

# DIALOGUE MÉDITERRANÉEN SUR LA PENSÉE RELIGIEUSE ET LA SÉCULARISATION DES SOCIÉTÉS

\*

SÉANCE DU LUNDI 27 JUIN 2011  
COLLÈGE DES BERNARDINS

\*

COMPTE-RENDU

## « *Modernisation sociale, modernisation politique, modernisation religieuse en Méditerranée* »

### 1ère TABLE RONDE : POLITIQUE ET RELIGION

#### Participants :

Cécile Baguenault, coordinatrice du séminaire « Dialogue méditerranéen sur la pensée religieuse et la sécularisation des sociétés »

Abdelmajid Charfi, professeur émérite de l'Université de Tunis

Jacques Fauchet, médecin, chercheur en bio-éthique et prêtre travaillant sur le dialogue interreligieux

Jacques Huntzinger, directeur du séminaire « Dialogue méditerranéen sur la pensée religieuse et la sécularisation des sociétés »

Abdel-Rahim Kunda, membre de l'association Multaqa et du GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien)

Jean-Marie Lemaire, prêtre à Casablanca, membre de l'association Multaqa

Marjorie Moya, doctorante à l'EPHE

Marc-Olivier Padis, rédacteur-en-chef de la revue *Esprit*, en charge du numéro de février 2011 « Religion et politique »

Bernard Ségara, journaliste de télévision, membre de l'association Multaqa

Fabienne Robert, doctorante à l'IEP d'Aix-en-Provence

Antoine de Romanet, co-directeur du département de recherche « Société, Liberté, Paix » du Collège des Bernardins

Sylvie Taussig, responsable d'un séminaire sur l'islam en France au Collège des Bernardins

Michel de Virville, co-directeur du Collège des Bernardins

Delphine de Wulf, pilote de conférence au Collège des Bernardins

### INTERVENTION DE JACQUES HUNTZINGER

Table ronde sur les modernisations du rapport entre le politique et le religieux sur les deux rives de la Méditerranée : les diverses voies de sortie de la religion, les approches diverses de la laïcité, les révolutions politiques et le religieux, les interrelations entre les transformations des sociétés et celles des systèmes politiques méditerranéens, mais aussi celles du religieux.

La thématique « politique et religion » a été en quelque sorte le fil rouge de nos travaux tout au long de l'année.

Dans quelle mesure y a-t-il un préalable de la réforme politique à l'évolution du religieux ? Ou dans quelle mesure la transformation du religieux en terre d'islam est-elle indispensable à la transformation du politique et du social ? L'expérience montre que ces transformations jouent dans les deux sens.

Le colloque « Les révolutions arabes : et le religieux ? » à venir sera l'occasion de parler de la signification du printemps arabe par rapport aux transformations des sociétés et des systèmes politiques du sud.

## **Les révolutions arabes**

Thèse : il faut faire une lecture tocquevillienne de ces révolutions : la cause de ces révolutions n'est pas la pauvreté car elles sont davantage le signe de l'embourgeoisement des sociétés se heurtant à des pouvoirs établis rigides, de la distorsion croissante entre la société et les États, entre la Méditerranée des États et la Méditerranée des peuples du sud. Ces sociétés ont connu, ces vingt dernières années, la modernisation et la sécularisation qui se sont heurtées à la rigidité de l'État. La distorsion est devenue si grande qu'elle n'était plus tenable.

Cette contradiction croissante entre la société et l'État tient ses origines dans plusieurs révolutions en amont :

- Révolution sociale et démographique : constat des mouvements de modernisation et de sécularisation, chute de la natalité, modernisation du statut de la femme, du couple, hausse des taux de scolarisation, etc.
- Révolution technologique (Internet, les téléphones portables) renforcée par le développement des médias (Al-Jazeera notamment).
- Révolution générationnelle : émergence de nouveaux groupes sociaux à partir d'une génération mondialisée (forme de société civile médiatisée, non politisée, très laïcisée). Cette génération est décomplexée vis-à-vis de l'Occident, revendicatrice de valeurs universelles, pragmatique, individualiste, consumériste mais déterminée à revendiquer des droits (dignité).
- Révolution idéologique, aux antipodes de l'État califal sécuritaire et gestionnaire traditionnel. C'est la revendication d'un État de droit, de la séparation entre le public et le privé.

Ces régimes politiques ont imploré du fait de l'épuisement du modèle des systèmes autoritaires. Ces régimes politiques s'inscrivaient une tradition de l'État arabe qui peut-être touche à sa fin.

## **Épuisement des systèmes politiques arabes traditionnels**

Historiquement, l'État arabe est dirigé par le clan qui a réussi à s'imposer. La permanence des processus politiques a donc longtemps reposé sur une minorité, créant une légitimité d'une part ; et d'autre part, un système d'obéissance consentie grâce au clientélisme. L'Empire ottoman, les systèmes coloniaux, le nationalisme arabe, etc. ont repris cette tradition pré-bandière, rentière, tribale et minoritaire en la sophistiquant par les moyens et techniques modernes de pouvoir (partis uniques, système du parti-État notamment). En se laïcisant, le despotisme oriental s'est raffiné mais cela s'est soldé par l'échec des mouvements constitutionnalistes et libéraux arabes.

Dans les années 1970, face au danger islamiste (principal contestataire des systèmes mis en place), il va y avoir renforcement des pouvoirs en place et négation des forces démocratiques et des libertés fondamentales au nom de la lutte contre l'islamisme. Les observateurs internationaux (dirigeants politiques, chercheurs et experts du nord et du sud) vont soutenir les régimes despotiques en place, contre l'islamisme, en conservant le rêve d'un changement futur.

