

JUDAÏSME ET L'ISLAM : DIRECTIONS POUR LE DIALOGUE, LA COLLABORATION ET LA RECONNAISSANCE MUTUELLE

Contexte:

On considère communément que le Judaïsme et l'islam sont pris dans un conflit violent et sans espoir. Cette vision des choses porte atteinte aux deux religions et à leurs fidèles, aussi bien qu'au rôle que ces deux religions devraient jouer dans le monde. Plus encore, elle est clairement démentie par le témoignage d'une histoire faite de contacts mutuels, d'enrichissement et d'interdépendance. On oublie souvent cet héritage et son souvenir semble être entièrement effacé. En conséquence, les Musulmans et les Juifs perdent souvent de vue les valeurs religieuses et leurs richesses spirituelles respectives. La perte de la vue conduit à la perte de la validité et ainsi à la perte de la dignité et du respect, ce qui conduit parfois à la haine, à l'antagonisme et à la violence. Le dessein de ce congrès des Imams et rabbins est de rappeler cette riche tradition, de contrecarrer les forces historiques qui ont conduit à la fausse perception de ces deux religions et qui règne entre elles, et de nous remémorer les sources d'un héritage judéo-musulman qui peuvent servir de base à la paix entre nos communautés religieuses et être une inspiration morale pour l'humanité.

La profonde relation historique qui a existé entre le Judaïsme et l'islam a été obscurci par les conflits politiques du siècle écoulé qui ont recouvert de leur ombre les perceptions mutuelles existant entre Judaïsme et islam. Pendant ce temps, la tension entre Israël et ses voisins arabes, spécialement les Palestiniens, a souvent été présentée comme un conflit entre deux religions, ce qui a entraîné des conséquences négatives sur leurs relations mutuelles. L'agitation au Proche-Orient a ainsi fait des religions mêmes un instrument de mesure du conflit. La contestation nationale et politique a été enflammée par la religion qui a été invoquée, et, dans certains cas, transformée pour soutenir et justifier le conflit. Il est crucial d'interrompre ce processus et de dégager du terrain des affrontements politiques et nationaux l'image des religions et de leurs relations historiques et théologiques.

La compréhension mutuelle de l'islam et du Judaïsme ainsi que la perception du conflit qui les oppose ne concernent plus depuis longtemps seulement ces deux religions. C'est devenu une question préoccupante qui concerne tout le monde. Les Juifs et les Musulmans vivent côte à côte non seulement au Moyen-Orient mais aussi dans de nombreux centres urbains. Les relations entre les deux communautés sont souvent assombries par le spectre du Moyen-Orient qui répand occasionnellement la violence bien au-delà des confins de cette région du monde. cette situation a donc une grande signification pour la vie commune dans la plupart des régions du monde occidental.

Pour renverser la marée montante de l'animosité et de la violence qui s'infiltré dans les traditions de foi elles-mêmes et promouvoir ainsi les causes de la paix, de la coexistence et de la compréhension mutuelle, il est indispensable que les chefs religieux soient entendus et qu'ils apportent un démenti aux conceptions qui prévalent aujourd'hui. Si la religion ne doit pas être utilisée pour

prolonger le conflit, elle doit jouer un rôle constructif pour former, présenter et développer une solution alternative, c'est-à-dire des relations plus positives entre les deux communautés. La rencontre présente entre les Rabbins et les Imams a pour but d'offrir un forum où émerge une autre image aux yeux du public et pour lancer un processus à travers lequel l'image en transformation positive des relations entre les religions peut franchir une étape supplémentaire conduisant à des pas concrets dans le respect, l'acceptation de l'autre, la reconnaissance et la collaboration. La rencontre vise à affirmer la riche tradition dont est pétri l'héritage judéo-musulman, avec ses confluences morales, religieuses et spirituelles. Reconnaître de telles confluences ne signifie pas que l'on néglige les différences significatives existant entre nos religions, ni que l'on ignore la réalité des moments difficiles de leur histoire commune. Néanmoins, ni les différences, ni les souvenirs douloureux ne devraient diriger l'avenir ni définir leur perception mutuelle. L'héritage commun et les valeurs partagées sont suffisamment forts pour donner forme au cours futur des relations entre le Judaïsme et l'Islam.

La rencontre présente est une tentative de fixer l'attention des chefs religieux sur les possibilités de collaborer et d'approfondir la compréhension réciproque. On espère qu'en dévoilant ces possibilités, on détournera l'utilisation de la religion comme outil pour attiser le conflit politique actuel, afin de la réorienter vers une démarche constructive qui influera sur les deux communautés religieuses, et, à travers elles, sur le reste de l'humanité. La rencontre présente n'est pas faite pour trouver des solutions politiques aux conflits du Proche-Orient. Il a plutôt pour but de permettre au Judaïsme et à l'Islam, considérées dans un contexte global et à la lumière de leur longue histoire, de se considérer mutuellement comme des entités religieuses faisant face à des défis communs et globaux, et à la recherche d'une voie commune pour servir l'humanité.

Ayant à l'esprit les buts de cette rencontre, nous recommandons fortement que durant les jours de la rencontre à Ifrane, les participants fassent le choix conscient d'éviter toute référence aux événements particuliers qui se produisent au Proche-Orient, passés ou présents, et de fixer leur attention sur les visions à long terme propres aux deux religions, du passé du présent et de l'avenir. Nous formulons aussi l'espoir que les participants pourront utiliser cette opportunité pour mettre entre parenthèses les notions préconçues et les préjugés et qu'ils pourront s'ouvrir à une écoute authentique de l'autre côté aussi bien qu'à une introspection ouverte des sources de leur propre tradition religieuse, en présence de l'autre. Finalement, nous encourageons les participants à saisir cette opportunité pour créer des amitiés réelles entre eux-mêmes et les dirigeants de l'autre religion. Durant des siècles, la coexistence entre Juifs et Musulmans a fleuri à travers des relations personnelles nouées dans des communautés vivant l'une à côté de l'autre. Les amitiés et les liens personnels fournissent la base la plus féconde pour la reconnaissance mutuelle et la diffusion de la paix.

Tenir cette rencontre à Ifrane, sous le haut patronage de sa majesté Muhammad VI, roi du Maroc et commandeur des croyants, revêt une très grande valeur symbolique. Au Maroc, des échanges culturels de grande portée ont existé pendant des siècles, et des manifestations particulières de la culture judéo-musulmane se sont exprimées, dont certaines propres à ce pays. L'engagement

présent de la maison royale marocaine dans l'approfondissement du rapprochement des Juifs et des Musulmans poursuit une vénérable tradition, propre à cette partie du monde musulman. On se rappelle particulièrement la figure du roi Muhammad V dont les relations positives avec les Juifs allèrent jusqu'à s'exprimer de la manière la plus concrète en protégeant ses sujets juifs durant la Seconde Guerre Mondiale.

L'enrichissement réciproque du Judaïsme et de l'Islam : le témoignage de l'histoire

Dans le tumulte des circonstances modernes, on perd souvent de vue l'enrichissement mutuel dont le Judaïsme et l'Islam ont bénéficié durant leur histoire commune. Depuis son tout début, il y a presque un millénaire et demi, l'Islam s'est déployé dans une interaction continue avec le Judaïsme, d'abord sur le mode de la réception puis sur un mode réciproque. On peut évoquer trois moments significatifs de cet héritage, qui correspondent à des influences institutionnelles, culturelles et spirituelles. Elles caractérisent leurs relations mutuelles respectivement pendant la période de formation de l'Islam, pendant l'essor de la pensée et de la littérature musulmanes en Espagne andalouse, puis à l'époque de la grande spiritualité musulmane dans l'Égypte médiévale.

