

Jean-René Milot

Musulmans et chrétiens: le dialogue est-il encore possible?

Nurt SVD 51/1 (141), 96-113

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.

Musulmans et chrétiens: le dialogue est-il encore possible?

Muslims and Christians – Is dialogue still possible?

Jean-René Milot

milot.jean-rene@uqam.ca

Université de Montréal



Né à Asbestos (Québec) en 1937. Après avoir obtenu un baccalauréat en théologie de l'Université de Montréal, en 1962, Jean-René Milot a fait un stage de trois ans au Pakistan Oriental (Bangladesh actuel). Revenu à Montréal en 1965, il a complété une maîtrise puis un doctorat en études islamiques à l'Institut d'études islamiques de l'Université McGill. Enseignant à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal dès 1969, il est devenu adjoint au doyen de cette même faculté en 1977. Il a poursuivi son enseignement en dispensant des cours portant sur l'islam, la mystique et les religions, les grandes religions, le droit musulman. À la retraite depuis octobre 1996, il est actuellement professeur associé et chargé de cours au département de sciences des religions.

Une semaine après les attentats du 11 septembre 2001 au cœur même des États-Unis, le président George Bush utilisait le terme «croisade» pour désigner la réplique américaine au terrorisme djihadiste. Pour bien des gens, il n'en fallait pas plus pour déclencher le signal d'alerte d'un «choc des civilisations» entre chrétiens et musulmans, ravivant sur son passage un brasier de haine et de méfiance. Paradoxalement, cette rhétorique américaine se trouvait en quelque sorte validée par celle d'Oussama Ben Laden qui enjoignait aux musulmans de faire front commun pour résister aux nouvelles invasions des «croisés» en terre d'islam.

Depuis ce temps, sur la scène mondiale, on a vu se précipiter des événements qui ont l'air de corroborer cette vision des choses: guerres, interventions militaires, attentats terroristes, prises d'otages, représailles aux dépens de populations civiles innocentes, lieux de culte mis à mal par le vandalisme ou la discrimination, montée des intégrismes et radicalisation. La liste de ces événements-chocs continue de s'allonger en donnant aux antagonismes traditionnels un impact surdimensionné par l'effet exponentiel des technologies de communication. Ainsi alertés, bien des gens voient dans la religion – à tout le moins celle des autres – une explication ou, pis encore, une justification à la violence aveugle qui épargne de moins en moins d'aires géopolitiques. Pour les uns, ce sont l'islam et les djihadistes qui sont pointés du doigt, tandis que pour les autres, ce sont le christianisme et «les croisés» qui le sont. Dans un tel contexte, parler de dialogue entre chrétiens et musulmans, est-ce s'évader dans un impossible rêve?

L'article qui suit n'a pas la prétention d'arbitrer des conflits séculaires ou de proposer une solution miraculeuse aux tensions actuelles. Il tente plutôt de mettre les choses en perspective, de rappeler et de poursuivre la démarche que nous avons esquissée dans un petit ouvrage publié il y a une vingtaine d'années¹. Globalement, il s'agit de considérer la situation actuelle comme étant, en bonne partie, la résultante de plusieurs siècles d'histoire et, surtout d'une histoire plus récente, celle de l'entreprise coloniale et de ses avatars socioéconomiques actuels. On ne peut certes pas refaire l'histoire et on ne peut changer instantanément la donne actuelle.

On peut toutefois, et tout d'abord, retracer les racines religieuses traditionnelles des tensions actuelles, mais en portant une attention particulière à un arrière-plan souvent méconnu, celui d'un patrimoine religieux et culturel commun à l'islam et au christianisme. En effet, à force de fixer le regard sur les différences et les différends entre ces deux grandes religions, on perd souvent de vue ce qu'elles ont en commun et qui est peut-être beaucoup plus considérable que ce qui les distingue. Puis, en situant le christianisme et l'islam par rapport au monde moderne, on peut constater qu'il y a certaines différences dans leurs façons respectives de répondre aux défis de la modernité. Mais, encore là, on pourra se demander si, au fond, chrétiens et musulmans ne se retrouvent pas dans une situation semblable, à la fois comme croyants et, peut-être plus fondamentalement, comme personnes

¹ J.-R. Milot, *Musulmans et chrétiens: des frères ennemis?*, Montréal 1995. Cet ouvrage a été traduit en anglais par M. Thomas Noble, sous le titre: *Muslims and Christians: Enemies or Brothers?*, New York 1997.

humaines. Cette mise en perspective nous permettra d'évoquer les pistes d'un «dialogue de la vie» encore possible, à tout le moins entre chrétiens et musulmans d'Occident.

1. Le patrimoine religieux traditionnel. Des racines communes

Les croyants musulmans, chrétiens et juifs se réclament d'Abraham: ils le considèrent comme leur ancêtre commun dans la foi en un Dieu unique et personnel, qui est entré en relation avec Abraham et, à travers lui, avec toute la race humaine. Qu'il soit appelé Yahvé, Dieu, ou Allah, il s'agit pour eux d'un même dieu, le dieu d'Abraham. Il arrive souvent que des chrétiens soient agréablement surpris quand on leur parle de la place qu'occupe Abraham dans le cœur et la vie religieuse des musulmans. Le Coran présente Abraham comme le fondateur du sanctuaire de La Mecque et la plupart des rites du pèlerinage (*hadj*) sont imprégnés de la mémoire d'Abraham. On pense en particulier au sacrifice d'un mouton, rite auquel s'associent les musulmans du monde entier au moment de la «Grande fête» (*'Id al-Adha*) et qui rappelle le sacrifice d'Abraham: au moment où il allait immoler son fils Ismaël pour obéir à Allah, ce dernier lui a envoyé un ange pour lui dire de sacrifier plutôt un chevreau. Pour les musulmans, comme pour les chrétiens, le Dieu d'Abraham a parlé aux humains par l'intermédiaire des prophètes, ses messagers. Il leur a progressivement révélé tout ce qu'ils ont besoin de savoir pour mener à bien leurs parcours ici-bas et retourner vers leur Créateur au jour de la résurrection. Des vingt-huit prophètes dont le Coran fait mention, vingt-et-un sont des figures bibliques, dont Jésus, considéré comme un très grand prophète, dont la vie a été marquée par des prodiges, comme sa naissance virginale, et de nombreux miracles.

