

Rémy Kurowski

Hospitalité divine : vers une rencontre possible entre chrétiens et musulmans

Nurt SVD 51/1 (141), 114-138

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Hospitalité divine. Vers une rencontre possible entre chrétiens et musulmans

God's hospitality. Prospects of encounters between
Christians and Muslims

Rémy Kurowski SAC

aumonier@communaute cathohk.com



Docteur en science des religions, a enseigné à l'Université catholique de Paris. Il est président de l'association Parole et Dialogue (Paris). Actuellement il est aumônier de la communauté francophone catholique à Hong Kong. Son champ de recherche: œcuménisme, dialogue interreligieux, questions frontalières, nouvelles formes de la pastorale.

Introduction

L'*hospitalité divine*¹, tel est le titre d'un livre, écrit conjointement par deux Lamis, un chrétien et une musulmane. Tous les deux sont spécialistes de la théologie des religions. Ensemble, ils ont créé une association Adyam², en vue de favoriser le rapprochement entre musulmans et chrétiens. Théologiens enseignants et praticiens sur le terrain, ils allient les deux champs d'investigations, théologique et pratique, au profit de la rencontre. Le Liban, dont ils sont originaires et où ils travaillent, est un terrain favorable à ce genre de réflexions et d'actions. Le caractère multireligieux du pays, depuis tant des siècles, façonne son paysage historique et les mentalités de ses habitants.

¹ F. Daou, N. Tabbara, *L'hospitalité divine, l'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane*, 2^e éd. revue, Marseille 2014.

² Adyam est un organisme non gouvernemental fondé en 2006 au Liban par des chrétiens et musulmans dans le but de promouvoir coexistence pacifique entre individus et communautés religieuses sur le plan social, politique, éducatif et spirituel. Cf. www.adyamvillage.net

Fadi Daou³ et Nayla Tabbara⁴ relèvent un défi qui mérite attention. Surtout dans le monde actuel, si troublé par les incompréhensions entre différents groupes des croyants et ou avec les athées, dont les répercussions sont souvent planétaires. En l'occurrence, ils font le pari d'un rapprochement possible entre chrétiens et musulmans. La connaissance mutuelle et le respect de l'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane sont indispensables pour avancer sur le chemin de la coexistence commune. Mais cette connaissance et ce respect se fondent sur ce qui leur est commun: **l'hospitalité divine**.

Au travers cet ouvrage passionnant, les auteurs se livrent à une présentation la plus objective et sereine possible de ce qu'ils comprennent de leur propre tradition religieuse et celle de l'autre. Ils y développent les raisonnements leur permettant de mettre en jeu, non seulement la possibilité, mais la nécessité elle-même d'une telle hospitalité divine. Celle-ci s'avère en effet constitutive de l'essence-même de ces deux religions. Tout en les débordant, par le judaïsme et par d'autres religions dites non monothéistes et ou dites non révélées. Cependant le judaïsme y tient une place bien particulière. Bien que des façons différentes, le judaïsme est une référence commune au christianisme et à l'islam. Chacune pour sa part se reconnaît comme étant une des trois religions abrahamiques. Chacune aussi professant sans méprises ni ambiguïtés possibles l'existence d'un seul Dieu créateur et souverain de tout ce qui existe.

1. Enjeux pour la rencontre

Au travers la présentation de cet ouvrage au contenu précieux pour la rencontre, le présent article se veut une réflexion menée sur le champ de la théologie de l'histoire, telle qu'elle est pratiquée dans l'Église catholique⁵. Par bien des aspects, théologie de l'histoire fait appel à la théologie des religions. Elle le fait de double façon. D'une part, en se laissant questionner par la pertinence d'un discours sur la présence de Dieu au sein de sa création plongée dans le temps et l'histoire des hommes. Et d'autre part, en y cherchant la pertinence d'un plan de Dieu pour l'humanité au travers la diversité de religions,

³ Prêtre maronite, professeur, coordinateur des relations interreligieuses au patriarcat maronite et PDG d'Adyam.

⁴ Musulmane sunnite, professeur des sciences religieuses et islamiques, directrice du département d'études interculturelles Adyam.

⁵ H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968 (représume les thèses de saint Augustin et de sa *Cité de Dieu*).

surtout celles qui se considèrent comme révélées, dites monothéistes. Sans perdre de vue l'ensemble des religions, la théologie de l'histoire interroge plus particulièrement ces trois religions abrahamiques dans leur manière propre de se laisser questionner mutuellement.

Evidemment, un tel postulat suppose la possibilité de se rencontrer. Mais, dans ce mouvement de la rencontre, les protagonistes sont immédiatement confrontés aux limites imposées par la radicalité avec laquelle chacune de ces religions se pose face, voire s'oppose aux autres. Les limites d'une telle rencontre ne se bornent pas uniquement aux dimensions purement théologiques. Elles se présentent aussi sur le terrain de l'identification qui s'opère à l'intérieur de la relation entre la culture⁶ et la foi. Une telle relation est comprise comme un espace, dans lequel se font ressentir des résonances sociopolitiques jusqu'à dans leurs formes identitaires, dont ces résonances peuvent être porteuses. Ainsi, dans le but de préciser concrètement les contours de l'hospitalité divine, est convoquée la théologie de chacune de ces deux religions.

La théologie, c'est-à-dire le discours sur Dieu, tel qu'il se laisse exprimer dans chacune de ces deux religions par les auteurs de *L'hospitalité divine*, nécessairement se laisse interroger par le contexte culturel au sujet de la pratique théologique de chacune. Interroger l'intérieur de chacune de ces théologies constitue le défi majeur pour la meilleure compréhension de leurs interactions possibles, opérées à la base de l'hospitalité divine.

⁶ Par culture je comprends dans le sens du Concile Vatican II et Jean-Paul II. Dans la constitution *Gaudium et spes* (53), le dernier concile parlant de la personne humaine dont le trait constitutif est justement la culture, formule ainsi le sens de la culture, en disant que la personne humaine «n'accède à la vraie et pleine humanité que par la culture, c'est-à-dire en cultivant les biens et les valeurs de la nature». Jean-Paul II, qui développe les aspects anthropologiques de la culture dans la dimension sociologique et théologique, donne des précisions suivantes: (1) la sociologie de la culture fournit le cadre du bien commun, «Le bien de l'homme, le but final de tout acte de la culture [...], ne peut jamais être considéré autrement qu'en lien avec la réalité du bien commun» (Jean-Paul II, *Rencontre avec les représentants de l'enseignement et de la culture*, Budapest, 17 août 1991, cité in: D. Radziechowski, *Teologia kultury integralnej. Antropologiczne studium myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Krakow 2010), et (2) la théologie de la culture permet d'identifier le périmètre nécessaire pour «reconnaître Dieu dans l'homme et reconnaître l'homme en Dieu», ce qui veut dire concrètement de «reconnaître le Christ dans l'homme et reconnaître l'homme dans le Christ» (Jean-Paul II, *Rencontre avec les enseignements et les étudiants de l'université pontificale de Salesianum*, Rome, 31 janvier 1981, cité in: *ibidem*, p. 95 (traduction R. Kurowski).

Dans un tel défi, se laisse apprécier la capacité à distinguer entre ce qui constitue le noyau dur de la foi et son contexte culturel. Vouloir extraire le noyau du contexte peut s'apparenter à une tentative quasiment impossible. Tellement, dans leur origine et par la suite, constatable par un regard historique, l'un est dépendant de l'autre. Cette difficulté ne doit pas pour autant anesthésier le désir d'y tendre sous peine de se trouver dans une situation de confusion préjudiciable à l'identification de la particularité de chacune de ces deux religions. Et si telle avait été le cas, par la même, réduire l'hospitalité divine à une sorte de succédané. Dans le meilleur des cas, un succédané qualifié de l'hospitalité humaine, et dans le pire qualifié de l'hostilité, au sujet de laquelle l'on ne pourra même pas prétendre d'être humaine.

