



N° 10/09 - Novembre 2010

Chrétiens et musulmans du Proche-Orient arabe: quelle rencontre ?¹

Nayla Tabbara

Nayla Tabbara est professeur à la Faculté des Sciences religieuses de l'Université Saint Joseph de Beyrouth, et membre fondateur d'ADYAN – fondation libanaise pour les études interreligieuses et la solidarité spirituelle. Musulmane sunnite, elle a écrit une thèse sur les commentaires mystiques de la sourate coranique de la Caverne. L'article qu'elle nous offre aujourd'hui a d'abord paru dans la revue Proche-Orient Chrétien (POC), revue trimestrielle d'études et d'information éditée sous la direction des Pères Blancs de Saint-Anne à Jérusalem (Fasc 1-2, 2008, p. 95-121). A notre demande, elle a accepté de modifier le texte initial pour le scinder en deux parutions distinctes. Le première que voici dresse un état de la situation, la seconde qui viendra dans un autre numéro se veut « une esquisse d'une théologie musulmane de la rencontre ».

L'intérêt des pages qui suivent réside dans le fait qu'elles nous montrent comment la réflexion sur le dialogue et la rencontre se déroule chez nos partenaires musulmans. Ce domaine n'est pas une exclusivité chrétienne : c'est ensemble que nous élaborons une nouvelle façon de vivre ensemble et de nous rencontrer.

Si nous percevons de par le monde, une prolifération de l'utilisation du terme « dialogue » et de journées, colloques ou conférences consacrées au dialogue interreligieux, et au dialogue islamo-chrétien en particulier, le fondement de la question reste toujours ambigu. Ceci parce qu'une véritable théologie du dialogue et de la rencontre est toujours attendue, surtout du côté musulman. Les acteurs musulmans du dialogue arrivent aux rencontres armés le plus souvent de bonne volonté, de versets coraniques et de *hadîth* prophétiques. Seulement, ils amènent rarement à la table une réflexion profonde et globale sur le sujet. Qui plus est, les implications historiques et politiques des relations islamo-chrétiennes, au Proche-Orient et dans le monde sont dans beaucoup de cas évitées, et pour être politiquement corrects, les acteurs du dialogue affrontent rarement les questions sociales et politiques actuelles. Ceci risque de rendre les tentatives de dialogue superficielles et déconnectées de la réalité.

¹ Extrait d'un article paru dans *POC*, 58 (2008/1-2), 95-121, et qui tentait de continuer la réflexion, et ce d'un point de vue musulman, sur l'article de Fadi Daou : « Chrétiens et musulmans arabes : quelle rencontre ? », *POC*, 55 (2005/1-2), 88-100.

Le présent article se veut comme une contribution dans ce sens : une exploration de la situation qui permettrait d'indiquer les défis du dialogue, en en relevant certains des problèmes qui devraient être résolus afin d'aider la rencontre et le dialogue à avancer.

I. LA CRISE DE L'ISLAM ARABE

Pour rencontrer l'autre, il faut s'être rencontré soi-même, en d'autres termes, savoir qui on est. Or l'islam vit aujourd'hui une crise au niveau de son identité propre, l'empêchant d'aller véritablement à la rencontre de l'autre, tout en le divisant intérieurement.

