
DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN ET SENSIBILITÉS RELIGIEUSES^v

ROGER ARNALDEZ

Se me propose de vous présenter le dialogue d'une façon qui me paraît originale, c'est-à-dire en partant de considérations de grammairiens arabes. Les noms mêmes que les Arabes donnent à la première et à la deuxième personne dans la conjugaison (*al-mutakaltim*, celui qui parle; *al-mz4zâfab*, celui à qui on parle) montrent suffisamment que, pour un Musulman, le langage est essentiellement un langage de communication. On parle à un autre et le problème fondamental est celui que l'on appelle le *tafâhum* (l'intercompréhension), c'est-à-dire ce qui fait qu'un dialogue n'est pas un dialogue de sourds. Il s'ensuit, par conséquent, que les Arabes ont déjà réfléchi sur ces problèmes importants. Mais, d'une façon plus particulière, j'ai trouvé dans un commentaire d'un grammairien arabe, celui que Ibn Ya'sî a fait au *Mufassal* de Zamahsarî, une remarque très intéressante sur une expression bien connue des arabisants qui correspond à ce qu'on appelle, en général, la phrase sans copule, laquelle correspond à la phrase avec copule dans nos langues européennes, au moins gréco-latines et germaniques, dont les éléments s'appellent le *mubtada'* et le *habar*. Et c'est à partir de cela que les grammairiens arabes, et Ibn Ya'sî en particulier, nous donnent des indications très intéressantes sur le dialogue.

Quand vous dites, par exemple, *Zaydun tâ'a abû-hu* (Zayd, son père est venu) ou une phrase plus simple, *al-waladu sagîr* (l'enfant est petit), on remarque que le premier terme, le *mubtada'* ou inchoatif, est à une forme déterminée tandis que le deuxième terme, le *habar* ou énonciatif, est indéterminé. Ibn Ya'sî nous dit pourquoi le *mubtada'* est déterminé et le *habar* indéterminé. C'est que, remarque-t-il, pour qu'il y ait dialogue et donc communication par le langage, il faut qu'il y ait un accord fondamental sur ce dont on parle et, par conséquent, dans les phrases de ce genre, sur le *mubtada'*. On le met donc à la forme déterminée pour indiquer que le *mutakallim* et le *muhâtab*, la première et la deuxième personne de ce dialogue, sont d'accord sur ce nom. Au contraire, le *habar* est indéterminé. C'est que, nous dit encore Ibn Ya'sî, celui qui parle (le *mutakallim*) sait bien ce qu'il va dire, mais qu'il parle pour apprendre au *muhâtab* quelque chose qu'il ne sait pas et qui, en principe, devrait l'intéresser; et c'est pour montrer que le *muhâtab* (la deuxième personne, à qui l'on parle) ne sait pas ce qu'on va lui dire que le *habar* (l'énonciatif) est à l'état indéterminé. Il y a là une remarque très importante, c'est que, pour qu'il y ait dialogue, il faut un sujet de dialogue, un *mubtada'*, sur lequel on est d'accord. Evidemment, à partir de cette présentation des choses, il y a d'autres remarques à faire, car si je reprends la phrase qui traîne dans toutes les grammaires, *Zaydu^m gâ'a abû-hu* (Zayd, son père est venu), vous voyez qu'il y a une rupture de construction qui est intéressante: à travers elle, on voit bien que celui qui parle semble poser une question, «voulez-vous qu'on parle

de Zayd? », et c'est pour cela qu'un orientaliste a prétendu que le *mubtada'* comprenait, en soi, une interrogation, «voulez-vous que je vous dise quelque chose de Zayd? ». On peut répondre:

«Zayd, je le connais bien, mais il ne m'intéresse pas du tout», ou bien: «Je ne veux pas entendre parler de Zayd »; alors, je reste avec mon *mubtada'*, et mon *habar* ne sera d'aucune utilité. Pour qu'il y ait dialogue, il faut donc que, non seulement il y ait accord sur le *mubtada'*, mais il faut aussi qu'les interlocuteurs soient d'accord pour parler de ce *mubtada'*. Cela paraît extrêmement simple, mais j'ai tenu tout de même à le rappeler parce que c'est une idée qui procède d'un commentateur de la grammaire arabe: on a donc là un point de vue vraiment arabe et même musulman, car le sens du langage comme instrument de communication se trouve au coeur de la pensée arabo-musulmane.

Nous pouvons donc en tirer quelques remarques qui peuvent s'appliquer au dialogue islamo-chrétien. Néanmoins, permettez-moi de vous dire encore un mot sur l'expression même du *habar*. Le *habar* est traduit par «énonciatif» en général: c'est ce qu'on dit de quelque chose, un énoncé sur quelque chose. Mais une fois que celui à qui on parle a bien voulu entendre cet énoncé, il peut réagir et réagira de fait par ce qu'on appelle un *tasdiq* ou jugement de vérité (< ce qu'on me dit est vrai ») et celui qui parle sera appelé *tâsdiq* (véridique). Il peut aussi ne pas être d'accord et réagir par un *takdīb*, en jugeant que ce qu'on lui dit est un mensonge (« ce qu'on me dit est faux »). En résumé, il peut se faire qu'il y ait échange au

niveau du *mubtada'* et du *habar*, sans qu'on aille plus loin: on en reste alors au niveau de la simple information. Il peut aussi y avoir une réaction de l'interlocuteur: il jugera que c'est vrai ou que c'est faux, et il peut en jaillir une polémique; le dialogue devient polémique.