Deux hospitalités en une?

Partons d'abord d'un constat général, qui s'applique aussi bien à l'islam qu'au christianisme, et ce que les auteurs de *L'hospitalité divine* n'oublient pas de rappeler. Les théologies musulmane et chrétienne, chacune pour sa part, tout comme les cultures qui les sous-tendent, ne représentent pas un système clos et statique⁷. Au point que nous aurions été tenté de les présenter au pluriel, car il y a des théologies chrétiennes, comme il y a des théologies musulmanes. Si cependant nous nous imposons le singulier, c'est pour être fidèle à la manière dont ces théologies sont présentées, chacune pour sa part, par leur protagoniste, coauteur du livre. Certes, c'est à l'intérieur d'un réservoir, celui des données contenues dans le Coran et dans la Bible, que chacune d'elles puise essentiellement⁸ leur propre compréhension. En rendre compte, c'est aussi participer à un travail d'explicitation. Ce travail d'explicitation du contenu propre à chacune de ces deux religions, à notre avis, doit nécessairement s'accompagner d'un autre travail qui lui est corolaire. Celui qui consiste à reconnaître les limites qu'imposent la formation humaine et la formation théologique de celui qui s'atèle à un tel travail, y compris l'auteur de cet article.

Ces deux hospitalités divines, chrétiennes et musulmanes, peuvent-elles avoir quelque chose en commun? Sont-elles aussi dans la situation de concurrence? Et si oui, comment? Et surtout, en quoi

⁷ P. 18.

⁸ Comme nous allons le voir plus loin, la référence juridique au Coran ni aux hadiths n'est pas exclusive et renseigne sur la capacité que l'Islam a à absorber d'autres sources de références pour construire le système de pensée musulmane, juridique en l'occurrence.

sont-elles nécessaires l'une à l'autre? Plutôt que définir d'emblée ce qu'est l'hospitalité divine, contentons-nous d'un constat suivant. A savoir, que l'accueil de l'autre peut se faire, car justement Dieu, en qui l'accueillant croit, «se fait accueil» selon chacune de ces deux religions. En effet, le terme d'hospitalité divine est suffisamment explicite pour en avoir une idée générale. Partons donc d'un postulat de base, à savoir que, ces deux hospitalités divines, chrétienne et musulmane, elles peuvent avoir quelque chose en commun. Et c'est sur cette ligne, non pas de partage des eaux, mais de convergence, que semble se fonder déjà théologiquement tout essai de compréhension de ce qu'est l'autre dans ces deux religions.

Fadi Daou et Nayla Tabbara n'échappent pas à une telle règle de convergence. Ces deux hospitalités, ils essaient de les faire résonner l'une par l'autre. En le faisant, ils mettent davantage l'accent sur les aspects purement théologiques que socio-politiques identitaires. Rien d'étonnant à cela, puisque c'est en théologiens qu'ils y avancent. Alors que les aspects socio-politiques, y compris dans leur résonances identitaires, constatées ou supposées comme telles par ailleurs, les deux théologiens les expérimentent sur le terrain d'actions concrètes. Ils le font en particulier dans les cadres de leur engagement en tant que fondateurs et les «moteurs» de l'association *Adyam*. Il est important de le souligner dès à présent, pour ne pas être tenté par la velléité de vouloir reléguer leur discours théologique à l'arrière-boutique de la théologie où sont stockés des postulats inventés au cours de débats de salons, fussent-ils théologiquement bien fondés. Fadi Daou et Nayla Tabarra se situent tout autant en praticiens du dialogue qu'en théoriciens. Le caractère dialectique de leur approche entre la théorie et la praxis y'est à souligner. Il n'est cependant pas pour autant indispensable de le démontrer, tellement les faits exprimant leur engagement parlent⁹.

1.2. Méthode de travail

Cet article s'appuie essentiellement sur les données fournies pas des auteurs cités dans leur livre. Nonobstant, il se réfère aussi

⁹ Note sur leur engagement; ils agissent sur quatre terrains: (1) éduquer: programme auprès des enseignants et par eux les élèves de toutes les écoles du pays; (2) informer: réalisations des films de témoignages de réconciliation, conférences-débats sur l'intérêt de la coexistence; (3) solidarité spirituelle: organisations des journées spirituelles au travers le pays entre les chrétiens et musulmans ; (4) réconciliation.

à des auteurs qui directement se livrent à une tentation, théologiquement et spirituellement satisfaisante en termes d'affirmations, mais aussi d'interprétations jugées comme fondées. Interprétations jugées comme telles, tout au moins pour une partie de leurs propres protagonistes et une partie de ceux de l'autre réalité religieuse appréhendée. En ceci déjà, les références données par les auteurs de *L'hospitalité divine* constituent en soi un riche vivier pour la réflexion théologique en question.

Nous faisons donc aussi appel à d'autres références, jugées aptes à éclairer l'approche des auteurs de *L'hospitalité divine*. Jusque aller même d'élargir le champ d'investigation par l'introduction des apports sous forme de réflexions où interrogations estimées comme possibles, voire nécessaires. Rendre compte du possible, sans nier les obstacles, parfois même aporétiques, c'est dans cette perspective que tend à s'inscrire l'auteur de cette contribution.

La méthode appliquée dans cet article se veut à la croisée de la méthode déductive et inductive. Nous appliquons la méthode déductive pour avancer dans la compréhension de ce que l'hospitalité divine à partir de la présentation générale, faite par les auteurs du livre de leur propre religion, au sein de laquelle cette hospitalité se laisse appréhender. Cependant, il nous faut poser aussi la question portant sur la pertinence elle-même d'une telle présentation proposée par les auteurs et entrer en dialogue avec l'approche adoptée par les auteurs. C'est alors que la méthode appliquée pour mener le raisonnement sera plutôt inductive, intégrant les éléments provenant de l'observation de la manière dont ces deux religions se présentent l'une à l'autre dans un espace socioculturel donné. Cet espace, il est le nôtre, celui de la culture occidentale.

2. L'hospitalité divine selon le théologien chrétien

A partir de la spiritualité de la rencontre qui se laisse aborder lors d'une relation intime avec Dieu, le chrétien est appelé à l'ouverture à l'universel. C'est dans une telle dynamique que se laisse apprécier l'hospitalité divine. Pour la présenter, Fadi Daou s'appuie sur les trois aspects de la religion chrétienne. Ces sont des rencontres de Jésus à caractère interreligieux, le discours programme de son enseignement et sa propre nature. Pour le premier, nous avons retenu la rencontre avec la Samaritaine (Jn 4), puis les Béatitudes et la question de l'incarnation du Fils de Dieu¹⁰. C'est sur ces trois aspects de la religion chrétienne que se fonde aussi notre développement proposé par la suite.

¹⁰ Nous respectons l'ordre de la présentation de ses trois points tel qu'il est fait par l'auteur.

2.1. Rencontre avec la Samaritaine

Les expériences interreligieuses de Jésus relatées par Fadi Daou rendent compte de trois différentes situations à l'égard de la religion de Jésus: le centurion sympathisant, la cananéenne représentante d'une religion radicalement différente et la Samaritaine (Jn 4,4-45). Cette dernière est qualifiée par l'auteur d'«adepte d'une religion schismatique du judaïsme»¹¹. Chaque fois, l'hospitalité divine s'inscrit dans l'attitude de Jésus qui ouvre à l'universel. Dans l'ouverture à l'universel, limitons nous au cas de la Samaritaine, car il nous apparaît le plus significatif pour la question de l'hospitalité divine, telle qu'elle est présentée dans le livre.