Etat actuel

Il est devenu habituel de dire que la crise de l'islam en général, et celle de l'islam Proche-Oriental en particulier, a commencé avec la fin de l'empire ottoman. Depuis ce moment-là en effet, apparaît clairement une crise d'identité mais aussi une crise de sens, dans la double acception du terme: la signification de la chute de l'empire et la direction à prendre à partir de là. Jusque-là, une grande majorité de musulmans s'était habituée à amalgamer le concept de victoire à celui de l'authenticité de la religion, outre l'amalgame entre religion et Etat ou pouvoir. Cela est visible dès le début de l'islam où versets coraniques et biographies du Prophète et des premiers musulmans montrent comment la victoire représentait pour les compagnons le garant que la religion était bien une religion divine. Or le Coran lui-même met en garde contre cette conception des choses et appelle cette façon de croire "la foi sur la limite"². Cependant cette mentalité médiévale est restée et reste toujours active en monde musulman jusqu'à nos jours. Car face au désarroi de la chute de l'empire ottoman, les penseurs musulmans et ceux qui se voulaient les rénovateurs de l'islam ont analysé les causes de la chute de l'empire en les renvoyant et à l'ingérence européenne et à l'éloignement des musulmans des préceptes de la religion. D'où la naissance, au début du XXe siècle, de mouvements qui voulaient, d'une part, ramener l'islam à la pureté des origines et, d'autre part, soit s'armer face à l'Occident colonisateur soit se rapprocher de cet Occident en montrant l'esprit scientifique et donc moderne à l'intérieur de l'islam.

Dans toute cette recherche de l'identité et l'effort de se revaloriser, l'islam, et surtout l'islam arabe Proche-Oriental, a totalement oublié les chrétiens d'Orient, à l'exception des tenants du panarabisme, idéologie prenant ses racines dans le nationalisme arabe. Le panarabisme, promu par des penseurs chrétiens et musulmans, venait en réponse au panislamisme, un 'nationalisme' religieux, et concevait l'identité non comme religieuse mais comme culturelle et linguistique. Cependant, on a l'impression que certains adeptes musulmans du panarabisme restaient toutefois hésitants entre appartenance à l'islam et appel à la sécularisation.

Or si au début du XXe siècle on pouvait décrire l'islam selon trois courants : les traditionnels, les réformateurs et les sécularisants, aujourd'hui, il faudrait les diviser en quatre groupes : en premier lieu, les musulmans traditionnels qui essaient de garder la mentalité de la période ottomane tout en se modernisant dans quelques aspects ; ceux-là sont garants d'une

² « Il en est parmi les gens qui adorent Dieu marginalement. S'il leur arrive un bien, ils s'en tranquilisent, et s'il leur arrive une épreuve, ils détournent leur visage, perdant ainsi (le bien) de l'ici-bas et de l'au-delà. Telle est la perte évidente! » Al Hajj 22 :11. J'utilise la traduction du Coran produite en Arabie Saoudite par un groupe d'oulémas de la Présidence générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'Ifta', de la Prédication et de l'Orientation Religieuse, qui se base sur la traduction de Muhammad Hamidullah. J'effectue parfois cependant des remaniements à cette traduction.

tradition et d'un patrimoine de base inchangé à travers les siècles. En deuxième lieu, les musulmans « intégristes » ou « fondamentalistes » qui prétendent revenir à la « pureté des origines », se démarquant plus ou moins du patrimoine hérité de quatorze siècles. En troisième lieu, les « intégristes violents », qui veulent instaurer par la force l'Etat islamique, ou qui adoptent une logique de combat global, se basant sur une vision mythique de l'histoire et une compréhension idéologisée de l'islam, sacrifiant par là et l'esprit de la religion et tout autre qui ne cadre pas avec leur conception des choses, qu'il soit non-musulman ou musulman. Enfin, et ce dernier groupe est le plus récent, les « nouveaux penseurs musulmans », qui essaient de repenser tous les concepts et qui ont le courage de faire une autocritique de la manière dont l'islam a été compris à travers les siècles ainsi que des vicissitudes de l'histoire de l'islam, courage qui s'est soldé pour certains par la persécution, l'exil ou le martyr³.

Sur ces quatre groupes, un cinquième devrait être mentionné, le groupe des soufis, qui n'est pas aussi apparent au Proche-Orient qu'il ne l'est en Afrique du Nord. Dans le Proche-Orient actuel, les soufis sont comme une sous-culture, et ils vont des soufis traditionnels aux soufis libéraux. Les premiers sont à rapprocher du premier groupe, et les seconds pourraient être rapprochés du quatrième, dans la mesure où leur expérience spirituelle propre les mène à questionner et repenser les questions théologiques transmises inchangées de génération en génération.