D'autre part, à côté du *habar*, il y a d'autres réalités linguistiques qui s'appellent en arabe *'anâsir al-kalâm* et que je proposerais de traduire «les intuitions fondamentales du langage». Lorsqu'un homme parle, il a une intention fondamentale: il peut viser à informer de l'un de ses états d'âme, c'est le *habar* purement et simplement. Il peut aussi attirer l'attention de quelqu'un en l'appelant ou en lui enjoignant de faire quelque chose. Ce sont là d'autres intentions du langage qui n'ont qu'un intérêt secondaire pour le dialogue. Mais il y en a d'autres dont la plus importante, après l'information, est *l'istîfhâm* ou interrogation. Lorsqu'il y a interrogation de l'un des deux interlocuteurs, adressée à l'autre, on peut dire que le dialogue est fondé car si on vous demande quelque chose, vous n'avez plus aucune espèce de scrupule à répondre, si vous êtes en état de le faire. Vous n'avez pas à vous demander si vous importunez votre interlocuteur ou si vous allez le perturber ou bien créer des relations difficiles: c'est lui qui a pris l'initiative de vous interroger et, par suite, le *habar* vient tout seul, étant donné qu'il ne peut poser aucun problème. L'idéal, donc, c'est d'être interrogé: s'il s'agit de chrétiens, l'idéal du dialogue est d'être interrogé par des musulmans de même que, s'il s'agit de musulmans, l'idéal du dialogue est d'être interrogé par des chrétiens.

Ces prémisses étant posées, considérons maintenant quels sont les sujets de dialogue, les *mubtada's* qui peuvent intéresser les chrétiens et les musulmans. On dira qu'il y en a un très grand nombre ... On peut cependant les ramener à quelques uns. Le premier, évidemment, c'est Dieu, car dès qu'il est question de religion, parler de Dieu semble tout naturel. Un deuxième *mubtada'* sur lequel on pourrait engager le dialogue et apporter des *ahbâr*, c'est le monde; un troisième, ce sera l'homme, et il est possible de varier, de nuancer et de faire jouer les uns sur les autres ces différents *mubtada's* pour, par exemple, parler des rapports de l'homme à Dieu, de l'homme au monde, des hommes entre eux. De la sorte, nous pourrions envisager la plupart des sujets ou *mubtada's* sur lesquels musulmans et chrétiens peuvent avoir quelque chose à se dire. Il est clair que, sur plusieurs de ces sujets, et surtout sur le plus important, Dieu, on va se heurter presque tout de suite à des oppositions dogmatiques. Mon propos n'est pas ici de parler des oppositions dogmatiques, car chacun sait que si le dialogue s'engage dans ce sens, il va tout de suite dégénérer en polémiques qui vraisemblablement seront stériles, bien qu'il soit éventuellement avantageux de récupérer pour le dialogue ce qu'il pourrait y avoir d'utile dans une polémique.

Ce n'est pas des oppositions dogmatiques qu'il faut parler, mais bien plutôt des sensibilités, car c'est ce qu'il y a de plus important. Même quand on croit très fortement à un dogme, on peut toujours se dire qu'il s'agit là d'une formulation et que c'est

une affaire d'école de théologie; or on n'est pas forcé de faire un usage quotidien de la pensée des théologiens, toute révérence gardée évidemment pour ces derniers, qu'ils soient chrétiens ou musulmans, Ce qui est plus important que les oppositions théologiques et même, en un sens, presque plus grave, ce sont les oppositions de mentalités. C'est un fait qu'il y a des sensibilités religieuses propres aux chrétiens et des sensibilités religieuses propres aux musulmans: ces sensibilités sont certainement liées aux dogmes, ou à la foi par l'intermédiaire de formulations dogmatiques ou de jugements de valeur. Cependant, à la différence du dogme, qui est limité à un cercle restreint de théologiens, ces sensibilités passent au delà de ce genre de cercle pour atteindre des couches plus ou moins vastes de croyants, y compris celle des croyants très peu instruits qui ont simplement vécu dans un milieu où la foi est vive, qu'il s'agisse des milieux chrétiens ou des pays musulmans dans lesquels, comme chacun sait, il existe nombre de croyants qui, n'ayant qu'une formation religieuse rudimentaire, n'en réagissent pas moins en excellents musulmans à certains jugements ou à certaines paroles qui proviennent de chrétiens. La théologie a ainsi cet avantage de se faire moins abstraite, de s'inscrire en des âmes, de s'incarner dans des cœurs et d'y prendre des formes que les théologiens n'accepteraient peut être pas toujours, mais dont ils sont, dans une certaine mesure, responsables, car ce sont les formes vivantes que prend la pensée dogmatique que l'on trouve au niveau de la théologie, ou bien aux sources de l'enseignement des évêques, dans l'Eglise, ou aux sources de l'enseignement des grands *Imâm s* ou des *Sayh-s*, en Islam. C'est

surtout du point de vue de ces mentalités et de ces sensibilités religieuses qu'il faut nous placer. Parlons donc du premier *mubtada'*, qui est Dieu. D'ailleurs, en parlant de ce sujet, on est forcément amené à parler de l'autre, celui des relations de l'homme à Dieu, et on est ensuite porté à traiter de tous les autres *mubtada's* énumérés plus haut.