Les chocs tunisien puis égyptien ont complètement bouleversé le paysage, du fait de cette mise en rapport de la modernisation des sociétés et de la perpétuation d'un système autoritaire autocrate. C'est l'épuisement d'un modèle despotique historique et aussi, en parallèle, l'épuisement du modèle islamiste, qui ne répond plus aux conditions des sociétés contemporaines (voir les analyses d'Olivier Roy). Les forces islamistes des différents pays (Frères musulmans, PJD marocain, etc.) ont considérablement changé depuis trente ans. Quelle est la nature de ce changement ? Y a-t-il vraiment changement ? Assiste-t-on à un processus de « social-démocratisation », de « parlementarisation » ou de « démo-christianisation » des acteurs islamistes dans le monde arabes ? Les limites de l'islamisme politique se trouvent dans la modernisation (ou semi-laïcisation) des sociétés. Les acteurs islamistes vont-ils revenir sur le devant de la scène ? Quel rôle vont-ils jouer dans le futur État, dans la future société ?

Vers quelles évolutions et transitions politiques les pays arabes vont-ils se diriger ? La Tunisie va être intéressante à observer, comme un laboratoire pour la région. Cela n'est pas un hasard car la Tunisie est le pays du monde arabe qui a la plus grande maturité dans les processus de sécularisation et de laïcisation, et aussi la plus grande expérience du statut de la femme, de la modernisation, etc.

Quant à la relation entre démocratisation et sécularisation, l'élargissement des espaces démocratiques va aussi jouer un rôle dans la transformation des mentalités et des comportements. Si l'espace public s'ouvre, la mosquée va perdre ce rôle de contre-pouvoir. De même, si le droit se sécularise et se laïcise encore plus, cela produira en retour plus de sécularisation dans ces sociétés.

## INTERVENTION DE MARC-OLIVIER PADIS

Au niveau mondial, on constate une effervescence religieuse (certains courants de l'islam, mais surtout l'évangélisme fondamentaliste protestant), alors qu'en Europe, on assiste plutôt au déclin marqué du catholicisme.

Vous parliez, au sujet des révolutions arabes, de transformations du champ politique, des sociétés (démographie) et du religieux qui doivent se faire de manière conjointes. Je suis d'accord avec ceci. En France, un certain discours laïciste presse les sociétés musulmanes de faire leur *aggiornamento*, avec des demandes de transformations, même théologiques, très précises. Or on voit bien que tous les champs sont liés et qu'il ne suffit pas de changer le religieux pour obtenir plus de laïcité. Je suis aussi d'accord sur le constat de l'épuisement des régimes autoritaires et de l'échec de l'islamisme dans les sociétés du sud de la Méditerranée. En revanche, je ne pense pas que cela soit un signe de sécularisation. On peut s'interroger sur l'interprétation que l'on peut donner de ces mouvements. On ne sait pas encore ce qui va sortir des assemblées constituantes (et notamment en Tunisie) qui seront entièrement souveraines.

Par rapport aux révolutions arabes et leurs rapports au politique et à la sécularisation, je m'interroge sur trois points :

### **Est-ce un mouvement de la société civile ?**

Il n'y a pas de société civile dans les sociétés musulmanes (la traduction arabe n'est pas évidente non plus), contrairement aux analyses américaines naïves qui le laissent entendre en calquant leurs réflexions sur leur modèle de société. Il s'agit plutôt de sociétés à structuration communautaire, influencées par des schémas extérieurs. Sans être culturaliste, ces mouvements échappent à la description en ce moment.

### **Les révolutions sont-elles le signe d'une laïcisation ou d'une sécularisation ?**

On ne peut pas répondre car on ne sait pas comment les choses vont évoluer. Par exemple, le terme « modèle turc » n'est pas venu de l'AKP lui-même : il ne souhaite pas se présenter ainsi car ils n'ont pas de stratégie de production d'un modèle particulier.

Peut-on avoir une conception linéaire de la conception de la sécularisation ? Je ne pense pas. La position de la femme est un des marqueurs importants de la sécularisation des sociétés. Mais le fait est qu'il reste de la religion dans l'après sécularisation, alors que l'on est dans un monde non-religieux. On a trop tendance à avoir une conception européenne de la sécularisation : histoires de retards historiques, de modèles à suivre, etc. C'est une conception prototypique qui ne fonctionne plus. Aujourd'hui, nous sommes dans un universel sans modèle, en tout cas non-occidental. Si l'on élargit le questionnement au niveau global, on peut même se demander si l'Europe n'est pas atypique, si elle constitue toujours une référence (positive ou négative). Il faut provincialiser l'Europe et en faire une périphérie, un centre parmi d'autres.

### **Divergence transatlantique sur le plan des religions**

Aux USA, il n'y a pas eu de disparition des religions (voir le nombre de *revival* religieux). En Europe, il n'y a pas de *revival* religieux populaire et de masse. On assiste à une réinterprétation de nos anticipations sur le mouvement de l'histoire. L'islam se place au cœur de toutes ces préoccupations. L'histoire de la laïcité n'a jamais été un long fleuve tranquille que l'arrivée de l'islam est venue perturber. Le XVIII<sup>e</sup> siècle n'était pas anti-religieux, il y a eu des Lumières anticléricales mais beaucoup étaient croyantes. Nous réévaluons ainsi nos récits, nos mythes et nous le simplifions ; de sorte qu'il y a aujourd'hui un malentendu autour de la laïcité et de la modernité. À cet égard, je citerai la formule de Charles Taylor sur « l'effet supernova ». Ce dernier conteste ce qu'il appelle « l'effet de soustraction » (le fait de retirer tous les éléments non séculiers d'une société donnée) et propose l'image d'une planète en explosion qui crée des milliers d'étoiles. C'est une transformation très forte des identités. L'idée selon laquelle nous allons arriver à une séparation entre le public et le privé, est une version caricaturale de la laïcité (discours simplificateur qui est tenu en France) par rapport à la loi de 1905.