Il convient de rappeler la proximité géographique de l'Arabie, berceau de l'Islam, avec la terre d'Israël, qui forme sa limite septentrionale. Cette proximité a nourri des liens spirituels depuis les temps bibliques, lorsque les Juifs vinrent s'installer en Arabie, jusqu'à former des communautés assez grandes à travers toute la péninsule à l'époque de Muhammad au septième siècle. Quelque chose du « souffle de la terre de la prophétie » a indubitablement imprégné la péninsule Arabique. L'Islam ne peut être conçu sans l'héritage des prophètes de la Bible. Il se voit lui-même enraciné dans cette longue tradition caractérisée par la lignée des prophètes envoyés par Dieu, qui révèlent une loi exprimée dans une écriture sacrée. Ce lien spirituel a été admis par l'Islam originel, qui reconnut Jérusalem à la fois comme sa première *qibla* (direction de la prière) et comme le lieu du Jugement dernier à la fin des temps. Au début de l'Islam, les Juifs et les Musulmans, unis dans la foi pour le même Dieu, se priaient tournés vers la même direction. Ils avaient en commun de nombreuses autres croyances et des rites, comme le credo monothéiste, la croyance dans la révélation, la prophétie et la vie dernière, la pratique de la circoncision, les règles de restrictions alimentaires, partageant même certains temps de jeûne, comme l'*âshûrâ*. L'interaction avec les Juifs pendant la période de formation de l'Islam a contribué à élaborer ses traditions scripturaires, religieuses et rituelles à travers le corpus des *Isrâ'iliyyât* et des *Qisas al-anbiyâ'* (récits juifs et prophétiques). Beaucoup de ces éléments continuent à jouer un rôle dans les relations entre le Judaïsme et l'Islam, comme on le rappellera ci-dessous.

Il ne fait guère de doute qu'en réponse à ces divers éléments, les Juifs s'assimilèrent à la culture musulmane beaucoup plus rapidement et profondément qu'ils ne l'avaient fait avec la culture hellénistique païenne. Ils étaient si immergés dans la culture arabe qu'ils choisirent d'exprimer quasiment tous les aspects de la tradition juive dans la langue arabe, traduisant la Bible en arabe,

allant même jusqu'à écrire cette langue dans les caractères sacrés de la langue hébraïque.

Comparé avec l'ostracisme culturel dont ils étaient victimes dans l'Europe médiévale, les Juifs dans le contexte de l'Islam, furent intégrés à la civilisation musulmane aussi longtemps qu'ils jouirent de la tolérance. Pendant les périodes ouvertes et éclairées, ils contribuèrent considérablement à l'épanouissement de la civilisation musulmane elle-même. Cette symbiose culturelle atteignit son sommet en Andalousie, lors de la seconde grande période de leur enrichissement commun, dans les domaines des sciences religieuses et profanes, dont la théologie, la philosophie, l'éthique, la médecine et même la poésie, qui, tout en étant écrite en hébreu, n'en utilisait pas moins la prosodie et les conventions littéraires arabes. Les Juifs andalous méditèrent et commentèrent les philosophes musulmans, appliquèrent les notions théologiques musulmanes à la Torah et au Talmud, et enrichirent la science arabe par leurs propres ouvrages sur l'astronomie, la médecine et les mathématiques. En tant que traducteurs en hébreu des ouvrages arabes, les Juifs devinrent les principaux transmetteurs de la civilisation musulmane à l'Occident. Dans certains cas, lorsqu'avec le passage du temps, les originaux arabes furent perdus, ces versions hébraïques devinrent les conservateurs de la culture musulmane.

La troisième grande rencontre entre l'Islam et le Judaïsme se produisit sur le terrain spirituel de l'Égypte médiévale. Là, les descendants de l'illustre philosophe juif, Moïse Maïmonide (1135-1204), qui écrivit lui-même la plupart de ses livres en arabe, adaptèrent la spiritualité musulmane à leurs propres traditions religieuses et culturelles. Profondément impressionnés par l'épanouissement extraordinaire du soufisme autour d'eux, ils percevaient dans cette ferveur religieuse la continuation de la tradition prophétique de l'ancien Israël. Il est possible que l'esprit du mouvement piétiste juif qui s'ensuivit en Égypte ait été apporté en Terre sainte, où, au quatorzième siècle, il influença la Kabbale naissante et la mystique juive tardive, spécialement la Kabbale lurianique qui fleurit durant la période ottomane.

Pendant ces mêmes années et les générations suivantes, il y eut toujours un échange continu au sein de la vie quotidienne entre les Juifs et leur environnement musulman dans les domaines comme la musique, l'art, la poésie, le folklore et l'architecture. Quasiment toutes les étapes de leurs vies respectives, dans la joie et la peine, du berceau à la tombe, à la fois dans leurs foyers et dans leurs lieux de culte, étaient célébrées avec les mêmes us et coutumes et au son des mêmes mélodies. Un signe éloquent de leur héritage spirituel commun est qu'ils vénéraient les saints les uns des autres et qu'ils partageaient les mêmes lieux de pèlerinage. Ces éléments devinrent les symboles de la confluence entre leurs traditions religieuses respectives, comme c'est le cas dans le pays qui accueille cette conférence. Mais ce n'est pas seulement ces lieux de pèlerinage qui courent le péril de disparaître. Plus généralement, en effet, les tensions politiques, les modèles d'émigration et l'intolérance ont conduit à un effacement possible de l'histoire de la civilisation judéo-musulmane en même temps que de la richesse de ses valeurs spirituelles et humanistes.

Qu'est-ce qui unit le Judaïsme et l'Islam?

L'Islam et le Judaïsme sont des religions qui se ressemblent sur de nombreux points. Ce fait n'a pas été relevé que par les spécialistes de l'étude comparative des religions, il a aussi été observé par les penseurs des deux traditions au cours des âges. Elles ne font pas que partager une série de croyances significatives formant leur vision religieuse du monde. Il y a encore entre elles des similitudes structurelles significatives. En d'autres termes, la logique interne, la cohérence, les concepts structurels principaux et de nombreux points qui sont essentiels à la compréhension de ces religions présentent une grande ressemblance. Les Juifs et les Musulmans pratiquent leur religion de telle manière que cela leur permet de reconnaître et d'apprécier la vie religieuse de l'autre. Une telle communauté de croyance et de pratique fournit la base d'une possible reconnaissance réciproque. Puisqu'elles peuvent se comprendre l'une l'autre, elles ont la capacité de se reconnaître mutuellement. Et cela a été le cas pendant la plus grande partie de leur histoire commune. Nous cherchons donc à renouveler quelque chose qui a déjà existé, et non à créer quelque chose de nouveau *ex nihilo*.

Peut-être que le meilleur endroit pour commencer à reconnaître nos ressemblances est le cœur même des deux religions, Dieu. Les deux religions reconnaissent Dieu et n'ont qu'un Dieu unique. Tout au long des générations, les Juifs et les Musulmans ont reconnu servir le même Dieu. On n'a jamais envisagé sérieusement que le Dieu de l'autre religion puisse être identifié comme un « autre » Dieu. Juifs et Musulmans ont depuis longtemps reconnu que chacun d'entre eux adoraient le même Dieu unique et ont attribué des qualités identiques à ce Dieu. Les actions attribuées à Dieu, elles aussi, sont identiques : Dieu est le créateur du ciel et de la terre ; Dieu Se révèle aux hommes et établit des relations avec eux ; Dieu prend soin des hommes et se soucie de leurs actes et de leurs comportements ; par conséquent, Dieu enseigne aux hommes comment il convient de vivre ; Dieu juge aussi les hommes en fonction de leurs actes et de la manière dont ils obéissent à ses instructions.

Un ensemble de sensibilités religieuses communes au Judaïsme et à l'Islam émergent ainsi de cette description fondamentale de Dieu. Reconnaître que Dieu est le créateur, forme l'attitude des deux religions envers la création. La création est l'œuvre du créateur. Elle doit être respectée, soignée et protégée. En même temps, sa signification suprême est confinée et contenue dans la reconnaissance fondamentale qu'elle a été créée et ne peut donc jamais se suffire à elle-même.