Lorsque les musulmans et les chrétiens prononcent le nom de Dieu, on peut admettre qu'ils savent de qui il est question, car ils le savent précisément par une sorte de sensibilité religieuse. Evidemment tout le monde ne pourrait pas définir Dieu, fût on théologien, mais on peut dire que la condition fondamentale du dialogue est réalisée, quant au chrétien et au musulman, car l'un et l'autre savent bien qui est Dieu. En outre, ils savent que c'est le même Dieu, pour chacun des deux groupes, pour les chrétiens comme pour les musulmans. En effet, en dépit des différences qu'il y a dans les révélations, dans les fois, dans les dogmes, on ne verra jamais un musulman mettre le Dieu des chrétiens à côté de Jupiter ou de Vichnou! Les Musulmans savent bien que c'est le même Dieu. Et les chrétiens, bien qu'ils ne l'aient pas toujours cru, admettent actuellement que le Dieu de l'islam, c'est Dieu, le Dieu unique. En faut-il des confirmations et des illustrations? Du côté des chrétiens, un homme dont les écrits demeurent très inportants, Pierre le Vénérable, n'a jamais pensé, à aucun moment, que le Dieu de l'Islam pût être un faux dieu. C'est là un exemple «vénérable»! Du côté des Musulmans, un exemple très curieux nous en est

donné dans un commentaire de Fahr al dīn al Râzī au Coran, à propos d'un verset où il est question des chrétiens. Pour lui, les chrétiens sont des associateurs (*musrikûn*) et ils sont tels parce qu'ils croient aux trois personnes de la Trinité. Pour un musulman, la croyance trinitaire est de l'associationnisme: c'est le péché de *sirk*. Mais, après avoir dit cela, il fait immédiatement une distinction qui, si elle n'est pas en faveur des chrétiens, n'en est pas moins révélatrice. Selon lui, on peut concéder aux idolâtres d'avoir une pluralité de dieux, puisqu'ils n'ont pas l'idée du vrai Dieu et pensent que, par leurs idoles, ils vont obtenir quelque avantage, car on peut supposer qu'à travers leurs idoles ils s'adressent au vrai Dieu. C'est du *s7rk*, évidemment, mais ce n'est pas aussi grave que le *firk* des chrétiens, parce que ce dernier consiste précisément en une erreur sur Dieu même, sur la réalité même de Dieu. Sans doute, n'est il pas agréable pour le chrétien de s'entendre dire cela, mais c'est aussi le témoignage, et d'autant plus net qu'il est porté à travers une critique très sévère, que, pour Râzī, les chrétiens croient au vrai Dieu. Ils font une erreur sur Dieu, mais ils croient au vrai Dieu.

Par suite, il semble qu'il y ait un *mubtada'* bien établi entre chrétiens et musulmans, c'est Dieu. Mais quels en seront les *aijbâr*? Il y en a plusieurs. Il en existe certains sur lesquels il y aura un accord complet entre chrétiens et musulmans, et il en est d'autres sur lesquels l'accord sera plus ou moins imparfait. Où y aura t il accord complet? Dieu est «un»: évidemment, les musulmans croient que les chrétiens ne considèrent pas Dieu comme un, puisque le Coran

affirme que les chrétiens disent de Dieu qu'il est « le troisième de trois », mais enfin les chrétiens savent bien qu'ils sont monothéistes, et c'est cela qui est important dans le dialogue. Chaque fois qu'un musulman lui dira qu'il n'y a qu'un seul Dieu, le chrétien lui exprimera son plein accord. Le dialogue peut donc s'engager. Dieu est « un », il est « éternel », Il est « tout puissant », Il est « omniscient ». Sur ces points là, on est aussi parfaitement d'accord. Il est « créateur »:

là encore les partenaires sont presque pleinement d'accord, bien que la notion de création ne soit peut être pas tout à fait identique chez les chrétiens et chez les musulmans. Dieu est « vivant »: chrétiens et musulmans le disent, mais ils ne le disent pas tout à fait dans le même sens. Si l'on dit ensuite: Dieu a une « parole » et « parle » aux hommes, ou bien: Dieu a un « verbe » et « parle » aux hommes, il y aura des accords verbaux, mais il ne faudra pas aller très loin pour voir apparaître des différences. Que Dieu « parle » aux hommes par des prophètes, tous sont d'accord sur le fait, mais chacun sait que la question du caractère prophétique de Muhammad est ce qui sépare le plus profondément la sensibilité musulmane de la sensibilité chrétienne. Il y a quelques années, en Algérie, un témoignage à la fois troublant et touchant m'a été donné de cet attachement profond d'un vieux *sayh* à la personne du prophète Muhammad: cela lui faisait de la peine que les chrétiens ne le reconnaissent pas, tout comme lorsqu'on a un ami intime et qu'on ne peut pas le faire aimer d'autres amis ou d'autres personnes

avec lesquelles on voudrait être ami. On doit à la vérité de reconnaître que, lorsqu'on se place au niveau des sensibilités, il y a chez les croyants musulmans un attachement réel au prophète Muhammad et qu'on ne peut vraiment espérer avoir de contacts un peu confiants avec des musulmans que si, sans reconnaître pour autant que Muhammad est un prophète au sens chrétien du terme, on reconnaît toute la valeur religieuse que comporte son enseignement, ce que les chrétiens sont en passe de faire aujourd'hui, semble-t-il. Muhammad est certainement un grand génie religieux, mais les chrétiens ne peuvent justement pas dire qu'il est prophète parce qu'ils n'entendent pas par ce terme la même chose que les Musulmans: de fait, si les partenaires du dialogue sont D'accord pour dire que Dieu envoie des prophètes, ils le sont beaucoup moins quant à la définition qu'ils donnent du prophète et, par suite, quant aux personnes qui en remplissent historiquement la mission. Le dialogue risque alors de tourner court.

