

LE DÉFI INTERRELIGIEUX OU : LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX AU DÉFI DES INTÉGRISMES*

Gérard Siegwalt

Professeur émérite à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg
9 place de l'Université, F – 67084 Strasbourg Cedex

Le sujet « Le défi interreligieux » est d'une brûlante actualité, dès lors qu'on le situe sur l'arrière-plan des conflits au Moyen-Orient – d'une part en Israël et en Palestine, d'autre part en Irak du Nord – au Kurdistan – et en Syrie. Ces conflits n'ont pas seulement des répercussions graves sur des pays voisins dans cette région par suite des très nombreux réfugiés trouvant, dans des conditions difficiles, asile au Liban, en Jordanie et en Turquie, voire jusqu'en France, en Allemagne, en Suède, dans d'autres pays encore ; ces conflits produisent aussi, en Israël et en Palestine, d'abord entre les extrémismes d'un côté juif et de l'autre côté palestinien, et puis dans tout le bassin méditerranéen et jusqu'au cœur de nos pays d'Europe, une radicalisation dans ce qu'on appelle le djihadisme : le recrutement de jeunes musulmans, parfois des nouveaux convertis, pour le terrorisme de l'« État islamique » ou du Daech qui agit sous le couvert – mais tout à fait fallacieusement – de l'islam.

On sait toutes les prises de position à ce sujet, émanant, au plan régional, au plan national et au plan international, d'instances soit interreligieuses (en particulier des trois religions monothéistes mais d'autres religions encore, en particulier l'hindouisme et le bouddhisme) soit proprement musulmanes et

* Conférence donnée le 7 février 2015 au Temple-Neuf, à Strasbourg, en relation avec la paroisse de la Cathédrale et suite à la parution de notre ouvrage : *Le défi interreligieux. L'Église chrétienne, les religions et la société laïque*, Paris, Cerf, 2014.

condamnant de manière claire et univoque le terrorisme qui, prétendant agir au nom de Dieu, pervertit la religion en en faisant un instrument de mort.

Il y a eu, depuis lors, les attentats meurtriers de Paris, les 7-8 et 9 janvier dernier. L'extraordinaire sursaut national voire international qui s'en est suivi, a fait place, après l'émotion, à la réflexion. Comment ne pas souligner à ce propos le travail non seulement d'information mais aussi de décantation, de clarification, de mise en perspective et d'approfondissement de la presse, mais aussi les débats dans les familles, entre amis, dans des groupes et des associations.

Trois choses sont apparues d'entrée de jeu :

1. Ces événements ont précipité une prise de conscience par un grand nombre, d'une réalité qui existait dans toutes ses composantes déjà avant eux ; ils ont eu un caractère pour ainsi dire de révélation d'une donnée qui fait désormais partie de manière irrémédiable de notre conscience commune.

2. Cette donnée, c'est que notre pays (mais la chose vaut pour bien d'autres pays aussi, singulièrement en Europe) est un microcosme au cœur du macrocosme de l'humanité, de l'*oikouménè* au sens de la terre habitée. Nous avons à faire face ici, chez nous, aux situations de tension, de conflit, de crise qui existent ailleurs dans le monde, particulièrement en Afrique et en Asie ; bien plus, la manière dont nous réglons – ou ne réglons pas – ces situations chez nous a des retentissements ailleurs dans le monde, et cela a, de son côté, à nouveau des retentissements chez nous, dans notre propre pays. Pensons à ce propos simplement aux effets des caricatures de *Charlie Hebdo*, un petit périodique au tirage limité de quelque 30 000 exemplaires ; pensons aussi aux effets de la caricature la plus récente – celle après les événements de janvier – dans un certain nombre de pays où domine un islam fondamentaliste et politique, et puis le retentissement en retour de cela en France, dans une frange islamiste de même inspiration : nous sommes devant l'évidence d'une interdépendance entre ce qui se passe chez nous et ce qui se passe ailleurs, entre ce qui se passe ailleurs et ce qui se passe chez nous.

3. Le sens de ces événements que nous venons de vivre est, par-delà tous les aspects sécuritaires tout à fait incontournables, d'une toute autre dimension encore : il est d'ordre culturel et plus spécifiquement religieux au sens d'interreligieux. Ce que nous venons de vivre en France, c'est un séisme culturel pour notre société sécularisée – laïque – confrontée à la réalité des

religions en son sein, et c'est un séisme culturel également pour les religions comme telles en France, confrontées de manière neuve d'un côté avec leur diversité entre elles et de l'autre côté avec un État laïc.