1.1. Des différences doctrinales

Même si le Coran est, pris globalement, le livre sacré qui est le plus près de la Bible des chrétiens, il y a des divergences entre ces deux écrits fondateurs, ce qui se traduit par des différends doctrinaux entre musulmans et chrétiens, surtout sur la personne de Jésus et sur la Trinité. En effet, faut-il le rappeler, pour le Coran, Jésus est «fils de Marie» et non «Fils de Dieu»; il n'a pas été crucifié: c'est quelqu'un d'autre qui lui a été substitué; il ressuscitera à la fin des temps pour appeler les humains au Jugement.

Pour les musulmans, si Allah est un et unique, il ne peut avoir ni fils ni égal, ce qui remet en cause la croyance en la Trinité des chrétiens. Inacceptable pour les chrétiens, cette divergence doctrinale s'inscrit pourtant dans la logique coranique: le Coran est le dernier rappel du message éternel qu'Allah envoie aux humains par la bouche des prophètes, y compris Jésus. Ce message est porté à sa plénitude dans le Coran qui vient sceller la Révélation. Donc, si les chrétiens n'ont pas reconnu dans le Coran ce message éternel et final, c'est qu'ils ont dû mal comprendre ou falsifier leurs Écritures.

Assez logiquement, aussi, les chrétiens ont répondu à cette affirmation en contestant ses prémisses. Se fondant, eux aussi, sur leurs propres croyances, ils s'en sont pris au caractère révélé du Coran, à la mission du Prophète: puisque le Nouveau Testament clôt et scelle la Révélation, Mohammed ne peut être un vrai prophète, ni le Coran une vraie révélation. À première vue, on pourrait penser que c'est cet affrontement de taille au sujet de Jésus et de Mohammed qui a été la cause de l'affrontement militaire des Croisades. En réalité, c'est plutôt l'inverse: les motifs des Croisades étaient d'abord d'ordre politique et économique. L'appel au sentiment religieux venait commodément légitimer cette entreprise et mobiliser derrière l'étendard de la foi des sujets par ailleurs récalcitrants et turbulents.

1.2. Des connivences mystiques

L'importance accordée aux affrontements épisodiques que furent les Croisades a souvent occulté deux phénomènes de fond: d'une part, la libre circulation de la culture et de la civilisation, comme nous allons le voir plus loin, et, d'autre part, la croissance de deux grandes traditions mystiques qui recèlent des connivences remarquables. Ainsi, assez tôt en islam, des musulmans pieux fuyaient le pouvoir, le faste et les richesses de la cour califale pour s'adonner à la méditation et au jeûne, réflexe qu'avaient eu, quelques siècles plus tôt, les moines chrétiens d'Orient, les Pères du désert. Le Coran (S. 5,82) a de bons mots au sujet des moines chrétiens au désert et, selon la tradition, Mohammed aurait conversé avec l'un d'eux dans un de ses périple comme caravanier. Peu à peu, ces premiers ascètes musulmans formèrent des écoles avec leurs disciples. Fait intéressant, une de leurs pratiques était la technique de la répétition du nom divin au rythme de la respiration, ce qui ressemble à «la prière de Jésus» dans l'hésychasme, une pratique des mystiques chrétiens d'Orient.

Arrivée à maturité aux X^e et XI^e siècles, la mystique musulmane, le soufisme, a produit de grands traités qui décrivent avec une finesse psychologique remarquable l'itinéraire de l'âme éprise de Dieu, depuis son entrée dans la voie mystique par l'ascèse et le dépouillement de soi dans l'abandon confiant à Dieu, jusqu'à l'illumination: à la pointe la plus ténue de son esprit et de son cœur, le soufi est ravi à lui-même pour se perdre dans l'Autre, il «disparaît» en quelque sorte de lui-même pour «survivre» en Dieu, objet de sa quête et de son amour. Quelques siècles plus tard, dans une Espagne où se trouvaient encore les musulmans (les «Sarrasins», les «Maures»), Thérèse d'Avila et Jean de la Croix rêvaient, enfants, d'aller croiser le fer avec eux pour la plus grande gloire de Dieu. Ils se feront plutôt les émules des grands mystiques musulmans en livrant bataille à leurs propres désirs pour faire place à Dieu. Ils décriront l'itinéraire de l'âme vers Dieu à l'aide d'images comme «la montée du Carmel» et «les châteaux de l'âme», ce qui fait penser au cheminement du soufi qui franchit graduellement des étapes appelées «états» et «stations». Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'expérience qu'ils décrivent semble être la même que celle des grands mystiques musulmans et des mystiques chrétiens d'Orient².