Ce n'est en fait que le quatrième groupe qui a bien compris et pris conscience que la crise de l'islam ne date pas de la chute de l'empire ottoman, donc qu'elle n'est pas une crise politique, mais qu'elle prend ses racines depuis le premier siècle de l'islam, lorsque la religion naissante a été prise en otage par le politique. Il s'agit donc d'une crise théologique causée par le politique.

Les racines lointaines de la crise

Dans son ouvrage *Islam et liberté*, Mohammad Charfi affirme que « le califat a été une création purement historique ». Il ajoute : « œuvre humaine, il n'a été prévu ni par le Coran ni par la *sunna* du Prophète. Rajouté par les hommes, il ne fait pas partie de la religion. »⁴ Or pour une grande partie de musulmans aujourd'hui, religion et Etat sont indissociables. Cela est dû à la manière dont les musulmans ont fini par raconter et transmettre l'histoire des origines de l'Islam. Burhan Ghalioun, dans un ouvrage de prime importance intitulé *Islam et politique* décrit, selon une relecture révisionniste de l'histoire, comment peu à peu, une religion axée sur le monothéisme pur, sur l'amour de Dieu et du prochain, sur des valeurs de solidarité surtout avec les pauvres et les opprimés, fut acheminée vers une religion d'Etat, et donc usurpée par ceux qui primaient leurs intérêts personnels ou claniques ou qui prisaient une religion nationale hégémonique. Sur les débuts de l'islam il dit :

« La religion de la Révélation n'a pas fondé d'Etat, parce qu'elle a émergé contre l'Etat. Sa véritable invention est la communauté, c'est-à-dire un

³ Mahmoud Muhammad Taha a été exécuté au Soudan en 1985 comme apostat à l'époque du général Numeiry pour sa théorie des deux messages de l'islam, Ali Abderrazziq, après avoir publié en Egypte son livre : *L'Islam et les fondements du pouvoir*, dut le retirer et ne fut plus admis à enseigner, Fazlur Rahman dut quitter son pays, le Pakistan, en 1968, pour ses critiques de la transmission de la connaissance en islam, Nasr Hamid Abu Zayd fut considéré apostat en 1985 pour ses critiques du discours religieux musulman et dut quitter l'Egypte. On a même tenté de le faire divorcer de sa femme, du fait qu'elle était musulmane toujours mariée à un « apostat ».

⁴ Mohamed Charfi: *Islam et liberté, le malentendu historique*. Paris: Albin Michel, 1998, p. 160.

groupe humain soudé par des liens de fraternité, eux-mêmes fondés sur l'adhésion collective à des valeurs communes et non à un pouvoir ou un Etat.»⁵

Or peu à peu, un amalgame se fait entre communauté et Etat, amalgame voulu par les détenteurs du pouvoir et fondateurs de dynasties, et qui finit par s'étendre aux masses. Burhan Ghalioun continue :

« Dès son origine, le triomphe de l'Etat sur la religion a conduit celle-ci à se replier totalement sur la communauté et à s'identifier à elle, au point que, jusqu'à aujourd'hui, la notion de la communauté religieuse se confond largement avec celle de la nation séculière. Ainsi, sans y réfléchir, les Arabes ont transposé le terme classique de umma (« communauté ») sur le phénomène nouveau de nation. On parle de la même manière de umma arabiyya (« nation arabe ») et de umma islamiyya (« nation musulmane »). »⁶

En fait, les cinq premiers siècles de l'islam connaissent de grandes tensions entre la vision étatique d'une part et la vision morale et spirituelle proclamée par les savants et les soufis d'autre part – outre les visions de contre-Etat comme l'attestent toutes les révoltes durant la période Abbasside. Finalement, au Ve-VIe siècle H (XII-XIIIe s.), la majorité des savants et des soufis furent gagnés à la cause de l'Etat, soit par la contrainte, soit par la cohésion scellée par des intérêts communs. Ce qui fit que, selon Burhan Ghalioun:

« L'équilibre précaire que le sunnisme majoritaire lui-même a établi entre l'élément sacré et l'élément profane ne résiste pas à l'usure du temps. La réussite de l'harmonisation des relations entre les deux pouvoirs conduit à la destruction de la tension créatrice qui sous-tend l'ensemble du système. C'est alors la décadence marquée à la fois par l'affaiblissement de la ferveur religieuse et par la corruption du pouvoir politique. L'Etat se réduit à son propre processus d'autoreproduction, tandis que la religion perd la force de la foi individuelle pour devenir une coquille extérieure cautionnant une entité politique et communautaire, dépourvue de tout esprit de solidarité et d'hospitalité. »⁷

Dans ce bref exposé des débuts de l'histoire musulmane mais aussi des cinq groupes mentionnés plus haut, il s'agit bien de l'islam sunnite (qui représente plus de 80% des musulmans). Le chiisme connaît de son côté une autre histoire, cependant, le binôme pouvoir politique et communauté religieuse y est aussi déterminant (Bouyides, Fatimides, Safavides, Révolution iranienne...).

Or, outre les différences historiques et les différences de positionnement ou de revendications entre les factions musulmanes aujourd'hui, il reste clair que la crise théologique s'étend à la majorité du monde musulman, une crise causée par la vacuité qui s'est installée peu à peu, réduisant l'islam chez un nombre non négligeable de musulmans à une religion soit d'apparat ou de l'apparent (*zâhir*) [longueur de la barbe, forme du voile...], soit de revendication identitaire et politique. Et ces deux manifestations de l'islam sont par définition « nombrilistes », n'ayant nul regard ou égard à autre que soi.

⁵ Burhan Ghalioun: *Islam et politique, la modernité trahie*. Paris : Editions La Découverte et Syros, 1997, p. 28.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibid*, p. 53.

Les courants musulmans aujourd'hui et leurs positions vis-à-vis de l'autre

Dans cette profonde crise de sens que vit l'islam, et les divisions en courants à l'intérieur de cette religion, la relation à l'autre ne peut plus être perçue comme une relation entre « les musulmans » et « les chrétiens ». Elle ne peut être appréhendée qu'à partir d'une vision qui distingue entre les différents courants, et la relation – ainsi que la non-relation – des tenants de chaque courant avec l'autre. Je m'inspire surtout de la scène sunnite pour décrire les différents courants dans leur relation à l'autre, mais l'on pourrait aussi ajouter les acteurs chiites aux premier, deuxième et quatrième groupe. Je rappelle que le schéma n'est pas exhaustif, mais il permet une vue quasi-générale de la situation⁸.

En premier lieu, le courant des **musulmans traditionnels**. Ceux-ci assistent à des rencontres de dialogue et montrent assez souvent une bonne intention. Cependant, garants d'un édifice qui se fragilise faute d'autocritique et de réflexion en profondeur, leurs tentatives de dialogue n'ont pas pu mener loin jusqu'à présent. On ressent encore quelquefois un amalgame entre le concept de dialogue et celui de mission (*da`wa*). Par ailleurs, on a aussi parfois l'impression qu'il reste beaucoup de non-dit, et que certains acteurs ont un double langage, l'un lorsqu'ils sont face à un auditoire chrétien ou lorsqu'ils sont dans un pays Occidental, et l'autre lorsqu'ils sont face à leur endogroupe. En bref, l'on peut dire qu'ils ne sont pas toujours là par conviction, ce que l'on remarque parfois aussi chez leurs partenaires chrétiens. N'empêche qu'il existe des points positifs : d'une part, la présence d'acteurs qui ont bonne intention et bonne volonté et, d'autre part, le fait que la rencontre et le dialogue ont une puissance en soi, celle de transformer peu à peu les gens qui effectuent ces démarches.

