

Islam, Christianisme : ce que « dialoguer » veut dire

Rémi BRAGUE, Jean-François COLOSIMO, avec le « Contrepoint » de Sophie MISSANA

Compte-rendu de la Rencontre du Comité France de l'Institut Thomas More
25 octobre 2006, Paris

Le 25 octobre dernier, le Comité France de l'Institut Thomas More accueillait Rémi BRAGUE, professeur, directeur du Centre de Recherche sur la Tradition de la Pensée Classique de l'Université Paris I-Panthéon Sorbonne, fondateur de la revue *Communio*, auteur, parmi d'autres ouvrages, de *Europe, la voie romaine* (ed. Gallimard, coll. Folio, 1999) et de *La Loi de Dieu : Histoire philosophique d'une alliance* (ed. Gallimard, 2005) et Jean-François COLOSIMO, directeur général de CNRS Editions, maître de conférence en patrologie à l'Institut de Théologie Chrétien Orthodoxe Saint-Serge de Paris, auteur, parmi d'autres ouvrages, de *Le Silence des Anges. Carnets sur les Chrétiens d'Orient* (ed. Desclée de Brouwer, 2001) et de *Dieu est américain : De la théodémocratie aux États-Unis* (ed. Fayard, 2006).

A cette occasion, l'Institut Thomas More publiait une Tribune, intitulée *Christianisme, Islam, Europe : le dialogue interreligieux à l'épreuve des identités*, réunissant les contributions de Rémi BRAGUE, Stéphane BAUZON, vice-président du Comité Italie de l'Institut Thomas More, maître de conférence à l'université de Rome Tor Vergata, auteur de *Le métier de juriste* (Québec, PUL, 2001) et de *La personne biojuridique* (Paris, PUF, 2006), et Máté BOTOS, correspondant de l'Institut Thomas More Hongrie, directeur du Centre d'Etudes Européennes à l'Université Catholique Péter Pazmany (Hongrie). Cette Tribune (N° 10) est disponible en Français sur <http://www.institut-thomas-more.org/showNews/112>.

Pour prolonger le débat, l'Institut publie, à la suite de ce compte-rendu, et dans le cadre de ses « Contrepoints », la contribution de Sophie MISSANA, titulaire d'un DEA de Philosophie de l'Université Paris IV-Sorbonne, qui travaille actuellement au sein de l'Institut des Hautes Etudes en Communications Sociales (Bruxelles) sur l'initiative « Une Âme pour l'Europe » et, plus largement, sur la question religieuse dans les débats sur l'identité et les valeurs européennes.

Ce « Contrepoint », sollicité par l'Institut Thomas More, est un commentaire indépendant du dialogue entre Rémi BRAGUE et Jean-François COLOSIMO, et ne saurait les engager.

Introduction de

Victor SCHERRER

Président du Comité France de l'ITM

A considérer les cinquante dernières années écoulées, on voit bien le processus de déchristianisation qui a saisi nos pays européens : on voit les Eglises vides et closes, on voit les prêtres vieillir et rarement remplacés. Il y a dans tout cela un profond sentiment d'abandon. Mais dans ce délitement du religieux, ce n'est pas seulement la pratique, ni pour ainsi dire les formes extérieures, sociales, culturelles, qui sont touchées, c'est comme si le sacré s'était agenouillé devant le matérialisme et le modernisme triomphants.

Première question : sommes-nous entrés dans une société clairement post-chrétienne ?

Contemporaine de ce processus, il y a la très forte poussée migratoire qu'a connue l'Europe occidentale depuis plusieurs décennies. La venue de ces immigrés a longtemps été souhaitée et encouragée par les pays d'accueil. Une grande part d'entre eux sont de racines et/ou de pratique musulmanes.

Deuxième question, donc : le dialogue entre des sociétés « chrétiennes », ou plutôt d'héritage chrétien, et des individus ou groupes musulmans, ou plutôt qui s'identifient ou qu'on identifie à l'Islam, est-il possible ?

On sait enfin l'hypertrophie de l'« élément musulman », réel ou fantasmé, revendiqué ou combattu, dans l'instabilité géopolitique mondiale contemporaine. Cette hypertrophie mène à l'hypersensibilité. Le tollé provoqué dans le monde musulman, et médiatisé dans les pays occidentaux, par les propos tenus par le pape Benoît XVI en Allemagne le mois dernier, vient après celui provoqué par l'« affaire » des caricatures de Mahomet en début d'année. S'y ajoute récemment l'« affaire » Redeker, du nom de ce professeur de philosophie condamné par une fatwa après la publication d'un article de journal. Incompréhensions, provocations, manipulations, excès, violences, anathèmes : ces trois événements récents suffisent à illustrer la complexité et la sensibilité du sujet du dialogue interreligieux et interculturel, et en particulier du dialogue entre Christianisme et Islam. Ce dialogue est-il encore tout simplement possible ? Le dialogue appelle le respect et la reconnaissance de l'autre : les voit-on ? Le dialogue requiert un vocabulaire commun : existe-t-il ? Plus encore, le dialogue doit avoir un objectif : pourquoi, et pour quoi, dialogue-t-on ?

Et voilà posée une troisième question, majeure selon nous : quel est, quel doit être, que peut être l'objet du dialogue entre Christianisme et Islam ?

Intervention de Rémi BRAGUE

J'ai déjà dit l'essentiel de ce que j'avais à dire dans la contribution que l'Institut Thomas More a bien voulu me demander pour la Tribune qu'il publie aujourd'hui même. Selon moi, la question n'est pas de savoir s'il faut un dialogue, mais quel dialogue il faut, comment dialoguer, avec qui et de quoi ? Pour y répondre, j'ai identifié quatre difficultés et je me suis permis de formuler trois conseils ou recommandations.

Quatre difficultés...

La première difficulté, c'est de savoir qui sont les acteurs du dialogue. Dans le dialogue entre Islam et Christianisme, on se trouve dès le départ face à la question des trois significations du mot « islam » : écrit avec une minuscule, cela désigne tout simplement une religion, l'attitude fondamentale qui consiste à se remettre intégralement entre les mains du créateur ; avec une majuscule, cela peut désigner une civilisation, qui a son histoire, depuis le VII^{ème} siècle jusqu'à nos jours, et sa géographie, en simplifiant, depuis la Mauritanie jusqu'à l'Indonésie ; enfin, le mot peut désigner les populations qui ont été marquées par la civilisation en question, laquelle ne peut se réduire à l'attitude religieuse fondamentale qu'exprime le premier sens. Cette distinction est importante, et nous avons oublié son importance et sa difficulté parce qu'en Français, comme dans d'autres langues européennes, nous avons opéré la séparation entre christianisme et chrétienté. Dans le cas de l'islam, nous avons du mal à faire cette différence. Elle me semble pourtant essentielle si l'on ne veut pas risquer de distribuer des bons ou mauvais points à un partenaire mal choisi, parce que mal identifié.

Deuxième difficulté : les deux groupes humains concernés ici, qui se définissent par rapport à l'autre à partir de leur appartenance à une civilisation, ou de leur foi éventuelle en une religion, donc de leurs appartenance à des sociétés marquées par les deux éléments précédents, les membres de ces deux groupes humains connaissent statistiquement mal la religion de l'autre. L'ignorance est une maladie, mais c'est une maladie qui se soigne ! Nous avons sur ce plan une ressemblance qui ne rend pas les choses faciles : à savoir que les Chrétiens connaissent l'islam aussi mal que les Musulmans connaissent le christianisme... Cependant, je crois qu'on peut dire que les Chrétiens ont l'avantage de savoir qu'ils connaissent mal l'islam. Les meilleurs d'entre eux ont l'avantage d'essayer au moins de se soigner de

« D'où vient l'indifférence foncière de l'islam aux autres religions ? Du fait que l'islam est une religion qui, venant historiquement après le judaïsme et le christianisme, se conçoit et se présente comme leur aboutissement, comme leur relève indépassable. »

cette maladie. Les livres foisonnent, dans les librairies de nos pays, qui tâchent avec plus ou moins de réussite de nous expliquer ce qu'on pourrait appeler les principes de base de l'islam. A l'inverse, si vous allez dans une librairie arabe, vous ne trouverez guère sur le christianisme que des ouvrages de propagande. En tout cas, quant à moi, je n'y ai jamais trouvé une présentation qui essaye d'être un peu objective. La dernière présentation impartiale d'une religion non islamique que je connaisse de la part d'un musulman est le livre d'al-Biruni sur l'Inde, qui date du XI^{ème} siècle. Depuis lors, je ne connais que des exemples de littérature polémique, que des exemples d'une littérature qui se satisfait de son ignorance. D'où vient cette indifférence foncière ? Du fait que l'islam est une religion qui, venant historiquement après le judaïsme et le christianisme, se conçoit et se présente comme leur aboutissement, comme leur relève indépassable, au sens hégélien du mot allemand *Aufhebung*. Les Juifs et les Chrétiens apparaissent dans le Coran comme des gens qui ont refusé la dernière révélation qui accomplit, perfectionne et corrige éventuellement, les révélations précédentes. De là la complète incuriosité pour ce qui n'apparaît que comme des expériences religieuses inabouties... On comprend bien dès lors que, s'intéressant assez peu aux religions précédentes, les musulmans s'intéressent assez peu à ce fameux dialogue.

La troisième difficulté que je veux pointer, c'est ce que j'appellerais les « fausses proximités ». Ainsi, on parle parfois des « religions monothéistes », liant entre eux judaïsme, christianisme et islam, sur

« Dire "les musulmans", c'est adopter le vocabulaire de ceux qui voudraient leurs expliquer que, s'ils ont des difficultés dans la société française, c'est parce qu'ils sont musulmans, parce que la société ne veut pas les intégrer pour cette raison-là, et celle-là seule. »

l'idée qu'ils n'adorent tous les trois qu'un seul Dieu. Mais qui s'interroge sur la manière que ce Dieu a, pour chacune des religions, d'être « un » ? Là dessus, le judaïsme, l'islam et le christianisme ont des apports tout à fait différents. Deuxième exemple : on parle aisément des « religions d'Abraham », de « la communauté des croyants héritiers d'Abraham », etc. Mais attention : l'Abraham du judaïsme, celui du christianisme et celui de l'islam, tel qu'ils sont singularisés par ce qui leur arrive, ce qu'ils font dans les récits qui sont faits à propos de leurs réalisations, de l'expérience de Dieu qu'ils font, sont trois figures très différentes. A cela s'ajoute que lorsqu'un chrétien ou un juif dit « Nous sommes une religion abrahamique » et qu'il rappelle par là au musulman la filiation qui les lie, en lui souhaitant une sorte un « bienvenue au club »... eh bien, il dit quelque chose qui n'est pas du tout compréhensible, voire qui n'est ni agréable ni flatteur pour le musulman. En effet, l'islam se présente comme un retour à LA religion d'Abraham, antérieurement à sa division entre judaïsme et christianisme. Donc, quand le chrétien et le juif comprennent que l'islam est *une* religion abrahamique parmi d'autres, le musulman comprend que l'islam est LA religion d'Abraham. On voit donc ici que l'identité induit plutôt en erreur qu'elle ne projette une quelconque clarté.