Chrétiens et musulmans affirment aussi que Dieu fait des «alliances». Le Coran le dit: Il a fait des alliances avec les Juifs, avec les Chrétiens et enfin avec les Musulmans, cela va de soi. Il est évident que la notion d'alliance, dans l'Islam, n'a rien de commun avec la notion d'alliance dans le Christianisme: nul ne saurait prétendre que c'est là une question purement abstraite, car tout chrétien bien formé sent, ou devrait sentir, d'une façon intérieure et affective, ce que signifie l'alliance abrahamique. Chez les musulmans, la notion d'alliance est ressentie très vivement parce

que, précisément, comme le soulignait avec raison L. Massignon, ils ont voulu avoir leur alliance, bien qu'on ne puisse affirmer, avec autant d'assurance que L. Massignon, que les musulmans étaient des exclus et qu'ils ont voulu absolument avoir leur part à l'héritage du père, car il ne semble pas que ce soit dans la mentalité musulmane de se sentir exclu et de venir ainsi quêter une part de la bénédiction abrahamique. Il est très certain qu'ils ont tenu à avoir leur propre alliance pour être pleinement dans le grand mouvement de la Révélation et même pour clore cette Révélation avec leur prophète. C'est une réalité à laquelle ils sont extrêmement sensibles. Ainsi donc un *habar* apparemment commun révèle des sensibilités assez différentes. Si l'on prend des énonciatifs en apparence beaucoup plus bénins, on y trouve encore des différences de point de vue, comme lorsqu'on dit que Dieu est «clément et miséricordieux» (*rahmân rahîm*). Est ce que la clémence et la miséricorde de Dieu pour un musulman sont exactement ce qu'elles sont pour le chrétien? Ces nuances apparaissent encore plus nettement dès lors qu'il s'agit du Dieu qui pardonne, du Dieu qui donne, du Dieu qui récompense et qui punit, du Dieu rémunérateur: là encore, si on serre les choses de près et surtout si on s'intéresse aux sensibilités religieuses, on se rend très vite compte que de sérieuses différences existent.

Ainsi donc, dès lors que l'on retient uniquement les *ahbâr* sur lesquels il y a un accord complet, force est de constater, avec un certain étonnement, qu'en réalité le Dieu réduit au «Dieu de notre

accord» n'est pas le Dieu qu'adorent les musulmans ni le Dieu qu'adorent les chrétiens. Que Dieu soit un, qu'Il soit éternel, qu'Il soit tout puissant, qu'Il soit omniscient, tout cela va de soi. Il s'agit là du dieu des philosophes et il n'y a pas besoin d'être chrétien ou musulman pour confesser cela. N'importe quel apprenti philosophe est capable d'en dire autant. Or le Dieu de l'Islam n'est pas le dieu des philosophes, et le Dieu des chrétiens Pascal nous l'a rappelé justement n'est pas le dieu des philosophes. Ne serions nous donc d'accord que sur un dieu qui n'est pas le nôtre? Voilà le paradoxe auquel on parvient, ce qui n'empêche pas d'ailleurs de constater cet accord sur une notion de Dieu que nous abstrayons les uns et les autres de notre vrai Dieu, du Dieu de notre cœur, du Dieu de notre culte, du Dieu de notre espérance. Mais qui ne voit qu'un tel dialogue ne risque pas d'aller très loin, à moins que les chrétiens et les musulmans qui sont en présence oublient qu'ils sont chrétiens et musulmans pour ne plus dialoguer qu'en philosophes, car alors les philosophes peuvent dialoguer, et même très longtemps, en se comprenant ou sans se comprendre ... Un dialogue sera ainsi assuré, mais du point de vue religieux, il n'y a guère de profit à en tirer.

Faut-il encore souligner cette appréciation plutôt négative des possibilités de dialogue religieux? Si on pense à ce qui est requis, du point de vue des théologiens chrétiens, pour être sauvé, à savoir «croire qu'il existe un Dieu, unique, créateur, rémunérateur et sauveur », il y a un terme, celui de «sauveur », qui n'apparaît pas dans les attributs ou les noms que l'Islam donne à Dieu: pour