Les deux religions partagent un sens du devoir religieux, de l'obligation et de la responsabilité envers Dieu, qui découlent de la révélation de Dieu et de Sa volonté. Par conséquent, la loi est un élément central des deux religions. L'existence concrète et les actions des fidèles sont déterminées par la loi. Les experts religieux des deux religions sont des spécialistes de la loi. La croissance, les changements, les adaptations, les relations entre les communautés, les appréciations de la modernité, la politique et un grand nombre de questions sociales sont vus à travers le prisme de leurs traditions légales respectives.

Lié à la loi il y a encore le sens de la moralité. Les deux religions comportent de puissants enseignements moraux, dont beaucoup sont partagés par les deux traditions. L'accent que l'on met sur la loi et la moralité conduit à un grand souci de la justice sur les plans individuel, social et global. Les deux traditions ont une vision de l'importance, de l'universalité et de l'espoir final en l'établissement d'une justice complète, qui s'accorde avec la révélation de Dieu.

La quête de la justice est elle-même liée à la notion du jugement. La reconnaissance « qu'il y a un juge et que la justice existe » est fondamentale pour les deux religions, et fournit finalement la garantie d'un ordre juste du monde et d'un comportement humain juste et correct. Le jugement est lié à la rétribution. Les deux religions croient à la rétribution pour les bonnes et les mauvaises actions. Elles croient aussi que la rétribution et la justice finales vont de notre monde actuel jusqu'à la vie dernière, le monde à venir. Les deux traditions lient donc le souci de la justice à une vision eschatologique.

Dans les deux traditions, la révélation de Dieu n'est pas comprise comme un événement qui s'est produit à un moment unique. On reconnaît plutôt un large processus de prophétie à travers lequel Dieu parle à Ses créatures. La centralité de la prophétie et de la révélation conduit à la centralité de la parole de Dieu, le produit de la révélation de Dieu. Les deux traditions révèrent la parole de Dieu, telle qu'elle s'exprime dans leurs Ecritures respectives. La parole de Dieu est un principe suprême d'organisation de la vie religieuse des deux communautés. Toutes les deux proclament que la prophétie est close, conduisant ainsi à l'exaltation de la parole révélée de Dieu accompagnée de traditions d'interprétation prolifiques à travers lesquelles cette parole continue à s'adresser aux fidèles ici et maintenant.

En même temps que les contenus actuels des deux traditions scripturaires diffèrent sur de nombreux points, ils comportent aussi de nombreuses similitudes importantes. Les plus significatives sont peut-être que les deux traditions témoignent d'une mémoire commune des séries de grands peuples, d'événements et de prophètes qui forment l'armature de leurs Ecritures respectives. De même que les vies et le témoignage de nombreuses figures se correspondent dans les deux traditions, peut-être convient-il de mentionner plus particulièrement la figure d'Abraham que les deux traditions désignent comme un fondateur essentiel et une figure formative. Les décennies récentes ont vu grandir le recours à Abraham comme symbole de cette réalité commune. Certains le considèrent même comme un ancêtre commun. Un tel recours, pas complètement dénué de précédent, révèle le besoin continu des deux communautés religieuses de se reconnaître mutuellement et de désigner un héritage commun qui puisse fournir un ancrage d'unité dans des temps troublés.

Peut-être la reconnaissance commune de la sagesse divine n'est pas moins importante que la reconnaissance commune de la réalité de la révélation divine. Les deux traditions reconnaissent la sagesse divine comme une expression significative de Dieu. On reconnaît la sagesse à travers la tradition commune de la loi naturelle qui sert de contrepoint à la loi révélée. La sagesse, comprise ainsi, est plus large que la parole révélée de Dieu. Une telle autonomie à l'égard de la parole révélée de Dieu fournit un sol moral commun aux deux traditions qui est

indépendant des particularités des deux révélations. Invoquer une telle éthique revêt une importance très grande, dans la mesure où elle peut fournir une base pour critiquer des actes perpétrés au nom de la loi alors qu'ils sont moralement condamnables. Quand la loi peut être manipulée, mal interprétée ou encore assujettie à l'intervention humaine, Dieu et Sa sagesse servent de correcteurs, offrant aux deux traditions une position morale plus fructueuse.

Reconnaître et apprécier notre diversité

En contraste avec les points communs significatifs que nous partageons, il y a aussi de grandes différences. Il est nécessaire de reconnaître et d'accepter les différences entre les deux religions, si l'on veut prendre en considération les relations historiques et les domaines que le dialogue futur doit aborder. En mettant en lumière leurs différences, nous ne souhaitons pas suggérer qu'elles sont plus importantes que les points communs. Nous ne les considérons pas non plus théologiquement comme des obstacles qui empêcheraient d'avancer vers une relation positive entre les deux religions. L'exposé qui suit sur la diversité a pour but premier et primordial d'ouvrir un débat à travers lequel chaque partie pourra acquérir un meilleur sens de l'autre. Sur les bases d'une meilleure compréhension, on peut commencer à explorer des stratégies théologiques et herméneutiques, telles qu'elles ont été formulées dans le passé et telles qu'elles peuvent être articulées dans le présent, susceptibles de nous aider à aborder la diversité existante entre le Judaïsme et l'Islam. Le dialogue futur consistera à respecter la pluralité tout en la contenant dans des voies qui l'empêcheront d'obscurcir l'accord plus profond entre les religions.

Mention a déjà été faite de la structure similaire du Judaïsme et de l'Islam. Il y a, cependant, un élément clé qui différencie fortement l'armature des deux religions. On peut présenter cet élément comme la tension entre le particulier et l'universel, ou encore comme la différence entre une religion nationale et une religion globale. Le Judaïsme est unique parmi les religions du monde. Bien qu'il soit considéré comme une religion du monde, c'est à proprement parler le mode de vie religieux d'un peuple particulier, le peuple d'Israël. Être membre de cette religion est la même chose qu'être membre d'un peuple, et vice versa. Le Judaïsme a bien une vision universelle, qui s'exprime à travers les commandements noachides, un code moral qui concerne l'ensemble de l'humanité. Le Judaïsme envisage aussi un temps futur où tous les hommes en viendront à reconnaître Dieu. Les visions prophétiques destinées à cela forment une partie importante de la prière juive. Tout en maintenant une conscience universelle, le Judaïsme est pratiqué comme un mode de vie religieux propre à un peuple particulier. Bien que l'Islam se perçoive lui aussi en tant que communauté, témoignée par la réunion de tous les croyants dans la *Umma* (le même mot en Hébreu et en arabe signifie « nation » pour les uns, et « communauté » pour les autres), c'est en fait une religion globale, plutôt qu'une religion nationale. L'Islam, en tant que religion, est distincte de l'identité nationale. On trouve des Musulmans partout dans le monde, adhérant à différentes identités nationales, ethniques et culturelles. Le mouvement pour répandre sa foi dans le monde, par lequel l'Islam a acquis la place dont il jouit, est motivé par la compréhension de

l'appel et de la signification universels de l'Islam. C'est précisément ce type de zèle missionnaire qui est absent dans le Judaïsme.

La comparaison de l'usage de deux termes similaires dans les deux traditions est instructive. Le mot hébreu *berit* désigne l'alliance particulière conclue avec le peuple d'Israël, à l'origine lors de l'alliance au Sinaï. Ce *berit* fournit la structure de base et la définition de la religion connue sous le nom de Judaïsme. En fait, le terme biblique authentique par lequel la religion d'Israël peut être désignée est *berit*. Comparé à cela, l'équivalent coranique *mîthâq*, désigne quelque chose d'une nature différente et universelle. *Mîthâq* désigne l'alliance universelle par laquelle les créatures ont reconnu la souveraineté de Dieu sur la création et assigne donc à toutes les créatures la responsabilité de se soumettre à Dieu. *Mîthâq* n'est donc pas une alliance historique particulière mais une alliance cosmique préexistante.