Tout comme dans le christianisme, le mouvement mystique en islam a donné naissance à des ordres religieux voués à la recherche de Dieu à travers l'observance d'une règle léguée par un saint fondateur. Graduellement, ces ordres se sont rapprochés de la masse des croyants en leur proposant des pratiques comme la récitation des «beaux noms d'Allah» à l'aide d'un aide-mémoire: une corde avec des nœuds, semblable au chapelet que saint Dominique proposera aux chrétiens. Les monastères soufis, comme ceux d'Europe, ont été des lieux de rayonnement de la culture et de la civilisation, de refuge face aux invasions barbares ou au despotisme des gouvernants. Ils sont, eux aussi, entourés d'une sorte de tiers ordre formé de guildes d'artisans regroupées sous l'égide de saints patrons. Pour bien des croyants, le culte des saints en est venu à concurrencer la foi stricte en un seul Dieu et, en islam comme en christianisme, il y aura des réactions à ces abus, surtout à la période moderne.

² Sur l'expérience mystique et les religions, voir l'article «Mystique», toujours éclairant, de M. de Certeau in: *Encyclopaedia Universalis*, v. 11, 2006, p. 521-526.

2. Le patrimoine de la culture et de la civilisation. Un trou noir dans notre histoire

Les différences doctrinales et les affrontements militaires n'ont pas empêché chrétiens et musulmans de s'échanger créations et inventions aux plans scientifique et technologique. On est facilement porté à croire que les tensions actuelles sont le résultat inéluctable des conflits du passé: si de tout temps chrétiens et musulmans ont été des ennemis, comment pourrait-il en être autrement aujourd'hui? Ce genre de raisonnement est sans doute commode, mais il occulte tout un pan de la réalité, à savoir le fait que chrétiens et musulmans ont écrit ensemble des pages importantes de l'histoire de la civilisation occidentale, sinon mondiale.

Au moment où l'islam a vu le jour, au VII^e siècle après Jésus-Christ, l'empire byzantin, héritier de l'empire romain, était en pleine décadence et l'Europe devenait une proie facile pour les hordes de tribus barbares. On entrait dans ce qu'on appelle communément «les temps sombres du Moyen Âge». Si l'on en croit une version courante de l'histoire, après avoir connu un essor considérable avec les Grecs et les Romains, le développement de la civilisation occidentale s'est brusquement arrêté avec la chute de Rome au V^e siècle pour ne reprendre qu'avec la Renaissance, vers le XIV^e siècle. C'est comme si, entre ces deux événements, il y avait un trou noir dans notre histoire. Pourtant, l'histoire de la civilisation ne s'était pas arrêtée: ce n'est pas parce que ça allait mal en Europe que ça allait mal partout.

2.1. Les porte-flambeau

En fait, pendant que l'Europe était aux prises avec la barbarie, les musulmans, surtout les Arabes et les Iraniens, prenaient le relais des Grecs et des Romains pour porter le flambeau de la civilisation. Ce flambeau, ils l'ont non seulement maintenu allumé, mais ils en ont considérablement avivé la flamme à la fois par leur propre génie et aussi en y intégrant l'apport d'aires culturelles comme celles de l'Inde et de la Chine. Ce qui a rendu possible la Renaissance de l'Europe, c'est précisément ce rôle joué par la civilisation musulmane, le chaînon manquant, le pont qui comble le trou noir de notre histoire.

À défaut de pouvoir dresser un bilan de l'apport des musulmans à la civilisation, mentionnons-en quelques exemples. Quand, vers la fin du Moyen Âge, les chercheurs européens redécouvrirent les œuvres des philosophes grecs, ce sera en les lisant non pas dans

l'original grec, mais bien dans des traductions arabes faites dans des grands centres culturels islamiques. Il n'est donc pas étonnant de voir le grand théologien saint Thomas d'Aquin (1225-1274) utiliser la pensée grecque pour défendre les dogmes chrétiens contre les objections formulées par le grand penseur musulman Averroès de Cordoue (1126-1198) qui, lui aussi, un siècle plus tôt, avait utilisé la pensée d'Aristote pour défendre les doctrines musulmanes. Thomas d'Aquin connaissait bien les œuvres d'Averroès et, pour lui, le dialogue devait se fonder sur le fait que les chrétiens et les non-chrétiens ont en commun le même besoin de vérité et la même capacité de la trouver.

De même, en ce qui a trait à l'héritage scientifique des penseurs grecs, leurs traités de mathématique, de physique, de médecine, d'astronomie seront traduits en arabe, enseignés dans les universités musulmanes où les premiers chercheurs européens, encore novices, iront «faire leurs classes». Bâtissant sur ces fondations, en les élargissant considérablement, les savants musulmans ont fait des découvertes importantes, faisant faire ainsi un progrès remarquable à la science et à la technologie. Sans même nous en rendre compte, nous profitons tous les jours de l'apport des musulmans à la civilisation. Par exemple, les chiffres que nous utilisons, de préférence aux encombrants chiffres romains, sont les «chiffres arabes», que les musulmans eux-mêmes ont empruntés aux Indiens. De même, des termes comme alchimie et alcool, qui commencent par *al-* (le, la, en arabe), nous rappellent que ce sont les musulmans qui ont inventé la chimie et la distillation.

Les Croisades elles-mêmes ont permis aux Européens de ramener chez eux des inventions qu'ils enviaient aux musulmans. Ainsi, l'hôpital, institution qui avait vu le jour en Iran musulman, s'est retrouvé en Europe, accompagné de la pharmacie. Le papier, inventé en Chine, a été transmis à l'Europe par les musulmans. On pourrait multiplier de tels exemples qui appuient l'argument des modernistes musulmans, à savoir qu'en s'appropriant la science et la technologie modernes, les musulmans ne font que se réapproprier un héritage qui est le leur aussi bien que le nôtre.