Sans se prononcer sur la préférence entre la religion juive, telle qu'elle est exercée à Jérusalem d'un côté et celle des Samaritains de l'autre, Jésus propose une nouvelle approche de la question. Ce que Jésus pointe, ce n'est pas la diversité des interprétations. Ce qui pose problème, et ce que Jésus dénonce, est d'une double nature, concernant à la fois la pratique et la théorie. Jésus pointe «la superficialité des pratiques religieuses et des débats théologiques qui répondent davantage aux enjeux et aux intérêts des hommes qu'à la volonté de Dieu»¹². C'est la question de rapport à la vérité entre la foi intime et les actes extérieurs censés en rendre compte qui est ainsi posée.

2.2. Les Béatitudes

Au travers le message chrétien contenu dans les Béatitudes, l'Hospitalité divine aussi confrontée à cette double exigence: celle de l'unicité et celle de l'universalité¹³. Le Dieu des chrétiens se faisant l'hôte intime de l'homme croyant, pour le chrétien, l'unicité du sujet croyant se joue dans son fort interne pour lui-même. Et ceci à cause de la relation intime avec l'objet de sa foi qu'est Dieu. Une telle relation avec Dieu, pousse le chrétien à tendre aussi vers l'unicité de la relation avec les autres. Même si, dans le cas des relations avec les autres, il est préférable de parler de l'universalité identifiée comme l'horizon vers lequel tendre dans une attitude d'ouverture inspirée, et donc concrètement initiée par la foi. Une telle universalité, car envisagée en termes de spiritualité évangélique, se trouve dans les Béatitudes, là, où sont condensées «la nouveauté du message

¹¹ P. 23.

¹² P. 26.

¹³ P. 30.

évangélique d'une part et l'universalité de l'expérience spirituelle et humaine d'autre part»¹⁴.

L'auteur constate que les Béatitudes, de fait, sont devenues une sorte de patrimoine spirituel universel de l'humanité, «dans lequel se reconnaissent des personnes des traditions religieuses différentes, exprimant une dimension de leur chemin spirituel propre»¹⁵.

2.3. Incarnation du Fils de Dieu

Mais, le plus important à nos yeux dans la présentation que Fadi Daou fait pour entrevoir la particularité de l'hospitalité divine selon la religion chrétienne se trouve dans le fait de l'Incarnation du Fils de Dieu qui révèle le visage miséricordieux du Père et donc le nôtre. C'est en parlant de l'homme christique que Fadi Daou cite Christian de Chergé¹⁶ qui constatait que «le terme et le sens de l'incarnation ne sont pas d'abord que le Verbe devienne chair mais que notre chair soit introduite dans le milieu divin»¹⁷. En effet, l'hospitalité chrétienne se déroule de façon «programmatrice» à l'intérieur du corps humain, au sens le plus intime et spirituel car divin in fine du terme, avec l'obligation de voir le Christ dans l'autre¹⁸. L'hospitalité divine chrétiennement comprise, est fondée dans la conviction que Jean-Paul II, cité par l'auteur, résume clairement: «si la grâce et la vérité sont venus par le Christ (Jn 1,17) l'Esprit de Dieu qui souffle dans l'Eglise, souffle aussi dans la communauté humaine en sa totalité»¹⁹. L'argument tiré des Ecritures met en lumière la pertinence de l'universalité du message chrétien. Message qui prend corps à l'instar du corps du Christ dans son Eglise. Cependant, il ne le fait pas tant d'emblée du point de vue de la dynamique missionnaire formelle à y entrevoir. Mais plutôt en termes de l'interactivité aboutissant éventuellement à une communion uniquement humaine pour les uns et également spirituelle pour les autres. A moins que dans ceci la dynamique missionnaire soit déjà identifiée par le croyant chrétien. Tout en reconnaissant la valeur propre à assigner à la rencontre, dans laquelle Dieu en tant que hospitalité se reconnaît sans doute.

¹⁴ P. 31.

¹⁵ P. 31.

¹⁶ 1937-1996, moine de Tibhirine à partir de 1969.

¹⁷ P. 35-36, la cit. in: Ch. Salençon, Ch. de Chergé, *Une théologie de l'espérance*, Paris 2009, p. 121.

¹⁸ P. 36, cit. de Gaudium et spes 22,1 qui parle du Christ comme nouvel Adam qui: «manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation».

¹⁹ P. 40, cit. in: Jean-Paul II, *Une espérance nouvelle pour le Liban*, 1997, no 36.

Selon notre auteur, la présence de l'hospitalité divine dans le christianisme repose sur la nécessité d'une foi intérieure. Foi, fondée sur l'intimité de la rencontre avec le Christ qui en est la source et le tremplin. La diversité des expressions de l'hospitalité divine est due au caractère personnel de la rencontre et de la prise de conscience spirituelle qui en découle. Les actions concrètes sont autant des réponses aux situations trouvées, voire détectées, grâce à une telle sensibilité du croyant, l'Esprit-Saint étant partout à l'œuvre. Ainsi on est dans la charité christique, charité qui interpelle.

3. L'hospitalité divine selon la théologienne musulmane

Nayla Tabbara centre la présentation de sa religion sur le principal sujet théologique de l'islam qu'est *l'Economie de Rappel*. Celle-ci constitue aussi le sujet central de l'hospitalité divine dans l'Islam. Pour entrer dans la compréhension de la place de l'hospitalité divine à l'intérieur de *l'Economie de Rappel*, il s'avère nécessaire de détailler le sens de ce que la théologie musulmane dans son ensemble désigne en termes des *pactes archétypaux*. Dans le *Coran*, ces pactes sont fondés sur deux principes régissant la relation universelle de l'homme à Dieu. Il s'agit de la quête de Dieu, d'une part, et de la préservation d'une mesure intérieure qui transparait dans le comportement des hommes et leur relation avec ceux qui les entourent, d'autre part. Ces deux principes sont placés dans l'homme depuis sa création et même avant. Selon la théologie coranique le *oui initial* de l'homme est une réponse à la parole adressée par Dieu. Cet événement a eu lieu avant même l'existence des hommes sur terre, lorsqu'ils étaient encore comme essences dans une proto-existence²⁰.

En vertu de ce *oui initial*, l'homme dans sa conception originelle serait croyant et monothéiste. L'hospitalité divine est donc nécessairement une hospitalité exprimant la foi, y compris païenne, puisque la question d'athéisme ne s'y pose même pas.

Dès les origines, Dieu a plongé l'homme dans sa miséricorde. Par conséquent, tout être humain serait dans son essence «miséricordié»²¹. Une fois *existenciés*, appelés à l'existence, ces hommes vont entendre plusieurs fois le rappel de ce qui leur avait été inscrit. L'économie de Rappel concerne donc la réalité théologique qui consiste à constater la présence active auprès de l'humanité d'un Dieu révélé. Le Coran insiste sur le fait que Dieu a envoyé des messagers à tous les

²⁰ P. 42.

²¹ P. 44.

peuples, à un moment ou un autre. «Il n'existe aucune communauté où un avertisseur ne soit passé» (Fatir 35,24)²².

La quête de Dieu doit s'accompagner de la *mesure*, ce second principe peut aider à comprendre mieux le rapport à l'hospitalité dans le Coran. Il s'agit d'une mesure étique que le Coran appelle la *Balance* qui, cette *Balance*, est aussi antérieure à l'existence des hommes. «Préserver la balance c'est préserver les biens et les droits des autres contre toute forme d'oppression, d'exploitation et de transgression et respecter le dû de chacun»²³. La justice de la lettre doit s'accompagner de la mesure innée de la justice, l'équité qui correspond à l'esprit de la loi. La *Balance* est un sens de mesure consciencieux²⁴.