Ce récit simplificateur de la sécularisation butte sur l'idée de l'assimilation de la religion à la tradition. La foi peut être une expression moderne, désancrée des traditions et des divers éléments culturels. Que devient l'expression de la foi lorsque celle-ci n'est plus arrimée à une expérience nationale particulière ? Découle de cette interrogation la question de l'islam déterritorialisé, mais aussi des convertis : ceux qui ne rejoignent pas une tradition mais qui créent de nouvelles formes de croyances. C'est le cas du protestantisme français qui n'a pas su intégrer les mouvements évangélistes qui ont donc fait scission.

On passe alors à une configuration différente : on n'est plus dans le paradigme du lien avec le pays d'origine, mais les jeunes musulmans sont aujourd'hui en rupture avec ce lien et se recréent une identité

strictement religieuse. Pour cette génération plus que pour les précédentes, la religion occupe une place plus importante au quotidien et dans l'expression des identités. Cela explique que la question de la visibilité de la religion prenne le devant dans le débat sur la laïcité, la déterritorialisation et la ré-identification.

## **Conclusion**

Pour toutes ces raisons, on s'interroge sur ce qu'a signifié la séparation à l'européenne. Si la laïcité ne correspond pas à un modèle unique, quelles formes va-t-elle prendre demain ? Au sein de l'Europe, la laïcité a des configurations différentes. Il faut donc s'ouvrir et sortir de notre conception franco-française de la laïcité.

En ce qui concerne les révolutions arabes et les transformations politiques, sociales et religieuses en cours, je pense que nous allons vers une diversité des expériences car il n'y a pas deux expériences identiques de la sécularisation et de la laïcité.

## **DISCUSSION**

### **Intervention de Jean-Marie Lemaire :**

Je ne suis pas du tout d'accord avec l'analyse de la sécularisation européenne : il y a eu affaiblissement des pratiques religieuses et non pas du religieux lui-même. Et ce sont deux choses radicalement différentes. En effet, lorsqu'on a retiré au clergé toute fonction juridique sur la société (fin du féodalisme), les Églises ont créé de l'orthopraxie (pratiques religieuses orthonormées, très strictes). Il s'agit d'un mouvement massif, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle (et surtout au XIX<sup>e</sup> siècle). Face à cette normalisation, transmise par les parents (la pratique se transmettant par la pratique), il suffit d'une fracture mémorielle (engendrée par un *baby boom* par exemple) pour entraver la transmission de l'orthopraxie. Les jeunes n'ont plus aucune mémoire transmise par les parents. Toutes les praxis s'écroulent. La grande tentation de l'islam des banlieues est une orthopraxie militante ; mais elle est aussi en crise, car elle est composée de contradictions massives véhiculées notamment par Internet (voir les *fatwa* disponibles en ligne). L'orthopraxie en train de s'installer est aussitôt contredite et dépassée. Le processus de sécularisation est beaucoup plus un cas de fracture mémorielle qu'un processus d'affaiblissement des religions. 62% des Français se disent encore catholiques. Qu'y a-t-il derrière cela ? C'est une autre question, mais on ne peut pas ignorer ce fait.

Les processus de sécularisation sont extrêmement différenciés. Vu d'Europe, nous avons tendance à les généraliser. Le cas du Maroc n'est pas celui de la Tunisie ; les taux d'analphabétisme et d'illettrisme font que la lecture européenne (tocquevillienne) de la sécularisation ne peut s'appliquer qu'à une très faible minorité des populations dont il est question. La fracture mémorielle et générationnelle est telle que les générations ne se parlent plus, ne se comprennent plus (pas la même langue, ni le même langage). La transmission de la rhétorique de la religion s'en ressent. On écoute scrupuleusement le message des mosquées le vendredi mais personne ne l'entend : tout d'abord parce qu'il est prononcé en arabe classique, mais aussi parce qu'il n'est pas parlant pour la plupart. On est dans une situation de schizophrénie. Dans ce processus mondial de différenciation, un événement non prévisible s'est produit : le printemps arabe. Personne ne peut donner une perception commune de cet événement ; il n'y a pas de discours commun. Or il faut tout de même un discours global pour ne pas tomber dans l'incompréhension générale. Pour cela, il faut conceptualiser, trouver des concepts communs qui permettent de penser le printemps arabe dans sa complexité et sa diversité. Les concepts sont des outils de dialogue, des instances de comparaisons.

Enfin, suivant la thèse de Perraudeau-Saussine sur la sécularisation (*Catholicisme et démocratie, analyse d'une pensée politique*, Cerf, 2011), on remarque l'avènement d'un quatrième pouvoir indépendant, le pouvoir spirituel, qui s'organise et s'autonomise.

### **Intervention d'Abdelmajid Charfi :**

Vos interventions sont davantage complémentaires que contradictoires. Ce n'est pas par hasard que ce qui s'est passé en Tunisie a eu des répercussions partout dans le monde arabe. Il y a eu un phénomène de contagion qui montre que, malgré les situations différenciées, il y a une unité culturelle. Si l'on considère les facteurs sociologiques les plus visibles, les différences existent ; mais il y a des tendances générales qui traversent ces sociétés. Cela est d'autant plus vrai pour les jeunes qui, avec l'avènement Internet, pensent de la même façon en Tunisie et au Yémen. Ces jeunes sont aussi lucides que des politiciens aguerris. Ces grandes tendances réduisent les écarts et les fractures mémorielles.