Le deuxième courant, celui des **intégristes ou fondamentalistes**, en voulant revenir à la « pureté des origines », s'enferme dans un univers clos et totalitaire, où tout s'explique par la « *chari`a* », qui selon lui, s'étend à tous les détails de la vie. L'autre est donc perçu à travers ce système comme infidèle ou *dhimmi*. Cependant, un contact plus approfondi avec l'autre, donc une rencontre, qui lui montre l'autre chrétien comme être humain et non plus comme catégorie dans son système, peut ébranler les tenants de ce courant, qui se retrouvent tiraillées entre, d'une part, leur système clos et non égalitaire, et, d'autre part, les valeurs éthiques islamiques d'équité, d'égalité et d'amour du prochain. Ces contacts peuvent donc se solder soit par une ouverture et un éloignement progressif des pensées radicales, soit par un repli sur soi et une haine de l'autre, qui par sa présence-même et son humanité, dérange son programme d'un Etat qui ramènera la gloire de l'islam. De plus, ce courant est anti-occidental, et il peut percevoir le chrétien arabe comme une présence indirecte de l'Occident abhorré en « terre d'islam ». Ce groupe, qui est violent dans ses attitudes mentales, sans l'être au niveau de l'action, prépare néanmoins le terrain pour le troisième courant.

Si les deux premiers groupes essayent, à différents degrés, de se cramponner à un sens désuet de la religion et de l'histoire, ce troisième courant, celui des « **intégristes violents** », regroupe des « musulmans » totalement déboussolés dans la situation actuelle du monde et qui n'ont pu retrouver, dans cette crise de l'identité, ni sens ni signification. Psychologiquement, on peut concevoir que ce courant déverse sa propre incapacité et sa propre haine de soi sur tous les autres. L'éclatement de sens et de la boussole lui permet un éclatement dans les quatre coins du monde, où il s'ingénie en actes de terreur. Ce courant-là s'en prend en effet à tous et son agenda ne peut être intelligé. La majorité des musulmans

⁸ Je ne mentionne par exemple pas les musulmans culturels, dans le sens de musulmans non-pratiquants et plutôt agnostiques mais qui se rattachent culturellement à l'identité musulmane.

traditionnels et officiels ne considèrent pas les tenants de ce courant comme musulmans, tout comme eux ne considèrent pas musulmans tous ceux qui ne pensent pas comme eux.

Le quatrième groupe ou courant, celui des **nouveaux penseurs musulmans**, qu'ils soient reconnus de par le monde ou des individus qui se donnent la liberté de penser pour eux-mêmes, est celui qui est le plus ouvert à l'autre. Les personnes de ce courant ont pour la plupart à leur actif une éducation moderne, ce qui fait que leurs schèmes mentaux ne s'alignent pas sur le paradigme médiéval du moi versus l'autre, mais plutôt sur les thèmes de liberté de conscience, d'égalité et de partenariat. En effet, l'éducation moderne leur permet de revendiquer les valeurs inhérentes à l'islam, notamment le devoir de penser par soi-même et l'absence du concept d'autorité religieuse. Leur ouverture à l'autre est loin d'être un acte de condescendance, et la rencontre pour eux est un lieu où non seulement l'on s'écoute à égalité mais où l'on apprend des richesses tant spirituelles qu'historiques de l'autre. Mohammed Talbi affirme en effet que :

« En créant ce fertilisant climat de tension, qui avait dramatiquement manqué à l'islam durant des siècles, le dialogue peut avoir pour rôle de sortir les musulmans de leur faux confort et d'ouvrir de nouveau leurs cœurs et leurs oreilles au Message de Dieu. »⁹

Relatant les effets positifs de la rencontre au niveau spirituel personnel, un jeune musulman de France relate que :

« Le plus important dans l'islam, c'est la foi, c'est Dieu. C'est le moteur de la vie. C'est dans les mouvements chrétiens que j'ai découvert cela, pas avec des musulmans. Je rêve de créer quelque chose d'équivalent et qui serait musulman. »¹⁰

Ainsi, ce ne sont que le premier et le quatrième groupe qui peuvent fournir des acteurs de dialogue et de rencontre. Le quatrième est plus avancé dans ce sens puisqu'il se permet une relecture de l'histoire musulmane ainsi qu'une nouvelle herméneutique coranique. Cependant, la plupart des tenants de ce courant ne connaissent pas une grande réception au niveau des musulmans du monde arabe.