I. Trois défis pour le vivre ensemble en France

Je voudrais énumérer ici trois défis majeurs qui apparaissent ainsi pour notre vivre ensemble en France :

1. *Le défi pour la laïcité de l'État français*

Ce dernier, depuis la Séparation de l'Église et de l'État en 1905, se définit par sa neutralité en matière de religion. L'État n'intervient pas dans l'espace des religions dans la mesure où elles se plient au droit républicain, qui est le même pour tous, en l'occurrence aussi pour toutes les religions. Mais on sait que cette conception de la neutralité de l'État n'est ni tenue par lui ni tenable. Je rappelle simplement la Loi Vivien sur les sectes ainsi que le débat sur le foulard. Quel que soit le jugement que l'on porte à ce propos, il y a un interventionnisme de l'État ; le droit évolue inévitablement sous la pression des religions, soit de manière problématique (les deux exemples donnés sont évalués par un certain nombre de personnes dans ce sens-là) soit positivement. Il y a une portée publique des religions, non seulement au sens qu'il faut leur réserver une place dans la société mais aussi en tant que la plupart des religions, à travers leur éthique, ont un message proprement politique, donc pour l'ensemble de la société. Il y a à ce sujet un discernement à opérer par l'État. Ce discernement exige bien qu'il ait une connaissance de l'intérieur suffisante des religions en présence quant à leur impact, par l'éthique, sur la vie publique pour faire droit à ce qui en paraît devoir être reçu pour le bien commun de tous. La laïcité de l'État, ce ne peut pas – ou ne peut plus – être sa neutralité religieuse mais cela devra être son arbitrage moyennant son dialogue critique – discernant – en tant qu'État avec les religions (au même titre qu'avec d'autres familles de pensée ou d'action), et s'il y a lieu contre elles, pour le bien commun.

2. *Le défi pour l'Éducation nationale.*

Au plan de l'école, la laïcité se comprend comme une « laïcité du silence » (comme elle a été justement définie). Les religions, c'est ce dont on ne parle pas, au nom de la neutralité (je

m'en tiens ici à la situation générale en France). Au nom de la laïcité, l'école cultive l'inculture religieuse, interreligieuse, et cela pour tout un peuple, en ne lui fournissant pas les instruments culturels pour un vivre ensemble des membres des différentes religions ou plus généralement des différentes familles spirituelles. L'école laïque, école de l'analphabétisme religieux et interreligieux. Ce modèle, qui procède d'une idéologie contredite par les faits, qui sont ceux d'un Occident anciennement chrétien devenu à la fois sécularisé et pluri-religieux, doit être totalement repensé et mis à jour.

3. Le défi particulier pour le dialogue interreligieux, en l'occurrence principalement avec l'islam

Il faut ici prendre en compte le fait que, pas plus que le christianisme, l'islam n'est uniforme. Mais par-delà ses deux branches traditionnelles principales, le sunnisme et le chiisme, il y a, à l'intérieur de chacune d'elles, deux compréhensions distinctes : une compréhension plus fondamentaliste et intégriste d'un côté et une compréhension soit plus « piétiste » et pratique soit spirituelle voire mystique de l'autre côté. Et il y a, en tout cas pour la compréhension fondamentaliste, une version qui s'applique aux pays à dominance musulmane et une version pour les pays où l'islam est minoritaire (le Coran, dans certaines de ses affirmations, distingue déjà lui-même entre ces deux situations). L'islam n'est pas monolithique, il n'y a pas une seule interprétation du Coran. Ce qu'on appelle « les versets violents » fonde ici le djihadisme au sens d'une action violente, politique, et ils sont situés là dans leur contexte historique premier et interprétés dans un contexte nouveau à partir d'un esprit du Coran qui les relativise voire les change dans leur signification première. Autre exemple : la représentation de Mohammed. Elle a été pratiquée pendant des siècles et n'est considérée comme un blasphème que depuis cinq ou six siècles – et cela d'ailleurs pas par tous les musulmans dont certains s'en accommodent, jusques et y compris certaines caricatures dont ils perçoivent le sens comme une critique de l'islam fondamentaliste et politique avec lequel ils ne confondent pas l'islam véritable. On peut s'attendre à ce que les événements tragiques que nous venons de vivre en France (après déjà le 11 septembre 2001 aux États-Unis) vont favoriser, en tout cas dans notre pays et plus généralement en Europe mais, espérons-le, par contagion aussi ailleurs dans le monde (et cela avec le temps, car cela prendra du temps !) une évolution de l'islam

dans le sens d'un dépassement du fondamentalisme intégriste et politique vers un islam renouvelé et spirituel, tel que beaucoup de musulmans déjà le vivent et souhaitent le vivre.

Après cet éclairage qui mérite certainement d'être affiné et complété et qui sans doute peut être discuté, je voudrais maintenant prendre le sujet annoncé – le défi interreligieux – avec plus de recul et de manière plus fondamentale. Cette approche éclairera ce qui vient d'être dit comme cela éclaire de son côté ce qui va maintenant être dit.