La différence entre le particulier et l'universel conduit à une nouvelle distinction, qui a aussi une dimension structurelle. L'identité nationale nécessite un territoire à travers lequel elle peut s'exprimer. Dans la mesure où l'identité nationale est corrélative de l'identité religieuse, le territoire prend une signification religieuse. L'attachement à la terre d'Israël est, pour le Judaïsme, une partie fondamentale du *berit*, une partie des promesses faites à Abraham et confirmée par plusieurs alliances successives dans la Torah. Beaucoup des commandements de la Torah ne peuvent être remplis que sur cette terre qui est considérée comme une condition indispensable pour l'épanouissement de la vie religieuse juive. Les vertus religieuses, depuis l'accomplissement des préceptes jusqu'à la prophétie et la proximité à l'égard de la présence divine, sont attachées à la vie en Terre sainte. Des millénaires de réflexion juive sur la signification de la Terre d'Israël témoignent amplement de la signification spirituelle et de la nostalgie de cette terre, à travers ceux qui purent y résider et ceux qui ne purent qu'en exprimer leur languissement.

Cette compréhension de la signification territoriale de la Terre d'Israël doit être comparée avec la conception musulmane universaliste du territoire. En Islam, le concept de la sacralité du territoire s'étend à l'ensemble de la terre, qui est donc sacrée en totalité. L'universalité du genre humain, compris à travers sa responsabilité d'être le lieutenant de Dieu sur la terre, implique une approche universelle et globale de la territorialité. L'Islam n'a donc pas besoin d'un territoire ou d'une terre particulière pour se définir. Bien que l'Islam reconnaisse certains lieux comme sacrés, son identité propre n'est pas liée à un territoire spécifique. Sa théorie de la territorialité reconnaît l'ensemble du globe comme un temple où adorer et se soumettre à Dieu. L'idéal musulman est d'être le témoin de l'accomplissement d'un royaume de Dieu sur l'ensemble de la terre à la fin des temps. La vision d'une fin des temps où toute la terre connaîtra Dieu et où son royaume s'étendra sur toute la terre est une vision commune à l'Islam et au Judaïsme.

La vision eschatologique partagée par le Judaïsme et l'Islam va plus loin jusqu'à un espace sacré commun, d'une manière qui est souvent méconnue. Bien que Jérusalem se soit tenu au cœur même de la tension la plus profonde entre les peuples des deux religions, il est important de considérer la témoignage de la

communauté de vue qu'offrent les visions spirituelles des deux traditions concernant Jérusalem en tant que lieu de l'attente eschatologique. La signification de Jérusalem pour les Musulmans ne tient pas seulement au voyage nocturne du prophète Muhammad, qui, selon l'interprétation traditionnelle, est monté au ciel à partir de Jérusalem. C'est aussi le centre de l'attente eschatologique des Musulmans. Jérusalem, en tant qu'héritage de toute la tradition prophétique, joue donc un rôle majeur dans l'orientation de la compréhension musulmane de l'histoire, parce qu'elle est le lieu du Jugement de la fin des temps.

Cette portée eschatologique mérite d'autres considérations. Jérusalem n'a pas de signification comme centre de la vie rituelle musulmane. Comme on le sait, la *qibla*, l'orientation de la prière, a été transférée de Jérusalem vers la Mekke. Tandis que le pèlerinage a été important à travers les générations, comme devoir religieux, il concerne uniquement la Mekke. Jérusalem offre donc une orientation et une perspective ultime à toute la vie humaine lorsqu'on la considère selon l'eschatologie, mais elle ne structure point la vie légale, religieuse et rituelle de l'Islam. Ceci nous fournit matière à réflexion. Le lieu de la particularité d'Israël fait partie du lieu de la vision ultime universelle de l'Islam. Telle que Jérusalem nous en renvoie l'image, la vision du particulier que véhicule le Judaïsme et la vision universelle véhiculée par l'Islam ne sont pas contradictoires. Plus encore, le fait que Jérusalem n'ait pas été pris par l'Islam comme son principal centre religieux, est aussi significatif. Pour l'Islam, son universalité transcende les déterminations religieuses spécifiques. On peut raisonnablement supposer que le transfert de la direction de la prière de Jérusalem à la Mekke implique que l'Islam n'a pas voulu remplacer le Judaïsme en s'appropriant le centre de la vie religieuse juive. On peut donc suggérer que l'universalisme musulman prend appui sur la reconnaissance du particularisme de l'identité juive.

Si la différence la plus significative concernant les structures des deux religions concerne la tension entre le particulier et l'universel, il existe de nombreuses autres différences qui sont issues des visions et des compréhensions divergentes des particularités des événements et détails scripturaires. Bien qu'il y ait une vaste mémoire commune, les détails des Ecritures mettent souvent plus en lumière la diversité que l'unité sous-jacente. On dispose d'amples éléments qui témoignent de la référence que les Musulmans des premiers temps faisaient aux sources juives pour compléter et servir l'interprétation du Coran. Des éléments semblables montrent l'impact des méthodes herméneutiques musulmanes sur l'interprétation juive de la Bible. Toutefois, une partie de la conception commune que nous avons héritée aujourd'hui des périodes pré-modernes concerne d'une part les accusations de falsification des Ecritures adressées aux Juifs par les Musulmans, et d'autre part, le rejet par les Juifs de détails qui se trouvent dans les Ecritures musulmanes. La grande ressemblance qui existe entre le Judaïsme et l'Islam fournit l'arrière-plan en face duquel on peut mettre en lumière la diversité. La question n'est pas de savoir si l'on doit donner plus de poids à ce qui est commun ou à ce qui sépare. Finalement, ce qui est en jeu dans ces réclamations, c'est le problème de la légitimité de l'autre religion et les limites de la légitimation que l'on peut attendre d'une autre religion. Derrière cette question de la diversité des transmissions et des révélations, se tient la question fondamentale de la légitimité de l'autre religion. Cette question fait certes partie du legs historique de la relation entre les deux religions, mais elle est

particulièrement urgente aujourd'hui. La riche histoire des contacts entre le Judaïsme et l'Islam inclut de nombreuses sources portant sur la diversité religieuse que l'on trouve entre ces deux croyances. La dynamique des rencontres inter-religieuses largement motivées par la recherche d'une paix globale, fournit une motivation supplémentaire pour reconsidérer aujourd'hui les impressions dominantes concernant la légitimité de l'autre. Avançons donc vers la prochaine partie de notre exposé, où nous explorerons les questions de la reconnaissance mutuelle, et où nous mettrons en lumière quelques sources plus anciennes ainsi que de nouvelles propositions au service de la reconnaissance mutuelle.

De la diversité à la mutuelle reconnaissance et comment faire face aux défis communs

Redécouvrir la profondeur historique des relations et de l'interdépendance entre le Judaïsme et l'Islam, et renouer avec l'héritage commun de la tradition judéo-musulmane a pour condition fondamentale la connaissance mutuelle, la reconnaissance et le respect. L'histoire des relations entre Juifs et Musulmans nous donne de nombreux précédents, mais l'ordre contemporain des choses peut aussi nous placer devant de nouveaux défis et paradigmes qui nécessitent une réflexion théologique nouvelle des deux côtés. Une partie du prix à payer pour la politisation des relations entre Juifs et Musulmans fut que l'on n'a pas accordé assez d'attention au rétablissement de la communauté de vue qui fut jadis la marque de leur coexistence, en tous cas beaucoup moins que le souci que l'on a eu de faire des avancées nouvelles dans le domaine des relations inter-religieuses et spirituelles. Ce manque est particulièrement ressenti lorsqu'on le compare aux dialogues avec les principales autres religions. Les paragraphes qui suivent n'ont pas pour but de pallier à ce manque. Ils offrent cependant des indicateurs pour la réflexion et des propositions de voies dans lesquelles les questions de la reconnaissance mutuelle et de la manière de s'y prendre avec la diversité peuvent être envisagées. Ils sont faits pour suggérer et stimuler la réflexion plus que pour présenter des solutions ou des vérités définitives. Contrairement aux parties précédentes qui étaient descriptives, présentées sous forme de faits irréfutables, certains des points qui suivent sont des propositions constructives qui ne plairont pas à tous les lecteurs. Il convient donc de rappeler que notre but est d'ouvrir une discussion et d'indiquer des voies dans lesquelles elle peut progresser. Toutefois, c'est les participants à la discussion qui détermineront finalement les contours du futur dialogue entre Juifs et Musulmans.