La responsabilité incombe donc surtout aux quelques acteurs armés de bonne volonté qui appartiennent au premier groupe, donc aux représentants plus ou moins officiels, venant d'organismes acceptés ou mis en place par leurs Etats respectifs, qui sont invités à être à l'écoute des nouveaux penseurs musulmans. En effet, ce n'est qu'un dialogue entre ces représentants et les nouveaux penseurs qui peut améliorer la situation, car il peut armer les acteurs traditionnels du dialogue d'une théologie de l'autre repensée et cohérente, et l'aider à sortir des impasses du discours désuet. Un nouveau discours pareil aura deux formes de répercussions positives : d'une part il donnera des réponses claires à ceux qui finissent par se retrouver dans le troisième groupe (« intégriste ») car le discours officiel ne leur donnait jusque-là que des théologies évasives de soi et de l'autre, et d'autre part, il permettra aux musulmans qui croient aux valeurs fondamentales d'égalité et d'ouverture de se retrouver dans l'islam et de ne plus se sentir marginalisés ou mal à l'aise dans leur intégration communautaire.

⁹ Cf. E. Renaud : « Le dialogue islamo-chrétien vu par les musulmans » *Islamochristiana* 23 (1997), p. 126.

¹⁰ Cf. Leïla Babès : *L'Islam positif : La religion des jeunes musulmans de France*, Les Editions de l'Atelier, 1997, p. 186.

Comme mentionné précédemment, un cinquième groupe, **les soufis**, devrait être ajouté à ce tableau, même si les contours de ce groupe au Proche-Orient sont flous. Et bien qu'ils s'échelonnent des plus traditionnels aux plus libéraux ou modernes, les soufis ont quelque chose à ajouter à l'équation car ils sont en général les porteurs des valeurs et sont plus proches de l'esprit que de la lettre. Dans ce sens, ils sont vus par les autres, surtout les chrétiens, comme plus proches en esprit. Ceci a mené bien des auteurs à soulever que le dialogue réel avec l'islam devrait commencer avec les soufis. Seulement, une nuance devrait être clarifiée : si les soufis sont plus ouverts, plus spirituels et plus acceptants de l'autre, leur expérience dans le dialogue reste une expérience au niveau individuel. S'ils rassurent leurs interlocuteurs et expriment leur perception de toute expérience religieuse comme venant d'une seule source, leurs arguments proviennent néanmoins d'une expérience et d'une croissance personnelles. Afin d'être plus généralisés, ces arguments ont besoin d'être transformés en une construction théologique claire, capable d'être partagée par d'autres musulmans.

Une situation idéale serait de joindre ces intuitions soufies aux ré-interprétations des penseurs musulmans modernes, afin de présenter des conclusions claires aux acteurs musulmans dans le dialogue.

II. LA CRISE DU CHRISTIANISME ARABE

Du côté du christianisme arabe, et suite à cet aperçu sur les musulmans arabes et leur relation à l'autre et à soi, la question se pose : le chrétien arabe est-il « otage » de la crise musulmane ?

Il l'est dans la mesure où certaines attitudes musulmanes, sur le plan politique, allant de la marginalisation de l'autre jusqu'à sa négation, peuvent l'enfermer dans une attitude de dévalorisation de sa présence et de peur pour sa survie. Il l'est aussi sur le plan religieux, quand l'attitude des représentants religieux musulmans reste ambiguë et ne condamne pas assez les porteurs d'idéologies musulmanes absolutistes. Mais il l'est de même dans la mesure où il permet d'être défini par le regard ou les conceptions des autres, tout comme les musulmans du XXe siècle ont absorbé les visions négatives par lesquelles les représentait le regard occidental. Ainsi, le christianisme arabe proche-oriental vit une crise, mais à la différence de l'islam, cette crise d'identité est avant tout sociale et culturelle. Elle se caractérise par un sentiment de plus en plus croissant chez les chrétiens qu'il n'y a plus d'espoir dans cette région du monde, et qui se traduit par une double distanciation, physique et culturelle.