En fait, dans l'Islam, il y a deux voies par lesquelles passe la connaissance de Dieu et de son hospitalité. La *voie naturelle*, sans l'intermédiaire de la révélation, «seulement» grâce au réveil providentiel de sa *fitra*, ce désir divin placé en l'homme depuis sa conception originelle. La *voie surnaturelle* porte sur la révélation. La révélation qui vient sursoir la voie naturelle permet à l'homme de retrouver donc sa *fitra* en suivant la religion. En effet, le fil de la religiosité permet de remonter vers la foi, c'est-à-dire il permet d'adorer Dieu comme si l'on le voyait²⁵. Mais, dans ce travail de dévoilement par l'homme pour ce qui l'empêchait de connaître Dieu, soit par le biais de la voie naturelle, soit par le biais de la voie surnaturelle, il y a justement à distinguer entre deux islams. L'un au sens restreint pour désigner l'islam comme religion des musulmans. L'autre au sens large, comme voie d'Abraham, qui serait telle une matrice pour toutes les religions agréées par Dieu. Dans les deux cas, il s'agit donc d'une foi en Dieu et «un constant retour à la voie de Dieu et à la mesure»²⁶. Dans les deux cas, il s'agit d'une foi «pure» car «ce qui importe, c'est la religion d'Abraham, un pur croyant (hanîf), qui n'a pas été au nombre des associateurs»²⁷. Religions appe-

²² P. 47.

²³ P. 49.

²⁴ P. 50.

²⁵ P. 52.

²⁶ P. 54.

²⁷ Al Baqara (2,135), qui d'après Nayla Tabbara «relativise en effet l'appartenance communautaire ou l'identité religieuse, en mettant l'accent sur le cœur de la foi en un Dieu unique qui ne délaisse jamais les hommes», p. 55. Alors que le terme *associeur/associationniste* (*mushrikûn*) désigne dans le coran un croyant censé «associer» à l'adoration de l'unique divinité d'autres pseudo-divinités. Ce serait-là, pour l'islam, le péché propre des chrétiens (5,116; 6,100-102, le plus grand qu'il soit (4,48. 116). A cause de ce péché, les chrétiens sont déclarés n'être «qu'impureté» (9,28), les «pires de la création» (98.6), les «plus viles des bêtes» (8,22)

lées par l'islam d'abrahamiques sont donc considérées comme pures, «car vouées à Dieu»²⁸. C'est aussi dans ce sens que «la religion pour Dieu c'est islam»²⁹.

La théologienne musulmane insiste sur le fait que la seule religion acceptée par Dieu n'est pas l'islam en tant que constitué en religion, comme on le voudrait au sens restreint, à l'exclusion d'une toute autre. Bien au contraire, la religion agréée par Dieu est pour elle l'islam au sens large. Et ceci justement en dépit de la conviction profonde née d'une interprétation restrictive de cette expression selon laquelle «la religion pour Dieu c'est l'islam»³⁰ qu'est donc l'islam au sens restreint du terme. Tout en déplorant cet état de fait, la théologienne musulmane précise cependant la notion d'un islam au sens large. C'est celui qui «infuse toutes les religions du rappel, et qui en est le cœur»³¹, ce qui veut dire que cette infusion n'opère pas seulement sur les religions abrahamiques, agréés par Dieu. Bien plus largement, il y a là comme une dynamique englobant toutes les autres réalités religieuses, rejoignant ainsi l'effort de l'homme à enlever le voile de la divinité, soit par la voie naturelle, soit par la voie surnaturelle. Et cela n'est pas sans incident sur la manière d'envisager la relation sous le mode d'hospitalité divine.

Si donc, selon la théologie de rappel, les autres religions appartiennent à l'islam au sens large, le registre supra identitaire présent dans le Coran, côtoie le registre identitaire dont la figure naturelle est déjà la diversité. C'est ainsi que conclue Nayla Tabbara en disant que «la religion musulmane elle-même se trouve aussi intrinsèquement liée à ce double registre d'universalité au niveau de la foi fondamentale (fitra) et de singularité sur le plan de l'histoire de la communauté musulmane guidée par la révélation coranique»³². La réalité de l'hospitalité divine dans l'islam se niche aussi à l'intersection entre le particulier de la vie du croyant et sa résonance aux dimensions de l'universel.

et tous voués au feu de l'enfer éternel (9,17) d'après G. Pagès, *Intérogé l'Islam: 1501 questions à poser aux musulmans*, 3e éd., Paris 2015, p. 377.

²⁸ Az-Zumar (39,3) p. 55.

²⁹ P. 55, cf. Al imran (3,19).

³⁰ P. 55: «ce verset a été expliqué par les rigoristes et certains traditionnels de l'époque médiévale jusqu'à nos jours comme signifiant que la seule religion acceptée par Dieu est l'islam au sens restreint».

³¹ P. 55.

³² P. 56.

4. Les enjeux de l'Hospitalité divine pour la théologie chrétienne

Dans cette partie, nous revenons sur certains thèmes présentés du livre, ceux qui nous semble pouvoir éclairer la question d'hospitalité divine dans le christianisme et dans l'islam, mais du point de vue chrétienne, voire même catholique.

Cette présentation s'appuie sur trois parties thématiques, dont chacune fait apparaître un aspect de la question de l'hospitalité divine: la résonance réciproque entre la théorie et la praxis comme indicateur de la place de l'hospitalité divine en prise avec l'hospitalité humaine ; l'usage de la raison dans l'approche critique de la religion ; et l'intimité de la foi et l'ouverture à l'universel.

4.1. Entre la théorie et la pratique

En parlant de l'attitude ouverte à l'universel de Jésus dans la rencontre avec la Samaritaine, Fadi Daou trouve dans la volonté bien humaine la raison d'une superficialité des pratiques et des débats théologiques. Force est de constater que, la pratique religieuse et la théorie théologique se font une résonance mutuelle, souvent sur le fond d'une menace de l'un par rapport à l'autre. Mais, cette résonance se fait au détriment de la théorie théologique. Et par conséquent, elle se déroule dans des proportions déséquilibrées entre la théorie et la praxis. Elle se fait au détriment de la théorie, et au « profit » de la pratique elle-même. Justement, pratiquement, les intérêts des hommes emportent sur la volonté de Dieu et donc sur la théologie.

De fait, c'est la praxis qui impose ses lois à la théorie qui, normalement, en est sa raison d'être. Pourtant, c'est à la théorie de chercher comment s'incarner dans la praxis. L'opposition formelle entre les deux, que Fadi Daou pointe, a pour but de capter les va et vient entre les deux à un moment donné de leur «coexistence», dont résulte une telle résonance. Et par la même, une telle opposition permet d'aller ausculter les résonances de la présence de l'hospitalité divine pour savoir si elle est plus audible dans la théorie que dans la praxis ou l'inverse, ou encore dans une parfaite harmonie du moment.

Mais, une opposition entre la pratique et la théorie ne permet pas de détecter la source originelle de la naissance de la religion, soit dans la praxis, soit dans la théorie, l'une contre l'autre. Ni même in fine, une telle opposition ne peut jouer le rôle d'arbitre pour proférer un jugement, difficilement équitable, qui va, bon an mal an, apprécier

l'une et tout de même déprécier l'autre. Cette opposition formelle apporte cependant un éclairage décisif sur la manière dont est saisie par Jésus de Nazareth la compréhension de ce qu'est une religion. A partir de ces paroles de Jésus, on peut déjà se situer sur le plan purement formel d'interactivité entre la théorie et la pratique. On le peut, en ce sens que la théorie théologique, en tant que soumise au débat, par cet aspect-là, est déjà également une certaine pratique. Et ceci dans la mesure où l'interprétation de la théorie théologique résulte de la nécessité de répondre aux questions concrètes que suscite la mise en pratique d'une telle théorie théologique.