Pour faire avancer la cause de la reconnaissance mutuelle, un travail théologique constructif doit être accompli afin d'examiner ces questions qui ont été au centre du contentieux théologique et historique. La reconnaissance mutuelle ne supprime pas les différences historiques entre les traditions. Elle consiste plutôt à rappeler à la fois les similitudes et les différences pour légitimer la validité spirituelle de base de chaque religion et chercher de nouveaux moyens d'augmenter la compréhension et la légitimation mutuelles dans les domaines qui concernent la diversité. Nous voudrions réexaminer certaines des questions discutées dans la section précédente, à la lumière de ces éléments. Il s'agit d'en offrir quelques aperçus tels qu'ils ont été conçus dans l'histoire des traditions et tels qu'une réflexion théologique nouvelle peut les présenter.

Peut-être devrions-nous commencer par nous lancer le défi de réfléchir sur la signification de la diversité religieuse. Ce qui sous-tend le dialogue c'est la reconnaissance d'une diversité de fait, mais celle-ci est fondée sur la reconnaissance complète de la validité religieuse de l'autre religion. Dans un tel contexte, le Judaïsme et l'Islam peuvent se trouver dans un type de relation qui n'est absolument pas symétrique. L'Islam, en tant que religion plus jeune, se voit comme la continuation d'une tradition plus ancienne, et cette dernière de ce fait même. La légitimation musulmane des révélations précédentes prend place à l'intérieur d'une conception plus vaste de la diversité. « Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une communauté unique » (V, 48; XI,118). La validité de la révélation de la Torah est confirmée plusieurs fois dans le Coran, comme dans ce verset : « Comment te prendraient-ils comme arbitre alors qu'ils ont la Torah où se trouve le jugement de Dieu » (V, 43), et : « Nous avons fait descendre la Torah où se trouvent direction et lumière » (V, 44).

Par contre, en dépit d'une exception importante qu'il convient de mettre en lumière dans la suite, la vision juive conventionnelle ne reconnaît pas de révélations scripturaires après la Bible hébraïque. Pour chercher à légitimer l'autre en religion, on a donc porté son attention sur la substance même de la foi et sur la qualité de la pratique, plutôt que sur la validité de la révélation. On peut à ce propos penser à trois différentes formes dans lesquelles la validation est susceptible d'entrer, tout en ne reconnaissant pas la révélation fondamentale à l'autre religion. Traditionnellement, les auteurs juifs ont confirmé la validité de la doctrine musulmane parce qu'elle est conforme aux principes des croyances juives. Les éléments de foi communs, évoqués plus haut, étaient considérés plus significatifs que les bases épistémologiques sur lesquels les Musulmans s'appuyaient pour croire en eux. Le milieu commun du Moyen-Age permit en partie de mettre de côté les questions d'autorité et d'épistémologie, qui étaient enracinées dans une révélation alternative, aussi longtemps que les deux religions fonctionnaient dans le même vaste contexte culturel.

Une autre stratégie fait appel à la révélation pré-mosaïque plus ancienne pour être un moyen de valider le comportement de l'autre. Nous trouvons là un recours à la moralité, telle qu'elle est pratiquée par des non-Juifs, pour authentifier les autres croyances. La vision juive de l'autre en religion fait appel à une révélation et à un ensemble de commandements qui diffèrent de ceux qui furent enjoins aux Israélites au mont Sinaï. Ce sont les lois noachides, données à toute l'humanité depuis l'époque d'Adam (« noachide » est le nom rabbinique donné à toute personne humaine en général). Ces commandements incluent des interdits moraux de base comme les interdictions de tuer, de voler, de commettre l'adultère, et d'autres. Une vie morale élémentaire et une esquisse de vision religieuse du monde sont donc accessibles à toute l'humanité, sans les spécificités de la voie religieuse propre au Judaïsme.

Une troisième stratégie peut être conçue en termes de révélation future, ou bien de réalisation future d'idéaux spirituels. Ce qui ne peut être validé dans les termes de la révélation présente aujourd'hui, peut cependant être validé dans les termes d'une préparation à la compréhension et à la réalisation mutuelles. Là, l'idéal messianique permet de projeter dans le temps présent des qualités et des

idéaux universels par lesquels l'autre en religion est validé. L'application la plus évidente de cette méthode se trouve dans la référence que Maïmonide fait à la fonction propédeutique de l'Islam (et du Christianisme) dans la préparation de l'avenir messianique. Ainsi, ce que le Judaïsme considère être une erreur pourrait être ignoré jusqu'à un certain point en faveur d'un changement appréciable de perspective accompli à travers l'enseignement de l'Islam, légitimé si on le considère comme l'ultime préparation du monde pour recevoir une compréhension messianique future (Maïmonide, Lois des rois, fin du chapitre 11 dans l'édition complète).

Le dénominateur commun des positions mentionnées au-dessus est qu'elles visent à valider l'Islam, ou certains de ses aspects, tout en évitant de légitimer la révélation musulmane. Il y a toutefois une exception importante à cette tendance. Au moins un auteur du Moyen-Âge a voulu prendre en compte la possibilité qu'existent plusieurs révélations religieuses, ce qui conduit à légitimer la révélation musulmane. Dans son livre « le Jardin des intellects » le rabbin Netanel Berebi al-Fayyûmî, qui a précédé et peut-être influencé Maïmonide, fournit une théorie de la révélation que l'on pourrait qualifier d'accommodante. Dieu Se révèle à différents peuples de diverses manières et à travers différentes révélations qui correspondent à leurs tempéraments, leurs habitudes, leurs cultures, etc. De manière étonnante, al-Fayyûmî cite aussi le Coran pour prouver son idée, offrant ainsi un exemple de la profondeur à laquelle la culture judéo-musulmane peut atteindre. La révélation de Dieu n'est ainsi pas limitée à une apparition unique dans l'humanité, mais trouve à s'exprimer à travers de multiples révélations. On peut remarquer que la Bible hébraïque ne refuse pas catégoriquement la possibilité que la prophétie s'étende à d'autres peuples sous des formes variées. Elle attribue en effet la prophétie à des non-Israélites. Il n'y a pas non plus dans le Judaïsme de principe qui nécessiterait de refuser la possibilité que la prophétie et la révélation soient adressées à d'autres peuples. Il y a cependant eu une tendance lourde, en partie renforcée par une vision plus générale de la relation entre Israël et les nations, qui rejetait la validité des autres révélations. L'opinion d'al-Fayyûmî n'est pas seulement une position importante et ancienne qui ouvre des possibilités théologiques, c'est aussi un appel à repenser les bases scripturaires des réclamations adressées aux autres religions.

Avançons de ces considérations générales sur la diversité et sa légitimité en direction de la tension entre le particulier et l'universel qui distingue des deux religions. On ne peut séparer le débat sur le particulier et l'universel des réflexions précédentes sur la révélation et sa légitimité. Les commentaires qui suivent découlent d'une perspective visant à accepter une pluralité de révélations. Parmi les stratégies qui incluent la validation des autres révélations, celle de la préparation messianique semble être la plus appropriée pour aborder le particulier et l'universel. D'un point de vue théorique, il ne suffit pas de dire que les notions de particulier et d'universel ne sont pas en conflit, elles peuvent aussi être considérées comme harmonieusement complémentaires. Ainsi, le cœur des particularités mobilisées par une révélation peut être étendue à l'autre. Dans la mesure où une position musulmane est mieux préparée à considérer à la fois le Judaïsme et l'Islam en termes de révélations, elle peut aussi voir dans la particularité du Judaïsme un élément positif, complémentaire de l'universalité musulmane. Une fois que l'on a reconnu la continuité de l'esprit prophétique entre

les deux religions, on peut poursuivre en considérant la particularité de l'expérience juive comme la matrice à partir de laquelle cet esprit est conçu et se diffuse. Par-delà les considérations générales concernant le particulier et l'universel, on trouve différentes validations spécifiques de la particularité juive dans le Coran, y compris son expression territoriale.