3. Les défis du monde moderne

Après avoir permis à la Renaissance européenne de prendre son envol, la civilisation musulmane a connu un déclin marqué et, ironie de l'histoire, à l'orée de l'époque moderne, les Européens avaient non seulement effectué un rattrapage, mais ils devançaient nettement les musulmans. Profitant du déclin des empires musulmans, les grandes

puissances européennes allaient graduellement établir leur mainmise sur la plupart des territoires musulmans et entreprendre de les mettre à l'heure de l'Europe, les faisant entrer, de gré ou de force, dans l'ère moderne. C'est dans ce contexte historique que nous allons évoquer les relations entre chrétiens et musulmans sous l'angle des rapports modernes entre science et foi, puis, entre politique et religion.

3.1. L'impact de la modernité: science et foi

Au Moyen Âge, ce qui distinguait les gens les uns des autres, c'était d'abord l'appartenance religieuse et, en un sens, ce qui s'opposait à une religion, c'était une autre religion. À l'époque moderne, les choses ont changé: les croyants, quelle que soit leur allégeance confessionnelle, se retrouvent côte à côte au banc des accusés, mis en demeure de passer leur foi au crible des critères issus des sciences humaines ou des sciences de la nature. Dans l'euphorie apportée par les découvertes scientifiques et la maîtrise grandissante des forces de la nature, on pouvait facilement penser que l'homme n'avait plus besoin d'un dieu que son ignorance avait fabriqué pour répondre à des questions maintenant résolues par la science et la technologie.

Dans la plupart des procès faits à la religion, christianisme et islam ont été traités de la même façon: à partir du moment où l'on globalisait le concept de religion, on se souciait peu de faire des distinctions entre les diverses traditions religieuses. La critique de la religion et la polémique antireligieuse ont porté le débat hors du cercle des croyants. Elles forcent les croyants, tant chrétiens que musulmans, à se situer par rapport à une série de valeurs qui, à première vue, semblent non seulement extérieures à l'orbite du religieux, mais même en contradiction avec la croyance religieuse.

Dans certains cas, toutefois, l'islam a été l'objet d'un traitement particulier qui a renouvelé l'arsenal des préjugés sur l'islam. Par exemple, sous le couvert de l'étude comparative des religions, en constatant l'état pitoyable des sociétés musulmanes, des colonisateurs ont trouvé une explication claire: si les musulmans se retrouvent en état d'infériorité, c'est que l'islam est une «religion inférieure» qui boude la science et le progrès. Il fallait donc neutraliser l'emprise de l'islam sur la société en implantant des institutions et des technologies modernes qui allaient graduellement reléguer l'islam à la mosquée, sinon au musée. Cette approche biaisée avait de quoi susciter méfiance et ressentiment chez les musulmans.

Pourtant, des croyants musulmans, tout comme des croyants chrétiens, en sont venus à la conviction qu'il y avait des ajustements possibles entre les idées modernes et la foi religieuse. Parmi eux il s'est trouvé des esprits qui ont accueilli les progrès de la science, non comme une menace, mais comme un moyen d'arriver à une compréhension plus éclairée de leur propre tradition religieuse et d'ajuster leur façon de vivre aux conditions modernes. Ces ajustements ont provoqué des tensions intracommunautaires, si bien qu'on parle de «traditionalistes» et de «modernistes» ou «progressistes» à l'intérieur même des deux religions. En ce sens, il y a eu déplacement de la ligne de clivage: on a souvent l'impression que les croyants se répartissent autant par familles d'esprit que par leur allégeance confessionnelle, si bien que les croyants progressistes d'une religion se sentent souvent plus d'affinité avec les progressistes de l'autre religion qu'avec les traditionalistes de la leur.

À l'intérieur de chacune des deux religions, on peut observer deux grands axes de clivage qui se retrouvent à l'avant-scène du contexte mondial actuel: d'une part, la façon de concevoir la révélation et d'interpréter les Livres sacrés et, d'autre part, le rapport entre politique et religion. En ce qui a trait au premier axe, jusqu'à l'époque moderne, chrétiens et musulmans avaient sensiblement la même approche: les Livres sacrés avaient été écrits mot à mot sous la dictée de Dieu qui en était l'unique auteur, ce qui les mettait à l'abri de toute erreur. Toutefois, avec l'avènement des idées et des connaissances modernes, la véracité des Écrits sacrés a été mise à rude épreuve. Cela a interpellé bon nombre de penseurs chrétiens et musulmans convaincus de la validité des sciences modernes tout autant que de la vérité des Écritures. Pour eux, il ne pouvait y avoir de contradiction entre foi et raison, puisque Dieu était l'auteur de la nature et de ses lois aussi bien que l'auteur des Écritures. Ils en vinrent donc à revoir leur conception et leur compréhension des Écritures, à distinguer des domaines ou des niveaux de sens différents où opèrent science et révélation. Dans l'islam, encore plus que dans le christianisme, l'utilisation des méthodes «historico-critique» et des «formes littéraires» a suscité la crainte et parfois la condamnation chez les autorités religieuses officielles. Nous ne reprendrons pas ici la discussion de ce problème complexe. En effet, à l'heure actuelle, ce qui est le plus inquiétant, non seulement pour les relations entre musulmans et chrétiens, mais pour toute la planète, c'est la compréhension et l'application littérales de textes sacrés par les mouvements intégristes. Ce qui est particulièrement menaçant, c'est l'invocation de textes sacrés pour justifier le recours à la force et à la violence. La tentation est grande de blâmer les écrits religieux, de les