l'Islam, Dieu n'est pas «sauveur ». Il y a bien sûr des racines, en arabe, qui veulent dire «sauver », comme **nagâ** par exemple, mais enfin on n'a jamais rien tiré de cette racine, qui s'applique à Dieu comme « sauveur» au sens chrétien du mot. Il y a bien une autre racine, souvent rapportée à Dieu, au moins par les mystiques, c'est la forme verbale **hallasa, tahlîs**: Dieu, selon cette perspective, «sauve» les hommes, mais cela veut simplement dire qu'Il les met à l'abri de toutes les embûches du démon, de tous les attrait du monde, de toutes les erreurs qui les guettent dans la recherche de la vérité; il s'agit beaucoup plus d'une libération que d'un «salut» au sens chrétien du terme. Du point de vue de la sensibilité religieuse, il y a là un fait très important, car, pour le chrétien, Dieu est «sauveur» et c'est une chose qui est non seulement pensée mais aussi profondément vécue par lui, alors que pour le musulman dire que Dieu est «sauveur» au sens chrétien du terme est quelque chose d'incompréhensible ou même de scandaleux, car selon lui Dieu n'a pas à sauver. Pourquoi sauverait Il, d'ailleurs? Tout cela est si intimement lié à des visions spécifiques sur le péché originel et sur le mal! Les sensibilités qui sont jointes à ces visions sont très différentes. C'est ainsi que la réaction du croyant en face du mal ne sera pas du tout la même chez le chrétien et chez le musulman, encore qu'il y ait chez certains théologiens chrétiens ce qu'on pourrait appeler des tendances musulmanes en face du mal. Aucun théologien chrétien, néanmoins, ne dira que Dieu crée le mal, comme l'affirment certains théologiens musulmans; certains concéderont qu'Il le permet, mais c'est déjà trop. De toute façon, jamais un chrétien ne

dira que le mal vient de Dieu et que la résignation est une résignation au mal, à un mal qui viendrait de Dieu: c'est inconcevable pour lui. Mais l'inverse est- tout autant inconcevable pour le musulman et ce dernier serait profondément choqué à l'exposé des idées chrétiennes sur ce sujet.

Sans nous attarder davantage sur cette question du dieu des philosophes, reconnaissons encore qu'il est très certain que, lorsqu'il parle de Dieu, un chrétien, fût il l'auteur d'un *De Deo uno*, n'oublie jamais que Dieu est amour, qu'Il est Père et qu'Il est notre Père, qu'Il a une vie qui est tout autre chose que l'attribut coranique de «vivant » (*hayy*), mais une vie fondée sur les relations de trois Personnes, qu'Il est « sauveur », tout comme le chrétien ne peut oublier que la création est en quelque sorte donnée au Fils pour que celui ci glorifie le Père et l'offre au Père en vue de Lui rendre grâces, si du moins on en croit ce qui se trouve presque en toutes lettres dans la prière eucharistique du Christ en Saint Jean, que l'Esprit Saint est vivificateur et que ce qu'Il donne est une vie non seulement éternelle mais aussi surnaturelle. Il est évident qu'un chrétien ne saurait jamais oublier tout cela: si on le lui enlevait, il se considérerait comme amputé, pour peu qu'il ait eu une formation chrétienne qui nourrisse sa foi. Il ne peut pas non plus oublier que l'accomplissement de la volonté du Père n'est pas l'obéissance à une loi, bien qu'il y ait la loi morale et les commandements. Faire la volonté du Père, ce n'est pas appliquer une loi, mais c'est travailler à la vigne, à la moisson, en vue de la réalisation du Royaume de

Dieu, et le «Royaume de Dieu » est une notion qui n'est plus du tout musulmane. Comment donc un chrétien pourrait il mettre entre parenthèses tout cela pour ne plus parler que d'un dieu qui est un, éternel, tout puissant et omniscient? Cela paraît assez difficile, tout comme de son côté le musulman aurait bien du mal à faire abstraction du Dieu qu'il adore pour ne parler que du dieu des philosophes, en oubliant ce qu'il pense du Dieu cher aux chrétiens, en qui il voit une caricature du vrai Dieu, le Dieu à qui il adresse sa prière, Dieu tel qu'il est dans sa vérité. Aussi, lorsque le chrétien parle d'un Dieu « qui aime », le musulman en est profondément scandalisé, parce qu'il a une conception différente de l'amour, et surtout parce que sa tradition comporte une certaine notion philosophique de l'amour: Dieu n'a besoin de rien; or l'amour suppose qu'on ait besoin de quelque chose; ce n'est pas simplement le christianisme qui l'a dit, mais aussi le ***Banquet*** de Platon! Il est évident que celui qui aime a toujours plus ou moins besoin de celui qui est aimé, et c'est pourquoi les musulmans disent qu'il est impossible que Dieu aime et que, par suite, Il soit sauveur et intervienne personnellement dans l'histoire de l'humanité pour la sauver. A quoi devrait Il arracher cette dernière? Au mal que Lui même a fait, puisqu'Il est créateur du mal? Que Dieu «aime» semble donc être inconcevable, voire blasphématoire pour un musulman: tout ce que les chrétiens croient avec le plus de ferveur est ainsi pour lui un tissu de calomnies sur le vrai Dieu qu'il adore. De la sorte, pour peu que le dialogue se poursuive, il se produit des blessures douloureuses chez les chrétiens et chez les musulmans, qui sont

beaucoup plus graves que toutes les oppositions dogmatiques. C'est pourquoi le dialogue n'en devient que plus dramatique. En effet, que vient à dire Fahr al dîn al Râzî dans son commentaire? «Comment, dit il, les chrétiens qui prétendent aimer Jésus, ont ils pu lui attribuer ce qu'ils lui attribuent?» C'est presque un cri de désespoir: comment une chose pareille est elle possible? Cela dépasse l'entendement qu'on aime Jésus et qu'on en fasse ce que le christianisme en fait! Le musulman est révolté d'entendre le chrétien dire ce qu'il lui dit. Il faut le savoir. Fahr al dîn n'a aucune haine, c'est un homme dont la pensée est sereine, mais qui a un sens profond de la divinité, avec des tendances mystiques. Or il est « hors de lui »: comment est il possible que les chrétiens disent ce qu'ils disent? Il faut savoir que tout musulman réagit ainsi, car il ne s'agit pas ici des irritations ou des colères qu'engendrent les oppositions dogmatiques, mais de la souffrance d'une âme religieuse désespérée, blessée, choquée, car ce qu'al Râzî entend dire par les chrétiens est jugé par lui non seulement une offense à la majesté de Dieu, mais aussi un outrage pour le Christ. Dans de telles conditions, le dialogue peut il aller très loin?