Il n'empêche qu'il y a eu aussi une désislamisation (comme l'Europe a connu une déchristianisation), dans le sens d'un moindre respect de l'orthopraxie. Dans les grandes villes, on ne peut plus imposer un ordre quelconque, y compris religieux. L'urbanisation a donc un effet dévastateur pour l'orthopraxie et crée aussi des bricolages. Ce bricolage, au niveau de la pratique religieuse, existe à l'intérieur de toutes les religions historiques. Nous assistons ainsi à des phénomènes complexes ; les analyses ne sont pas contradictoires, tout dépend de l'angle d'attaque. On peut affirmer aujourd'hui que les sociétés modernes ne peuvent pas avoir les mêmes orientations que les sociétés traditionnelles (qui sont des sociétés en recherche d'identité), du fait de l'accélération de l'histoire (du au développement rapide de l'informatique). L'informatique change les mentalités et les conditions de vie. Il faut être modeste lorsqu'on fait des affirmations sur ces problèmes-là car on risque de se tromper.

**Intervention de Jean-Marie Lemaire :**

Il y a un glissement général des orthopraxies régulières de type agraire des trois monothéismes vers de la liturgie événementielle. Il y a de très bons taux de praxis sur des événements sociologiques ou familiaux (Ramadan, Noël, JMJ, etc.) qui ont perdu de leur signification religieuse.

**Intervention de Sylvie Taussig :**

Vous faites référence à une « société traditionnelle » par rapport à la mise en place d'une orthopraxie, mais de quelle société traditionnelle parlez-vous ? À quel moment de l'histoire a-t-elle existé ? Car il y a eu des sociétés traditionnelles à toutes les époques. Il y a peut-être davantage aujourd'hui une crise du magistère qui rejoindrait la crise de l'autorité ? Qui est un « buvard » par rapport à l'autre ?

J'ai beaucoup apprécié les remarques faites sur la nécessité de trouver des concepts communs. La conceptualisation n'est en effet pas là pour expliquer mais pour empêcher que les gens ne s'entre-tuent. Lorsque les concepts servent d'armes (comme c'est le cas en France), cela devient dangereux. Mais comment déconstruire les conceptualisations meurtrières ?

**Intervention de Jean-Marie Lemaire :**

La plus grande crise aujourd'hui est la crise du dialogue entre le nord et le sud de la Méditerranée. La crise de dialogue traverse la crise de la conceptualisation.

**Intervention d'Abdelmajid Charfi :**

Une société traditionnelle est une société dans laquelle les modes de production sont fondés sur le mimétisme d'une génération à l'autre. Une société moderne est une société d'abord industrielle (introduction des machines) et ensuite différenciée. On ne peut pas dissocier les mentalités des modes de vie : la définition d'un point de vue économique est indissociable d'une définition plus sociétale.

**Intervention de Sylvie Taussig :**

D'un point de vue religieux, une société traditionnelle ne peut se satisfaire de cette définition économique. On se rend compte qu'à n'importe quel moment de l'histoire, des pratiques religieuses ont été introduites de l'extérieur et sont considérées aujourd'hui comme étant traditionnelles, implicites au religieux. Quelles sont ces pratiques ? Quand sont-elles et pourquoi ?

**Intervention d'Abdelmajid Charfi :**

Le respect du culte chrétien de la messe ou de la prière dans le cas de l'islam est-il compatible avec les rythmes des sociétés modernes ? La question se pose bien sûr pour l'islam mais aussi pour le christianisme. Avant, tout s'arrêtait le dimanche, aujourd'hui, certaines professions exigent un travail dominical.

**Intervention de Jean-Marie Lemaire :**

Le repos dominical a été imposé tardivement pour casser le rythme du travail industriel au XIX<sup>e</sup> siècle. La pratique dominicale est liée à des pratiques sociétales.

**Intervention d'Abdelmajid Charfi :**

L'aspect culturel des religions historiques est lié à une conception du temps.

### **Intervention de Marc-Olivier Padis :**

Sur la définition de la sécularisation, il est certes difficile de donner une définition étroite car effectivement, il reste toujours de la religion après la religion. Quelle que soit la formule (« sortie de la religion », « feu la chrétienté »), toutes ont leurs limites. Quel est le statut de cette religion, qui n'est d'ailleurs pas un « reste » ? C'est ce qui fait que la question reste toujours ouverte, peut-être faut-il l'historiciser davantage ? Qu'est-ce que l'aspect traditionnel des pratiques religieuses ? Comment se créent, se défont et se recréent les traditions ?