II. Qu'est-ce qui est en jeu dans le dialogue interreligieux ? Six thèses

1. Je rappelle la thèse de Hans Küng, théologien catholique à Tübingen, qui, depuis une trentaine d'années, a progressivement élaboré, en collaboration avec les différentes religions et cultures concernées, une éthique planétaire valant pour les unes et les autres et constituant la base pour leur engagement commun au service de la justice et de la paix. Voici cette thèse, qui porte sur la nécessité d'une entente entre les religions et les cultures pour le bien commun de toute l'humanité : « Sans paix entre les religions, pas de paix entre les peuples. ».

2. On peut œuvrer dans le sens indiqué par Küng de plusieurs façons, et toutes ont leur importance, depuis des rencontres de voisinage, des invitations réciproques, des engagements communs très concrets, jusqu'à des approches thématiques de toutes sortes (historiques, culturelles, artistiques, sociologiques...). Ma propre approche, dans le livre sur *Le défi interreligieux*, est *théologique* : elle se fait au nom de la foi en Dieu, et elle invite les autres religions (et ce sont au premier chef les religions abrahamiques) à faire de même. La question dernière, cruciale, du « défi interreligieux » est en effet la question de Dieu. Comment l'entendons-nous ? La thèse que je formule à ce propos est la suivante : « Nous sommes les gardiens (les gardiens respectueux et fraternels, et à ce titre aussi critiques, au nom même du respect et de la fraternité) les uns des autres, entre religions différentes – les gardiens d'une compréhension de Dieu qui construit l'humanité, toute l'humanité, et donc qui ne la détruit pas. »

L'implication de cette thèse, c'est que nous sommes tous tentés – et l'histoire en donne des exemples nombreux, dans le passé et jusque dans le présent – d'absolutiser notre propre compréhension de Dieu, de prendre nos représentations, notre

compréhension de Dieu, pour Dieu lui-même et ainsi de faire de Dieu une idole, alors qu'il dépasse toutes nos représentations de lui. L'absolutisation de Dieu est une perversion, une trahison de Dieu ; elle est une subordination de Dieu à notre compréhension et elle tend alors vers une instrumentalisation de Dieu par l'homme, par la religion : la religion devient alors une idéologie totalitaire. Le christianisme, dans le passé, a connu la tentation de la théocratie ; le judaïsme, dans telle expression extrémiste, la connaît aujourd'hui dans l'État d'Israël ; l'islam la vit là où il se confond avec un pouvoir politique. Si l'islam fait aujourd'hui à ce sujet la « une » des médias, c'est parce qu'il n'est pas seulement une religion mondiale mais qu'il implique aussi une civilisation, et c'est parce qu'il est encore, dans bien des pays qui ont été longtemps colonisés par des puissances dites « occidentales » considérées comme chrétiennes, dans un mouvement de réaction contre cette domination passée. Il ne faut pas l'oublier : ce qu'on appelle l'islamisme – et donc l'instrumentalisation politique de l'islam qui en fait une idéologie dominatrice – est aussi un fruit du colonialisme et qu'il engage ainsi la responsabilité de l'Occident anciennement dit chrétien.

Quoi qu'il en soit, les perversions religieuses – ce qu'on peut aussi appeler les maladies de la foi – ne sont le monopole d'aucune religion particulière – toutes les religions les ont rencontrées et les rencontrent. D'où cette thèse, que je redis : « Nous sommes les gardiens les uns des autres, entre religions différentes, les gardiens de nos compréhensions respectives de Dieu. Cela signifie, puisque Dieu est le Dieu vivant de toute la création, de toute l'humanité, que nous devons veiller à promouvoir une compréhension de Dieu qui soit constructive (c'est la seule vraie) de l'humanité dans sa totalité et donc également de sa diversité irréductible, et non destructrice d'elle. » Vous comprendrez à partir de là le sens du vieil adage : « La critique de la religion est nécessaire à sa vérité » (à la vérité de la religion). Je précise que je développe cette approche spécifiquement théologique encore dans un nouveau volume (ce sera le tome II des *Écrits théologiques : Le défi monothéiste*). Le défi monothéiste est de surmonter la confusion du monothéisme, qui est une affirmation de foi et non une arme politique, avec un pouvoir temporel, étant entendu que l'absolutisation du monothéisme est une « idolâtrisation » de Dieu. Le vrai sens de l'affirmation monothéiste est qu'elle détrône les idoles (aussi les idoles temporelles, si nombreuses, et si puissantes, aujourd'hui : c'est là encore un sujet d'une actualité brûlante), et le

vrai sens de l'affirmation monothéiste est qu'elle permet l'unification (non l'uniformisation) du réel et d'abord de l'être humain, dans le respect de leur diversité irréductible et heureuse.