Prenons un autre exemple, aussi typique. Il s'agit du commentaire très curieux du *Pater* qui se trouve dans le *Tafsîr al Manâr*. On peut se demander, d'ailleurs, si l'idée qui inspire cette critique du *Pater* par les auteurs de ce *Cominetaire*, lequel date de la fin du siècle dernier ou du début de ce siècle, ne procède pas de quelque critique malveillante occidentale, car on trouve chez

Proudhon un point de vue sur le *Pater* qui, par certains côtés, n'est pas étranger à ce que dit Rasîd Ridâ dans le *Commentaire du Manâr*. Portés par leur sensibilité musulmane, les auteurs de ce *Commentaire* ont été arrêtés par des expressions auxquelles les chrétiens ne sont pas ou sont peu sensibles, ce qui nous rappelle, en passant, qu'il y a toujours intérêt à lire ce que les musulmans écrivent sur le christianisme, et aussi ce qu'ils écrivent eux mêmes sur l'Islam. « Que Ta volonté soit faite », « Que Ton règne vienne »: pour beaucoup de chrétiens, ces demandes expriment la résignation chrétienne à ce que Dieu veut: c'est une espèce de résurgence de certaines idées que l'on retrouve dans Job, et qui ne sont pas d'ailleurs les meilleures, mais est ce bien cela que veut dire le *Pater*? En tous cas, les musulmans n'ont pas compris, et c'est parce qu'ils n'ont pas compris qu'ils ont été véritablement révoltés, car, disent ils, que peut bien signifier cette prière qui s'adresse à Dieu pour Lui demander que Sa volonté soit faite? C'est là une chose absolument ahurissante et incompréhensible, car la volonté de Dieu se fait: on n'a pas besoin de Le prier de la faire, Il ne nous demande pas notre avis et Il n'a pas besoin de notre prière. Qu'on le glorifie, qu'on le remercie, oui, car c'est le *tahmîd*, la louange, c'est le *sukr*, le remerciement, mais prier Dieu pour que Sa volonté se fasse, cela est inconcevable et demeure profondément choquant. Il faut donc que les chrétiens aient de Dieu une idée bien basse pour qu'ils prononcent de telles paroles dans leur prière. Or cette attitude interprète authentiquement le sens du *Pater*: le chrétien demande vraiment à Dieu que Sa volonté se fasse « sur terre comme au ciel ».

Pourquoi donc? Parce qu'elle n'est pas faite, en réalité, et ce qui choque le musulman est, pour le chrétien, une vérité des plus évidentes. Ce qui se passe dans le monde, ce n'est pas ce que Dieu veut, c'est même très souvent le contraire de ce que Dieu veut! La tâche des chrétiens consiste d'abord à prier Dieu pour que Sa volonté se fasse et à demander à Dieu les secours nécessaires pour qu'ils soient les ouvriers de Sa vigne ou de Sa moisson et que Dieu veuille bien les y envoyer pour que Sa volonté s'y fasse. Quel changement de perspectives sur ce qu'est Dieu, sur ce qu'est le monde sur ce qu'est l'homme! Le chrétien et le musulman se sentent ici très différents. Il faudrait avoir un théologien chrétien pour développer ces points de vue dans toutes leurs conséquences. Il n'en reste pas moins vrai que les musulmans **Ont** senti cette différence et qu'ils en sont choqués: ce faisant, ils ont très bien compris le sens du *Pater* et peut être mieux que certains chrétiens ne le comprennent. Une fois de plus, force est de constater qu'on en arrivé ainsi à des résultats assez négatifs et peu encourageants pour le dialogué.

Certains diront qu'il y a des mystiques en Islam. Il est vrai qu'il existe deux sortes d'islamologues chrétiens et que, parfois, certains réussissent à relever des deux groupes à la fois: il y a ceux qui pensent que l'on peut discuter avec les musulmans sur ce dieu qu'on appelle le dieu des philosophes, et il y a ceux qui s'intéressent d'une manière privilégiée à la mystique musulmane. Il est très certain que, du côté de cette dernière, on découvre une grande

richesse d'analyses, de sentiments et d'expériences, ainsi que des richesses de spiritualité très réelles, si bien que le chrétien se sent plus à l'aise qu'il ne l'est en face d'un traité de théologie dogmatique musulmane. Mais il faut dire que ni l'un ni l'autre des deux groupes n'assure aux chrétiens l'audience des musulmans, comme en témoigne encore un exemple récent. L'an dernier, à Alger, au cours d'une réunion de philosophes musulmans, l'un d'entre eux a dénoncé les dangers que représente un certain nombre d'islamologues européens: Roger Arnaldez y est signalé à côté de son ami Louis Gardet, celui-ci étant dangereux à cause de son thomisme et le premier parce que, placé dans la lignée de L. Massignon, il porte, comme d'ailleurs également Louis Gardet, trop d'intérêt au mysticisme musulman. Le thomisme mis à part, il est intéressant de voir ces réactions de musulmans devant les tentatives de dialogue que les chrétiens essaient de nouer par le biais de la mystique. Mais alors, que peut-on encore espérer?