Emigration physique

Dans un article paru en 2005, F. Daou expose les causes d'une « ghettoïsation »¹¹ croissante chez les chrétiens arabes proche-orientaux, ainsi que le problème de l'émigration chrétienne, en la décrivant comme une émigration surtout de jeunes. Or depuis le temps où a été écrit son article et 2009, l'on perçoit une augmentation de cette émigration, qui devient non plus une émigration individuelle de jeunes, mais une émigration de familles entières. Or selon Hiyam Mallat, il faudrait distinguer entre émigration et retrait. En effet, dans un article intitulé « Des résultats du dialogue islamo-chrétien : la présence des chrétiens en Orient est une responsabilité islamique en premier lieu », H. Mallat explique que l'émigration naît d'un

¹¹ Fadi Daou, *op.cit*, p. 97

besoin personnel ou familial et ne change pas la réalité culturelle d'une société. Le retrait, par contre, est un choix sociétal, qui provoque des changements de base dans la société et dans le vivre-ensemble. H. Mallat ajoute, avec amertume, que ce qui est appelé aujourd'hui « émigration des chrétiens d'Orient » est en fait un retrait, qui représente un phénomène sociologique dangereux, dans le sens où ce retrait ne garantit pas le retour et dans le sens où il fait perdre aux sociétés leur caractéristique culturelle qui repose sur l'interaction entre les religions, les croyances, les us et les coutumes différentes¹².

D'un point de vue musulman, il est impératif que les musulmans réalisent l'entière signification de ce que le Coran leur demande : « Ô croyants! Assumez (vos devoirs envers) Dieu et témoignez de la justice. Et que la haine d'un peuple ne vous incite pas à être injuste. Pratiquez l'équité : cela est plus proche de la piété. Soyez pieux, car Dieu est Connaisseur de ce que vous faites » (Al Ma'ida 5:8) et : « Ô croyants! Assumez l'équité, témoignez de Dieu, fût-ce à l'encontre de vous-mêmes, de vos père et mère ou de vos proches parents » (An Nisa' 4:135). Par conséquent, les musulmans au Proche-Orient sont sous l'impératif moral d'être justes, de dépasser les conflits passés – comme le cas de la guerre civile Libanaise – et de voir ce qui se passe avec les chrétiens au Liban, en Palestine, en Iraq et dans la région. Ils ne doivent pas les oublier en concentrant leur attention sur le conflit israélo-arabe, la tension Sunnite-chiite, l'occupation américaine de l'Iraq. Ils devraient voir que les chrétiens quittent la région en masse, par la force ou par choix, ou plutôt parce qu'ils sentent qu'ils n'ont plus le choix. En tant que musulmans et en tant que majorité dans la région, les musulmans doivent réaliser que si cette émigration continue, notre région et «le Liban, sans les chrétiens, serait un orphelinat islamique»¹³.

Distanciation culturelle

Une deuxième caractéristique de l'état de crise dans le Proche-Orient est l'éloignement culturel qui semble s'intensifier entre chrétiens et musulmans. La croissance d'une certaine forme de religiosité du côté musulman depuis les années 1980 est sans doute une des causes qui ont permis cette distanciation du côté chrétien. Si bien que F. Daou, dans son article, avance que

« dans ce climat mondial et régional, les chrétiens d'Orient auraient le droit de se demander s'ils ne doivent pas mettre en avant leur identité culturelle et religieuse et accentuer davantage leur attachement à leur patrimoine antique, et par conséquent manifester plus nettement leur distance avec la culture arabo-musulmane »¹⁴.