Pour illustrer ce passage de la théorie à la pratique, prenons un exemple du mariage entre chrétien et musulman. Que l'évocation des conditions supposées et éventuellement imposées par la religion donnée dans l'engagement d'un couple chrétien ou musulman en termes de devoir mutuel et à l'égard de leur progéniture suffise. En effet, pratiquement tous les couples multiculturels et multi religieux connaissent cette difficulté qui apparaît lors du processus de transmission des savoirs et des attitudes qui les accompagnent. Quand il s'agit de savoir comment transmettre à leurs enfants la richesse de deux apports, au demeurant, si différents l'un par rapport à l'autre. Là, comme partout ailleurs, ce qui pose problème, c'est surtout donc la pratique. En l'occurrence, il s'agit de la pratique religieuse comme résultante d'une certaine pratique théologique, sous forme de laquelle se présente la théorie théologique. L'hospitalité divine comme ouverture au divin tout autant qu'à l'universel humain y est interpellée.

En effet, selon le théologien maronite, le triple constat est sans appel: celui de la superficialité des pratiques religieuses, celui de la nécessité de débats théologiques et celui qui porte sur le besoin de voir les raisons pour lesquelles de tels débats ont lieu. Une telle approche critique de la dynamique suscitée par l'exercice de la religion concerne aussi ceux qui en rendent compte. Et cependant ici, il n'est pas question d'avoir la prétention de pouvoir statuer sur la valeur intrinsèque de chacune de ces deux réalités, théorique et pratique, inhérentes à l'existence d'une religion pour elle-même. Pas plus que statuer sur la manière dont elles sont réellement vécues. Si ce triple constat est posé par le théologien maronite, on peut supposer que ce n'est pas uniquement à l'adresse de la religion chrétienne.

Constater la superficialité des pratiques, des débats, voire même du regard sur ceux qui les identifient, c'est au fond constater la carence d'un discours théologique. C'est que le pape François ne cesse de souligner en invitant l'Eglise d'aller à la périphérie pour devenir le véritable

hôpital de campagne³³ et ainsi être véritable porteur de la profondeur théologique. L'hospitalité divine prend alors corps dans un corps faible et malade, mais secouru et esprit blessé mais soigné. L'exemple pris dans la religion chrétienne catholique n'enlève en rien au constat des attitudes semblables chez les musulmans bien visible lors de la fin de ramadan ou à d'autres moments où l'hospitalité divine s'y incarne.

Le danger de la superficialité des pratiques s'accompagne de l'autre celui d'une superficialité des débats théologique, où la volonté purement humaine prime. Mais, quel discours théologique est indemne d'une telle altération, voire même carence? Tout discours théologique, bien qu'à des degrés divers, en est atteint. Et la différence d'approche de la nature du livre sacré, directement dicté ou écrit par des auteurs humains sous l'inspiration divine, fondamentalement ne change pas la donne. Tout discours, théoriquement, se voudrait être fondé sur la transparence totale et donc libre de toute sorte d'autojustifications résultant ou entraînant l'émergence des opacités. Opacités, qui bien que résiduelles, mais interagissant et tout compte fait difficiles à résorber. Mais constater la carence d'un tel discours, qui se voudrait indemne d'une telle autojustification, est-ce constater une impasse aporétique? Pas nécessairement, puisqu'il s'agit justement d'assumer une telle composante de tout discours théologique. Et l'impasse, dans laquelle un discours théologique non assumé risquerait de se trouver, est de fait nuisible à l'ensemble de la réalité religieuse en question. L'hospitalité divine n'est donc pas bien lisible, pas plus que dans les discours théologiques ainsi humainement tentés, se voulant prétendument ouverts. Mais pour la plupart du temps, la raison principale d'une telle carence, et d'une impasse qui en résulte, vient du fait d'une inattention structurelle, souvent jugée comme coupable. Cela arrive lorsque le discours théologique ne fait pas suffisamment attention à un tel mélange de genre entre la source divine comme provenance d'un message, d'une part et son accueil de contenu théologique, d'autre part. Ce dernier, certes, bien que théologique, mais, in fine, présenté de façon toujours humaine.

Il faut donc se poser la question de l'impact qu'un discours, ainsi théologiquement toujours plus ou moins mal réglé, pourrait avoir sur la superficialité des pratiques religieuses déjà existantes. Et ceci à cause des enjeux et intérêts des hommes plutôt qu'à la suite de la recherche de la volonté de Dieu. Adopter une telle attitude, c'est faire preuve de lucidité courageuse, mais nécessaire. Prenons l'exemple de

³³ Dans l'interview accordée en septembre 2013.

l'apprentissage par cœur des données de la foi provenant de la Bible, du Coran ou d'autres sources connexes à ceux-ci, comme catéchismes etc. Le faisant, il faut souligner l'accent différemment posé sur la valeur d'une telle pratique dans chacune de ces deux religions. A coup sûr, une telle mémorisation des données de la foi, contenues dans chacune de ces deux religions, ne dispense pas pour autant de la nécessité de discerner au sujet de son application concrète, en faisant l'usage de la raison. Et ce dont chacune à sa manière ne se prive pas de le faire. Ceci étant plus particulièrement visible dans l'approche quotidienne de la religion via les diverses pédagogies d'initiation à la religion et via ses résonances socio-éthiques.

4.2. La raison humaine comme lieu de la critique de la religion

S'appuyer sur la raison humaine, c'est prendre celle-ci comme outil d'analyse de la situation dans laquelle se trouve le croyant par rapport à la religion ad intra et ad extra. Ad intra, sous forme d'un discours théologique, la raison donne le cadre intelligible pour exprimer la foi. De ce point de vue le déséquilibre entre l'approche chrétienne en générale et catholique et particulier d'une part et l'approche pratiquée dans la plupart des cas dans l'islam est évident. Or la raison permet aussi régir le rapport, ad extra, par rapport au monde extérieur. Le pape Benoit XVI l'a fortement souligné durant son pontificat. La raison peut jouer un rôle précieux pour la rencontre et l'hospitalité divine à faire constater et ou faire apparaître dans ce que ce monde est, en tant que réceptacle des autres religions.

S'appuyer sur la raison humaine semble indispensable pour avancer sur le chemin de dialogue qui nécessairement conduit à l'hospitalité divine. Le faire ainsi, c'est de tenter d'absorber dans le discours théologique la diversité de religions, tout comme celle de cultures qui les sous-tendent ou d'autres cultures qui ne les sous-tendent pas, mais existent, par exemple la culture japonaise si éloignée et du christianisme et de l'islam. Et c'est aussi de tenter d'y absorber également leur pertinence propre à chacune du point de vue de la théologie de l'histoire³⁴. Telle que cette théologie elle est pratiquée dans chacune de ces deux religions et dans leurs sous-composantes. S'y appuyer de façon donc raisonnable, c'est, pour notre part, de tenter d'avancer sur le terrain de la théologie de l'histoire, telle que celle-ci est comprise dans une certaine théologie chrétienne et donc certaine théologie catholique

³⁴ Quelle est la particularité de la théologie de l'histoire dans l'islam? Y en a-t-il une? Faut-il parler de l'islam au risque de l'histoire, tout semble ouvert.

en particulier, telle qu'elle est développé à la suite des travaux de H. Marrou. La théologie de l'histoire peut, voire même, doit pouvoir absorber celle des religions, au sens de trouver dans les religions un sens qui permet à l'être humain de se reconnaître comme bénéficiaire d'une certaine hospitalité divine.