## **2ème TABLE RONDE : RAISON ET FOI, DIALOGUE AVEC L'ISLAM ET LES HERMÉNEUTIQUES**

### Participants :

Cécile Baguenault, coordinatrice du séminaire « Dialogue méditerranéen sur la pensée religieuse et la sécularisation des sociétés »

Abdelmajid Charfi, professeur émérite de l'Université de Tunis

Jacques Fauchet, médecin, chercheur en bio-éthique et prêtre travaillant sur le dialogue interreligieux

Antoine Guggenheim, coordinateur du Pôle de recherches du Collège des Bernardins

Jacques Huntzinger, directeur du séminaire « Dialogue méditerranéen sur la pensée religieuse et la sécularisation des sociétés »

Françoise Jaquin, association des Amis de Louis Massignon

Abdel-Rahim Kunda, membre de l'association Multaqa et du GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien)

Jean-Marie Lemaire, prêtre à Casablanca, membre de l'association Multaqa

Marjorie Moya, doctorante à l'EPHE

Bernard Ségara, journaliste de télévision, membre de l'association Multaqa

Fabienne Robert, doctorante à l'IEP d'Aix-en-Provence

Antoine de Romanet, co-directeur du département de recherche « Société, Liberté, Paix » du Collège des Bernardins

Sylvie Taussig, responsable d'un séminaire sur l'islam en France au Collège des Bernardins

Michel de Virville, co-directeur du Collège des Bernardins

Delphine de Wulf, pilote de conférence au Collège des Bernardins

## **INTRODUCTION DE JACQUES HUNTZINGER**

Retour sur les deux séances du séminaire sur la réforme et l'herméneutique :

- Séance sur la réforme religieuse :

Interrogation d'Abdou Filali-Ansary (sur la demande de réforme islamique) : pourquoi les effets attendus ne se sont-ils jamais produits ? Le mouvement de la réforme islamique a bifurqué : Rashid Rida et Ali Abd al-Raziq en sont peut-être les figures emblématiques.

Interrogations de Rachid Benzine : la notion de réforme est-elle pertinente ? Nécessite-t-elle d'être reconstruite ? Lorsqu'on parle de réforme, est-on dans le cadre de la reproduction d'un épistémè coranique médiéval ou de modernité intellectuelle ? La réforme ne va-t-elle pas conduire à une réaffirmation religieuse des sociétés (en donnant trop d'importance au texte, on renforce à la fois le texte et l'autorité religieuse) ? « Faut-il réformer ou subvertir » (disait Mohamed Arkoun) ?

Réponse d'Abdelmajid Charfi : il est important de voir ce qu'il y a sous l'effet de réforme. La réforme va toujours dans le sens de l'universalisme. Nous avons les moyens théoriques de l'universel, il faut désormais intégrer les masses.

Intervention de Marjorie Moya : pourquoi attend-on une réforme de la pensée islamique ? On ne peut faire de la réforme une injonction : on parle de réforme une fois qu'elle s'est produite, *a posteriori*. Pourquoi n'y aurait-il pas plusieurs courants légitimes parmi les réformateurs ? Pourquoi ne pas accepter que la réforme pourrait être un retour critique aux sources débouchant sur plusieurs interprétations des textes ?

Intervention d'Abdelmajid Charfi : le christianisme a du s'adapter de force à la modernité. La pensée islamique traditionnelle est théocentrique ; pour entrer de plein pied dans la modernité, elle doit être anthropocentrée.

- Séance sur l'herméneutique :

Présentation comparée de l'herméneutique biblique et de l'herméneutique coranique.

Présence d'une herméneutique régionale au sein d'une herméneutique globale : quel sens ces termes ont-ils ?

Conclusion d'Abdelmajid Charfi : il y a des exégèses coraniques qui tentent d'intégrer la modernité, mais cette entreprise est incomplète et le restera probablement car cela comporte des risques. Toutes les exégèses coraniques partent aujourd'hui de postulats religieux ; elles sont donc condamnées à un certain bricolage. Il faut respecter cette position car elle correspond à un besoin chez beaucoup de croyants. L'herméneutique musulmane doit s'appuyer sur deux aspects : conserver les exégèses traditionnelles et intégrer les valeurs modernes. Le foisonnement des exégèses engendre l'éclatement de l'exégèse coranique et empêche de tenir compte du temps présent. Il faudrait commencer par des vérités relatives et non théologiques.

Discussion : la constitution d'un « Église » ne serait-elle pas profitable à l'islam et à la constitution d'une exégèse coranique ancrée dans la modernité ?

Le légalisme et le retrait vis-à-vis du légalisme : le légalisme s'amenuisera lorsque les sociétés musulmanes auront intégré certaines valeurs modernes. Il occupera alors une place marginale, comme cela était le cas au début de l'islam.

Essayons de reprendre ces éléments et de les approfondir.

## INTERVENTION D'ANTOINE GUGGENHEIM

Le fait de centrer la réflexion sur l'anthropologie me semble être un bon point de départ.

Une religion ne se fonde que comme une réforme de celle qu'elle précède. Mais ça n'est pas le sens du propos aujourd'hui puisque nous entendons les deux termes de réforme et d'herméneutique dans la confrontation des différentes religions avec la modernité.

### **Vers un nouvel humanisme**

Mais la réforme n'est pas un simple renouveau d'elle-même et la modernité a elle-même vieilli. Il faut moderniser l'idée de modernité et mettre en place un nouvel humanisme, qui ne soit pas en rupture avec les religions ; qui ne fasse pas valoir uniquement le désir de savoir (qui est derrière la réforme et l'herméneutique), mais aussi le besoin de croire. Les deux ensembles permettent de créer un nouvel humanisme (foi et savoir).

Il faut donner une place au besoin de croire dans la réforme et l'herméneutique : on prend en compte les textes, les croyances ne sont pas illégitimes. Mais il faut aussi libérer le désir de savoir pour pouvoir bâtir l'humanité, lui laisser de l'autonomie. Cela revient à laisser aux religions la légitimité sur le pouvoir de croire, car s'il s'agit d'un existentiel plus religieux qu'humaniste. On va corriger ce qui n'était qu'irruption de l'esprit dans les réformes : l'esprit de corps. Le corps se met au service de l'esprit et d'une parole dans le christianisme ; le corps (c'est-à-dire l'autorité institutionnelle) est toujours pensé en vue de l'esprit.