bannir ou de les expurger, en prenant pour acquis que le problème vient du Livre, sans même faire l'hypothèse qu'il peut tout aussi bien venir du lecteur³. On présume alors que la relation entre Livre et lecteur est à sens unique, que le lecteur pose un geste parce que le Livre le lui demande. À notre avis, il faudrait plutôt se demander pourquoi il choisit de retenir un passage plutôt qu'un autre. Par exemple, si quelqu'un ouvre la Bible, le Coran ou le Mahabharata avec la rage au cœur, il y trouvera sans doute un passage qui lui semble justifier sa colère et sa violence. Par contre, s'il ouvre les mêmes écrits avec l'esprit en paix, il trouvera plein de passages qui affermiront son attitude. Autrement dit, les Livres sont comme des réservoirs de sens où les humains puisent pour y trouver une légitimation à des choix souvent inspirés par d'autres motifs. Dans cette optique, devant le déferlement d'actes de violence commis soi-disant au nom de l'islam et du Coran, au lieu de se demander ce qui ne va pas dans l'islam, il serait peut-être plus profitable de s'interroger sur les composantes psychosociales et politiques de tels gestes. Il faudrait en même temps être sensible au fait que les premières victimes de ces actes sont la plupart du temps d'autres musulmans et que les victimes par ricochet risquent d'être les musulmans vivant en Occident, trop souvent présumés coupables par association. Cela nous amène à examiner de plus près les rapports entre politique et religion.

3.2. Les traumatismes de la modernisation: politique et religion

Le fait que les grandes traditions religieuses demandent à leurs adeptes de modeler leur agir et celui de la société sur leurs croyances religieuses a sans doute contribué à faire progresser la civilisation aussi bien dans la chrétienté du Moyen Âge que dans le monde musulman médiéval. Mais ce n'est pas là un processus à sens unique: historiquement, le socioculturel et le politique s'inscrivent dans le religieux tout autant que l'inverse. Il est souvent arrivé que des divergences doctrinales et des schismes aient été modelés par un contexte sociopolitique pour le légitimer, qu'il s'agisse de la naissance du chiïsme (*ch'iat Ali*, «parti d'Ali»)

³ L'auteur de ces lignes a soutenu cette hypothèse lors d'une table-ronde le 30 octobre 2014, aux lendemains d'attentats djihadistes au Canada, en particulier au Québec. Ce point de vue a été corroboré par des recherches sur la radicalisation, selon un chercheur universitaire en psychologie, Jocelyn Bélanger, participant à la même émission, http://ici.radio-canada.ca/emissions/medium_large/2014-2015/chronique.asp?idChronique=353634 [accès: 10.07.2015].

dans l'islam primitif ou de celle de l'anglicanisme dans l'Angleterre de Henri VIII. De même, à la période moderne, l'entreprise coloniale et ses séquelles postcoloniales ont laissé dans leur sillage un héritage socio-politique où s'insèrent de nouveaux clivages, réels ou présumés, entre chrétiens et musulmans, en particulier sous l'angle des rapports entre politique et religion. Notre propos n'étant pas de faire le bilan de l'ère coloniale, nous porterons plutôt notre attention sur deux idéologies qui mettent particulièrement au défi les relations entre chrétiens et musulmans à l'ère postcoloniale: le choc des civilisations et l'État islamique.

En 1997, dans son livre *Le choc des civilisations*, Samuel Huntington annonçait l'arrivée d'une nouvelle ère où les guerres entre les cultures remplacent les guerres politiques et idéologiques. Dans une politique globale, la rivalité entre superpuissances est remplacée par le choc entre neuf civilisations mondiales: occidentale, latino-américaine, africaine, islamique, sino-confucéenne, hindoue, orthodoxe, bouddhiste, japonaise. Les conflits les plus dangereux sont situés le long des frontières entre musulmans et non-musulmans. L'ordre international dominé par l'Occident sera déstabilisé par la croissance économique des populations asiatiques et musulmanes. Des alignements se dessinent: les pays musulmans et asiatiques se ligueront contre l'Occident, tandis que les Japonais, les Russes et les hindous se rangeront du côté de l'Occident. Évidemment, cette approche globalisante où s'entremêlent les axes ethniques, politiques et religieux a fait l'objet de nombreuses critiques avant même le 11 septembre 2001. Par exemple, Esposito (1995) estime que le choc n'est ni un choc de civilisations, ni un choc de religions, mais bel et bien un choc des intérêts économiques. Pour lui, imaginer un islam monolithique, c'est ignorer que les disputes locales et les guerres civiles ont moins à voir avec la religion qu'avec des enjeux politiques et des revendications socio-économiques. Pour Monshipouri (1998), la montée de l'islamisme est une réaction contre l'hégémonie politico-économique et l'ethnocentrisme culturel de l'Occident, et contre l'exclusion économique des masses musulmanes. L'opposition à l'Occident n'a pas rapport au christianisme ou au judaïsme, mais plutôt à un défi commun auquel font face le christianisme, le judaïsme et l'islam, à savoir une culture mondiale de consommation et de communication. Paradoxalement, croyons-nous, les événements du 11 septembre 2001 ont en quelque sorte validé la théorie de Huntington en lui donnant, en Ben Laden, un vis-à-vis en image inversée dans le miroir déformant de la globalisation: dans l'idéologie d'Al-Qaeda, l'islam est incompatible avec l'Occident et dans la lutte globale qu'ils se livrent, il faut que l'un des deux gagne.