Le quatrième problème, il est bien connu, je ne le développe pas : c'est la question propre à l'Occident, étrangère à la question musulmane, de la haine de soi, de ce que certains nomment « le suicide de l'Occident ». Si je proposais un énergique coup de balai... ce serait d'abord et avant tout devant notre porte.

J'en viens maintenant à mes trois conseils.

... et trois conseils

Premièrement, ne pas plaquer uniformément l'identité musulmane, ou islamique, sur les gens qui sont arrivés chez nous pour chercher du travail et dont les problèmes réels ne sont pas tous, loin s'en faut, des problèmes d'ordre religieux, mais bien de trouver du travail, d'apprendre la langue, de se faire accepter, etc. Dire « les musulmans », c'est adopter le vocabulaire de ceux qui voudraient leurs expliquer que, s'ils ont des difficultés dans la société française par exemple, c'est parce qu'ils sont musulmans, parce que la société ne veut pas les intégrer pour cette raison-là, et celle-là seule. Dire cela, c'est peu ou prou faire le jeu des fondamentalistes. Un important responsable politique a récemment annoncé qu'il nommait « un préfet musulman ». Cela me paraît bien maladroit : il voulait dire qu'il nommait un préfet d'origine algérienne...

Deuxièmement, ne pas construire le partenaire de dialogue en fonction des critères qui nous conviennent, mais essayer de dialoguer avec les gens réels. Et là, dans la Tribune de l'Institut Thomas More, je me permets de faire une réflexion sur le soufisme. Ras le bol du soufisme ! Dans les librairies européennes, on trouve un nombre de livres soufis, sur le soufisme, ou sur l'histoire du soufisme, qui est hors de proportions avec ce qui s'observe dans la moindre librairie arabe. Je rappelle que, historiquement parlant, le soufisme a toujours été suspect dans le monde musulman. Il a réussi à se civiliser, à se faire accepter au prix d'une sorte de *compromesso storico* qui fait qu'au lieu de fonctionner, comme certains voudraient nous le faire croire, comme antidote du légalisme, il a fonctionné historiquement parlant et sociologiquement parlant, il fonctionne encore, tout au contraire, comme le bord du verre enduit de miel et qui contient la potion amère de la charia... et pas du tout comme une sorte de rêve d'unité transcendante des religions.

« Je rappelle qu'historiquement, le soufisme a toujours été suspect dans le monde musulman. Il a réussi à se civiliser, à se faire accepter au prix d'une sorte de *compromesso storico* qui fait qu'au lieu de fonctionner comme antidote du légalisme, il a fonctionné historiquement et sociologiquement et fonctionne encore, tout au contraire, comme le bord du verre enduit de miel et qui contient la potion amère de la charia... »

Troisièmement, le dernier conseil et le plus raide, serait tout simplement de ne pas placer le dialogue sur le plan religieux, mais d'essayer de discuter de faits concrets : du pétrole, du chômage, des transports en commun dans les banlieues, etc. Il faut qu'on arrête de discuter de choses vagues au prix des slogans sur la paix, la concorde et la bonne conscience universelle... toutes choses en vente dans les bonnes pharmacies ! Je fais sans hésiter le parallèle avec les guébiistes qui nous étaient envoyés naguère par l'URSS pour chanter les mêmes salades. On faisait des congrès internationaux et on réussissait très bien à dire qu'on était tous pour la paix... à cette différence prêt que, pour le guébiiste, la paix, ça voulait dire le pouvoir unique du Parti Communiste. On était tous pour la liberté et le dialogue... sauf que pour le guébiiste le dialogue, ça voulait dire le pouvoir de faire de la propagande dans les pays de l'Occident. On risque d'arriver aux mêmes résultats avec le dialogue interreligieux actuel, surtout, lorsqu'il est promu par des gens qui font profession du dialogue, dont le dialogue est le fonds de commerce depuis vingt ans. Vous connaissez tous la formule : « Méfiez-vous des amateurs ! » Eh bien moi, en la matière, je vous dirai : « Méfiez-vous des professionnels ! », méfiez-vous des gens dont le dialogue est le métier. Je le répète : je crois beaucoup plus dans la discussion sur des problèmes non religieux importants, sur le terrain, là où l'on peut arriver à s'entendre, là où tout le monde y a un intérêt. Autrement, on risque de s'évader dans des malentendus pompeux.

Intervention de Jean-François COLOSIMO

Notons, pour commencer, qu'il y a trente ans, dans les dîners en ville, il était de bon ton de parler sérieusement de politique et de blaguer sur la religion. Aujourd'hui, ce serait plutôt le contraire. Or, dans ces conversations, de manière symptomatique, il est une religion qui remporte toutes les faveurs : c'est le bouddhisme. Il en est une autre qui est toujours connotée péjorativement : c'est l'islam. Pourquoi ? Comment ?

Contre quelques idées reçues

Après le 11 septembre 2001, Paris a vu fleurir les islamologues improvisés et tout un chacun, ou presque, s'est mis à déblatérer sur le monde musulman. D'un coup, on est passé d'une représentation qui était jusque là plutôt positive (Cordoue, l'Andalousie arabe, l'empire ottoman, figures mythifiées de la tolérance) à une représentation extrêmement négative (Ben Laden, docteur présumé du Coran). On a assisté, en fait, à une radicale inversion des signes. Et à la naissance d'une nouvelle vulgate. Ainsi,

on entend souvent dire que, *islam* signifiant « soumission », la culture musulmane serait particulièrement prompte à accueillir le despotisme politique... Mais comment expliquer, alors, que les geôles des dictateurs du Proche-Orient croulent sous les opposants ? Ainsi, on entend souvent dire que l'islam serait une religion iconoclaste, une religion de la destruction... Mais comment expliquer, alors, que les Bouddhas de Banián, qui ont tant fait pleurer l'Occident, aient placidement traversé quatorze siècles de califats et de sultanats avant d'être détruits par les Taliban ? Ainsi, on entend souvent dire que l'islam serait une religion de l'exclusion... Mais, sans nier la propension à une violence singulière, comment expliquer qu'il arrive *aussi* à des musulmans d'être brûlés vifs par des bonzes réputés pacifiques dans la plus lointaine Asie ?

En un mot, on ne peut pas plus réduire l'islam à l'islamisme que l'on ne peut affirmer que l'islamisme n'a rien à voir avec l'islam. D'où le rapport curieux, compliqué, paradoxal que nous entretenons avec l'histoire, ou plutôt la représentation historique de nos relations : nous avons d'un côté quatorze siècles d'islam ; d'un autre, un demi-siècle d'islamisme ; or c'est pendant ce dernier demi-siècle que l'islam est devenu la « deuxième religion de France » – encore que, autre piège de la représentation, cette formule ne veuille pas dire grand-chose : comment mesure-t-on l'importance d'une religion ? N'y va-t-il que du nombre ? Ne s'agit-il pas, au contraire, de quantifier, autant que possible, la manière dont une religion influence, ou non, au plus profond le « vivre ensemble » ?

D'où cette première question, inévitable : comment s'est opéré le renversement de la perception que nous avons les uns des autres ? Comment une sorte d'inimitié originelle est-elle revenue au premier plan ? Comment, dans les esprits, la figure du musulman vaincu et colonisé s'est-elle métamorphosée en figure du musulman menaçant et conquérant ? Comment, dans l'imaginaire, l'immigré minoritaire a-t-il été assigné comme missionnaire potentiel – toutes choses que je ne crois pas qu'il soit, pour ma part ?

D'où cette deuxième question, suite logique de la première : comment fait-on pour passer de cette figure renouvelée de l'hostilité à celle de l'hospitalité, et par delà de la citoyenneté pleinement partagée ? Comment l'étranger, l'indésirable, à la différence classée irréductible, devient-il, à tout le moins le voisin, celui avec lequel il faut vivre, avec lequel on peut vivre – voire bien vivre, selon un horizon qui ne me semble pas inatteignable ?

Nous sommes ici au cœur des conflits d'interprétation les plus visibles, les plus vifs, mais aussi les plus mal vécus, les plus mal commentés que les flux migratoires peuvent causer en France, et plus largement dans tous les pays de l'hémisphère nord. En découle la nécessité de repenser l'identité. Or là-dessus précisément, se contenter de désigner, tout en le forgeant, un ennemi idéal ne saurait suffire à se définir positivement. Ce rôle d'ennemi idéal, le musulman le tient d'autant mieux parce que, d'une part, il éprouve lui-même quelque mal de déclarer qui il est à l'échelle de la globalisation et parce que, d'autre part, on ne renvoie que trop aisément à un improbable islam, aussi déterminant que prédéterminé, toutes sortes de population qui, de fait, entretiennent avec lui une relation d'indétermination.

En conséquence de quoi, il apparaît que le problème à traiter est politique avant que d'être religieux. Si on veut comprendre en profondeur les problèmes du Proche Orient aujourd'hui, à commencer par le conflit israélo-palestinien, mieux vaut examiner les événements du siècle écoulé plutôt que d'aller en chercher l'explication dans le Coran ! Il y va, me semble-t-il d'une démarche plus rationnelle, plus occidentale pour le coup – plus « logocentrique », dirait sans doute le pape Benoît XVI...

Mais rompre avec les illusions simplificatrices réclame par ailleurs d'arrêter d'opposer un « musulman modéré » type à un « islamiste fanatique » type, parce que, dans la vérité des faits, le modéré et le fanatique sont souvent un seul et même être qui dispose de rapports différents à la libéralité et au fanatisme selon la question en jeu.

Selon une autre idée aussi reçue qu'approximative, l'islam refuserait la modernité occidentale. Je crois qu'il faut nuancer. Ce que certains musulmans refusent de la modernité est uniquement la modernité

« Selon une idée reçue, l'islam refuserait la modernité occidentale. Je crois qu'il faut nuancer. Ce que certains musulmans refusent de la modernité est uniquement la modernité politique car – et qui l'ignore encore ? – les islamistes s'arrangent fort bien de la technique et du marché. »

politique car – et qui l’ignore encore ? – les islamistes s’arrangent fort bien de la technique et du marché, et l’un des phénomènes les plus singuliers dans le monde musulman tient dans l’émergence d’une nouvelle caste d’entrepreneurs religieux.