Dans l'histoire de la tradition chrétienne, les textes eux-mêmes s'adosent à un texte qui les précède, les prépare et qui a autorité sur eux. Un vivant qui peut faire passer les textes au-delà de leur propre mort (comme Jésus qui a repris vie et qui fait aller les humains plus loin). « La lettre tue » si on prend les textes comme lettre morte. Si un témoin interprète les textes, ils revivent et il les fait aller plus loin. C'est l'idée d'une herméneutique dans laquelle l'évangile n'est pas lettre morte. Et cela est valable et adaptable pour tout texte : on peut lire pour tuer ou lire pour se libérer.

### **Comment considérer que le surcroît d'esprit dont le texte est porteur peut être libéré ?**

#### **Et par qui ?**

Et ceci sans tomber dans la dissémination du sens. Quatre textes permettent de répondre à ces questions :

- Épitre de saint Paul apôtre aux Galates (4-24) : « allégorie », faire dire autre chose aux textes ;
- Saint Luc « Jésus et les pèlerins d'Emmaüs » (Luc, 24-27) ;
- Saint Jean (16-12) : l'écrit est le dépôt, la trace d'un être humain qui n'est plus là. Pour que le texte ne devienne pas lettre morte, il faut considérer qu'il n'a pas tout dit de son époque et qu'il faut poursuivre l'œuvre d'interprétation. Il faut voir comment se servir des paroles de Jésus (qui n'est pas

venu abolir mais accomplir la loi) : il tient compte des lois précédentes car elles sont indéfinies (ex : tu ne tueras point, toujours valable aujourd'hui car le précepte demeure) ;

- Saint Jean (4-46) : il faut mettre la loi en rapport avec un événement historique, comme s'il pouvait y avoir un événement qui accomplit la loi. Si l'on pouvait remplir une loi, on n'en aurait plus besoin. Or, la loi est indéfinie.

Mais quand peut-on dire « la loi a parlé de moi », c'est-à-dire considérer la personne humaine comme la norme-type de la loi ?

La tradition humaniste a elle aussi défailli ; il faut donc une nouvelle alliance pour repenser les préceptes de base.

## INTERVENTION D'ABDELMAJID CHARFI

Je peux vous suivre dans ce que vous avez dit : désir de savoir, besoin de croire ; mais cela ne me suffit pas. Si le désir de savoir est universel, le besoin de croire ne l'est pas (du moins dans le sens traditionnel du croire). Par ailleurs, je crains que l'histoire de nos traditions religieuses ne soient pas prises au sérieux : elles sont considérées soit comme des déviations, des diversions, des dérives exigées par le respect de la lettre. Ce n'est pas rendre justice à nos traditions.

Ceux qui ont pratiqué la « guerre juste » étaient persuadés d'agir pour le bien de la religion (dans la lettre et dans l'esprit). Sous l'Inquisition par exemple, la torture était une pratique normale. Les croyants d'aujourd'hui doivent être honnête avec leur passé et dire qu'il y a dans leur histoire, des pratiques, des herméneutiques qui étaient des interprétations historiques et qui correspondaient à une échelle de valeurs aujourd'hui révolue et heureusement ! Le monde a évolué parfois contre les religions, parfois à côté des religions, mais jamais avec les religions. Les auteurs de la Déclaration des droits de l'Homme, ce n'était pas des clercs, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme n'a pas été écrite au nom de la religion. Aujourd'hui, de nouvelles valeurs s'imposent aux croyants et il faut qu'ils soient conscients de cela : les discriminations faites aux femmes par exemple. Il faut dépasser les anciennes herméneutiques et tendre vers les valeurs universelles ; sinon, cela n'est pas honnête de reprendre et de réinterpréter les anciennes valeurs. Il y a des avancées, certes, mais il y aussi des régressions extraordinaires, concernant la violence par exemple (il n'y a plus d'esprit chevaleresque, les avancées technologiques permettent de tuer en masse).

Il faut tenir compte des avancées au niveau des valeurs, mais aussi au niveau de la connaissance historique (exemple de la *Reine de Saaba*, qui est considéré comme un récit historique dans les traditions religieuses alors qu'il est anachronique). Le progrès de l'esprit humain peut remettre en cause des théories influencées par une autre manière de réfléchir (« le magistère a dit »). Aujourd'hui, nous employons d'autres méthodes de connaissances. Avançons dans le sens de l'universalisme des savoirs et des valeurs, pour ne pas tomber dans les approximations. S'il y a eu rupture, il faut l'accepter ; si la religion a joué un rôle aliénant, il faut l'admettre sans équivoque, mais cela ne veut pas dire qu'elle ne peut pas jouer un rôle désaliénant, par un autre biais. S'il n'y a d'absolu que Dieu et que tout le reste est relatif, cela me permet de ne pas être aliéné et d'être en phase avec l'état de la connaissance humaine.

Vous suivez un chemin qui est de l'ordre de la justification, comme si vous aviez peur de renier la tradition monothéiste. Ma position est de rompre avec certains aspects de cette tradition et d'avoir le courage d'affirmer que nous avons un autre rapport avec nos écritures.

Dans ce cas-là, il ne s'agit pas de réforme, mais d'un changement qualitatif. Ça n'est pas seulement réformer (adapter un verset, le justifier) mais dire par exemple que tel verset n'est plus valable. Cette attitude ne va pas dans le même sens que la littérature croyante. Mais ce discours a plus de chance de toucher les jeunes générations car elles sont moins imbibées de ces traditions. Pour eux, c'est un moindre effort à faire. L'humanisme dont vous parlez et avec lequel je suis d'accord peut être accompli par ces jeunes. Ils ne sont pas les simples héritiers d'une certaine tradition, ils doivent s'accomplir. On part de l'homme pour remonter jusqu'à Dieu (anthropocentrisme).