Une autre idéologie qui semble creuser un fossé infranchissable entre les musulmans et les chrétiens, c'est la théorie de l'État islamique formulée par l'indo-pakistanaise Abou al-Ala Maudoudi dans les années 1940 (Nasr, 1996) et mise en œuvre par l'ayatollah Khomeiny dans la révolution islamique iranienne de 1979. En bref, selon cette théorie, les États-nations musulmans, mis en place par la décolonisation, n'ont aucune légitimité et doivent devenir des États islamiques où la souveraineté appartient à Allah et non au peuple. Le pouvoir législatif est théoriquement dévolu au Coran et à la charia ou doit à tout le moins s'y conformer. Quant au pouvoir exécutif, il doit être exercé par ceux qui sont les plus versés dans la connaissance du Coran et de la tradition du Prophète. Cet idéal se prête aux configurations et aux modes d'implantation les plus divers, selon les contextes de temps et de lieu. À la base, les croyants doivent se mobiliser, former des groupes d'action sociale et politique pour s'occuper des gens laissés pour compte par les élites urbaines occidentalisées. Cela peut se faire dans le cadre d'un processus démocratique qui amène un parti islamiste au pouvoir, comme cela s'est vu au Pakistan et au Bangladesh. Il peut également s'agir d'une révolution, comme en Iran, en 1979. Plus récemment, dans le sillage de la lutte globale prônée par Al-Qaeda mais dans une mouvance distincte, certains groupes ont donné au projet islamiste des proportions beaucoup plus ambitieuses: ils ont débordé les frontières d'un État-nation particulier pour déferler sur une aire géopolitique, au mépris de tout droit, y compris le droit classique de la guerre prévu par la loi islamique. C'est présentement le cas de Boko Haram en Afrique et de «l'État islamique»⁵ au Moyen-Orient, donnant naissance à un soi-disant califat mondial sous l'égide du calife autoproclamé Abou Bakr al-Baghdadi. Les atrocités surmédiatisées commises par ces groupes, sous couvert d'un islam pur et dur, font ressurgir le spectre des persécutions religieuses intracommunautaires et, a fortiori, celles qui s'abatent sur les non-musulmans que ces groupes rencontrent sur leur chemin. Cela a souvent pour effet de dresser le prisme déformant de la méfiance, de la peur et de la haine dans les relations entre musulmans et chrétiens qui se côtoient quotidiennement ailleurs dans le monde.

Le contexte actuel est d'autant plus préoccupant que l'idéologie de l'État islamique, surtout dans sa version djihadiste, se présente comme étant un clonage de la communauté musulmane primitive de Médine où toute la vie des croyants était régie par le Coran et l'exemple

⁴ J.-R. Milot, *L'islam - Des réponses aux questions actuelles*, Montréal 2004, p. 101-104.

⁵ Désigné par l'acronyme DAESH par ses adversaires pour signifier qu'il ne s'agit pas là d'un véritable État qui serait représentatif de l'islam.

du Prophète. Cela a de quoi séduire certains musulmans et, en même temps, servir la cause des adversaires de l'islam qui ont tout intérêt à faire croire que le «vrai islam», c'est celui des islamistes et que la violence est congénitale à l'islam. À notre avis, la réalité historique est tout autre: l'État islamique est une utopie au sens où les islamistes, insatisfaits du présent, projettent dans un passé idéalisé ce dont ils rêvent pour l'avenir. Vue sous cet angle, l'idéologie de l'État islamique et ses mouvances actuelles ne sont pas le produit d'un clonage d'un islam primitif authentique mais plutôt celui d'un métissage entre l'Occident moderne et l'islam contemporain. En effet, un État islamique, c'est une idée relativement récente, moderne, qui suppose la mise en place d'États-nations souverains, un découpage territorial et politique sans précédent dans l'islam, un héritage colonial. En même temps, c'est une réaction à un nouvel état de chose façonné par l'Occident, une alternative politique au nationalisme, qui avait été un vecteur de libération face au pouvoir colonial, mais qui n'avait pas su assurer la cohésion sociale face aux déboires de l'État-nation. Au fond, on pourrait même dire que c'est une option politique visant la réforme de l'État grâce à l'islam plutôt qu'un mouvement religieux visant la réforme de l'islam. On pourrait également thématiser l'histoire moderne de l'islam comme suit: jusque vers 1980, tant les pouvoirs coloniaux que les régimes locaux devenus indépendants ont visé à moderniser l'islam. La révolution islamique iranienne de 1979 a emblématiquement marqué le début d'une nouvelle ère visant à islamiser la modernité, à la domestiquer, à la harnacher au profit des populations musulmanes.

4. Une communauté de destin

Le contexte actuel surdimensionne le fait que la modernité a produit un «dialogue des armes» reposant uniquement sur un rapport de forces, non plus entre de preux chevaliers à l'armure rutilante et de fiers cavaliers d'Allah aux sabres étincelants, mais entre des troupes qui misent sur les mêmes technologies modernes, qu'il s'agisse de missiles, de drones, ou de moyens de propagande et de recrutement comme l'Internet et les réseaux sociaux. Pourtant, il ne faut pas l'oublier, la modernité a aussi produit d'autres choses, notamment ce que le jésuite Thomas Michel (1992) appelait le «dialogue de la vie», pour désigner les centaines d'exemples qui lui étaient rapportés alors qu'il était directeur de l'Office pour l'islam au Conseil pontifical pour le dialogue inter-religieux à Rome: aux quatre coins du monde, sans faire de bruit, des groupes inconnus de chrétiens et de musulmans posent des gestes qui

construisent des relations positives au niveau du vécu. Le défi qui se présente, aujourd'hui plus que jamais, à la masse des croyants consiste à dépasser les images et les préjugés pour se percevoir d'abord et avant tout comme des humains habitant le même village planétaire.