Enfin, il est une dernière idée avec laquelle il faut rompre, et c’est celle qui consiste à concevoir le mouvement qui agite l’islam comme exclusivement rétrograde : que l’on recherche « la communion » – terme cher à Régis Debray –, « la frugalité », « la sacralité », qu’il y ait à tout le moins conscience, reconnaissance d’un manque à ces sujets, observation d’un vide, même si désordonnées, contradictoires, dangereuses, ne peut nous laisser indifférents.

Ultime précision liminaire, je ne saurais être compté parmi les militants, adeptes ou partisans enthousiastes du dialogue « interreligieux » pour la raison même que ledit « dialogue », à l’instar de son modèle, « œcuménique », se résume trop souvent à un petit monde de spécialistes, vivant en circuit fermé, heureux de leur sort, et dont on peut signer par avance toutes les déclarations tant elles seront nécessairement inoffensives.

Contribuer à l’entrée de l’islam dans la modernité

Comment, donc, entrer autrement dans le dialogue ? En laissant de côté conditions, assurances, et préjugés. En acceptant la prise de risque, le pari, l’échange dont on ne peut présupposer la finalité. En reconnaissant l’autre et en se sachant soi. Autant dire que dialoguer requiert de fonder une forme de communauté. Et là aussi il s’agit rompre avec une part de notre héritage : celle des controverses théologiques qui ont abouti, si j’ose dire, à une stérilité radicale – désespérée sur le fond et désespérante quant aux effets.

« Il faut fonder le dialogue sur le politique, sur la sécularisation, sur l’énigme de la modernité, sur notre communauté dans la modernité, sur la participation de chacun d’entre nous *de facto* à la modernité, et non sur de simples opportunités. »

Paradoxalement, la dimension de la vie politique qu’on appelle « modernité » est, je pense, la manière la plus chrétienne de se tenir dans ce dialogue. Pourquoi ? Parce que l’islam, chronologiquement le dernier venu, se conçoit, dans sa propre représentation, ontologiquement le premier voulu. Ce parachèvement auquel prétend la métaphysique de l’islam se double d’une clôture de l’histoire en son sein : à l’inverse du judaïsme et du christianisme, qui, en attendant le Messie ou le Retour du Messie, ouvrent l’histoire humaine à tous les vents, l’islam (à tout le moins l’islam sunnite), en tant qu’aboutissement et redressement définitif de la révélation divine, n’attend rien, hors de la complétion de la Loi – soit une répétition du présent dans l’avenir après réduction du présent au grand passé du commencement, voire à l’absolu passé de l’origine.

Or, à la dissymétrie de connaissance dont font montre les relations entre chrétiens et musulmans, il faut rappeler, incessible degré de complexité, qu’il arrive que des « chrétiens » réapprennent qu’ils sont chrétiens grâce au contact qu’ils ont avec l’islam. J’en prendrais pour témoignage Louis Massignon, le fondateur de notre école d’islamologie, qui ne serait jamais devenu prêtre melkite s’il n’avait rencontré la question de la transcendance à travers la piété musulmane. On ne peut donc réduire l’islam à sa pure dimension sociétale, même si l’islam lui-même n’est pas toujours indemne de cette tentation.

Je pense donc, je le répète, qu’il faut fonder le dialogue sur le politique, sur la sécularisation, sur l’énigme de la modernité, sur notre communauté dans la modernité, sur la participation de chacun d’entre nous *de facto* à la modernité, et non sur de simples opportunités – à l’image de ces congrès internationaux sur la natalité, sur la famille, contre l’avortement, l’union homosexuelle, qui ont vu se dessiner une sorte de convergence entre Rome et Djedda, quitte à ce que la question de la femme, question essentielle pour le christianisme, s’en trouve sacrifiée.

Retour sur le Coran

Le dialogue ne peut pour autant ignorer la théologie, particulièrement dans sa fonction de matrice du politique. Que les musulmans opèrent d’eux-mêmes et par eux-mêmes un véritable retour sur le

Coran, un travail d'analyse des sources de l'islam, est forcément souhaitable. C'est une question que les chrétiens connaissent bien, qu'ils rencontrent dans leur propre exploration de la Bible, au cours de leur dialogue avec le judaïsme – la part judaïsante de l'islam demeure d'ailleurs, me semble-t-il, sa part la plus impensée à la fois par les chrétiens et par les musulmans. Il faut aussi, je crois, prendre au sérieux le fait qu'il est question de Jésus dans le Coran, même si c'est dans une forme docétiste, qui reprend l'idée selon laquelle le corps et la crucifixion de Jésus auraient été, vieille dérive gnostique, une illusion – raison pour laquelle Jean Damascène, qui vit entre la Syrie et la Palestine au VIII^{ème} siècle, classe l'islam parmi les hérésies chrétiennes.

On voit cependant affleurer, par ces quelques points, toute la difficulté de l'entreprise. Le face à face dogmatique n'en ressort que plus infructueux. Comment faire ? Je propose de déplacer le problème en renonçant aux notions de complétude comme de plénitude. Quel est le fond du débat théologique ? Les musulmans sont persuadés de compléter le christianisme, de le corriger ; alors que les chrétiens, de leur côté, sont évidemment convaincus que leur foi est plénière, que toute la vérité a été pleinement donnée, parachevée en Jésus-Christ, Verbe de Dieu incarné. Toutefois, si l'on accepte de sortir de la chronologie, si l'on consent à concevoir une théorie ouverte de la révélation, théorie pleinement patristique, renvoyant à la plus pleine tradition chrétienne, à Irénée de Lyon et aux autres Pères Grecs, théorie selon laquelle il est *des* révélations qui ne sont pas seulement dispensées, du point de vue du salut, selon l'antérieur et le postérieur, mais peuvent s'entendre en vertu du parallèle, alors tout change. Ainsi, les Pères byzantins du XIV^{ème} siècle, voient l'Empire tomber sous la pression turque, mais considèrent néanmoins qu'il y a une valeur positive à l'islam, à savoir l'avancement du monothéisme : au lieu de concevoir l'islam dans un horizon néotestamentaire, faisant suite à l'Evangile, ils l'appréhendent au contraire, comme une attestation vétérotestamentaire, liée à l'avant du Christ. Leur exemple suggère une voie pour sortir du débat piégé entre plénitude et complétude ; il permet d'amorcer un dialogue d'abord politique, d'entrer dans la modernité.

Autre point d'altérité concrète, entendue médium de dialogue : l'Autre que l'islam méconnaît le plus souvent lui est pourtant intérieur. L'islam est une civilisation de synthèse en tant que la première culture islamique est incompréhensible sans la fécondité de la culture chrétienne orientale. Exemple ? Aristote nous a été transmis par les Arabes : mais d'où les Arabes le tenaient-ils ? Des chrétiens de Bagdad, traducteurs de l'*Organon* en syriaque ! Exemple ? Symbole éclatant de la civilisation ottomane, Sultanahmet, la « Mosquée Bleue », à Istanbul, juxta Sainte-Sophie. Pourquoi ? Parce qu'elle s'en veut la réplique, exécutée par Sinan, l'architecte janissaire issu d'une lignée de *Roumi*, de « Romains ». Et ne parlons pas, exemple parlant à défaut d'être savant, du *hammam*, ce bain qui n'a de turc ou de mauresque que le nom, et qui renvoie tout droit à la sociabilité antique, gréco-latine.

Or, la communauté passée dans le grand hier est aussi une communauté volontaire de destin, et d'un destin partagé. De quelque manière qu'on le juge, le panarabisme fut un projet si chrétien à l'origine que l'arabité, aujourd'hui encore, ne saurait être l'affaire des seuls musulmans tant il est vrai que l'Evangile demeure le premier livre sacré porté en arabe – cette langue formalisée par l'Empire Byzantin à partir du syriaque, afin de baptiser les tribus nomades du Golan, du Sinaï, des rivages de la Mer Rouge, de la Péninsule composant le peuple des « ismaélites ». Et c'est la poursuite de ce sort commun, vitale au véritable dialogue, en dépit de l'évidente tragédie, qui fait à cette heure, à Bagdad et Mossoul, que les Irakiens musulmans qui ne s'abandonnent pas à la guerre civile, se réunissent chez les Pères Dominicains et trouvent là un sanctuaire de la libre parole au sein d'un monde livré au chaos – rôle du tiers, fonction de circulation que les chrétiens ont tenu depuis toujours dans le monde musulman.

Enfin, et pour conclure ces quelques notations éparses qui n'ont d'autre ambition que de montrer l'inanité du manichéisme, il faut prendre acte, je crois, de ce qu'il est un islam dans lequel l'histoire reste ouverte – et que l'on connaît bien grâce à Henry Corbin, autre islamologue français qui a trouvé et éprouvé son propre chemin de conversion à travers l'islam, même s'il n'est pas devenu musulman.

« Il est un islam dans lequel l'histoire reste ouverte : l'islam chiite comporte incontestablement un rapport singulier au *logos* – ce en quoi un chrétien verra une sorte de christologie cryptée. En affirmant l'attente, le renouveau, le temps messianique, l'islam chiite rouvre l'histoire et rouvre la possibilité de l'interprétation, c'est-à-dire un champ ouvert à la raison. »

Cet islam, l'islam chiite, comporte incontestablement un rapport singulier au *logos* – ce en quoi un chrétien verra une sorte de christologie cryptée. En affirmant l'attente, le renouveau, le temps messianique, l'islam chiite rouvre l'histoire et rouvre la possibilité de l'interprétation, c'est-à-dire un champ ouvert à la raison. Aussi est-ce sans surprise qu'une bataille cruciale déchire le chiisme contemporain : le système théocratique de Khomeiny est une pure invention moderne qui est contredite par toutes les grandes sources d'interprétation mystique. Symptôme de la déchirure, à la terreur peut et doit répondre l'exégèse. Au vide que semble creuser le vrai nom, imprononçable, d'un Dieu dont aucun des 99 noms n'atténue la transcendance répond cette espérance, certes convulsive, mais qui trouve désormais un point d'incarnation. C'est en contribuant à ce que les musulmans se rendent à leur propre historicité, à travers ce rapport moderne et politique que j'ai essayé de décrire, et non pas religieux ni théologique, qu'on les verra se rendre à leur humanité – laquelle leur paraît aujourd'hui si difficile à habiter.

Débat avec la salle

Questions-réponses

Question 1 – M. COLOSIMO, pourriez-vous revenir, s'il vous plaît, sur deux notions qui m'ont particulièrement intéressé dans votre exposé : celle de la « déchirure » et celle du « vide » ?