La tradition musulmane reconnaît le lien particulier qui existe entre Dieu et les Juifs, dont la Terre sainte est le symbole. Le Coran dit : « Nous avons certes conclu alliance avec les fils d'Israël et leur avons envoyé des prophètes » (V, 70), et « Ô Mon peuple, entrez dans la Terre sainte que Dieu vous a prescrite. Ne revenez pas sur vos pas, sans quoi vous vous en retournerez perdants » (V, 21). Ainsi, la Terre sainte apparaît comme le signe de cette alliance entre Dieu et le peuple juif, et comme l'expression que le Judaïsme est une particularité donnée par Dieu.

Comme notre exposé l'indique, la reconnaissance religieuse mutuelle peut se trouver soit dans la validation de la révélation, soit à travers la validation de la vie spirituelle, religieuse et morale de l'autre. La validation de la révélation va nettement beaucoup plus loin dans la reconnaissance de l'autre. Comme nous l'avons vu, la validation de la révélation n'est pas seulement une question qui concerne la relation que le Judaïsme entretient avec l'Islam, elle a aussi été une question historique qui concerne la relation que l'Islam a entretenu avec le Judaïsme. C'est ce qu'exprime les accusations de falsification des Ecritures. A cet égard, tout en maintenant une base pour la légitimité de la révélation, les Ecritures actuelles du Judaïsme sont mises en doute, et sont ainsi potentiellement ou en partie invalidées. En dépit de la place que cette question a occupée à certains moments de l'histoire, nous croyons qu'elle peut être limitée au point de devenir marginale dans la reconnaissance mutuelle des deux religions. Les deux précédents historiques et le rafraîchissement de la pensée suggèrent quelques voies pour aborder cette question. Certains des points de l'exposé suivant ont aussi du sens pour la considération que les Juifs accordent à la validité de la révélation musulmane.

Le terme arabe, crucial pour la question de la falsification des Ecritures, est *tahrîf*, littéralement « inverser, changer ». Bien qu'une majorité de Musulmans à l'époque moderne croient que le *tahrîf* signifie l'altération matérielle des Ecritures, les plus anciennes interprétations de ce terme considéraient que le *tahrîf* signifiait l'altération de l'interprétation et des commentaires des textes, plutôt que celle des textes mêmes des Ecritures. Le changement de compréhension de ce terme peut être situé chez le mu'tazilite al-Jâhiz (m. 868), et poursuivi par le théologien zâhirite andalou ibn Hazm (994-1063), qui à cause de sa lecture littéraliste des textes, ne pouvait concevoir l'altération autrement que d'une façon littérale. Néanmoins, quand ibn Khaldûn aborde les Saintes Ecritures, il considère que l'altération ne concerne que l'interprétation, à part quelques erreurs marginales et inévitables faites par des copistes. Il se réclame de l'autorité d'ibn 'Abbâs qui dit : « Il est impossible qu'une communauté religieuse corrompe l'écriture révélée à son propre prophète, en change le texte ou toute autre chose de ce type ». Il ajoute encore : « Ce qu'ils pourraient changer ou altérer c'est l'interprétation », et « personne n'oserait changer les mots de Dieu, mais ils l'interprètent différemment de ce que ces mots disent ». ce n'est qu'à la lumière

d'une telle compréhension de la valeur des Ecritures juives que les théologiens musulmans pouvaient penser s'appuyer sur les sources scripturaires et exégétiques juives pour comprendre des traditions coraniques. Il en va ainsi de la référence aux traditions connues sous le nom d'*Isrâ'iliyyât* utilisées afin de mettre en lumière les événements historiques mentionnés dans le Coran.

Cette mention de l'interprétation en tant qu'activité humaine nous entraîne vers un concept plus général, courant dans la théorie religieuse et littéraire contemporaine. On peut à ce titre s'interroger pour savoir si un aperçu significatif acquis à travers l'étude de la Torah ne serait pas aussi utile dans un contexte inter-religieux. L'étude de la Torah, telle qu'elle est accomplie par les rabbins, se caractérise par une pluralité d'opinions et de voix distinctes. La théorie rabbinique prend ces débats pour l'expression de la richesse de la tradition plutôt que pour une faiblesse interne. La parole divine est comprise comme ce qui doit engendrer la pluralité et la diversité de ses interprétations, et celles-ci sont célébrées comme les attributs d'un engagement total dans la parole de Dieu. Cette idée est aussi notée par Ghazâlî (m. 1111) qui indique qu'il y a soixante mille interprétations possibles de chaque verset du Coran. Des auteurs musulmans plus tardifs ont augmenté ce nombre jusqu'à plus de 300.000, et des auteurs juifs jusqu'à 2.400.000. Ainsi, la pluralité et la diversité sont des normes pour l'interprétation des canons de l'Ecriture, à la fois dans le Judaïsme et dans l'Islam. Cependant, une telle compréhension herméneutique est traditionnellement admise à condition de reconnaître ses bases dans une révélation. La question qui mérite réflexion est de savoir si les Ecritures de nos différentes traditions peuvent aussi être abordées à travers le prisme d'une telle pluralité et multiplicité. Plus largement, la question s'inverse, semble-t-il, pour poser la question de la reconnaissance des autres Ecritures, ou de son contraire. Cependant, on peut se poser la question de savoir jusqu'où la richesse d'interprétation dont fait preuve l'exégèse rabbinique et midrashique les limite complètement à la révélation. Une telle richesse témoigne aussi de celle de l'esprit humain, de la diversité inhérente à notre humanité même dans la pluralité des approches dont fait preuve la finitude humaine envers l'absolu divin. Dans l'espace qui se trouve entre l'absolu de la réalité divine et la multiplicité de la réalité humaine naissent une multitude de réactions, de réponses et d'interprétations qui toutes reçoivent une impulsion prophétique originelle et la restituent dans leurs propres termes. La question à prendre en compte est alors de savoir si, du point de vue de l'interprétation, les différentes traditions religieuses ne pourraient pas être validées, en dépit de leur diversité.

Cette proposition n'est pas avancée simplement comme une tentative post-moderne de relativiser la vérité, reconnaissant ainsi de multiples réalités. Elle peut être enracinée dans nos traditions religieuses classiques. Ne voir nos traditions qu'en termes de vérité, considérée au sens étroit, peut conduire à des disputes stériles et interminables. L'incapacité à résoudre de telles disputes est l'une des causes de la violence religieuse, passée et présente. Une compréhension superficielle et étroite de la vérité constitue ainsi une véritable menace pour toutes les communautés religieuses et leur coexistence. Les disputes concernant la vérité sont une lutte incessante qui ne peut être résolue que par Dieu, comme le Coran le dit : « Les Juifs ont dit : les Chrétiens ne sont pas dans le vrai », et les Chrétiens ont dit : « Les Juifs ne sont pas dans le vrai ». Or, ils récitent l'Ecriture, de même ceux qui ne savent pas ont tenu un langage pareil au leur. Et Dieu jugera entre

eux, au Jour de la résurrection, sur ce sur quoi ils s’opposaient » (II, 113). Les disputes sur la vérité conduisent à un effort qui vise à imposer un point de vue particulier, aboutissant finalement à une certaine forme de violence. La reconnaissance et la validation de l’autre devrait suspendre toute discussion sur la vérité, laissant chaque communauté libre d’exprimer sa propre orientation vers Dieu, en tant qu’expression de la vérité. Ainsi, le même moment eschatologique dans lequel les visions du Judaïsme et de l’Islam s’unissent, est aussi le moment jusqu’où la compétition concernant des prétentions rivales à détenir la vérité devrait être suspendue. Jusqu’au moment d’un tel jugement final, le meilleur critère pour mesurer la qualité de nos vies religieuses ne réside pas sur le terrain de l’épistémologie, qui cherche à vérifier les prétentions à la vérité, mais plutôt dans le domaine de l’éthique, à travers laquelle nos croyances religieuses et la qualité de nos vies spirituelles peuvent être évaluées. Prenant en compte l’humanité et sa diversité, nous sommes mis au défi de reconnaître dans sa multiplicité, l’appel à avoir le souci les uns des autres, à travers le respect et la compassion. Par conséquent, l’élan qui anime la compétition religieuse trouve sa plus noble expression dans la compétition pour l’excellence éthique. On peut encore une fois invoquer la recommandation coranique de rivaliser dans les bonnes actions sans se soucier de la communauté religieuse à laquelle chacun appartient. Les critères ultimes de la religion sont la foi en Dieu et le comportement éthique envers toutes les créatures. Le Coran dit : « Non ! ceux qui se seront soumis à Dieu, tout en pratiquant la bienfaisance, auront leur rétribution auprès de Dieu. Sur eux nulle crainte et ils ne seront point attristés » (II, 112).