Rabindranath Tagore, poète indien lauréat d'un prix Nobel, a dit que l'amour ne consiste pas à se regarder l'un l'autre, mais à regarder ensemble dans la même direction. Plutôt que de ressasser leurs différences, chrétiens et musulmans doivent prendre conscience de leur radicale communauté de destin à titre d'êtres humains confrontés à des problèmes inédits. C'était déjà ce à quoi les invitait, en 1965, le Concile Vatican II dans la déclaration *Nostra aetate*⁶:

«Si au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté» (NA 3).

Pour faire cela, ils n'ont pas à mettre de côté leurs propres convictions religieuses. Bien au contraire, c'est précisément leur foi qui les convie à cette démarche: la préoccupation d'améliorer le sort des humains en fonction non seulement de l'au-delà mais aussi de ce monde-ci se trouve inscrite au cœur même du message des deux grandes traditions religieuses que sont l'islam et le christianisme. En regardant ensemble dans cette direction, musulmans et chrétiens verront, les uns et les autres, leur identité et leur dynamisme propres grandir en se conjuguant dans une destinée commune, celle de toute l'humanité.

La présence, toujours croissante, de millions de musulmans dans les pays occidentaux offre une occasion privilégiée de «regarder ensemble dans la même direction», celle du respect des droits et libertés de la personne. En contexte de diaspora, au Québec, par exemple, le vécu quotidien des personnes musulmanes, en interaction avec le milieu, les amène à partager les bienfaits de l'État de droit, à adapter leurs pratiques en fonction de valeurs citoyennes, comme le disent deux musulmanes en parlant des membres de leur communauté:

«En vivant ici, ils changent beaucoup. Ils s'imprègnent des valeurs québécoises. [...] Le respect, un beau respect, c'est ça le respect de l'autre. On s'imprègne ici, puis on apporte nos

⁶ La déclaration *Nostra aetate* (28 X 1965), in: P.-A. Martin (dir.), *Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral*, 2^e éd., Montréal-Paris 1967.

propres valeurs à nous. C'est très important de s'intégrer dans la société, puis bâtir une société parce que c'est [...] la seule façon d'arriver vraiment à montrer le vrai visage de l'islam, c'est par le comportement, rien d'autre que ça. Il faut vraiment s'intégrer puis bâtir la société québécoise en tant que telle»⁷.

On est ici bien loin de l'idéologie de l'État islamique, ce qui est corroboré par d'autres éléments de notre recherche ainsi que par le Rapport des commissaires Gérard Bouchard et Charles Taylor (2008), qui portent une attention particulière à la communauté musulmane québécoise ciblée par la crise des accommodements et tenue en suspicion à la suite des attentats du 11 septembre 2001:

«Pourtant, au cours de nos consultations, nous avons reçu de nombreux témoignages contraires concernant les musulmans, dont les médias ont largement fait état: des citoyens modérés, très scolarisés, désireux de s'intégrer, solidaires dans la lutte pour le français et la francophonie québécoise en général, respectueux des valeurs fondamentales du Québec, qu'ils ont adopté comme nouvelle patrie. Il nous a été donné plusieurs fois d'entendre cette phrase: *Le Québec, c'est très important pour nous, car c'est le pays de nos enfants*»⁸.

En somme, pour ces musulmans de la diaspora, islamiser la modernité, ça ne veut pas dire islamiser la société d'accueil en imposant la charia, mais plutôt déceler et reconnaître dans le vécu d'une société moderne occidentale les valeurs qui sont en phase avec l'éthique de l'islam. Et l'éthique de l'islam, c'est la charia. Toutefois, quand on parle de charia, il faut avoir en tête une distinction capitale entre deux concepts, charia et fiqh, à l'instar de penseurs musulmans comme Mahmoud Mohammed Taha (1909-1985), surnommé «le Gandhi soudanais», qui contestent la confusion problématique entre les deux⁹. Ce que Taha conteste, ce n'est pas l'idée qu'il y a une éthique liée à l'islam, une charia. Ce que Taha remet en question, c'est le fait qu'on en soit venu à investir ce concept ouvert et générique dans un fiqh (pratique de la charia) parti-

⁷ J.-R. Milot, R. Venditti, «C'est au Québec que j'ai découvert le vrai islam», in: L. Rousseau (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Québec 2012, p. 284.

⁸ G. Bouchard, C. Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec 2008, p. 207.

⁹ J.-R. Milot, *Égalité hommes et femmes dans le Coran: l'interprétation audacieuse de Mahmoud Mohamed Taha*, Montréal 2009, p. 178-179.

culier, en donnant une valeur quasi absolue et universelle à des pratiques et à des institutions issues d'un contexte historique et culturel particulier maintenant révolu. Ce qu'il revendique, c'est la possibilité et la nécessité de rechercher de nouvelles pratiques de la charia correspondant au contexte moderne. Pour ce faire, il prône un retour aux valeurs fondamentales prêchées par le Coran, aux grands principes d'égalité et de liberté qui imprègnent la période mecquoise des révélations coraniques.