Jean-François COLOSIMO

C'est une question assez compliquée parce que c'est là une affaire de théologie... Mais, schématiquement, il me semble que, si le christianisme est fondateur d'une certaine autonomie du politique, c'est en raison de l'affirmation, en son sein, de la divino-humanité, d'une forme de transcendance qui ne redoute ni la limite, ni la mort. Le christianisme est la religion d'un Dieu qui ose perdre, qui recherche l'épreuve de la finitude, et trouve sa dilection en elle. Le sens ultime de l'incarnation est que le Fils de Dieu, Son Verbe, Dieu lui-même, a expérimenté tout de l'humanité sauf le péché – puisque pêcher signifie « être séparé de Dieu » et que Dieu ne peut être séparé de lui-même. Dieu a donc tout expérimenté de l'humanité, y compris les « passions non diaboliques » insiste Jean Damascène, c'est-à-dire le pâtir de l'existence humaine : la faim, la soif, la tristesse, etc.

A partir de ce moment-là, on peut dire qu'on a dans le christianisme un primat du visage – que refuse l'islam extrême, mais auquel ne réussit à se soustraire l'islam historique. Au contraire, en théologie musulmane – sans mésestimer les importantes variations d'écoles –, la transcendance doit demeurer immaculée, et la manifestation la plus immédiate de la providence divine reste la prédestination. Enfin, c'est une foi sortie de son berceau initial, une foi établie dans l'anti-monde de son berceau – Damas *versus* La Mecque et Médine –, c'est une foi accomplie dans la conquête, deux siècles après l'hégire, que l'islam parachève concrètement sa dimension universaliste. Il y a là une sorte de deuxième commencement, souligné par la conversion de juifs et de chrétiens à une nouvelle réalité théologico-politique de type impérial, qui doit être mesuré aux trente premières années de l'islam qui restent méconnues puisque le Coran ne constitue pas, au sens propre, un document historique. Donc primat d'une transcendance immaculée, primat d'une prédestination absolue, primat d'une origine indéchiffrable : il me semble que l'islam connaît une sorte de tension perpétuelle en regard de ces trois fondements métaphysiques, tout en se montrant capable de susciter un modèle assez positif de sociabilité dans l'histoire.

La question est donc, je le répète : comment surmonter la clôture qui enferme l'interprétation dans la répétition, comment ouvrir le fermé ? Il faut dire que cette clôture n'est pas typique de tout l'islam : il y a, entre autres, le cas de Sohrawardi, le néoplatonicien de Perse, le cheikh « assassiné », le cheikh martyr, qui fut mis à mort pour avoir proclamé que si Dieu le voulait, il pouvait susciter un nouveau prophète. Idée d'un théologien musulman intolérable pour d'autres théologiens musulmans...

Rémi BRAGUE

Juste une précision : savez-vous quel est le personnage historique qui a insisté pour que Sohrawardi fût assassiné ? C'est... Saladin ! Oui, oui, le Saladin chanté par l'Occident. Celui qui dans le quatrième chant de *l'Enfer* de Dante est dans les limbes, parmi les nobles païens, dont Aristote, Averroès et Avicenne...

Mais je veux aiguïser encore le paradoxe qui vient d'être émis : nous, nous croyons être chrétiens, mais du point de vue de l'islam, les gens qui sont véritablement fidèles au message du Christ, à l'Évangile – qui serait l'équivalent de la Tora qui a été donné à Moïse, des livres dont on ne connaît rien qui ont été donnés à Abraham,

et du Coran qui a été confié à Mahomet –, ce sont les musulmans eux-mêmes. Les véritables chrétiens, ce sont les musulmans. Ce qui fait que ce qui, de notre point de vue, est un dialogue entre chrétiens et musulmans, est, du point de vue de l'islam, un dialogue entre vrais chrétiens, c'est-à-dire les musulmans, et faux chrétiens et faux juifs : c'est-à-dire nous. Cela ne facilite pas les choses, mais ça explique pourquoi peu des musulmans s'intéressent à développer un dialogue. Parce que le dialogue, il leur est intérieur et, si je puis dire, déjà conclu.

Question 2 – J'aimerais revenir sur la question de notre propre intolérance. Je suis polonaise, et je vous assure qu'il n'est pas aisé d'engager un débat avec des fondamentalistes catholiques, comme la Pologne en connaît. Je veux seulement souligner que l'intolérance n'est pas que d'un seul côté, qu'elle existe aussi dans notre camp et qu'il a beaucoup d'intolérance dans notre propre culture.

Jean-François COLOSIMO

Je ne suis pas de ceux qui croient que les théologies politiques découlent, telles quelles, des Ecritures qui les contiendraient *de facto*. En ce sens, je ne crois pas que les musulmans lisent le Coran, mais je crois qu'ils lisent l'islam, et donc le Coran que leur commande leur lecture de l'islam. Je crois aussi que les fondamentalistes sont les musulmans qui lisent le moins le Coran. La théologie politique que l'on pratique ne sort pas de l'écriture qu'on médite, c'est plutôt la théologie politique que l'on pense qui imprime la lecture que l'on fait. Autrement dit, si vous n'avez pas le *Jihad* en tête, vous ne le trouverez pas dans le Coran, ou vous passerez dessus, ou vous le réduirez à une interprétation spirituelle. Vous vous débrouillerez avec – et plus exactement, sans. Mais si vous l'avez en tête, vous le trouverez partout, même là où il n'est pas, et vous ne verrez plus que lui. Les théologies politiques sont d'abord des politiques théologiques.

Or, s'il est un problème spécifique à l'islam, en regard de l'inversion moderne entre théologie et politique que permet la déification de la société, c'est que les phénomènes de clôture, de prédestination, de répétition dont nous avons parlé, sont attisés par l'absence d'un horizon clair, d'un avenir conséquent, par l'impossibilité des possibles qui hante l'imaginaire, le sentiment, mais aussi la réalité du monde musulman. Car le véritable problème de l'islam, au fond, n'est pas qu'il est en expansion, mais qu'il est en régression – raison pour laquelle le dialogue est si compliqué. Gilles Kepel et Olivier Roy, nos meilleurs observateurs à mon sens, ont montré que l'islamisme est en train de mourir, que Ben Laden en marque le terme. Ce qui ne signifie pas l'arrêt immédiat de sa nocivité. Mais c'est bien cela qu'il faut voir : ne pas prendre pour une force, ce qui est en fait une immense faiblesse. Mieux vaut tâcher d'aider le monde musulman à dépasser cette terrible impasse historique.

« Le véritable problème de l'islam, au fond, n'est pas qu'il est en expansion, mais qu'il est en régression – raison pour laquelle le dialogue est si compliqué. L'islamisme est en train de mourir. Ben Laden en marque le terme. Ce qui ne signifie pas l'arrêt immédiat de sa nocivité. Mais c'est bien cela qu'il faut voir : ne pas prendre pour une force, ce qui est en fait une immense faiblesse. »

Jean-François COLOSIMO

Rémi BRAGUE

Je voudrais prolonger un peu ce que Jean-François COLOSIMO vient de dire sur le rapport au Coran : il est de fait que les musulmans pieux lisent beaucoup moins le Coran qu'on ne l'imagine. Ils le lisent, mais ce qu'ils comprennent, c'est souvent une musique plutôt qu'un sens. Parce que personne ne comprend – au sens rationnel du terme – le Coran, et cela pour des raisons qui seraient un peu longues à expliquer. Le Coran est plein de mots qui n'existent pas ailleurs, dont on ne sait pas le sens réel, etc.

Deux remarques là-dessus : faut-il ramener les musulmans au Coran, comme y a invité tout à l'heure Jean-François COLOSIMO ? Je dirais : surtout pas ! Parce que là nous pensons, plus ou moins consciemment, dans des cadres chrétiens, et plus précisément franciscains. Le problème, c'est que c'est dans le Coran que l'on trouve les pires des choses ! Nous, chrétiens, nous savons très bien que nous n'arriverons jamais à être aussi bien que Jésus – même le président Wilson n'y était pas arrivé, c'est dire ! En revanche, je crois qu'on peut dire qu'aucun musulman ne réussirait à être pire que Mahomet, je dirais même à être pire que l'image de Dieu qu'il se fait. On peut toujours dire à un chrétien : « Ce que vous faites est indigne. Les Croisades, ce n'est pas conforme à l'Evangile » : le chrétien répondra comme il pourra. Mais si vous dites à un musulman : « Ce que vous faites n'est pas conforme au Coran », il vous trouvera des versets pour vous démontrer le contraire. On légitime tout par le Coran.

Deuxième remarque sur le Coran : la notion « d'interprétation » est assez dangereuse à manipuler. N'oublions jamais que le statut du Livre saint n'est pas le même dans le christianisme et dans l'islam. Dans le christianisme,

les Livres saints sont dans le meilleur des cas inspirés : c'est-à-dire que c'est un auteur humain qui s'exprime, mais dans ces conditions telles qu'il ne peut pas dire d'erreurs sur des questions de dogme et de morale. Dans le cas du Coran, le texte est censé avoir été dicté mot à mot par Dieu, peut être par l'intermédiaire de l'ange Gabriel, et recueilli par le Prophète avec une fidélité absolue et insoupçonnable. Donc, nous avons la « parole de Dieu » au sens non métaphorique. Le problème de l'interprétation ne peut donc pas se poser de la même façon pour des textes qui ont des statuts si différents. Un exemple : le voile. Cela fait des années que l'on trouve dans la presse bien-pensante des lettres de lecteurs qui expliquent qu'après tout le voile, il est chez saint Paul ; et il est vrai qu'il y a quelques années encore, une femme comme il faut n'allait jamais à l'Eglise sans mantille, voire ne sortait jamais « en cheveux » comme on disait. Mais la différence est de savoir qui parle. Si c'est « Monsieur saint Paul » qui parle, vous pouvez « interpréter » au sens où en droit on interprète le texte d'une loi à partir de son esprit, à partir de son intention : on fait un jugement d'équité, on se dit : « Que voulait dire le législateur ? » Et dans le cas précis, « Monsieur saint Paul » voulait dire : « Ne sortez pas n'importe comment, habillez-vous correctement » ; ce qui est variable évidemment selon les époques et les latitudes. Mais si c'est Dieu qui parle, Dieu qui est hors du temps et de l'espace, Il sait bien ce qu'Il dit. Donc, s'Il dit « mettez un voile », ça ne peut vouloir dire que « mettez un voile ». On va interpréter les mots : la longueur et la transparence du voile, mais sur le commandement explicitement formulé, il n'y a pas à revenir.