## DISCUSSION

### **Intervention d'Antoine Guggenheim :**

Le besoin de croire est presque plus universel que le désir de savoir, hélas, car il peut être la source de beaucoup d'intolérances. Il ne s'agit pas de dire que tout homme est religieux car il ne s'agit pas de religion. Le besoin de croire ne signifie pas de croire en une Église, c'est une construction intérieure de l'Homme.

Je suis d'accord avec vous pour dire qu'il faut prendre au sérieux l'histoire concrète des religions et ne pas leur imposer une fausse histoire de la modernité pour renier ce qu'elles ont été. Comment l'assumer ? En rompant avec car elles ont été fausses et mensongères ? En considérant qu'elles n'ont jamais dit qu'elles n'étaient pas le royaume de Dieu sur Terre ?

Il faut effectivement être ouvert à un humanisme des valeurs et des savoirs. Mais je pense que l'on peut garder cette position en conservant ces deux attitudes : rompre avec la tradition et rester à l'intérieur de la tradition. Les deux attitudes sont un vis-à-vis et elles ont besoin l'une de l'autre. On peut considérer que le monde est une zone assez « grise » pour que l'on puisse admettre que ces deux tendances, ou d'autres tendances (agnostisme, athéisme), ont leur place. Un pur humanisme de rupture est moins tenable qu'il y a deux siècles. Ce qu'il y a de nouveau dans l'humanisme aujourd'hui est d'admettre que ni la tradition humaniste religieuse, ni la tradition humaniste non religieuse, ne peuvent à elles-seules aider le monde à aller vers plus de lumière et plus d'universel.

### **Intervention d'Abdelmajid Charfi :**

Il y a peut-être un malentendu sur le sens de tradition (tradition au sens islamique et catholique). Je comprends votre attitude car vous vous inscrivez dans une perspective catholique dans laquelle la tradition a un sens spécifique. La tradition islamique a un sens prophétique fondateur, alors que dans le christianisme, elle est liée à l'interprétation.

### **Intervention d'Antoine Guggenheim :**

Je suis effectivement d'accord.

### **Intervention de Jean-Marie Lemaire :**

La seule universalité est l'universalité raisonnable, c'est le seul accès que partagent tous les hommes à la singularité : mon seul accès à la singularité des autres, des prophètes, en tant qu'humain ordinaire, est la raison. C'est ce qui permet d'ouvrir sa propre singularité à la raison universelle et en même temps, en faisant cela, je perds à chaque fois un peu de ma singularité. Tendre vers l'universalité signifie donc aussi affaiblir sa singularité.

Tous les monothéismes ont essayé de parler à la place de l'Autre (autre) pour essayer de combler les silences de Dieu. Pourquoi ne pas accepter que l'on ne sait pas ? Il faut plutôt s'interroger sur les raisons de ce déficit d'informations. La théologie repose sur des postulats extrêmement fragiles. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille adopter la position inverse : ne parler de Dieu qu'en négatif car on ne sait rien de lui. La force du croyant est d'oser une parole, même si elle est fragile, au point peut-être, de ne plus avoir de sens.

Le monothéisme est une fracture dans l'histoire. Comment les trois monothéismes ont-ils géré cette fracture ? Ils ont tous choisi de créer un droit, une nouvelle interface. Le problème est que ce texte est daté et signé par des humains. Il ne faut pas le confondre avec la révélation ; mais certains croyants disent de ce droit qu'il est divin. Il y a donc un moment où le croyant doit contester, au nom de la raison, la lisibilité de ce droit. Il faut affirmer que ce droit n'est qu'une institution humaine. Le problème est lié à la projection du texte sacré dans l'histoire. Les monothéismes ont produit des herméneutiques successives, mais aussi de la culture. Tout cela est très profitable à l'Homme mais cela n'empêche pas l'aliénation radicale dont nous parlions.

La solution du droit a plusieurs avantages : elle propose que le texte révélé est invariable et intouchable, elle permet d'avoir recours aux sciences humaines pour relativiser et ainsi écrire, si on le souhaite des textes anhistoriques, afin qu'ils soient intemporels, universels (histoire de la reine de Saaba, de Jericho, etc.). Les lecteurs comprennent l'allégorie puisqu'ils savent que le récit n'est pas historiquement plausible.

L'herméneutique doit être une place. Les catholiques ont un texte fondateur, issu de Vatican II, qui leur dit ceci : « vous êtes du monde, dans le monde et garant d'une parole immémoriale ». La place du croyant est ainsi désignée.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, le vrai problème des Lumières a été la récusation ecclésiastique (suppression du droit de légiférer). Face à cette tension, comment le croyant peut-il continuer à produire ? La laïcité oblige la production croyante à rester dans le domaine du raisonnable, tout en ne pouvant récuser la fracture du monothéisme. Les prophètes ont bouleversé l'histoire du monde, on ne peut pas le nier, mais il faut savoir comment on peut l'introduire dans les histoires contemporaines. On peut avoir une attitude assimilatrice (attitude des Espagnols face aux Indiens au XVI<sup>e</sup> siècle) ou une attitude de remise à plat radicale de cette parole pour repenser le message dans un contexte précis.