3. Le défi interreligieux n'est pas seulement, dans le sens indiqué, un défi religieux – un défi pour les religions elles-mêmes –, mais il est également un *défi politique*. Et cela vaut dans un double sens : dans le sens selon lequel « le politique » – disons, en dernière instance, l'État – doit « gérer » la pluralité des religions en son sein, et puis dans le sens selon lequel les religions qui, toutes, comportent une éthique ne peuvent être indifférentes ni donc rester étrangères au politique. La thèse, ici, figure en tête de l'épilogue au livre sur *Le défi interreligieux*. La voici : « Il y a, dans notre pays comme dans d'autres, une double interpellation : des religions par la société, de la société par les religions. » Je me contente de lire le commentaire que j'ajoute à ce propos.

D'abord en ce qui concerne « l'interpellation des religions par la société : les religions sont-elles un problème supplémentaire, à côté de tous ceux (sociaux, humains, économiques, écologiques, culturels, politiques, moraux, juridiques) qui pèsent déjà sur elle ? Elles seraient un tel problème pour la société soit là où elles seraient proprement insignifiantes et ne seraient aucune force de proposition critique et constructive, soit là où elles seraient autodestructrices par les combats de pouvoir qu'elles se livreraient les unes aux autres ou qu'elles ne pourraient empêcher d'être livrés en leur nom ; elles seraient alors un facteur de guerre civile. Ou les religions sont-elles, dans la société, une force de proposition véritable, et ce au ras du réel où se situe la vie de la société ? Et sont-elles une telle force – de paix, de justice, de sauvegarde de la création – sans se muer en partis politiques ou idéologiques, donc une force spirituelle et morale désintéressée, et sont-elles cette force d'une manière qui à la fois respecte leur identité et leur diversité et qui comporte néanmoins un dénominateur commun qui puisse être perçu comme tel ? »

Ensuite, en ce qui concerne « l'interpellation de la société par les religions : la société reconnaît-elle la présence des religions en son sein comme cette force spirituelle et morale dont il vient d'être parlé (une force qui ne saurait prétendre à aucun monopole), ou les tolère-t-elle seulement comme malgré elle, en s'y résignant ? Autrement dit : leur fait-elle droit comme groupes sociaux, culturels et spirituels, en les intégrant à la vie natio-

nale, en leur y faisant leur place, et ceci, par un enseignement de culture religieuse proposé à tous, jusque dans l'école ? Et puis la société s'ouvre-t-elle, non à une prétention des religions qui voudraient avoir du pouvoir – une telle prétention est toujours en opposition à la religion dans sa vérité –, mais à la question qu'elles incarnent dans la société (et pour autant qu'elles le font), la question dernière du sens dernier des choses, lequel sens est tout à la fois une instance de jugement et une source de renouvellement tant pour les individus que pour la société : la question (que les religions monothéistes formulent comme celle) de Dieu ? »

Je répète la thèse : « Il y a, dans notre pays comme dans d'autres, une double interpellation : des religions par la société, de la société par les religions. » Cette interpellation doit s'entendre comme une interpellation réciproquement critique.

4. Comme une suite de la thèse précédente, la thèse, ici, est donnée en conclusion de l'épilogue. Je cite : « Les religions et la société ne sauraient légitimement se confondre. L'affirmation des deux règnes qui ne sépare pas mais distingue entre le temporel et le spirituel est la seule sauvegarde de la spécificité de celui-ci et de celui-là et, partant, de la liberté. Elle est aussi la condition de possibilité de la solidarité réciproquement critique entre les religions et la société. »

Nous savons que cette distinction – qui remonte dans sa formulation dans le monde occidental à saint Augustin¹ – est devenue, en France, partie intégrante de notre Constitution, comme affirmation de la laïcité, et cela depuis la Séparation de l'Église et de l'État en 1905. En France, on parle à ce propos de séparation ; je parle, à ce propos, de distinction, voire de distinction réciproquement critique entre les deux termes concernés. Qu'est-ce à dire ? La distinction entre le temporel et le spirituel (ou, comme dit Augustin, entre les « deux règnes ») remonte à celle entre le sacré et le profane. Le sacré : le *fanum*/le temple, le *pro-fanum*/profane : ce qui est devant le temple. Il s'agit là d'une polarité, d'une même réalité à deux pôles, non d'un dualisme de deux réalités opposées ; il s'agit par conséquent d'une distinction, non d'une séparation. Le sacré, c'est le lieu-source, le profane est le lieu de l'engagement pratique dans la quotidienneté de la vie. Ainsi comprise, la distinction est intelligible

¹ Elle a été reformulée par Martin Luther, qui a contribué ainsi à son influence durable. [Note de la Rédaction.]