Question 3 – Votre discours s'enracine dans l'idée que la solution ne serait pas religieuse, mais davantage une solution de société. Je me demande si on ne pourrait pas aller un petit peu plus loin en cette thèse en disant qu'elle est carrément politique. Car en fait, mon opinion personnelle, si on regarde ce qui s'est passé en Palestine et l'influence des sionistes en 1948, si on regarde les conséquences du protestantisme et du fondamentalisme chrétien américain aujourd'hui en Irak, en Bosnie et dans un certain nombre des pays, c'est que l'Occident est en grande partie responsable de ce qu'il se passe aujourd'hui avec les pays de l'islam. Qu'en dites-vous ?

Jean-François COLOSIMO

Sans sombrer dans une sorte de culpabilité ontologique de l'Occident, il paraît évident que, à tout le moins dans le monde arabo-musulman, les événements politiques des dernières décennies expliquent mieux la situation actuelle que toutes les considérations sur le Coran. Je pense, bien sûr, au soutien des pays riches à des régimes

« Les chrétiens d'Orient n'ont pas souffert de l'islam autant qu'ils ont souffert des nationalismes importés d'Occident – s'il n'y a quasiment plus de chrétiens en Turquie, ce n'est pas la faute des imams, mais des généraux kémalistes et de leur empressement à réaliser un programme pour l'essentiel jacobin. »

Jean-François COLOSIMO

souvent dictatoriaux et corrompus... Mais je pense surtout au mauvais présumé qu'entretennent les Etats-Unis, et dans une moindre mesure l'Europe, présumé dont se satisfont volontiers les musulmans, et qui consiste à placer le christianisme en Occident et l'islam en Orient, à réduire chaque religion à une aire géographique, à la territorialiser – comme pour donner raison au programme d'Huntington. Or cette assimilation simpliste a pour première conséquence de faire des chrétiens d'Orient, qui sont les meilleurs ferments d'une avancée démocratique en Méditerranée Orientale, les otages de l'islamisme en des terres qui, à rebours de leur histoire plurielle, sont décrétées « musulmanes ». Ajoutons, pour faire bonne mesure, que les chrétiens d'Orient n'ont pas souffert de l'islam autant qu'ils ont souffert des nationalismes importés d'Occident – s'il n'y a quasiment plus de chrétiens en Turquie, ce n'est pas la faute des imams, mais des généraux kémalistes et de leur empressement à réaliser un programme pour l'essentiel jacobin. On ne saurait donc, sur toutes ces questions, s'abstraire de la complexité et, pour en revenir à celle des lectures fondamentalistes, force est de reconnaître qu'il en est dans le christianisme et dans le judaïsme. Au nom de la Genèse, il y a un combat permanent aux Etats-Unis sur l'enseignement du darwinisme à l'école. Les sionistes chrétiens tirent de leur lecture de l'Ancien Testament, mais aussi du Nouveau, précisément de l'Apocalypse, une politique immédiate qui influence notablement la politique américaine au Proche-Orient. Et, en Israël même, le « Bloc de la Foi » entend tracer les frontières à partir du Livre des Rois. On ne peut donc exonérer les lecteurs de la Bible, juifs ou chrétiens, de toute tentation fondamentaliste – sans compter, ce qui vient souvent l'aggraver, le débat concomitant sur la « loi naturelle ».

Enfin, concernant l'islam, il faut répéter qu'il n'y a pas un mais des islams, qu'il y va d'une vérité grouillante, brouillonne, complexe, d'une histoire mixte, mélangée, comme toute histoire. Pour ma part, je considère que le principal danger aujourd'hui tient moins en un affrontement entre islam et christianisme, qu'en une alliance morale, réactive, entre islam et christianisme pour de mauvaises raisons. Il y a là un véritable piège pour le christianisme, eu égard à son essence qui suppose Dieu comme la liberté de l'homme.

Question 4 – Je ne souhaite pas vraiment poser une question, mais plutôt faire une observation pour exprimer un regret : c’est que dans l’ensemble des échanges de vues que nous avons eus ce matin, on n’ait pas consacré un peu de temps à évoquer la question de relations entre les hommes et les femmes. Il me semble qu’elle vraiment importante, tant dans les pays musulmans que dans les nôtres, et notamment en France. Et je pense qu’on peut établir un parallèle entre ce qui nous apparaît comme un abrutissement imposé aux femmes musulmanes, et celui qui est imposé aux femmes occidentales, avec la nudité et la jeunesse forcées... Il y a là une homothétie terrible qui risque de déboucher sur un néo-fascisme moral, et j’aurais aimé qu’on aborde cette question.

Question 5 – Pourriez-vous nous dire quelques mots sur la récente intervention du pape à Ratisbonne et la question du rapport entre foi et raison ?

Jean-François COLOSIMO

La seule explication possible est que, ayant beaucoup médité le sort de la raison dans la théologie chrétienne entre le Moyen-Âge et la Renaissance, et ayant lu ou relu ce traité polémique byzantin publié en Sources chrétiennes dans la perspective de son proche voyage à Istanbul, Benoît XVI se soit trouvé à penser à la similitude entre une certaine théologie musulmane et une certaine théologie protestante, entraînant les mêmes conséquences – Dieu-volonté, primat de l’Écriture, de la Loi, de l’Éthique, prédestination, etc. D’où l’hypothèse selon laquelle il a « raccroché » cette lecture au sein d’un discours qui, définitivement, ne portait pas sur l’islam, et où il ne pouvait donc s’agir que d’une remarque tout à fait incidente. Hormis l’instrumentalisation dont a souffert ce propos, il ne constitue pas un vrai problème. Cependant, on est en droit de noter une certaine différence entre Jean-Paul II et Benoît XVI. Pour les chrétiens d’Orient, le geste de Jean-Paul II, abolissant la mémoire souvent fantasmée des Croisades par sa visite de la Mosquée des Omeyyades, avait constitué un ballon d’oxygène, tant les musulmans avaient été fiers d’être reconnus par Rome. On sent que le présent pape a un rapport à l’islam plus conflictuel que son prédécesseur. Il en a donné des signes dès le début de son pontificat... A tort ou à raison, l’histoire le dira.

Rémi BRAGUE

Tout à fait d’accord. J’irai même plus loin : ce que le pape avait dans son collimateur, si j’ose dire, à Ratisbonne, et qu’il a, je crois, depuis plusieurs dizaines d’années, ce n’est ni l’islam ni le protestantisme, mais un certain anti-intellectualisme qui sévit partout, y compris dans certains mouvements catholiques, parfois sympathiques par ailleurs. Je crois que c’est à cela qu’il en voulait. Le problème de la raison dans l’islam est un point compliqué : l’islam se comprend lui-même comme une religion rationnelle. Et il se comprend comme une religion plus rationnelle que le christianisme, qui confesse cette absurdité selon laquelle il y aurait trois Dieux, selon laquelle Dieu aurait fait un gosse avec une femme, gosse qui serait à la fois Dieu et homme : on nage là en pleine absurdité ! Face à cela, l’islam nous propose un message infiniment plus plausible : Dieu est Dieu, il n’y en a qu’un seul, il reste dans son ciel, il n’a pas, si je puis dire, une aventure, dans tous les sens du mot, avec l’humanité. Aristote, Mahomet : même combat, de ce point de vue-là ! Alors bien entendu, la conception de la raison qui y est sous-jacente n’est pas du tout la même que celle de cette raison qui se comprend elle-même comme dialogue, comme manière d’accueillir un Dieu qui est verbe, raison et liberté, dans lequel tout a été créé, et qui s’adresse à la raison et à la liberté de l’homme. La raison dans l’islam consiste simplement à se rendre à l’évidence, à constater par exemple que le Coran est la parole de Dieu et qu’il est donc tout à fait dans notre intérêt de s’y soumettre. La raison, c’est le calcul qui permet de comprendre qu’on a plutôt intérêt à obéir à Dieu qu’à lui désobéir. L’idée d’un Dieu qui dialogue avec les hommes, qui se raconte, qui entre dans l’histoire, qui fait alliance avec l’humanité, n’est pas du tout islamique. On parle de raison des deux côtés, mais on voit que derrière l’identité des mots, il y a des expériences toutes différentes.

« Ce que le pape avait dans son collimateur, si j’ose dire, à Ratisbonne, et qu’il a, je crois, depuis plusieurs dizaines d’années, ce n’est ni l’islam ni le protestantisme, mais un certain anti-intellectualisme qui sévit partout, y compris dans certains mouvements catholiques. »

Rémi BRAGUE



Contrepoint

Sophie MISSANA

Parce que l'Institut Thomas More veut être un espace de débat ouvert et dynamique, parce que toute pensée s'enrichit du voisinage, de la stimulation, parfois de la confrontation d'autres idées, nous proposons nos **Contrepoints**. Ces courtes pages offrent l'occasion à un chercheur ou à une personnalité qualifiée de livrer, librement et à sa manière, son regard critique sur l'analyse développée dans les publications de l'Institut Thomas More.

Sophie MISSANA est titulaire d'un DEA de Philosophie de l'Université Paris IV-Sorbonne, et travaille actuellement au sein de l'Institut des Hautes Etudes en Communications Sociales (Bruxelles) sur l'initiative « Une Âme pour l'Europe » et, plus largement, sur la question religieuse dans les débats sur l'identité et les valeurs européennes.

Des siècles de rationalisation, dans l'héritage des Lumières, ont conduit les Européens à ignorer, si ce n'est à tenter d'oublier, les racines religieuses de l'Occident. Or, le regain du religieux dans nos sociétés multiculturelles et l'ouverture croissante de l'Europe aux pays du pourtour méditerranéen et de plus loin imposent de repenser le religieux afin de mieux comprendre sa résurgence dans la sphère publique et médiatique et la complexité de son phénomène. Il importe aujourd'hui de disposer d'outils théoriques pour aborder le religieux afin de ne pas s'en tenir aux innombrables faits qui complexifient sa compréhension. La « question religieuse » ne se pose pas dans des termes constants : le religieux du XVIII^{ème} siècle qui a été occulté n'est pas le religieux du XXI^{ème} siècle qui réapparaît. Est-ce d'ailleurs véritablement de « religieux » dont il s'agit ? Ne s'agit-il pas plutôt de penser les « religions » ? Ce retour du religieux n'est pas en effet un simple retour du Christianisme, il est un retour des religions dans leur diversité. C'est de l'Islam et du Christianisme que nous allons traiter plus spécifiquement.