Lorsqu'on parle d'herméneutique et de raison, il s'agit à la fois d'appliquer la raison et d'être dans une attitude de confiance. L'interface se passe au cœur-même du croyant. Qu'est-ce que le Christ ? C'est le *logos*, c'est la raison. Nous n'avons pas toujours entendu cette parole comme nouvelle mais comme une écriture répétitive. C'est la différence entre le Dieu créateur et le Dieu fabricant. C'est le fait de faire des choses nouvelles pour participer à la diversité du monde. Il faut créer des concepts pour entamer le dialogue et éviter Babel. Sinon, le texte est aliénant et aliéné. Il faut enlever toutes les « couches de peinture » pour le renouveler.

Il faut reprendre la conception du temps. Le temps moderne ne peut pas être confondu avec les temps de nos pères. Nous vivons dans un temps dont nous sommes les esclaves (la modernité et sa vitesse) ; nos pères vivaient dans la durée. Lorsque j'ai prononcé quelque chose, je ne suis pas sûr que ce soit valable au moment où je l'ai prononcé, car tout va trop vite. Le rapport de l'homme et de l'univers passe par le temps, et l'herméneutique doit être une herméneutique du temps.

#### **Intervention d'Abdelmajid Charfi :**

C'est un grand chantier qui a besoin d'être exploré de la façon la plus distendue possible, chacun vis-à-vis de sa tradition, mais d'une manière solidaire entre les différents monothéismes. Sinon, la réflexion n'avancera pas.

#### **Intervention d'Antoine Guggenheim :**

Je suis d'accord : chacun appartient à une histoire différente mais nous nous croisons. Il y a nécessité de se parler, de se confronter et d'être côte-à-côte, car il est difficile d'avoir une parole universelle.

L'éloge de la raison qui vient d'être fait se comprend très bien : cela est peut-être valable pour l'islam mais, dans l'expérience chrétienne (occidentale), la raison a atteint ses limites (référence à la Shoah). La fragilité de l'être humain réapparaît pour rétablir un équilibre. La raison oui, mais une raison agrandie par l'amour : un *logos* qui soit sagesse, qui implique d'autres choses que la raison pure.

#### **Intervention d'Abdelmajid Charfi :**

Peut-on écrire l'histoire, faire la théologie de l'histoire et être crédible en ne prenant en compte que la tradition chrétienne ? Il y a un très gros effort à faire de part et d'autre. Il n'est plus possible de travailler chacun dans son coin et produire des théologies singulières de l'histoire. Sortir chacun de son monothéisme est déjà un effort titanesque, alors faisons une recherche solidaire à l'intérieur des monothéismes, après élargissons si possible.

#### **Intervention d'Antoine Guggenheim :**

La question que vous posez aux chrétiens est une très bonne apostrophe : peut-on accepter quelque chose de neuf dans l'histoire après Jésus ?

Comme le disait Jean-Marie Lemaire, la laïcité permet de faire cet effort de sortie et de rapprochement de l'autre.

#### **Intervention d'Abdelmajid Charfi :**

Pas seulement, les sciences de l'Homme aussi.

## CONCLUSIONS DES TABLES RONDES ET PERSPECTIVES JACQUES HUNTZINGER

Journée de transition entre l'activité d'une année et qui a permis la production d'un savoir, d'interrogations surtout.

Nous allons devenir équipe officielle de recherche du département « Société, Liberté, Paix » avec des objectifs ambitieux (séminaires et événements).

Mais avant de nous quitter, je souhaiterais que nos intervenants nous présentent le GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien) : ses origines, les premiers travaux, les recherches en cours ?

*Idem* pour l'association des Amis de Louis Massignon.

### **Intervention d'Abdelmajid Charfi :**

Le GRIC a été créé en 1976 suite au colloque islamo-chrétien de Tripoli où il y a eu une déclaration du représentant du pape qui a posé problème.

Nous nous sommes rendu compte que nous passions à côté du vrai dialogue en ne discutant que de manière parallèle. Il s'agissait de faire des recherches sur les points communs et faire avancer la compréhension mutuelle, pour comprendre pourquoi il y a convergence ou divergence des différentes traditions, pour avoir une meilleure intelligibilité des problèmes communs. La rédaction du premier volume a été un travail fastidieux : c'est le fruit de débats qui ont duré des années.

### **Intervention de Jean-Marie Lemaire :**

Nous avons continué dans cette voie (30<sup>ème</sup> anniversaire l'année dernière à Casablanca). Il y a aujourd'hui 4 groupes : à Paris, au Liban, en Tunisie et au Maroc.

Cette année, la thématique porte sur les chrétiens et les musulmans face aux droits de l'Homme. Nous nous réunissons une fois par mois (exposés, intervenants extérieurs, débats) pour aboutir à une production raisonnée et raisonnable. Le GRIC compte 55 membres. Le prochain colloque se déroulera à Casablanca les 26 et 27 septembre, sur le thème « démocratie, monothéisme et société ».

### **Intervention de Françoise Jaquin :**

L'association des Amis de Louis Massignon est centrée sur un homme, islamologue de haut vol et chrétien intense. Ce dialogue dont vous parlez est son dialogue intérieur. Il s'est reconverti au christianisme grâce à aux musulmans qui l'ont impressionné par leur sens de l'hospitalité. Il a construit avec l'islam le concept de la parole donnée, au moment de la colonisation et de la décolonisation. Habité par Al-Hadj, le mystique considéré comme « traître » à sa communauté, il a associé le Christ à ce personnage.

Le but de l'association est de maintenir vivant son témoignage : hospitalité réciproque, honneur vis-à-vis de la parole donnée ; contact avec des gens qui travaillent sur Louis Massignon dans le monde entier.