et, me semble-t-il, recevable aussi par un musulman : la vie courante est « sanctifiée » – on peut aussi dire : nourrie spirituellement – par la prière et toute la pratique religieuse mais sans être réduite à la pratique religieuse, car il y a l'engagement concret dans la famille, la profession, la société plus vaste, donc dans tous ces espaces de vie qui, dans une société sécularisée, laïque, comme la nôtre, ne portent pas la marque de la religion (la famille dans bien des cas mise à part). Je citerai ici un jeune ami musulman disant que, pour lui, le *djihad* se pratique dans ce quotidien : il consiste en un effort intérieur (le chrétien parle à ce propos de combat spirituel) dans le sens d'un travail sur soi, un travail quotidien, pour être dans le quotidien à l'écoute d'Allah, de Dieu, qui est, comme aussi dans les deux autres religions monothéistes, le Dieu Créateur de toute l'humanité dans sa diversité.

On peut préciser un point : le non-respect de la distinction indiquée entre le temporel et le spirituel, c'est, du côté des religions, l'absolutisation du spirituel et donc la théocratie, et c'est, du côté de la société, l'absolutisation du temporel et donc le laïcisme, qu'il faut bien distinguer de la laïcité. Le laïcisme, c'est le rejet du spirituel hors de la sphère publique, tout comme la théocratie est le rejet du temporel hors de la sphère spirituelle ; à la base des deux, il y a un dualisme fondamental. D'où la thèse : « L'affirmation de la distinction entre temporel et spirituel est la seule sauvegarde de la spécificité de l'un et de l'autre et, partant, (la seule sauvegarde) de la liberté. » Il peut y avoir un terrorisme de la religion, dans le cas de la théocratie, et un terrorisme de la société civile, laïque, dans le cas du laïcisme. Pour le vivre ensemble de la société civile et des familles spirituelles/des religions, la conscience de la spécificité tant du temporel que du spirituel l'un par rapport à l'autre, la conscience de la complémentarité, de la solidarité réciproque – de l'un avec l'autre – est requise. C'est pourquoi, pour que la parole puisse circuler entre les deux, pour qu'il y ait fécondation réciproque et donc synergie, la culture religieuse au sens d'interreligieuse est une nécessité incontournable pour le vivre ensemble ; cette culture religieuse, interreligieuse, relève de la responsabilité de l'État et donc de l'école publique. Il va de soi que la transmission de la foi relève de la responsabilité des seules familles spirituelles concernées et ne saurait être de la responsabilité de l'État.

5. À nouveau comme une suite de ce qui précède, dans le sens d'une concrétisation dans le contexte actuel évoqué tout au

début, je pose la thèse que « tous/toutes, que ce soit dans notre qualité de membres de la société civile ou dans celle de membres de telle famille spirituelle ou religion donnée, ou comme membres des deux, nous avons à nous soutenir dans ce qui est la vérité responsable de nos engagements tant civils/temporels que religieux/spirituels – la vérité responsable, c'est la vérité dont nous répondons les uns devant les autres, la vérité donc respectivement légitimée à l'aune de la distinction entre le temporel et le spirituel ». Cela veut dire : les religions/les familles spirituelles ont à soutenir – moralement – la société civile et l'État dans la vérité responsable de leur engagement de société civile et d'État (dont le caractère responsable s'avère dans le fait qu'ils sont au service du bien commun de tous), et réciproquement la société civile et l'État ont à soutenir – de manière efficiente – les religions dans leur vérité responsable (dont, également, le caractère responsable s'avère dans le fait que les religions contribuent au bien commun de tous, en posant – avec d'autres ! – les questions dernières, ultimes, les questions du sens). Dans le cas d'espèce de l'islam, qui fait aujourd'hui l'objet de bien des amalgames du fait qu'on ne le distingue pas toujours nettement (et que, parfois, certains membres de cette religion ne se distancient pas toujours nettement) de l'islamisme, la thèse affirmée implique que tant les autres religions (le christianisme en tête) que la société civile et l'État ont à aider l'islam dans l'affirmation de sa vérité responsable et à le soutenir dans cette affirmation. Cela est nécessaire aussi bien pour dissocier fondamentalement l'islam de l'islamisme et donc du djihadisme que pour parer aux propos ou aux manifestations hostiles à l'islam, qui se nourrissent de l'amalgame stigmatisé (entre l'islam selon sa vérité et l'islamisme comme perversion et instrumentalisation idéologique, politique, de l'islam).