La question soulevée par le dialogue de Rémi BRAGUE et Jean-François COLOSIMO, exige de penser la question religieuse à travers le rapport que les religions entretiennent entre elles quand il se fait « dialogue ». L'enjeu d'une telle réflexion sur le *sens* du « dialogue » entre Islam et Christianisme est de trouver la voie étroite entre la tentation de penser les rapports entre religions en terme de « choc », et celle de se satisfaire d'un « dialogue » sans objet, mou et consensuel. Sans une réflexion approfondie, ces expressions sont vouées à conceptualiser de manière grossière et inopérante la réalité complexe des religions d'aujourd'hui. La pensée du sens du « dialogue » entre Islam et Christianisme a pour enjeu essentiel d'éviter qu'il soit un concept vide de sens, mais de chercher au contraire à ce qu'il devienne une richesse spirituelle, politique et identitaire partagée.

Ce sens est déterminé par une possibilité, une nécessité et un enjeu politique qu'il s'agit de distinguer

et que les intervenants ont largement abordé. Une réflexion sémantique sur le sens et les formes du « dialogue » entre Islam et Christianisme n'est que le premier pas dans la compréhension de ce que « dialoguer » veut dire pour les musulmans et les chrétiens. Comme le soulignent les intervenants, la question centrale est celle de la *possibilité* même de ce « dialogue ». Nous voudrions insister pour notre part sur le fait que les conditions premières de possibilité du dialogue sont d'ordre théologiques et non pas seulement anthropologiques. C'est à partir des positions définies par la doctrine, que le croyant va vivre et penser sa relation à l'altérité, c'est-à-dire à l'autre Vérité, à l'autre Dieu, aux autres pratiques et, par là, accorder une place au dialogue avec « l'autre » religion. Les intervenants ont parfaitement précisé les limites dont souffre l'Islam, de par sa métaphysique et sa conception de l'histoire. Il peut être pertinent de préciser les avancées doctrinales de l'Eglise depuis Vatican II afin de montrer dans quels termes se pose la question théologique du dialogue.

La troisième idée est celle de la *nécessité* qu'il y a à « dialoguer », en particulier depuis 2001. Ce dialogue qui s'incarne a une actualité qu'il s'agit d'interroger. Jean-François COLOSIMO souligne très justement que depuis les différentes « affaires » (caricatures de Mahomet, discours de Ratisbonne, « affaire Redecker »), la perception du

climat géopolitique mondial est très largement influencée par les « pièges de la représentation » et par un nouveau rapport aux signes religieux. Une question se pose : comment le religieux doit-il se penser ? Quelles sont les nouvelles conditions de possibilité du « dialogue » telles qu'elles se définissent de nos jours ?

Penser le religieux aujourd'hui, c'est également envisager la problématique des religions dans l'intégration européenne. Les religions, envisagées comme exclusives, peuvent-elles jouer un rôle dans l'intégration européenne et la question de l'identité de l'Europe ? Faut-il en rester à penser le rapport de l'ensemble des religions avec les institutions politiques



exclusivement en terme d'inclusion ou d'exclusion de la sphère publique ? Les rapports complexes des religions entre elles d'une part, et avec les institutions d'autre part, impliquent d'interroger le véritable enjeu politique de ces multiples « dialogues ». L'Union européenne, quand elle s'interroge sur son identité et ses valeurs, est amenée à repenser et à affronter cette « question religieuse » et à y apporter des réponses.

1. Détermination du *quid* du dialogue

Rémi BRAGUE et Jean-François COLOSIMO tracent la voie vers un travail de définition qui seul peut permettre de préciser les formes que peut prendre *de facto* le dialogue interreligieux dont on parle tant de nos jours. Le terme de « dialogue » comme celui d'« interreligieux » peut prêter à l'équivoque. Qu'est-ce qu'un « dialogue » qui se fait « interreligieux » ? Vers quelle idée cette expression fait-elle immédiatement sens ? Pourquoi une réflexion sur le sens s'impose-t-elle ?

Selon l'acception courante, l'expression traduit le fait que les religions se rencontrent ou doivent se rencontrer. Parler de « dialogue » signifie tout d'abord que les conditions de possibilité au dialogue sont réunies du fait que les religions « entrent en dialogue » ; les difficultés et les *a priori* sont ou doivent être dépassés. Le dialogue serait avant tout un moyen *d'entrer* en communication – pour Martin BUBER par exemple¹. Cette approche considère ce qui fait qu'« il y a dialogue ». Pour autant, elle ne dit en rien ce que « dialoguer » veut dire. Aucun motif ou objectif à ce dialogue n'est *a priori* défini, l'expression traduit un simple fait. C'est donc en quittant le sens courant, immédiat, de l'expression « dialogue interreligieux » pour un véritable travail sémantique que la nature du dialogue entre Islam et Christianisme pourra se comprendre.

De nombreuses questions se posent en effet quand on a avancé qu'« il y a dialogue ». Il manque tout un système de *références* qui permette de préciser sa nature. Rémi Brague définit le problème du sens du « dialogue » en ces termes : « la question n'est pas de savoir s'il faut un dialogue, mais quel dialogue il faut, comment dialoguer, avec qui et de quoi ? ». Il s'agit d'interroger qui sont ces religions et qui est habilité à parler en leur nom, de poser la question de la volonté commune et de la visée commune qui anime les croyants à « entrer dans le dialogue » étant donné que, de part la pluralité des conceptions, le dialogue n'est pas évident et immédiat.

La question « *qu'est-ce que dialoguer ?* » qui interroge la nature du dialogue est le corollaire de la question « *comment dialoguer ?* », qui interroge les modalités par lesquelles ce dialogue s'incarne. Le « dialogue » islamo-chrétien n'est en rien une abstraction, il s'est incarné dans l'histoire à travers certaines formes dont il est possible d'établir une typologie. C'est l'étude de ces modalités qui définira la réponse de ce qu'est, de ce que doit être et de ce que peut être *l'objet* du dialogue entre Christianisme et Islam. Quelles formes prend concrètement le dialogue entre Islam et Christianisme ? Et plus précisément entre musulmans et chrétiens ? La déclaration conciliaire *Nostra Aetate* sur l'Eglise et les Religions non-chrétiennes définit quatre modalités au dialogue dont la mention nous semble pertinente : le « dialogue de vie », le « dialogue d'action », le « dialogue de l'expérience religieuse » et le dialogue théologique.

Dans le premier cas, le dialogue est une coexistence pacifique des communautés de foi sur un même territoire et dans une même société pluriculturelle. Ne pas fuir ce qui est différent culturellement, mais s'en rapprocher est l'objectif visé par cette première modalité du « dialogue ». Ce dialogue de tous les jours constitue ce que nous pourrions appeler une « rencontre de vie », qui engage seulement *hic et nunc* des croyants de confessions différentes amenées à vivre ensemble.

L'objet de la seconde forme de dialogue est de chercher des formes de collaboration entre les communautés pour le bien commun. Il s'agit d'agir avec d'autres croyants en s'appuyant sur les convictions religieuses dans de multiples domaines tels que la santé, l'éducation, la défense des valeurs éthiques, sociales ou familiales, ou encore l'agriculture.

Le « dialogue » entre Islam et Christianisme peut aussi être le dialogue de l'expérience religieuse, qu'elle soit de prière ou de contemplation. Dans ce cas, la religion de l'autre est conçue davantage comme un cheminement intérieur que comme la doctrine d'un corpus scripturaire. L'écueil actuel devant lequel peut se trouver cette modalité de « dialogue » est le

relativisme : les spécificités des religions peuvent être gommées *via* l'expérience, de sorte qu'il ne soit plus question de « religions » mais de « religieux ». C'est dans ce cadre que le regain du « religieux » auquel nous assistons pourrait être compris.

Enfin, la quatrième forme est celle du dialogue théologique. Ce dialogue est celui des experts, celui de la connaissance mutuelle à travers des échanges théologiques visant à éviter les préjugés et les

¹ Je et Tu, Paris, Aubier, 1981.



amalgames venant d'une méconnaissance – qui s'en tienne souvent au seul niveau des sentiments. Dans ce cas, « les experts tentent d'approfondir la compréhension de leurs héritages religieux respectifs et d'apprécier les valeurs spirituelles » selon la déclaration *Nostra Aetate*. Il n'est pas une comparaison de ce que chaque groupe croit par opposition aux autres, il ouvre plutôt la voie à la compréhension de ce qui unit et de ce qui divise. Mais il ne peut en rester à contempler « plénitude et complétude » – selon la formule de Jean-François COLOSIMO. Ce travail sur les doctrines est voué à être une condition fondamentale, essentielle et originaire, à tout véritable dialogue. Nous voudrions insister sur les conditions de possibilité théologiques qui sont aujourd'hui réunies.

2. Une possibilité d'aujourd'hui

Question : Quelles sont les conditions de possibilité théologiques qui rendent le dialogue entre les religions à la fois possible et réel aujourd'hui ? Autrement dit, comment ces pensées religieuses envisagent-elles théologiquement ce dialogue, et par là, rendent-elles possible le rapport à l'altérité ?

Le dépassement des universalismes rivaux, qui peut mener au communautarisme, a selon nous une réponse théologique. Ce que nous avons appelé les « rencontres de vie » des communautés a un sens certain, mais il nous semble que c'est dans un horizon plus large qu'il faut penser le sens du « dialogue » pour dépasser cette tentation du communautarisme et l'ancrer durablement dans les consciences. Ce qui rend possible le dialogue ne peut résider seulement dans un climat social, politique ou économique favorable. Le « dialogue » interreligieux pour avoir tout son sens ne peut dépendre de la contingence, il doit au contraire être possible et constituer une réponse à un climat de conflit interreligieux. Parce que les positions concrètes des communautés religieuses s'inscrivent dans la lignée des vues d'un corpus doctrinal, c'est à partir des positions théologiques que se comprend la *possibilité* du dialogue entre musulmans et chrétiens. C'est parce que la doctrine donne une place au dialogue que ce dialogue est rendu possible *in concreto*. Le fait qu'une religion pense concrètement la possibilité et la réalité du dialogue, signifie en réalité que sa conception de la Vérité permet l'existence d'autres « vérités » de sorte que le dialogue n'est pas conçu comme l'affirmation de la Vérité sur une erreur qu'il s'agit d'éradiquer. Comment le Christianisme et l'Islam pensent-ils cette question de la Vérité ? Quelles en sont les implications sur leurs relations ? Les difficultés relatives à la

position de l'Islam ayant été très clairement définies par les intervenants, nous nous attacherons à préciser la position du Christianisme, et plus précisément celle de l'Église catholique.

