu'elle devienne relative au sujet ; mais le dialogue creuse plus profond la vérité comme un rocher d'où jaillit une eau plus vive.

Le dialogue est inéluctable mais nous ignorons jusqu'où il nous conduit. L'un des acteurs libanais du dialogue, Saoud el Mawla, qui fait l'honneur de collaborer avec notre institut, a cette belle formule : le dialogue est une nécessité et une aventure.

Pour le croyant, l'aventure est un avenir dont Dieu est le garant. Quelles que soient ses réticences ou ses craintes, il avance avec confiance sur un chemin qu'il découvre, convaincu qu'il est une route vers la paix et la fraternité. L'utopie n'est pas toujours illusion, l'utopie est parfois création, comme l'a montré Ernst Bloch dans son ouvrage le Principe Espérance.

B.L'exercice de la médiation

Une nouvelle perspective des études islamo-chrétiennes est leur application pratique. En voici quelques exemples :

L'Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence a créé un DESS en médiation interculturelle, qui intègre la médiation interreligieuse, assurée par l'ISTR de Marseille. Une quarantaine de candidats se sont présentés à l'inscription en 2001-2002, davantage cette année. Marseille, qui a célébré les 10 ans d'une quasi-association soutenue par la municipalité, «Marseille-Espérance», doit gérer le rapport des cultures et des religions. De nombreuses catégories socioprofessionnelles, instituteurs ou éducateurs sont intéressés par une formation à la médiation interculturelle : personnel des hôpitaux, agents de la municipalité, instituteurs ou éducateurs ; ils sont confrontés chaque jour aux questions concrètes que pose la coexistence : la vie du quartier ; la célébration des naissances, des mariages, des décès, des fêtes religieuses ; le sens de la famille, de la vie et de la mort ; les lieux de culte.

De même l'Université catholique de Milan a proposé la mise en place d'un master en dialogue interculturel, comportant deux branches, l'une plus académique conduisant à un doctorat, l'autre plus pratique, conduisant à un master professionnel.

Ou encore, l'IEIC met en route un programme d'ouverture des jeunes libanais au dialogue, en collaboration avec le Conseil des laïcs de l'Église catholique, des institutions musulmanes, des mouvements de jeunes. Pour la première année, il s'agira de week-ends communs ; puis cela pourrait devenir un cycle de formation diplômante. Des questions très concrètes y sont abordées : la citoyenneté, la vie du quartier au rythme de l'appel à la prière et de la cloche de l'église, le mariage mixte... rôle du terrain est ici primordial.

C. Collaboration et réseaux

Par essence, le dialogue suppose communication, échange ; là plus qu'ailleurs il convient de travailler en équipe, en réseaux.

Au Liban, nous avons la chance d'excellentes collaborations, avec l'université de Balamand, les Makassed, Dar el Fatwa, Harissa. Chacun bien sûr doit garder son identité, ses tissus de relation ; mais nous désirons marcher ensemble.

À l'initiative du Président de la faculté islamique Ouzai, des rencontres régulières réunissent tous les instituts de formation religieuse qui le désirent ; un colloque sur les médias et l'éducation avait été organisé au Palais de l'UNESCO en 1999 ; une association reconnue par l'état libanais a été créée. Nous y échangeons des programmes, des expériences.

Enfin un langage de communication nouveau est celui d'Internet ; de nombreuses institutions créent des sites de dialogue ; celui de l'IEIC s'intitule : www.hiwar.net.

Conclusion – Études islamo-chrétiennes et dialogue interreligieux

L'avenir des études islamo-chrétiennes n'implique-t-il pas un dépassement vers d'autres horizons ? Comment le monothéisme des traditions abrahamiques peut-il rencontrer et dialoguer avec les grandes traditions d'Extrême-Orient, hindouisme, bouddhisme, confucianisme ? Or les lieux de coexistence de ces ensembles de grandes traditions sont nombreux dans le monde et en particulier dans le continent asiatique. Le terrain est encore en friches ou inexploré. Les religions sont-elles un chemin d'accès à la connaissance de l'autre, à la reconnaissance de l'autre, voire à la réconciliation ?

Louis BOISSET, s.j.
La Zituna, janvier 2003