C'est au moment où il semble que toutes les portes soient fermées, qu'il est possible de trouver une solution qui n'est pas parfaite, mais qui en est quand même une. La voici. Il est incontestable que les chrétiens, actuellement, veulent engager le dialogue, ce qui les met dans la situation de celui qui dit «Zayd». Est-ce que «Zayd» intéresse les autres? A cet appel, que lancent les chrétiens, est-ce que les musulmans vont répondre? Il est à noter qu'ils n'ont aucune raison de répondre, étant donné que tout ce qu'ils doivent savoir sur le christianisme leur est déjà donné dans le

Coran. Auraient ils donc à pprendre la peine de s'adresser à des gens que le Coran déjà stigmatise comme étant des falsificateurs de l'Evangile et des gens de mauvaise foi, tant qu'ils n'ont pas adhéré à la vérité musulmane? Il est certain qu'un musulman imprégné de culture coranique a de bonnes raisons de penser qu'il ne lui est pas indiqué d'aller demander aux chrétiens des renseignements sur leur foi, bien que dans le Coran lui même il y ait un verset qui encourage les questions posées soit aux Juifs soit aux Chrétiens, quoiqu'il s'agisse alors plutôt de points de détail, sur la morale ou sur la loi et non pas tellement sur le fondement du dogme qui ne saurait être remis en question. Si donc nous ne sommes pas sûrs que les musulmans répondront à notre appel, il est cependant plus vraisemblable et, en fait, c'est ce qui se passe que les musulmans aimeront répondre à nos questions: nous pouvons leur poser des questions sur l'Islam, et ils y répondent d'ordinaire avec beaucoup de gentillesse et de prévenance. S'il se trouve qu'on ait déjà étudié et médité les questions d'Islam, un dialogue peut alors s'engager sur l'Islam, et ce qu'il va falloir faire, au cours de ce dialogue, c'est de tenter ensemble, chrétiens et musulmans, une recherche de ce sur quoi on peut tomber d'accord. Effectivement, ce sur quoi on sera le plus profondément d'accord, ce sont des réalités mystiques; on peut le faire de telle manière que l'interlocuteur musulman n'ait pas l'impression qu'on cherche à le manœuvrer ou à le «mécaniser», comme disait L. Massignon qui avait horreur d'une «pensée tactique». Cela permet d'aller très loin dans l'intercompréhension des valeurs spirituelles, tout en acceptant qu'à un certain moment

l'Islam se révèle très différent du Christianisme, car, dans des entreprises de ce genre, on peut parfois être tenté par le syncrétisme. Jusqu'où peut on marcher ensemble? Tel peut être actuellement le dialogue islamo chrétien. Nous désirons parler; c'est donc à nous, chrétiens, qu'il incombe d'aller à nos amis musulmans et de leur parler de ce qui les intéresse jusqu'au jour où peut être, à leur tour, ils nous poseront des questions. Cela se produit déjà, parfois, quoiqu'avec beaucoup de prudence réciproque, car chacun a peur que ses questions ne l'engagent trop. Il convient donc de créer une véritable confiance, car la mentalité musulmane est très sensible à un climat de confiance ou de suspicion. Voilà pourquoi il ne faut pas cacher les désaccords, car c'est en montrant justement ces désaccords et à l'intérieur même de ces désaccords qu'il faut pousser le plus loin possible la recherche, non pas au niveau des dogmes, mais à celui des valeurs de vie, de vie spirituelle sans doute, mais aussi de vie sociale, économique et culturelle.

Que dire encore, sinon qu'il y a sur l'homme, sur le monde, sur les rapports de l'homme au monde et sur les rapports des hommes entre eux, les mêmes points d'accord limités et les mêmes points de désaccord. Chrétiens et musulmans disent, par exemple, que l'homme est créé par Dieu et a le devoir d'adorer Dieu: ils sont tous d'accord là dessus, mais l'homme est-il créé à l'image de Dieu? Pour l'Islam, en général, il n'est pas «à l'image de Dieu». Il y a bien un *hadîth* pour affirmer que «Dieu a créé l'homme à son image», mais les musulmans sont divisés quant à son

interprétation; les uns disent que c'est un *hadîf* inauthentique, les autres le considèrent comme authentique, mais précisent aussitôt que, dans «à son image », «son» se rapporte à l'homme, Dieu ayant créé l'homme «à l'image de l'homme », c'est à dire tel qu'il devrait être, comme homme. Le problème est ainsi résolu, même s'il peut arriver à des mystiques très audacieux, comme Ibn 'Arabî, de considérer ce *hadîf* comme authentique et de le prendre dans un sens qui fait vraiment de l'homme un miroir de l'essence divine. Mais c'est là un excès auquel on ne saurait se porter du premier coup. Sur ces autres *mubtada's*, on trouvera donc très vite des différences. Qu'il suffise encore de penser au «monde x, ce monde qui est créé par Dieu, quoique sur la création il puisse également y avoir très vite des différences de points de vue, car généralement, pour les musulmans, le monde ne subsiste pas deux instants de suite par lui même: il faut que Dieu sans cesse le recrée au titre d'une « création continuée », thèse qui est apparue aussi dans certaines théories chrétiennes, demeurées minoritaires. Le fait est que, dans le Christianisme, il y a toute une « vision du monde» qui est chez Saint Paul et dans l'Évangile en général et que l'on peut résumer dans ces paroles du Christ: « Ils sont dans le monde, mais ils ne sont pas de ce monde ». Or pour l'islam il en va tout autrement. Réserve faite que ce monde ne doit pas détourner de Dieu, le monde y est créé pour l'homme, suivant la théorie du *tashîr*; *sahhara la kum*, Dieu a mis à la corvée pour vous, comme dit le Coran, la terre, etc... Il y a également le célèbre verset de la sourate 2 où Dieu institue l'homme son «vicaire » (*halîfâ*) sur la terre. Pour l'Islam,