Cette approche pratiquée dans certaines théologies chrétiennes peut également être appliquée à l'Islam. Le constat d'un dessin de Dieu, y compris aux dimensions universelles, comme c'est les cas de ces deux religions, tout comme dans le judaïsme, ne peut pas dispenser d'un effort à fournir dans le domaine de la clarification des rapports entre religion et société humaine dans son ensemble. Bien au contraire, il le suppose même, et ceci en vertu du caractère tenu pour concret de la réalisation d'un tel dessin divin. L'usage de la raison humaine permet une ouverture dans la relation entre les deux religions. Religions réfléchies du point de vue de la théologie de l'histoire en générale et de la théologie des religions en particulier. L'appel au discernement prend alors la forme d'une invitation à expérimenter la profondeur d'une telle ouverture. Mais, à son tour, un tel appel au discernement ne dispense pas ceux qui s'y engagent d'un devoir, celui de lucidité quant aux limites d'une telle prétention à l'universalité.

4.3. Entre l'intime de la foi et l'ouverture à l'universel

La théologie de l'histoire nécessairement intègre comme une donnée de base, le discours sur le rapport à l'universel excluant ou incluant, que chacune de ces deux religions produit. Est-il excluant ou incluant, du point de vue pratique, ceci reste en débat. L'hospitalité divine, telle que Jésus la pratique, permet de pencher sur le second. Le constat d'ouverture à l'universel, signifiée par Jésus dans la rencontre avec la Samaritaine, pousse donc à reconnaître ces deux choses-là. Il pousse à reconnaître l'action de Dieu dans la vie des gens de toutes les cultures et religions. Tous sont destinés à être sauvés. Il pousse aussi à reconnaître les limites de toute parole à ce sujet, et ceci malgré les plus pures intentions qui l'accompagnent. Car, en dépit même d'un désir déclaratif de ne chercher que de la volonté de Dieu, comme nous venons de le signifier plus haut, parlant de l'intention théologiquement pure, personne n'est exempt de véhiculer avec un tel discours des traces des enjeux et intérêts des hommes. Vouloir d'être le plus vrai et donc neutre, car obéissant à la volonté de Dieu, est un devoir de tout théologien. Devoir qui ne le dispense pas pour autant d'un autre, quitte à le redire en d'autres termes, celui de la vigilance liée à l'obligation

d'une distance critique à l'égard de sa propre production théologique, distance qui met en jeu l'usage de la raison.

Tout en indiquant l'ouverture à l'universel, le discours de Jésus porte sur la nécessité d'une dimension de la foi extérieure, donc visible au travers les actes. La raison en rend compte. Mais une telle foi ainsi extérieure est nécessairement l'expression d'une expérience spirituelle intime. Plutôt que l'expression immédiate résultant des pratiques extérieures, rendu compte raisonnablement. A cause d'une telle exigence spirituelle demandée au croyant chrétien, on constate un déséquilibre. Celui entre les exigences imposées aux disciples du Christ et celles imposées aux autres. Tous les autres, à qui la possibilité du salut est aussi ouverte³⁵. Eux, les autres, qui, évidemment sans avoir été soumis à la même loi, in fine, peuvent obtenir la même « récompense ». Celle donnée en vertu de la miséricorde que Dieu exerce de façon souveraine³⁶.

Alors que la connaissance du Christ par ses propres disciples est naturellement proportionnelle à la responsabilité qui en découle. Cependant une telle connaissance peut être réelle, voire seulement supposée, car attendue. Mais, elle peut ne pas être approfondie pour cause de négligence que l'on pourrait considérer comme « coupable ». Ce dernier constat « aggrave » la situation du chrétien, en chargeant sa barque des exigences objectives qui proviennent de la foi, que l'on est en droit d'attendre d'un chrétien. Exigences que le croyant chrétien pourrait cependant trouver excessives. Et un tel chrétien, dans le souci d'équité, jugée nécessaire, voudrait, en réaction psychologiquement compréhensible, mais spirituellement inaboutie, se contenter de revendiquer l'exigence similaire en face. Le rapport du donnant donnant, n'est pas le propre de la démarche chrétienne. Dans la perspective chrétienne, le surcroît d'amour est toujours à attendre et de Dieu des chrétiens et des disciples du Christ.

Tel qu'il jaillit de la nature humaine, l'élan spirituel d'un croyant ou d'un athée, peut donc se laisser éclairer par le message du Christ. Message qui porte sur le mystère de l'amour gratuit pour non seulement le chrétien, mais y compris quiconque demeure dans l'amour de Dieu³⁷. Par un autre biais, nous abordons ici de nouveau la question de l'universalité d'un message religieux, chrétien en l'occurrence.

³⁵ P. 28-29.

³⁶ Rm 9,15: je fais miséricorde à qui je fais miséricorde » et 9,18: « Il fait miséricorde à qui il veut et endurec it qui il veut ».

³⁷ P. 34, cf. 1Jn 4,16: « Dieu est amour: qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui ».

Mais, il nous faut reconnaître qu'une telle situation n'a rien de facile pour celui qui la porte en lui et qui en découvre les enjeux, tout comme pour celui d'en face.

Car, en effet cela est crucifiant tout aussi pour le chrétien que, bien que de manière différente, pour le non chrétien. D'une part, cela oblige le chrétien à l'ouverture vers l'universel en allant jusqu'aux extrémités de ce que Dieu reconnaît comme sa présence. Est-il prêt à payer un tel prix? Prix qu'il pourra juger trop élevé pour parvenir à la conservation de la fidélité à la totalité du message contenu dans sa religion! D'autre part, cela impose à un non chrétien, qui est en contact avec une telle affirmation, de devoir se situer. Ce qui, du point de vue de sa propre conscience, l'oblige à l'accueillir comme une plus ou moins bonne nouvelle. Plus ou moins bonne, mais bonne toute de même. A moins de rejeter une telle affirmation au motif de la considérer comme étant franchement mauvaise. Auquel cas, ipso facto, l'hospitalité divine, sans avoir l'aire, serait niée dans sa source même. Combien même le non croyant serait par ailleurs respectueux de la personne elle-même du croyant. Mais l'accueillir comme une bonne nouvelle, c'est de reconnaître une heureuse médiation par la personne rencontrée qu'est le croyant et les effets positifs possibles sur soi-même, en tant que athée. Quitte, bien entendu, à rebondir avec ses propres affirmations ainsi nées qui, revenues aux oreilles du chrétien, qui à leur tour, l'interpelleront de nouveau, car il s'était déjà considéré comme interpellé par le fait d'avoir à rencontrer le non-croyant. Et ainsi de suite...

Pour les Béatitudes «dans lesquelles se reconnaissent des personnes de traditions religieuses différentes», disons plutôt, que ce texte, au contact avec les gens de cultures et religions différentes, devient un révélateur de leur propre cheminement. Car, tout en reconnaissant une valeur propre au révélateur comme agent actif, on ne se reconnaît pas forcément dans celui qui a fourni un tel révélateur. Ainsi les Béatitudes révèlent l'envie de l'identification avec leur contenu. Sans pour autant nécessairement aller jusqu'à reconnaître l'autorité, de celui qui parle, telle que celle-ci est reconnu dans le Nouveau Testament. Si, au contraire, tel avait été le cas, nous serions dans la nécessité d'y identifier la présence d'une étape conduisant vers l'adhésion à l'auteur d'un tel message. Mais, assurément, au contact le plus libre avec et donc grâce à ce texte que sont les Béatitudes, on peut se reconnaître dans les profondeurs de sa propre identité qu'un tel révélateur ait pu justement faire révéler, devenir visible pour les yeux de celui qui est en contact avec elles. L'hospitalité divine qui s'y exerce se montre alors comme une dynamique qui transcende les limites des religions et des

cultures allant jusque agir dans les profondeurs de l'existence humaine et de son être. Y compris l'existence humaine, qui, dans une approche purement culturelle exclusive, exempte de toute dimension religieuse avérée, ne reconnaissant donc pas la spiritualité transcendentale signifiée, est cependant dans une sorte de spiritualité, celle qui permet une solidarité humaine universelle. C'est néanmoins sur un tel apriori que se fonde notre raisonnement portant sur la solidarité humaine universelle. Et ceci en vertu du sens du bien commun, tel que l'on entend dans la doctrine sociale de l'Eglise catholique³⁸.