6. Enfin, alors que l'attention est aujourd'hui principalement focalisée sur l'islam, il faut dire un mot spécifique sur le judaïsme. Dans le mon ouvrage *Le défi interreligieux*, un quart des textes porte sur lui. Le dialogue judéo-chrétien n'est pas moins essentiel que le dialogue islamo-chrétien ; il faut préciser qu'il existe aussi un dialogue judéo-musulman. Ces dialogues avec le judaïsme sont, on le sait, aujourd'hui lourdement obérés par le très douloureux et interminable conflit israélo-palestinien ; celui-ci, qui aux yeux de quelques-uns, rend impossible la poursuite de ces dialogues, démontre au contraire leur nécessité incontournable, permanente et urgente. Car dans l'opposi-

tion qui marque – et pour autant qu'elle marque – la coexistence des deux entités, israélienne et palestinienne, la logique à l'œuvre est celle, de part et d'autre, de la colère, de la vengeance, de la violence et donc de la guerre ; cette logique ne porte en elle que souffrance et malheur, pour les uns et les autres, et aucune perspective de paix si ce n'est celle des cimetières.

À l'inverse, les dialogues judéo-musulman et judéo-chrétien ouvrent une perspective de dépassement de la confrontation violente, en ce sens qu'ils placent les différentes parties prenantes non simplement les unes en face des autres mais que ces parties prenantes se placent toutes ensemble en face de leurs traditions de foi respectives et à travers elles en face de Dieu ; la logique qui est alors à l'œuvre est celle de l'écoute, de la plainte et du pardon réciproques, de la justice et ainsi de la paix : à partir de là, construire ensemble un avenir commun devient possible. Je formulerai ici d'abord une prière, qui aura – plaise à Dieu ! – son exaucement lorsque le temps en sera mûr ; elle n'est autre que celle de saint François d'Assise : « Seigneur, fais de nous un instrument de la paix. Que là où il y a la haine, nous mettions (l'empathie) l'amour. » Et puis, je formulerai le constat – joint à une question – que voici : Il y a eu, après la Seconde Guerre mondiale, la réconciliation entre l'Allemagne et la France ; il y a eu le Mahatma Gandhi en Inde, Martin Luther King aux États-Unis, Nelson Mandela en Afrique du Sud, et la liste est loin d'être close. Pourquoi n'y aurait-il pas la réconciliation entre l'Arménie et la Turquie, ou entre Israël et la Palestine... ?

III. Le dialogue interreligieux au défi des intégrismes. Deux remarques

Je vais maintenant compléter ces différentes thèses par deux remarques qui ont trait précisément au sujet tel que formulé dans le titre de cette rencontre : *Le dialogue interreligieux au défi des intégrismes*. Ces deux remarques qui font référence plus particulièrement à l'islam, font toutes deux écho à un livre de l'islamologue Éric Geoffroy, de l'Institut d'études islamiques de l'Université de Strasbourg. Cet ouvrage porte le titre provocateur : *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*. C'est un livre majeur, d'un musulman soufi – le soufisme est une mouvance mystique de l'islam –, qui peut nous interpeller les uns et les autres, surtout les autres religions monothéistes, car ce

qu'Éric Geoffroy dit à propos de l'islam peut être transposé, toutes proportions gardées, à elles aussi.

1. Geoffroy, évoquant le fondamentalisme et l'intégrisme en islam, parle d'une « inversion des valeurs » ; ces « inversions » sont des perversions des valeurs, qui altèrent la vérité même de l'islam en son cœur. Je reprends à ce propos, et approfondis, ce qui a déjà été évoqué à propos des perversions religieuses. Il y a un constat à faire : les religions contiennent en elles une potentialité démoniaque, c'est-à-dire destructrice (de la personne humaine, des relations à autrui, à l'environnement et donc à la création, ultimement à Dieu) ; cette potentialité destructrice tient à leur absolutisation, ce qui veut dire : à l'absolutisation de leur compréhension de Dieu par nous, les humains, et donc à la négation du *Deus semper major*, du Dieu qui, tout en se révélant, reste Dieu dans sa révélation et ne devient pas la possession des destinataires de sa révélation. Je l'ai dit : l'absolutisation de la religion, c'est son idolâtrisation : Dieu devient une idole dans les esprits humains, et il est alors livré à toutes les confusions de l'esprit humain et donc du monde immanent, celui-ci étant tour à tour instrumentalisé par l'idole-Dieu et l'instrumentalisant elle-même. Les idoles sont foncièrement voraces, dévoreuses, possessives. Maurice Bellet parle à ce propos du « Dieu pervers » : un Dieu non libérateur des idoles qui asservissent mais asservissant lui-même, oppressif, répressif, culpabilisant, aliénant. (J'intercale ici une parenthèse relative à l'actualité : le *djihadisme*, dans son emprise dans nos propres pays sur de jeunes musulmans, a conduit un nombre croissant de responsables musulmans à prendre conscience de l'importance décisive d' « aider les musulmans à aborder leurs textes fondateurs de manière critique », c'est-à-dire discernante.)