l'homme doit sans doute être détaché des choses de ce monde, c'est à dire se tourner entièrement vers Dieu, mais par son obéissance à Dieu, tel un bon serviteur qui en a reçu la fonction, il doit cultiver ce monde, il doit exploiter le monde créé et en tirer des biens pour les musulmans d'abord et pour les autres hommes ensuite, ce qui nous amène au problème des relations entre les hommes.

A propos de ces relations, nous trouverions des différences qui théologique- nient sont aussi graves que celles sur lesquelles on vient de s'étendre, mais comme on y est tout de même plus proche de la réalité quotidienne, il semble que, malgré les différences des sources d'inspiration religieuse, il puisse y avoir dans les résultats une certaine convergence des idées chrétiennes et des idées musulmanes, que ce soit sur le plan de la doctrine sociale, de la construction de la cité, voire d'une conception politico religieuse de la société, ce qui est plutôt sujet à caution. Chacun sait que, dans le domaine de l'éthique religieuse au sens le plus large et dans l'acception la plus vaste que la vie moderne impose de donner à ce terme, chrétiens et musulmans pourraient beaucoup plus facilement se rencontrer et dialoguer, qu'il s'agisse de l'attitude du croyant en face d'un monde qui devient de plus en plus matérialiste, de l'attitude du croyant en face d'une société qui perd tout le sens du sacré, de l'attitude du croyant devant le problème de la limitation des naissances, ou celui de la faim dans le monde, ou celui de l'avortement ... Dans mille questions des plus concrètes et des plus actuelles, il peut y avoir un échange de vues entre chrétiens et

musulmans avec des chances d'arriver à des conclusions communes, avec l'espoir que chacun des interlocuteurs apportera à l'autre des éléments de solution valables à ses yeux, et dans l'attente de convergences plus fondamentales. En face de notre monde moderne, il semble donc qu'il y ait toutes sortes de questions que musulmans et chrétiens puissent aborder, étudier et essayer de résoudre ensemble.

En conclusion, on peut dire qu'il y a deux voies possibles. Il y a d'abord le «dialogue religieux» que tous souhaitent: il ne faut pas désespérer de le voir s'établir un jour, en sachant que ce sera long. Ce qui en a été dit plus haut semble en être la préparation et la réalisation les plus sages: il faut commencer par s'intéresser à l'Islam par le coeur certainement, mais non uniquement, car il faut se défier des « bonnes âmes », peut être trop nombreuses actuellement elles déclenchent parfois des catastrophes. Il faut donc étudier l'arabe, il faut lire les commentaires du Coran, bref il faut prendre au sérieux l'expérience religieuse musulmane et la découvrir dans ses sources et dans ses expressions, les plus hautes et les plus communes à la fois. Cela suppose aussi qu'on ait une solide formation chrétienne, car ce n'est pas n'importe quel fidèle, aussi pieux ou aussi saint soit il, qui peut se lancer dans cette entreprise sans préparation intellectuelle et spirituelle. Certes, il y a toujours la lumière de l'Esprit Saint, mais le chrétien doit être assez humble pour ne pas engager le Saint Esprit malgré lui! Il est alors souhaitable qu'un nombre toujours plus grand de chrétiens et de chrétiennes s'intéressent à la fois à l'Islam et au Christianisme pour en méditer

les convergences possibles. Il y a ensuite le «dialogue de la vie» qui traite de questions qui engagent beaucoup moins la foi comme telle; même si elles relèvent toujours de sensibilités religieuses également importantes en rapport avec la foi, elles en sont plus facilement dissociables et peuvent donc être plus aisément utilisables dans la vie courante en raison de leur caractère concret. Dans cet ordre de choses, le simple fidèle qui n'a aucune préparation particulière peut faire beaucoup, pourvu qu'il soit vraiment chrétien et qu'il sache quelles sont les valeurs fondamentales du christianisme, les valeurs de charité, car pour qu'il y ait dialogue islamo chrétien, il faut bien qu'il y ait un musulman et un chrétien pour communiquer entre eux, quel que soit l'objet du *mubtada* sur lequel ils sont d'accord! A ce niveau, il n'est pas nécessaire d'avoir fait de longues études et il suffit d'une sensibilité chrétienne normale au contact d'une sensibilité musulmane normale: entre de bons croyants, solides, sérieux et de bonne volonté, le dialogue peut être engagé pour réfléchir en commun sur les gros problèmes qui se posent à la société contemporaine. Tels sont donc, aujourd'hui, les deux types de dialogue entre chrétiens et musulmans: il faut savoir s'y engager résolument, en espérant qu'ils pourront se rejoindre un jour pour la joie des uns et des autres.

^v Texte de la conférence publique donnée l'institut Pontifical d'Etudes Arabes (I.P.E.A.), Rome, le 9 mai 1973.