La possibilité théologique du « dialogue interreligieux » du point de vue de l'Église est récente, elle date du Concile Vatican II (1962-1965). C'est le travail effectué lors de ce Concile qui a permis de définir une position claire de l'Église face aux autres religions, et expressément l'Islam, qui implique à la fois leur reconnaissance (d'un point de vue théologique) et les modalités du rapport qu'elle doit entretenir avec les diverses communautés de foi. Un des traits majeurs du concile Vatican II a été de situer l'Église catholique dans un langage et une attitude de dialogue. Le pape Paul VI, dans sa première encyclique *Ecclesia Suam*, fait déjà du « dialogue » une catégorie théologique. Il précise quelle doit être l'attitude de l'Église : « L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole. L'Église se fait message, l'Église se fait conversation » (ES 67). Ce « dialogue » est rendu possible théologiquement : « La raison fondamentale de l'engagement de l'Église dans le dialogue n'est pas simplement de nature anthropologique : elle est aussi théologique » (DA 38).

C'est véritablement dans l'encyclique *Nostra Aetate* que le thème du dialogue entre l'Église et les autres religions fait l'objet d'un travail doctrinal qui lui est explicitement consacré. Pour la première fois, un texte conciliaire exprime positivement respect et estime pour les autres religions (NA 2). Cette reconnaissance est véhiculée par un travail sur le concept d'« unité ». Le document affirme qu'au delà des *différences* des religions entre elles, le fait premier est *l'unité* de l'humanité qui est une unité originaire : « Tous les peuples forment, en effet, une seule communauté ; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter toute la race humaine sur la face de la terre ; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous... » (NA 1). Cette unité est une *unité de fait* – les hommes habitent la même planète –, mais aussi une *unité d'origine* : « Tous les hommes sont créés à l'image de Dieu » (NA 5). Elle s'inscrit à terme dans une *unité de vocation* : Dieu appelle tous les hommes à la rencontre eschatologique avec Lui. Tout en considérant comme Jean-François COLOSIMO que ce sens de l'« unité » est différent pour l'Islam, il reste que cette pensée définit un horizon possible pour le dialogue.

La complexité du sens du « dialogue » interreligieux est que cette notion comprend une position d'ouverture et de reconnaissance de la place de l'altérité, mais aussi un maintien assuré des

« L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole. L'Église se fait message, l'Église se fait conversation. »

Encyclique *Ecclesiam Suam*, 67



divergences venant du fait même de l'altérité (en tant qu'*alter*). Pour la religion chrétienne, le dialogue interreligieux exige la fidélité de chaque interlocuteur à l'essentiel de sa foi. Le document *Dialogue et Annonce* du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples est sans équivoque à ce sujet : le dialogue requiert de garder intacte son identité. Mais, il requiert parallèlement de s'ouvrir à l'altérité de l'autre : « Tout en gardant intacte leur identité, les chrétiens doivent être prêts à apprendre à recevoir des autres et à travers eux les valeurs positives de leurs traditions. Par le dialogue ils peuvent être conduits à vaincre des préjugés invétérés, à réviser des idées préconçues, à accepter que la compréhension de leur foi soit purifiée » (DA 49). La catégorie du « dialogue » va jusqu'à être intégrée théologiquement à la foi chrétienne ; elle est une mise à l'épreuve du croyant et une occasion d'approfondir sa foi. Ainsi, la Vérité de foi possédée n'exclue pas pour autant la Vérité sur Dieu que dit détenir une autre religion. L'encyclique *Nostra Aetate* définit cette place doctrinale accordée aux autres religions : « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes » (NA 2). Le dialogue est ainsi rendu possible avec d'autres religions qui possèdent un « rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes » et qui détiennent des « semences du Verbe ». Le dialogue interreligieux implique donc, dans la réciprocité, la certitude que l'autre touche la vérité d'une manière qui lui est unique et qui m'interpelle également et ce, en évitant le double écueil de la confusion et du relativisme, qui sont deux formes de suppression de l'altérité.

« Le dialogue interreligieux implique donc, dans la réciprocité, la certitude que l'autre touche la vérité d'une manière qui lui est unique et qui m'interpelle également et ce, en évitant le double écueil de la confusion et du relativisme, qui sont deux formes de suppression de l'altérité. »

3. Une nécessité d'aujourd'hui

Question : Qu'en est-il du dialogue aujourd'hui suite aux affaires des caricatures et de Ratisbonne ? Quels défis définissent-elles pour le dialogue entre Islam et Christianisme aujourd'hui ?

Les affaires récentes nous apparaissent systématiser les problèmes d'une « ère nouvelle » qui se présente

dans le registre des mentalités. L'idée sur laquelle nous avons insisté est que le rapport entre les religions, quand il se fait « dialogue » sous toutes ses formes, doit être favorisé par des positions doctrinales précises. Mais, il apparaît très clairement, suite à ces différentes affaires que ce travail théologique premier n'a de sens et d'enjeu que s'il est accompagné d'une stratégie de communication qui permette à chacune des religions de véhiculer une pensée adéquate sur elles-mêmes afin d'éviter les pièges de la représentation.

Dans le discours de Ratisbonne, Benoît XVI a tenté de démontrer qu'il souhaitait s'inscrire dans la lignée de l'« esprit d'Assise », tout en insistant sur le fait que c'est le dialogue, quand il se fait « théologique », qui est aujourd'hui à la fois la seule possibilité d'échange et

l'unique voie vers une compréhension mutuelle entre musulmans et chrétiens. Les Rencontres d'Assise, instituée à l'initiative de Jean-Paul II, ont permis un rapprochement des représentants religieux en véhiculant déjà *l'image* d'un rapprochement des religions dans un esprit de liberté, de reconnaissance et d'ouverture dans le but de promouvoir la paix. Le nouveau Pape insiste sur le fait que c'est le dialogue théologique, fondé sur la raison, qui est une nécessité pour aujourd'hui. Pour autant, malgré la visée de ce discours qui, notons-le s'adressait prioritairement à des théologiens, le discours a été largement condamné par nombre de musulmans et de laïcs pour avoir porté des propos injurieux envers l'Islam. La

première affaire, appelée communément « l'affaire des caricatures de Mahomet », a, elle, opposé des intellectuels revendiquant la liberté d'expression et des croyants affirmant leur liberté religieuse. C'est à ce sujet que le concept de « choc des civilisations » a pu être recyclé pour réduire et systématiser en peu de mots une question ambiguë.

Plusieurs questions se posent alors. La nécessité d'un travail doctrinal des religions pour rendre possible et réel le dialogue avec d'autres religions est certain comme le soutient Benoît XVI. Pour autant, comme le démontre la seconde affaire, il ne peut suffire étant donné qu'il peut être détourné de son objectif de part le fait qu'il est réservé à certaines élites. Ne faut-il pas avant tout penser l'enjeu pour ces communautés de foi de prendre conscience de la nécessité d'user de la communication et des modalités de la représentation pour se donner une image conforme et non-déformée ?



Ces deux affaires ont permis d'évaluer l'impact que les médias ont sur la sensibilisation et la promotion de l'image des religions. Le problème essentiel de la « question religieuse » dans nos sociétés n'est pas tant, nous semble-t-il, le rejet des religions que le problème de leur représentation. Les rapports entre les religions sont-elles aussi linéaires et lisses qu'une alternative entre un « choc des civilisations » ou un « dialogue » constant et immuable ? Nous assistons à ce que Jean-François COLOSIMO résume en ces termes : « nous sommes au cœur des conflits d'interprétation les plus visibles, les plus vifs ». Nous sommes en effet passés d'une appréciation positive de l'Islam à « une radicale inversion des signes » qui conduit à assimiler l'Islam à l'intégrisme et au terrorisme et à concevoir l'opposition irréductible entre l'Orient et l'Occident comme la donne du contexte géopolitique actuel. La réflexion commune sur les religions est à ce jour sensiblement réduite à une réflexion sur les signes, sur la représentation, sur la communication. L'idée de « dialogue » fait davantage *signe* aujourd'hui vers des « poignées de mains échangées » entre les représentants des grandes religions, que vers des prises de positions concrètes que l'on pourrait pourtant souhaiter à la suite de Rémi BRAGUE. Le travail théologique, originaire au dialogue, doit donc prendre la mesure du poids que la représentation a dans les relations interreligieuses. Le dialogue théologique peut-il suffire ?

« L'enjeu du dialogue est premièrement intrinsèque, il doit permettre une véritable rencontre entre chefs religieux légitimes. Mais, le travail sur les représentations et sur les signes véhiculés par les médias et les groupes religieux est le véritable défi qui se présente aujourd'hui en plus du « dialogue » théologique. »

Le « dialogue » entre les religions est imprégné par des mentalités et des préjugés qui constitue un imaginaire qui tend à dévaloriser l'autre pour se sécuriser soi-même. Le véritable dialogue a donc pour vocation de dépasser ces préjugés en préparant l'imaginaire collectif à se libérer de ce qui l'encombre et d'apprendre progressivement à considérer l'altérité lucidement et objectivement. L'enjeu du dialogue est premièrement intrinsèque, il doit permettre une véritable rencontre entre chefs religieux légitimes. Mais, le travail sur les représentations et sur les signes véhiculés par les médias et les groupes religieux est le véritable défi qui se présente aujourd'hui en plus du « dialogue » théologique. Il s'agit d'un travail d'information et de communication des religions sur elles-mêmes ainsi que sur leurs contradictions apparentes, qui devrait être mené dans un vocabulaire commun, celui de la raison – qui ne s'oppose pas à celui de la foi. Ce point touche d'ailleurs l'un des principaux défis que l'Islam a à affronter en entrant dans la modernité.

4. Valeurs et identité européennes en question. Participation des religions au dialogue

La question religieuse, telle qu'elle se pose au sein de l'Union européenne peut constituer une véritable illustration des termes concrets des problématiques liées à la diversité dans la sphère politique. La question précise du rôle des religions dans l'intégration européenne est un paradoxe en même temps qu'un défi : comment assurer une unité culturelle face à une diversité culturelle et religieuse qui s'intensifie ?

L'identité de l'Union européenne a jusqu'à présent surtout été définie en termes politiques. Ainsi, selon les différents traités, l'UE repose sur les principes normatifs de démocratie, de liberté, de respect des droits de l'homme, des libertés fondamentales et de l'Etat de droit. Ces aspects politiques de la définition de l'UE reposent sur le fait que depuis sa fondation, l'UE s'est principalement attachée à définir les réponses à deux questions : celle de son unité et celle de sa légitimité politique.