On peut noter à ce propos que déjà les textes fondateurs du christianisme et de l'islam, la Bible judéo-chrétienne et le Coran, stigmatisent ces déviations de sens dont ils attestent la réalité dès les origines : il faut par conséquent y voir des potentialités négatives, autrement dit des tentations inhérentes à l'essence même des religions. Les adeptes de ces dernières rencontreront ces tentations sur leur route demain au même titre que cela est le cas aujourd'hui et a été le cas hier. Ces tentations ne concernent pas que les autres, chacun doit les affronter sur son chemin de foi, pour soit y succomber soit au contraire en sortir affermi spirituellement, aguerri si je puis dire. La tentation de Jésus au désert est pour le chrétien le paradigme de l'épreuve cathartique (purificatrice) de la foi. Il y a dans l'Ancien – le Pre-

mier – Testament bien des moments de décision dans le même sens, où se joue toute la suite du devenir de la foi, et il y en a dans le Coran. De même qu'on peut dire concernant l'être humain qu'il n'est pas mais devient, les religions à proprement parler ne sont pas mais deviennent. Chaque nouvelle génération, et chaque croyant particulier au sein de la communauté de foi, ont à inventer à nouveau, certes dans la continuité de ce qui est prédonné et donc de la tradition de foi mais aussi à frais nouveaux du fait du temps nouveau, la vérité de la religion donnée et à se décider pour elle, et cela face aux tentations qui constamment et inéluctablement la guettent. Cet état de choses, cet état de précarité des religions, à l'image de celle de l'être humain, est constitutif des religions ; le doute est une dimension de la foi elle-même qui n'est pas sans lui. La religion, c'est toujours un chemin, un cheminement, celui qui va de la réalité empirique de la religion donnée à la vérité de la religion.

2. Il résulte de ce qui précède que la religion, si elle est authentique, n'est pas un avoir (la religion comme avoir, c'est l'idolâtrie) mais un chemin. Je reprendrai ici seulement deux paroles du Coran qui sont significatives de cet esprit : un esprit d'attente de Dieu, de sa manifestation. « Pas de contrainte en matière de religion » (*Coran* 2, 256), et puis : « Si ton Seigneur l'avait voulu, Il aurait fait des êtres humains une communauté unique, mais ils ont encore des différends, sauf ceux auxquels ton Seigneur fait miséricorde. C'est même pour cela qu'Il les a créés » (*Coran* 11, 118). J'interprète : [Il les a créés] non pour qu'ils aient des différends mais pour que l'acceptation de cet état de choses fournisse le terrain où la miséricorde de Dieu peut s'exercer. Je trouve ce même esprit dans la première béatitude de ce qu'on appelle le Sermon sur la montagne de Jésus (*Matthieu* 5-7), qui est aussi la première des béatitudes, celle qui permet de s'ouvrir à toutes les autres (concernant les affligés, les doux, ceux qui ont faim et soif de justice, les miséricordieux, ceux qui ont le cœur pur, les faiseurs de paix, ceux qui sont persécutés pour la justice) ; voici cette première béatitude : « Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux. » Je rappelle à ce propos Martin Luther qui, sur son lit de mort, a dit : « Nous sommes des mendiants, voilà qui est vrai. »

La religion dans sa vérité comme questionnement, quête, et donc caractérisée comme une attitude spirituelle d'attente ou, comme on peut le préciser et au sens dans lequel Simone Weil l'entend, d'attention. C'est cette attitude qui est au cœur de l'interprétation des textes, de l'herméneutique donc, de ce qu'on

appelle en islam l'*ijtihâd* (défini comme « effort d'interprétation des données de la Révélation » – à ne pas confondre avec « *djihad* »). É. Geoffroy parle de ce qu'on peut nommer la captivité juridique de l'*ijtihâd*, lorsque celui-ci voit dans le Coran une sorte de carrière d'où extraire le droit musulman (le *fiqh*) ; il en résulte une juridisation de l'islam qui n'a rien à envier à cette même maladie qui a connu ses hauts dans un certain christianisme et dont celui-ci n'est pas, comme on sait, définitivement guéri ; cette maladie reste une tentation permanente d'accaparement et de mise en code de la vérité de la religion. Le Coran lui-même – telle est l'argumentation d'É. Geoffroy – stigmatise cette hypertrophie du droit qui se réclame de lui. « *L'ijtihâd spirituel* » n'est pas une option particulière, parmi d'autres possibles, d'interprétation du Coran, mais il est la quête (l'effort) pour laisser advenir la vérité de la religion, une vérité ultimement indicible mais pourtant agissante et créatrice de foi, de relation vivante à Dieu, au Dieu vivant. Par rapport à « l'inversion des valeurs », l'*ijtihâd* ainsi compris porte en puissance en lui ce que É. Geoffroy appelle une « révolution du sens », expression qui désormais se comprend d'elle-même. Cette révolution du sens tient précisément au fait que la lettre du Coran, prise certes au sérieux, n'est pas fermée sur elle-même mais est ouverte à Dieu, comme elle (la lettre) le demande elle-même et comme les paroles de la tradition orale de Mohammed le demandent ; la révolution du sens, qui consiste dans le vrai sens du Coran (indubitablement selon des expressions variées, en fonction des circonstances et des interprètes eux-mêmes, et donc sous des formes critiquement complémentaires) tel que ce sens se dégage de l'*ijtihâd* spirituel, émerge de la prise de conscience de la tension vivante et irréductible, donc essentielle, entre la lettre et l'esprit, tension qui fait de la lettre la servante de l'esprit et donc de la foi.