Cette révolution copernicienne dans l'interprétation du Coran a valu à Taha une condamnation à mort en 1985, à l'issue d'un procès à saveur politique. N'ayant pas réussi à lui éviter cette fin tragique, son disciple Abdullahi An-Na'im, alors doyen de la Faculté de droit de Khartoum, a pris le relais de son maître pour propager sa pensée novatrice par l'enseignement et divers projets de recherche, à partir de son nouveau port d'attache, la Faculté de droit de l'Université Emory à Atlanta aux États-Unis. Dans un livre marquant (2008), il rejette le concept d'État islamique comme contraire à la tradition islamique et prône résolument un État laïc qui fait des lois pour tous les citoyens en laissant à chacun l'espace nécessaire pour vivre selon ses convictions religieuses:

«Pour être musulman par conviction et libre choix, ce qui est la seule façon d'être musulman, j'ai besoin d'un État laïc. Par État laïc, je veux dire un État qui est neutre par rapport à la doctrine religieuse, un État qui ne déclare pas ou ne prétend pas appliquer la *shari'a* [...]. C'est ce que je veux dire par laïcité dans ce livre, à savoir un État laïc qui offre la possibilité d'être pieux par conviction honnête»¹⁰.

Devenu lui-même un musulman d'Occident, il estime que dans leur recherche de solutions de rechange à l'interprétation traditionnelle de l'islam, les chercheurs des pays musulmans auraient, selon lui, quelque chose à apprendre de l'expérience des musulmans qui vivent en Occident, particulièrement en ce qui a trait aux droits de la personne, à la démocratie et à la laïcité.

Voilà des paramètres rassembleurs qui, croyons-nous, permettent aux croyants, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, de regarder ensemble dans la même direction. Cela nous permet également d'oser

¹⁰ A.A. An-Na'im, *Islam and the secular state. Negotiating the future of Shari'a*, Cambridge 2008, p. 1. Cité en traduction libre par J.-R. Milot, *Égalité hommes et femmes...*, op. cit., p. 186. Compte tenu du contexte et du sens qu'An-Na'im donne ici aux termes *secular* et *secularism*, nous avons choisi de traduire ces expressions par «laïc» et «laïcité».

esquisser une réponse à notre question de départ en disant: oui, en deçà et au-delà du sifflement des missiles et du bruit des bombes, il y a et il y aura toujours, entre musulmans et chrétiens, un «dialogue de la vie», la vie cachée des artisans de paix, la Vie plus forte que la mort.

~•~

Jean-René Milot

Musulmans et chrétiens: le dialogue est-il encore possible?

Résumé

Les tensions actuelles et les épisodes des Croisades ne doivent pas faire oublier le patrimoine de spiritualité et de civilisation commun aux musulmans et aux chrétiens. Chacun à sa façon, ils ont également dû affronter les défis de la modernité, repenser les rapports entre science et foi, politique et religion. Aux tentatives de moderniser l'islam par la colonisation ont succédé les essais d'islamiser la modernité proposés par divers penseurs musulmans. L'islamisme, qui se présente comme le clonage de la communauté primitive de Médine, est en réalité un métissage de la modernité occidentale et de l'islam contemporain. Ce n'est toutefois pas la seule façon d'islamiser la modernité. Il y a également, entre autres, la vie des millions de musulmans qui vivent en Occident, partagent les valeurs citoyennes et les institutions des États laïcs où ils ont choisi de vivre. C'est là une voie de dialogue inédite qui permet aux musulmans et aux chrétiens de regarder ensemble dans la même direction, d'être motivés par leurs convictions religieuses pour construire une société plus juste, plus respectueuse de la liberté et de l'égalité de toutes les personnes humaines.

Mots-clés: islam, christianisme, spiritualité, civilisation, modernité, islamisme, laïcité.

JEAN-RENÉ MILOT

Muslims and Christians – Is dialogue still possible?

Abstract

Present tensions and incidents from the times of the crusades cannot obscure the common spiritual and civilizational heritage of Muslims and Christians. Every religion has had to face modernism and examine the relationships between science and faith, politics and religion. Some Muslim thinkers have tried to combat the attempts to

modernise Islam through colonisation by resorting to the islamization of modernism. Islamism, appealing to the original community in Medina, is in fact a synthesis of western modernism and contemporary Islam. It is not the only form of the islamization of modernism. Millions of Muslims have settled in the West, in countries which promote civil values and secular institutions. In this way history shows the path to the Muslim-Christian dialogue. Coexistence of communities with different religious beliefs may contribute towards building just, free and equal societies.

Keywords: Islam, Christianity, spirituality, civilisation, modernism, secular state.

JEAN-RENÉ MILOT

Muzułmanie i chrześcijanie: czy dialog jest jeszcze możliwy?

Streszczenie

Aktualne napięcia oraz epizody Wypraw Krzyżowych nie mogą przysłonić wspólnego dziedzictwa duchowego i cywilizacyjnego muzułmanów i chrześcijan. Każda religia, na swój sposób, musiała zmierzyć się z wyzwaniem modernizmu i poddać analizie relacje pomiędzy nauką i wiarą, polityką i religią. Na próby zmodernizowania islamu przez kolonizację niektórzy myśliciele muzułmańscy odpowiedzieli projektem zislamizowana modernizmu. Islamizm, który powołuje się na pierwotną wspólnotę w Medynie, w rzeczywistości jest syntezą zachodniego modernizmu i współczesnego islamu. Nie jest to jedyna forma islamizowania modernizmu. Miliony muzułmanów osiedliły się na Zachodzie, w krajach promujących wartości obywatelskie i instytucje państwa laickiego. W ten sposób historia kreuje drogę dialogu islamsko-chrześcijańskiego. Koegzystencja wspólnot o różnych przekonaniach religijnych może budować społeczeństwo oparte na zasadach sprawiedliwości, wolności i równości wszystkich obywateli.

Słowa kluczowe: islam, chrześcijaństwo, duchowość, cywilizacja, modernizm, państwo laickie.