5. Pour conclure

L'argument tiré des Ecritures met en lumière la pertinence de l'universalité du message chrétien. Message qui prend corps à l'instar du corps du Christ dans son Eglise. Cependant, ce message n'agit pas tant d'emblée du point de vue de la dynamique missionnaire formelle à y entrevoir. Mais plutôt, il agit en termes de l'interactivité aboutissant éventuellement à une communion uniquement humaine pour les uns, et également spirituelle pour les autres. A moins que dans ceci la dynamique missionnaire ne soit déjà identifiée par le croyant chrétien. Tout en y désignant la valeur propre à assigner à la rencontre, dans laquelle Dieu en tant que hospitalité se reconnaît sans doute.

Revenons au constat formulé par la théologienne musulmane sur le double registre de l'universalité au niveau de la foi fondamentale qu'est *fitra* et de la singularité de la communauté guidée par la révélation coranique. Evidemment, ce constat jette une lumière décisive sur l'hospitalité divine dans le Coran. Celle-ci est universalisant dès l'origine, d'avant même l'existence des hommes sur terre. Est-ce différent de la théologie chrétienne, où également le désir de Dieu de voir tous ses enfants rassemblés est de toute éternité et qu'il est irrévocable? Si l'avertisseur en question est identifiable à la surface de la conscience humaine qui, naturellement, enregistre le désir de Dieu; oui, de ce point de vue-là assurément, il n'y a pas de différence. Sans entrer dans les détails d'une telle question, utile par ailleurs, mais débordant le cadre de cet article, constatons seulement le fait que deux pistes sont déjà possibles à entrevoir dans la réflexion sur la place de l'hospitalité divine dans la théologie de l'histoire et donc du point de vue purement

³⁸ «L'ensemble de conditions sociales permettant à la personne d'atteindre mieux et plus facilement son plein épanouissement»: Jean XXIII, *Mater et magistra*, 65. Le Concile de Vatican II va y introduire une notion de groupe, pas seulement d'individu, cf. *Gaudium et spes*, 25-26.

chrétien de la théologie du salut. Une qui porte sur le rapport à l'hospitalité divine selon le Coran, dans la mesure où la dimension purement humaine de l'hospitalité ne semble pas pouvoir exister à cause d'une action de Dieu qui dès avant l'existence de l'homme fait celui-ci miséricordieux, au sens de le plonger dans son hospitalité divine. Alors que la dimension purement humaine de l'hospitalité divine est justement supposée dans le christianisme.

A cause de la liberté humaine engagée dans la rencontre avec Dieu, la religion chrétienne envisage une telle autonomie de l'être humain à l'égard de la présence divine et de ses conséquences. L'autre porte sur le rapport théologique réciproque entre l'Islam et le christianisme. Peut-on à cet égard rapprocher l'idée de la mission chrétienne comme nécessité d'annoncer le Christ mort et ressuscité pour le salut de tous et donc l'idée de sa miséricorde avec la théologie des rappels dans l'Islam? D'autant plus que, comme le formule Jean-Paul II, qui, rappelant la doctrine chrétienne contenue dans les Ecritures nouveau-testamentaires, constate que le Christ qui s'identifie avec tout homme, n'est pas tant à être apporté aux non chrétiens, mais à Le leur faire révéler³⁹.

Révéler ou rappeler, par-delà la différence de mots employés, il va falloir préciser ce à quoi chacun de ces termes renvoie. Comme le constate la théologienne musulmane, plutôt *l'économie de rappel* d'un côté et *l'économie du Salut*, de l'autre⁴⁰. Retrouver ce qui était perdu ; ou tout en le retrouvant, recevoir bien plus que ce que l'on avait avant. Dans un cas l'équilibre est à maintenir, dans l'autre il s'agit d'accepter la surabondance. La différence de sens de l'hospitalité divine s'y dessine.

Même si dans le christianisme, est aussi reconnu le penchant naturel de l'être humain à chercher Dieu, bien que celui-ci ne soit capable de lui-même de pouvoir le rencontrer vraiment. Car selon la théologie chrétienne, c'est la décision de la grâce divine qui permet à l'homme de lever le voile sur Dieu lui-même. Or, pour ce qui est de l'Islam, dans les deux cas, celui de la voie naturelle et celui de la voie surnaturelle, ce n'est pas Dieu qui se dévoile, c'est l'homme qui enlève les voiles de sa conscience. La manière d'être actif et ou passif ne se fait pas distribuer de la même façon dans ces deux religions. Tout comme, rappelons-le la manière englobant toutes les autres religions.

³⁹ Jean-Paul II, *Redemptor hominis* 13 où le pape cite *Gaudium et spes* 22: «[...] par l'incarnation le Fils de Dieu s'est uni d'une certaine manière à tout homme pour constater que «L'Eglise désire servir cet objectif unique: que tout homme puisse retrouver le Christ».

⁴⁰ P. 47.

En effet, cette position théologique musulmane, évidemment n'est pas sans interférence sur le terrain de la théologie chrétienne. Dans la perspective de la théologie de l'histoire, la possibilité de la pénétration de différents éléments des religions existantes les unes dans les autres n'est pas seulement à ne pas exclure. Si le christianisme a théoriquement et pratiquement à près que tout pris du judaïsme, l'islam a intégré des éléments contenus aussi bien dans la bible juive que chrétienne. Cette pénétration d'une religion dans une autre est à constater, aussi bien sur le plan de la praxis que celui de la théorie. Cette possibilité interroge la capacité à absorber ses différents éléments, sans pour autant se faire déborder elles-mêmes, chacune dans sa propre essence.

A moins qu'il s'agisse de constater la naissance d'une nouvelle religion. A cet égard, il suffit de donner des exemples de la religion sikh ou druze ou Yazidisme sur le terrain de l'islam ou des différentes dénominations dite poste chrétiennes, avec toutefois toute l'ambiguïté d'appellation par les autres et la manière dont elles se considèrent elles-mêmes. Cette possibilité de pénétration interroge aussi la capacité à se dessaisir du droit exclusif que le discours religieux émanant de la religion elle-même fait à son propre sujet en revendiquant le droit exclusif dans la gestion de l'exercice de l'autorité sur le contenu de ce qui est à croire et la manière d'en vivre. Et surtout, rappelons-le, il s'agit d'exercer une telle autorité, en sachant la difficulté à distinguer entre la volonté de Dieu et l'intérêt des hommes. Or, à notre avis, l'hospitalité divine passe nécessairement par là aussi. D'une certaine manière, elle semble avoir été déjà exercée dans l'absorption par le Coran de données fondamentales à la religion juive et le christianisme. C'est ainsi pour le moins que ceci peut être compris dans l'Islam. Tout en sachant que du point de vue chrétien, le caractère restrictif de l'interprétation théologique y est contenu. Certes, il y a comme une invitation à y voir de l'hospitalité divine, mais cela appelle à des précisions supplémentaires portant sur les conditions d'accueil de l'autre.

Cela pose une question au sujet de la dynamique missionnaire. Faut-il que tous les humains deviennent musulmans dans le sens d'appartenir à la religion musulmane. Ou peut-on se contenter de constater que tous les autres appartiennent à l'islam au sens large. Mais, l'on ne peut pas se contenter de ce constat, puisqu'en toute évidence, parmi les non musulmans, il y a qui ne 'reconnaissent' même pas l'islam au sens large.