Mais il y a plus. Pour que le Coran soit interprété conformément à lui-même, il ne peut rester clôturé sur lui-même. Il doit être, comme on dit aujourd'hui, contextualisé. Et même doublement : on doit le comprendre à partir de ses origines, donc du contexte de la vie de Mohammed, et puis on doit le comprendre en référence au contexte actuel et qui est nouveau par rapport au contexte d'alors. Cette corrélation établie, sur la base du Coran, dans l'*ijtihâd* entre le texte coranique avec sa tension entre la lettre et l'esprit d'une part, et le réel d'autre part, concorde avec ce que le théologien Paul Tillich entend par « méthode de la corrélation » entre ce qu'il appelle le message

biblique d'un côté, la situation donnée de l'autre côté ; c'est selon cette méthode que s'effectue une authentique interprétation ou herméneutique. É. Geoffroy montre que cette compréhension de l'*ijtihad* a connu une longue éclipse dans l'histoire de l'islam mais est en fait l'originelle compréhension retrouvée. La nouvelle compréhension est l'ancienne, originelle compréhension, celle du « Prophète » lui-même. La portée de cette compréhension pour le dialogue interreligieux est immense.

Je précise encore ce point : l'herméneutique coranique (mais aussi biblique) ne donne pas à proprement parler le sens mais est la quête active du sens et alimente ainsi cette dernière et, partant, la quête de la vérité. La vérité de la religion se constitue dans cette quête ; c'est là son statut, si on peut dire, de n'avoir d'autre statut que celui de quête, de quête de Dieu. Tel est le sens du monothéisme.

Il y a certes des différences dans la compréhension du monothéisme, entre le judaïsme, le christianisme et l'islam. Quoiqu'il en soit de ces différences, la responsabilité de chacune de ces religions est fondamentalement celle du discernement (*fourqân*) : quelles potentialités ou réalités créatives la confession de foi monothéiste libère-t-elle en nous ; de quelles potentialités ou réalités destructrices, démoniaques, nous libère-t-elle ? On peut aussi formuler la même question autrement : qu'est-ce qui construit, qu'est-ce qui détruit, à savoir la personne humaine dans sa vocation d'intégrité et donc d'accomplissement, la relation à autrui, également à l'environnement et à la création, et la relation à Dieu ? Le discernement fait advenir, ou actualise, la vérité ici et maintenant pour la foi. Il est, pour la foi, source d'inspiration, aussi dans le sens de l'éthique, au plan empirique, temporel, mais il ne se substitue pas à ce dernier qui a son autonomie, comme cela nous est apparu en évoquant la distinction entre le temporel et le spirituel.

Conclusion

Je rappelle le parcours que nous venons de faire. Après avoir signalé plusieurs défis, j'ai formulé six thèses disant ce qui est en jeu dans le dialogue interreligieux, d'un côté entre les religions concernées elles-mêmes, de l'autre côté concernant la portée publique, politique, des religions et, partant, du dialogue interreligieux ; enfin, partant du constat des perversions démoniaques toujours à nouveau réelles des religions, j'ai dit la

nécessité d'une lecture critique et donc discernante, contextualisée, des textes saints, qu'il s'agisse de la Bible du Premier et du Nouveau Testament ou du Coran.

J'aimerais à présent mettre en évidence trois affirmations, toutes tirées de mon livre sur *Le défi interreligieux*, et qui doivent être référées toutes les trois à ce qui a été dit sur la portée publique, politique, des religions :

juifs, chrétiens, musulmans, nous sommes concernés les uns par les autres, par notre commune référence à Abraham ;

juifs, chrétiens, musulmans, nous sommes concernés les uns avec les autres par Dieu, le Dieu un et unique ;

juifs, chrétiens, musulmans, nous sommes concernés les uns et les autres par le vrai défi du dialogue interreligieux.

Pour finir, je citerai la conclusion de la *Charte de la Fraternité d'Abraham* de Strasbourg-Neudorf, qui est un lieu effectif de dialogue interreligieux : « L'enjeu du dialogue interreligieux, c'est qu'en construisant la paix, il convertit par là-même les uns et les autres toujours davantage à Dieu, source de vérité, de liberté, d'amour et de courage. »