Or, il apparaît qu'aujourd'hui se pose une question, nouvelle et pressante : celle de l'identité européenne. Qu'est-ce qui, par delà la diversité des pays, des langues, des cultures et des religions, fait que les pays membres de l'UE peuvent se déclarer, non seulement rassemblés autour de valeurs et d'un projet communs, mais unis par une identité commune ? La présence de multiples religions au sein de cette communauté européenne incarne d'une certaine manière la devise d'une Europe « Unie dans la diversité » (Traité établissant une Constitution pour l'Europe, art. I-8), qui veut que des valeurs généralement partagées soient à la base de l'Union. C'est dans cette optique que le rôle des religions pour l'intégration européenne a été reconnu, en 2001, dans le Livre blanc de la gouvernance européenne : « La société civile joue un rôle important en permettant aux citoyens d'exprimer leurs préoccupations et en fournissant les services correspondants aux besoins de la population. Les églises et les communautés religieuses ont une contribution spécifique à apporter » (COM (2001) 428 final, p. 17-18). C'est pour la première fois dans le Traité établissant une Constitution pour l'Europe (articles I-47 et I-52) que les religions et les églises se sont vues reconnaître un rôle de partenaire de l'Union européenne, en prenant spécifiquement en considération leur caractère transcendantal.

En se réunissant sous l'initiative « Une Âme pour l'Europe », les diverses communautés de foi et de conviction ont montré quelles sont les contributions



qu'apportent ou que peuvent apporter les Eglises et les communautés religieuses à la coexistence pacifique en Europe, mais aussi quel sens il y a à parler de la dimension spirituelle de l'Europe. Ces multiples démarches des Eglises et des institutions ont montré la place que la dimension spirituelle peut avoir dans la réflexion sur l'Europe. L'un des objectifs majeurs de ces discussions entre les différentes communautés est de contribuer à la construction d'une mémoire commune et de valeurs partagées, en évitant de se centrer trop étroitement sur l'héritage religieux de l'Europe qui peut générer le conflit.

L'Europe n'est pas qu'un concept géographique. Elle est également une communauté de valeurs à l'histoire complexe et soumise à l'influence de facteurs multiples. Or, les valeurs que défend aujourd'hui l'UE sont le résultat de l'histoire culturelle de l'Europe, marquée dès son origine par le christianisme, et qui a vu le renforcement récent de religions non-chrétiennes – principalement l'Islam – par le truchement des flux migratoires de la seconde moitié du siècle dernier. Ceci est un fait réel, c'est de lui qu'il faut partir pour penser l'identité européenne. L'élargissement futur de l'Union européenne et l'intégration possible de la Turquie obligent à prendre au sérieux cette « question religieuse ». Le multireligieux actuel et les perspectives d'élargissement n'exigent pas seulement un dialogue intensif des communautés religieuses entre elles mais un dialogue des communautés religieuses avec le monde politique et les citoyens. Jean-François COLOSIMO soutient que « dialoguer requiert de fonder une forme de communauté » : cette affirmation prend ici tout son sens. Cette communauté européenne n'est pas seulement « intra-religieuse » au sens d'un regroupement des communautés religieuses. Cette communauté pour laquelle le dialogue interreligieux prend sens est une communauté de « citoyenneté

pleinement partagée », celle qui partage les valeurs de l'humanisme et de laïcité. En son temps, Romano PRODI soulignait à propos que, dans un monde multiculturel, les droits humains individuels doivent être complémentaires des droits garantis des communautés ou des groupes qui ont leur identité culturelle et religieuse spécifique. L'horizon et l'objet du problème dialogue interreligieux sont donc politiques avant que d'être proprement religieux.

In fine, il faut penser la question de l'instauration du « dialogue » sur l'intégration européenne qui se pose depuis les années 1980 entre la Commission européenne et les églises, les religions et les humanismes comme ayant une double vocation : celle de favoriser la perception qu'ont les églises de foi de l'intégration européenne, et celle de récolter les avis des religions sur les tendances politiques actuelles. L'UE a souligné dans le Traité Constitutionnel et dans d'autres documents l'intention de maintenir un dialogue ouvert, transparent et régulier avec elles. Pour autant, la question de la structure concrète que peut prendre ce dialogue reste à poser. Au Parlement européen, les initiatives menées par le groupe PPE-DE notamment pour rencontrer les différentes communautés de foi ont montré une ferme volonté politique d'entretenir et de cultiver la dimension spirituelle (plurielle) de l'Union européenne et de faire participer les religions à la réflexion sur les valeurs et l'identité européennes. Le « dialogue » des communautés entre elles peut certes être fondé « sur le politique [...] sur notre inévitable communauté dans la modernité » (Jean-François COLOSIMO), de sorte qu'il peut mener à la construction d'une identité plurielle commune tenant compte des multiples héritages, mais il est aussi en lui-même un projet, celui d'une Europe politique partagée.

« Les valeurs que défend l'UE sont le résultat de l'histoire culturelle de l'Europe, marquée dès son origine par le christianisme, et qui a vu le renforcement récent de religions non-chrétiennes – principalement l'Islam – par le truchement des flux migratoires de la seconde moitié du siècle dernier. C'est un fait réel, c'est de lui qu'il faut partir pour penser l'identité européenne. »



Programme d'étude **IDENTITÉS EUROPÉENNES**
Série **SOCIÉTÉS, CULTURE**

Retrouvez toute l'actualité de l'Institut Thomas More sur www.institut-thomas-more.org

Christianisme, Islam, Europe : le dialogue interreligieux à l'épreuve des identités

Par Rémi BRAGUE, Stéphane BAUZON et Máté BOTOS (Tribune 10, octobre 2006, Fr).

Islam, Christianisme : ce que « dialoguer » veut dire

Rencontre du Comité France, 25 octobre 2006, Paris. Intervenants : Rémi BRAGUE, Jean-François COLOSIMO.

Arrêtons de tricher avec la réalité !

Article de Xavier GUILHOU (« Les Echos », 21 août 2006, disponible sur le site Internet de l'ITM).

Le courage de la rupture

Article de Jean-François MATTEI (« Le Figaro », 7 mai 2006).

Les élites sont-elles encore légitimes ? Institutions, démocratie, société

Rencontre du Comité France, 26 avril 2006, Paris. Intervenants : Philippe NÉMO, Nathalie BRION, et Jean BROUSSE.

Immigration : quels coûts pour les finances publiques ? Essai d'évaluation pour la France

Par Jacques BICHOT (Note 6, février 2006, Fr).

Prémises de naufrage ?

Article de Xavier GUILHOU, (disponible sur le site Internet de l'ITM, janvier 2006).

Implosions françaises... Illettrisme, immigration, identités, émeutes urbaines

Rencontre du Comité France, 2 février 2006, Paris. Intervenants : Alain BENTOLILA, Jean-François MATTEI.

Une jeunesse abimée : illettrisme et destin social

Par Alain BENTOLILA (Tribune 8, janvier 2006, Fr, parue dans « La Revue des Deux Mondes »).

Allegro Barbaro...

Article de Jean-François MATTEI (« Le Figaro », 3 novembre 2005).

Que faut-il conserver du conservatisme ? Fantômes français, expériences américaines

Rencontre du Comité France, 4 octobre 2005, Paris. Intervenants : Philippe BENETON et Gerard ALEXANDER.

"Il n'est de richesse que d'hommes..." - L'Europe face à sa démographie

Par Charles DELORME (Tribune 7, septembre 2005, Fr).

Droit des minorités et stabilité en Europe Centrale et Orientale

Journée d'étude, 10 juin 2005, Budapest, en partenariat avec "Budapest Analyses" et la Fondation "Pro Minoritate". Intervenants : B. ABLONCZY, I. BABA, Ó. BALINT, G. BIRO, B. BORSI-KALMAN, Ch. DELSOL, Á. FASANG, K. GAL, F. GAZDAG, Á. GORDOS, P. KOVACS, B. KOVRIG, J-Th. LESUEUR, I. MAJOROS, J. MARTONYI, Z. NEMETH, O. PECICAN, M. PRIGENT, L. SZARKA.

Politique du personnalisme. La personne, l'identité, la Cité

Rencontre du Comité France, 31 mai 2005, Paris. Intervenants : Chantal DELSOL.

L'immigration extra-européenne, un défi majeur pour l'Union européenne

Par Aymeric CHAUPRADE (Tribune 5, Mai 2005, Fr).

Raymond Aron iconoclaste : un esprit libre dans le siècle

Rencontre du Comité France, 5 avril 2005, Paris. Intervenants : Bernard BONILAUDI et Stephen LAUNAY.

Qu'est-ce que l'Occident ?

Rencontre du Comité France, 1er février 2005, Paris. Intervenants : Philippe NÉMO.

Les migrations dans les pays méditerranéens : problèmes démographiques, politiques et culturels

Journée d'études du Comité Italie, 11 novembre 2004, Rome, co-organisée avec l'Institut Européen de Recherches, Etudes et Formations (IREF). Intervenants : Sergio BELARDINELLI, Stéphane BUFFETAUT, Aymeric CHAUPRADE, Pietro DE MARCO, Gérard-François DUMONT, Frederico EICHBERG, Massimo de LEONARDIS, Roberto de MATTEI, Charles MILLON, Giuseppe PERRI.

DERNIÈRES PUBLICATIONS

disponibles sur notre site Internet ou sur demande à publications@institut-thomas-more.org

Micro-assurance, assurance, réassurance : des outils efficaces pour le développement

Jean-Michel DEBRAT, Marc NABETH et Michel VATÉ

Note 11 – Eng & Fr – Février 2007

Programme d'études **L'Europe face au monde** Série **Développement**

Quelle relance européenne ? Objectifs, ambitions et limites de la présidence allemande de l'UE au 1^{er} semestre 2007

Jean-Thomas LESUEUR et Philippa von DÖRNBERG

Working Paper 6 – Eng & Fr – Décembre 2006

Programme d'études **Identités européennes** Série **Politiques**

Les enjeux du sommet UE/Russie d'Helsinki : Bruxelles et Moscou entre partenariat énergétique et « geoeconomic struggle »

Jean-Sylvestre MONGRENIER

Working Paper 5 – Eng & Fr – Novembre 2006

Programme d'études **L'Europe face au monde** Série **Relations internationales, Géopolitique**

Les propos et opinions exprimés dans ce document n'engagent pas la responsabilité de l'Institut Thomas More. Ce document est la propriété de l'Institut Thomas More. Sa reproduction, partielle ou totale, est autorisée à deux conditions : obtenir l'accord FORMEL (par mail ou courrier) de l'Institut Thomas More et des auteurs, et faire apparaître LISIBLEMENT sa provenance. Pour toute information, suggestion ou tout envoi de textes, vous pouvez adresser un message à info@institut-thomas-more.org ou téléphoner au + 33 (0)1 49 49 03 30.