Peut-on se poser alors la question de savoir si elle, cette diversité, que l'on constate et pour une part admet, est-elle aussi originelle comme l'est la révélation de l'hospitalité divine avant même que les

hommes soient «existenciés»? Auquel cas, en toute bonne logique, elle serait l'origine même des différents islams. C'est ce que suggère tout au moins la position juridique adoptée dans l'islam dans le cas des désaccords⁴¹. Les désaccords en question compris comme diversité de points de vue et d'opinions sont considérés comme signe de la bénédiction de Dieu et donc de sa présence⁴². Sans vouloir entrer dans les jeux subtils des interprétations menées par des spécialistes de différentes époques, il est néanmoins utile dans le cadre de ce article de souligner les références extra coraniques dans le fondement que les juristes cherchent pour pouvoir statuer sur les préceptes juridiques. Ceci nous renseigne déjà sur la différence avec l'approche chrétienne qui tend à fonder le raisonnement théologique plutôt⁴³ exclusivement à partir de la référence scripturaire seule.

Mais n'est-elle pas présente ici, dans cette approche extra-coranique, comme une indication portant sur la différence d'approches entre le christianisme et l'islam dans le rapport entre la communauté de croyants et la communauté d'hommes, en tant que société qui la compose. Pour l'islam, il est tout à fait naturel de se référer aux lois extérieures au Coran pour régir la vie de la communauté musulmane, comme d'une certaine manière par analogie, dans le protestantisme à l'égard de l'engagement des couples mariés. Dans le christianisme on a toujours cherché à trouver des points d'appui bibliques, comme dans la fameuse expression de Jésus rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Et même le principe de liberté de conscience, et dialogue œcuménique et interreligieux, ou encore avec les non-croyants, née dans la période de guerres de religions en Europe entre les catholiques et les protestants, on cherchera toujours à légitimer par la Bible ce qui pour autant en soi de façon littérale n'y est pas tel quel.

En prolongement de ces précisions, la manière dont l'islam gère le rapport à la gestion juridique de la vie musulmane, peut constituer un indicateur de l'existence d'une différence de nature dans la manière

⁴¹ Cf. M.K. Masud, *Ihtilat al-fugaha. La diversité dans le fiqh en tant que construction social*, <http://islamicstudies.islammesssage.com/ResearchPaper> [entrée: 17.12.2016].

⁴² On pourrait se poser la même question au sujet de la diversité des courants chrétiens, en quoi sont-ils désirés dès l'origine par Dieu et éventuellement par conséquent cette diversité serait-elle donc source de bénédiction par Dieu?

⁴³ Plutôt renvoi à l'emprunt des termes extérieurs à la Bible pour se répondre de façon audible dans le monde grecque d'abord puis partout ailleurs, les notions de *Logos* utilisée par st Jean et des catégories aristotéliennes par saint Thomas d'Aquin ou encore la notion de liberté de conscience introduite dans le document de Vatican II, en sont des exemples parmi tant d'autres.

dont sont gérées les communautés chrétiennes et musulmanes. Et ceci aussi bien de façon intrinsèque dans le cas du christianisme et celui de l'islam. Que dans leur rapport réciproque et aussi dans la relation à la société d'hommes en général. Mais, pour les raisons de cadres de cette articles, il n'est pas possible d'entrer dans les détails pour souligner une grande variété d'application de ces principes dans les différents courants de ces deux religions. L'hospitalité divine, à coup sûr, nécessairement se comprend dans cette perspective-là aussi.

Conclusion générale

L'hospitalité divine se manifeste dans ces deux religions de façon la plus éclatante au travers la miséricorde bien présente aussi bien dans le christianisme que dans l'islam. Les deux, hospitalité divine et la miséricorde sont bien présentes. L'approfondissement du sens de la miséricorde permettra sans doute d'aller plus loin pour éclairer la notion d'hospitalité divine dans chacune de ces deux religions. Chaque être humain «miséricordié» par Dieu selon l'islam, est selon la théologie chrétienne, un être créé par la Miséricorde de Dieu qui le sauve. L'équilibre de toute chose prôné dans l'islam, est surpassé par l'abondance de la grâce du salut accueillie dans la foi chrétienne. L'hospitalité divine est un cadeau pour les chrétiens et les musulmans et pour l'humanité entière. Et elle n'a sans doute pas encore dit son dernier mot, tant qu'elle cherche à s'incarner dans un humus de sa création.

~•~

RÉMY KUROWSKI SAC

Hospitalité Divine.

Vers une rencontre possible entre chrétiens et musulmans

Résumé

«L'Hospitalité Divine» au sein de la rencontre entre christianisme et islam, telle est la thèse de cet article. Dans le message chrétien et musulman l'hospitalité Divine est confrontée à la double exigence: celle de l'unicité du sujet croyant lui-même et celle de l'universalité du message religieux théologiquement certifiée.

L'hospitalité divine dans le christianisme repose sur la foi fondée sur l'intimité avec le Christ qui révèle le visage miséricordieux du Père. La diversité d'expressions de l'Hospitalité Divine dans le christianisme est due au caractère personnel de la rencontre et de la prise de

conscience spirituelle qui en découle. Les actions concrètes sont autant des réponses aux situations rencontrées.

La prise en compte des résonnances culturelles, jusque dans leurs dimensions socio-politiques est indispensable pour appréhender la question de réception de l'Hospitalité Divine. La théologie de l'histoire, sur le fond de l'histoire des religions, constitue le double fond sur lequel l'Hospitalité Divine peut se laisser aborder.

Mots-clés: Hospitalité divine, intime de la foi, ouverture à l'universel, carence théologique, théologie de l'histoire.

RÉMY KUROWSKI SAC

Boża gościnność.

Ku możliwości spotkania chrześcijan i muzułmanów

Streszczenie

„Boża gościnność” jako centrum spotkania chrześcijańsko-islamskiego – oto teza artykułu. W religijnych przesłaniach chrześcijan i muzułmanów Boża gościnność konfrontowana jest z podwójnym kryterium: wyjątkowością podmiotu wierzącego i teologicznie uzasadnionym uniwersalizmem przekazu religijnego.

W chrześcijaństwie idea Bożej gościnności wynika z wiary – intymnej relacji z Chrystusem, który objawia oblicze miłosiernego Ojca. Różnorodność ekspresji Bożej gościnności w tej religii wynika ze specyfiki każdego spotkania międzyreligijnego i przeżycia duchowego, które tam się wykreowało. Każda akcja, którą zainspirowało dane spotkanie jest owocem nowego doświadczenia religijno-duchowego, które tam się wyzwoliło.

O recepcji idei Bożej gościnności w relacjach międzyreligijnych świadczy oddziaływanie kulturowe wierzących, zwłaszcza w przestrzeni społeczno-politycznej. Funkcję idei Bożej gościnności należy analizować na gruncie teologii historii i historii religii.

Słowa kluczowe: Boża gościnność, głębia wiary, otwarcie się na uniwersalizm, nieadekwatność dyskursu teologicznego, teologia historii.

RÉMY KUROWSKI SAC

God's hospitality.**Prospects of encounters between Christians and Muslims****Abstract**

The theme of this article – *God's hospitality at the centre of the Christian and Muslim encounter* – may be viewed from two perspectives: from the point of view of the exceptionality of the believing subject, and from the theologically informed, universal nature of the religious message.

God's hospitality in Christianity belongs to the domain of faith, as the personal relationship with the loving God, revealed in Jesus Christ. In Christianity, every interreligious encounter may generate its own, specific expression of that hospitality. It may prompt a religious and spiritual action, which in turn may be projected into social and political life. The idea of God's hospitality should be analysed in the context of the theology of history and the history of religions.

Keywords: God's hospitality, faith, universalism, inadequacy of the religious discourse, theology of history.