Ainsi, peut-être que la réponse finale que l’on puisse adresser aux prétentions qui visent à invalider les Ecritures ou les vérités des uns et des autres, est la reconnaissance que la foi doit être exercée dans l’humilité à l’intérieur de sa propre communauté religieuse et que ses réclamations ne devraient pas être soumises à la discussion, à l’argumentation ou à la compétition. De cette façon, tout en tenant fermement sa propre compréhension de la tradition et de la révélation, on doit aussi reconnaître que la validité des prétentions à détenir la vérité, la valeur des arguments et le rejet de la position de l’autre en religion sont finalement du ressort d’un choix interne spécifique à la communauté des fidèles et non pleinement communicable à l’extérieur de celle-ci. La reconnaissance d’une telle pluralité de réalités religieuses est moralement profitable, comme le Coran le suggère : « A chacun une orientation vers laquelle il se tourne. Rivalisez dans les bonnes œuvres. Où que vous soyez, Dieu marchera avec vous ensemble. Dieu sur toute chose est omnipotent » (II, 148). De même le Coran dit : « A chacun d’entre vous, Nous avons donné une règle et une voie. Si Dieu l’avait voulu, il aurait fait de vous une communauté unique » (V, 47-48). Le Coran nous offre ainsi une image de la diversité religieuse qui cherche à nous inspirer la voie de l’excellence morale. Une telle vision nous ouvre aussi à la possibilité que notre propre pluralité religieuse soit affirmée et mise en ordre dans le sens d’un bien moral pour la société, ce qui nous amène au dernier point de cette section.

Une fois que nous reconnaissons que nous devrions mesurer nos religions en fonction de leurs contributions morales, nous devons nous poser la question de savoir comment le Judaïsme et l’Islam peuvent aborder les problèmes moraux pas seulement en rivalisant sous le regard de Dieu, mais en collaborant pour le bien de l’humanité. Partir d’une reconnaissance mutuelle des deux religions, c’est aussi

rendre possible d'aborder les difficultés morales contemporaines, posées par la vie quotidienne présente, dans un accord mutuel. Il est temps de se demander si une réflexion commune sur les défis moraux contemporains ne pourrait pas être considéré comme l'un des fruits d'une telle reconnaissance mutuelle, permettant au Judaïsme et à l'Islam de faire face aux défis contemporains ensemble. L'exposé précédent a mis à jour une communauté de vue dans divers domaines. Parmi ceux-ci, il y a les valeurs morales et spirituelles qui unissent le Judaïsme et l'Islam. Elles se sont exprimées tout au long de leur histoire entremêlée et ont créé ce que nous avons désigné comme un héritage judéo-musulman. Au-delà des défis communs, y a-t-il aussi des valeurs communes, issues de la tradition judéo-musulmane, qui pourraient être mises au service de l'humanité ? la reconnaissance mutuelle nous offre l'opportunité et la responsabilité de revitaliser et de redécouvrir les trésors oubliés de la tradition judéo-musulmane.

Un principe capital de la tradition judéo-musulmane qui peut jouer un rôle significatif dans les questions contemporaines est la valeur et la dignité de la personne humaine. Cette dignité est en effet fondamentale dans le processus de reconnaissance mutuelle, d'autant qu'une telle reconnaissance ne concerne pas seulement les religions mais est aussi la reconnaissance de ceux qui les pratiquent. De cela provient un sens fondamental du respect pour les membres de l'autre religion. Le respect et la dignité humaine, en tant qu'éléments centraux de la tradition judéo-musulmane, fera l'objet de la dernière partie de notre présentation.

La dignité de la personne humaine — une valeur commune de base

La découverte de valeurs de base aide à affirmer la contribution potentielle de la tradition judéo-musulmane au discours moral contemporain et à faire progresser les relations entre les deux communautés religieuses. Les valeurs de base se réfèrent aux principes religieux et spirituels qui donnent forme et gouvernent une large gamme de décision pratiques, de dispositions légales et d'expressions concrètes à travers lesquelles la vision religieuse du monde trouve son expression. Bien que générales et théoriques, les valeurs de base sont de puissants instruments aptes à guider la pratique religieuse, à critiquer les écarts à la suite desquels une religion a pu dévier de son cours idéal et de trouver un terrain commun entre les différentes traditions religieuses. L'articulation des valeurs communes de base est un pas important sur la route qui conduit à exprimer où peuvent résider les contributions communes de Judaïsme et de l'Islam aux problèmes de l'humanité. L'exposé qui suit entend suggérer que la dignité de la personne humaine est une valeur de base commune au Judaïsme et à l'Islam.

Dans les deux traditions, la dignité de la personne est fondée sur la création et réaffirmée à travers la révélation qui enseigne le fidèle à respecter l'homme. Les deux traditions affirment qu'Adam (l'homme, l'humanité) a été créé en tant qu'être individuel, en contraste avec les animaux, qui ont été créés collectivement. Ceci sous-entend que l'humanité possède une position unique et privilégiée dans la création. Cela a aussi des conséquences morales, telles qu'elles sont énoncées dans la tradition juive suivante. La *Mishna Sanhedrin* 4, 5 propose ceci pour justifier de la création d'Adam en tant qu'individu unique : « Pour que

règne la paix entre les hommes, que personne ne puisse dire à son semblable : « Mon père est plus grand que le tien ». Le terme hébreu pour désigner l'homme, que l'on trouve aussi en arabe, est *ben Adam*, fils d'Adam, notre aïeul commun. Nous avons déjà mentionné les commandements moraux universels connus comme commandements noachides, donnés à Adam pour être une loi commune à toute l'humanité. L'unité universelle de l'homme a son équivalent à la fin des temps lorsque, selon la vision eschatologique du Judaïsme, toute l'humanité sera réunifiée dans la connaissance commune du Dieu unique.

Cependant, l'unité ne conduit pas à négliger la diversité au sein de l'humanité. Le même Mishna enseigne : « Ceci nous instruit de la grandeur du Saint, béni soit-Il, parce que l'homme frappe beaucoup de monnaies avec un seul matrice, et elles sont toutes pareilles, mais le Roi du Roi des Rois, l'Unique Saint, béni soit-Il, a marqué chaque homme du sceau d'Adam, et aucun d'entre eux n'est pareil à autrui. De ce fait, chacun est obligé de dire : « C'est pour moi que le monde a été créé ». L'affirmation coranique de la diversité humaine fondée sur l'acte créateur de Dieu, a déjà été mentionné auparavant.

La position spéciale de l'homme dans la création nous permet de prendre en compte la correspondance qui existe entre lui et son créateur. De même que le créateur est un, l'homme a été créé un. La grandeur de Dieu se reflète ainsi à travers le genre humain. La création de l'homme individuel a de plus amples conséquences morales. La même Mishna enseigne : « Quiconque détruit une seule âme est considéré comme s'il avait détruit le monde entier, et quiconque sauve une âme est considéré comme s'il avait sauvé le monde entier ». Cette idée est étroitement et directement reflétée dans le Coran : « Pour cela, Nous décrétâmes, pour les fils d'Israël, que quiconque tuera une âme sans que celle-ci ait tué une âme, ou sèmera la corruption sur la terre, ce sera comme s'il avait tué toute l'humanité. Et Nous décrétâmes que quiconque fera vivre une âme ce sera comme s'il avait fait vivre toute l'humanité » (V, 32). La valeur suprême accordée à la vie humaine est fondée dans la compréhension de la position spéciale de l'homme dans la création, une compréhension commune à la fois au Judaïsme et à l'Islam.