En effet, les chrétiens d'Orient *devraient* mettre en avant leur patrimoine culturel, car ce patrimoine fait partie de la culture commune du Proche-Orient arabe. Souligner cela ne pourrait que faire du bien pour les deux communautés, en rappelant les liens culturels et historiques qui nous unissent, mais aussi en rappelant aux musulmans du Proche-Orient arabe la spécificité de leur culture par rapport à celle d'autres communautés musulmanes, même par rapport à celles qui leur semblent les plus proches, notamment celles de l'Arabie Saoudite et

¹² Hiyam Mallat : « Min nata'ij al hiwar al islami al masihi : al wujud al masihi fi ach-charq mas'uliyya islamiyya awwalan », dans *Al Masihiyya wal Islam : Risalat Mahabba wa Hiwar wa Talaqi*. Beyrouth, Editions de la revue : Tarikh al 'Arab wal 'Alam, 2004, p. 144.

¹³ Mohammad Khaled: "La mère de tous les crimes" dans l'hebdomadaire *An-Nahar*, 17 août 2008.

¹⁴ Fadi Daou, *op. cit.*, p. 98.

de l'Iran. Cette réaffirmation du patrimoine culturel serait donc un rapprochement et non une distanciation.

Les patriarches catholiques d'Orient, dans leur deuxième lettre pastorale, datant de Pâques 1992 et intitulée « La présence chrétienne en Orient, Mission et Témoignage » affirment dans ce sens:

« Nous puisons à un héritage unique de civilisation. Chacun de nous a contribué à le former selon son génie propre. Notre parenté de civilisation est notre patrimoine historique. Nous tenons à le sauvegarder, à le faire évoluer, à le réenraciner et à le réactiver, de manière à ce qu'il soit le fondement de notre convivialité et de notre entraide fraternelle. Les Chrétiens d'Orient sont une partie inséparable de l'identité culturelle des musulmans. De même, les Musulmans en Orient sont une partie inséparable de l'identité culturelle des chrétiens. De ce fait, nous sommes responsables les uns des autres devant Dieu et devant l'histoire». ¹⁵

Souligner la spécificité de notre culture commune arabe proche-orientale est donc une responsabilité historique que doivent porter ensemble chrétiens et musulmans du Proche-Orient.

CONCLUSION

En conclusion, une véritable rencontre et un dialogue authentique doivent prendre en considération les aspects psycho-sociaux et historiques qui hantent les deux parties, afin d'accéder à une compréhension mutuelle et un terrain solide sur lequel avancer. Les deux parties affirment dans le dialogue leur besoin d'être reconnus par l'autre. La plupart du temps ils pensent qu'ils ont besoin de reconnaissance religieuse, mais si l'on regarde plus près, il apparaît qu'ils ont besoin que l'autre apprenne et reconnaisse leur souffrance, passée et présente.

Car le dialogue interreligieux n'est manifestement pas uniquement religieux. C'est un dialogue sur l'histoire, la politique, la société, les relations Est-Ouest et Nord-Sud. Son but n'est pas seulement d'humaniser l'autre, mais de s'humaniser soi-même. Ceci lorsque les deux parties du dialogue ne voient pas uniquement les bonnes pratiques qui ont lieu au niveau du dialogue de vie, la coexistence et le partage des joies et des peines hebdomadaires, mais lorsque les deux assument le mal que chacun a fait à l'autre.

En faisant ceci, les deux parties peuvent réaliser une solidarité sociale et spirituelle qui prend en considération la vision que chacun a de l'histoire, la crainte, l'hésitation et la crise identitaire de chacun, mais aussi le rêve de chacun d'un futur meilleur, afin de le construire ensemble.



¹⁵ Conseil des patriarches catholiques d'Orient, *La présence chrétienne en Orient, Mission et Témoignage*, Bkerké, 1992, n. 48.



SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

SMA Se Comprendre - 5, rue Roger Verlomme - 75003 Paris - France

Tél. 01 42 71 84 54

Fax: 01 48 04 39 67

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 30 € - Etranger: 35 € - Envoi par e-mail : 15 € - CCP SMA Se Comprendre 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org