Peut-être que la relation la plus puissante entre Dieu et la valeur absolue de l'homme est véhiculée par l'expression biblique selon laquelle ; « L'homme a été créé à l'image de Dieu » (Genèse, I :27). Selon la perspective juive, cette idée a été formulée pour être une sorte de valeur de base du type de celles auxquelles nous nous sommes référés ci-dessus, un principe religieux à la lumière duquel les autres aspects de la religion prennent forme. Ceci s'exprime dans la pensée de Ben Azzai, dans sa fameuse controverse avec Rabbi Akiba, rapportée dans le Midrash (Genesis Rabba 24,8). Rabbi Akiba considérait que la maxime principale de l'enseignement du Judaïsme est : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lév. 19 :18). Contre cela, Ben Azzai affirmait que la plus importante leçon de la Bible est : « ceci est le livre des générations de l'homme ; au jour où Dieu créa l'homme, Il le créa à la ressemblance de Dieu » (Gen. 5 :1). Selon Ben Azzai, la création de l'homme à l'image de Dieu l'emporte même sur le principe de l'amour du prochain. Là où l'amour du prochain peut être construit en termes étroits qui confinent l'amour offert à l'intérieur de la communauté, l'idée de la création à l'image de Dieu offre une base extérieure dans la relation à Dieu qui garantit le statut et la valeur de la personne humaine. La création à l'image de

Dieu a pour conséquence la pratique de la dignité et du respect envers l'humanité, faite à l'image de Dieu.

Ces sentiments se retrouvent dans l'Islam, qui utilise parfois le même langage, et parfois des termes différents. Le Coran offre diverses expressions de sa haute vision de la perfection de la personne humaine, comme dans les versets suivants : « Nous avons créé l'homme de la plus belle constitution » (XCV, 4). Plus significatif encore, à la lumière des sources bibliques, est le *hadîth*, compris de diverses manières, qui dit : « Dieu a créé l'homme à son image ». Il est frappant de voir combien des réflexions concernant le statut de la personne humaine sont identiques dans les deux traditions. En allant plus loin, on peut se souvenir de l'affirmation de 'Â'isha concernant le Prophète, selon laquelle sa nature était toute entière le Coran, qui est la parole créée de Dieu. Ceci suggère que la perfection de l'homme n'est autre que le reflet de la perfection de Dieu.

Une des dimensions de la compréhension biblique de la création à l'image de Dieu est la charge assignée à l'homme sur le reste de la création dont il doit prendre soin. De même, la tradition musulmane reconnaît que manifester la perfection de Dieu implique de manifester les mêmes soins, responsabilité, amour et compassion envers toute la création, que ceux que Dieu accorde à Ses créatures à chaque instant. La tradition musulmane comprend l'homme comme le couronnement de la création et comme *khalîfa*, c'est-à-dire régent, représentant, lieutenant, chargé de la responsabilité envers le monde. L'idée musulmane que Dieu a désigné l'homme pour être Son lieutenant dans la création montre à la fois le statut spécial de l'homme et sa responsabilité envers la création.

Un beau témoignage de la dignité de l'homme et de la façon dont il doit agir en tant que lieutenant de Dieu se trouve dans le passage suivant qui exalte le pardon, la compassion et la compréhension pour les autres. Le quatrième calife de l'Islam et gendre du Prophète, 'Alî ibn Abî Tâlib, écrivit à un gouverneur qu'il avait désigné : « Imprègne ton cœur de compassion, d'amour et de bonté pour tes sujets. Ne sois pas en face d'eux comme un animal vorace, en les prenant pour des proies faciles, car ils sont de deux sortes : soit ils sont tes frères en religion soit tes égaux dans la création. L'erreur les rend inconscients, les défauts les dominent, ils commettent de mauvaises actions intentionnellement ou par erreur. Accorde-leur donc ton pardon et ta clémence aussi largement que tu espères que Dieu t'accordera Son pardon et Sa clémence. Car tu es au-dessus d'eux, celui qui t'a désigné est au-dessus de toi, et Dieu est au-dessus de celui qui t'a désigné ».

A considérer l'héritage moral commun de la tradition judéo-musulmane, un des concepts clés qui régit leurs visions du monde respective et commune concerne la place de la personne humaine dans le schéma de la création et de la vie spirituelle. L'exposé précédent a mis ce concept au centre et l'a présenté comme principe directeur, à la lumière duquel les deux traditions peuvent conformer leur attitude envers l'autre, en termes pratiques et concrets. Passer en revue la multitude des conséquences pratiques que la notion de la dignité de la personne humaine peut avoir dans la vie au jour le jour des communautés juives et musulmanes vivant côte à côte, serait outrepasser les limites de ce qui nous est demandé. Les circonstances présentes ne permettent pas de prendre en considération comment ce principe pourrait ou devrait être exprimé en relation

avec les règles légales particulières aux deux traditions, en particulier si elles sont pertinentes en situation de conflit. Le travail légal et herméneutique requis pour s'engager dans ces dimensions est trop détaillé et est, en tous les cas, un sujet qui concerne les spécialistes de la loi des deux côtés. La contribution présente cherche à ouvrir la discussion entre Juifs et Musulmans sur la reconnaissance de la valeur de base commune, qui pourrait servir de balise à la lumière de laquelle les débats pratiques et légaux pourraient être tenus. Si l'on s'accorde sur cette valeur commune, elle nous permettra d'évaluer à quel degré nos traditions lui sont fidèles et de nous appeler à la mettre en application.

De la théorie à la pratique — remarques de conclusion

Les objectifs qui ont été esquissés dans cet essai sont de lourds sujets théologiques.

Ils offrent un défi aux penseurs des deux côtés et comprennent:

- La reprise de l'héritage commun judéo-musulman.
- La reconnaissance religieuse mutuelle entre les deux religions.
- Une réflexion théologique créative concernant les présentations négatives que l'on donne de l'autre et les questions qui ont historiquement été une source de discorde entre les traditions.
- La collaboration dans la réflexion concernant les problèmes contemporains.

Réfléchir sur de tels défis doit prendre place dans un environnement particulier. La tradition judéo-musulmane a pris forme dans l'environnement naturel que constituait le fait que Juifs et Musulmans vivaient côte à côte. Cet environnement a largement disparu, et là où Juifs et Musulmans vivent les uns à côté des autres, le conflit politique ou son ombre nuit souvent à la capacité de faire progresser les objectifs suivants. En lieu et place d'un environnement naturel de coexistence, les chefs religieux qui cherchent à promouvoir l'harmonie entre les religions doivent créer de nouveaux environnements ou contextes dans lesquels faire avancer leur réflexion et la porter à la connaissance d'un plus large public. Des rencontres telles que celle d'Ifrane offrent l'environnement idéal pour entamer un débat nouveau entre le Judaïsme et l'Islam. Toutefois le succès final de la rencontre ne dépendra pas seulement des présentations ou des conversations durant la rencontre, mais de la capacité des participants à établir des contextes de vie à travers lesquels le dialogue, la compréhension et les relations avec l'autre peuvent progresser. Le succès de cette rencontre sera largement fonction des fruits ultérieurs qu'ils produiront. Nous vous invitons donc, pour vous préparer à cette rencontre d'Imams et Rabbins, à réfléchir sur quelques-unes des questions suivantes :

- Quels contextes de relations personnelles et communes peuvent être développés qui seraient susceptibles de faire progresser la cause de la compréhension mutuelle, de l'harmonie et de la collaboration à tous les niveaux ?
- Comment le message de collaboration et de compréhension peut-il être transmis à nos communautés religieuses et ne pas rester une vision théorique abstraite ?
- Quelles étapes concrètes peuvent-elles être accomplies dans votre communauté pour obtenir une meilleure appréciation de l'autre ?
- Quels pas éducatifs peuvent être faits pour redécouvrir la riche et positive histoire de l'Islam et du Judaïsme et l'héritage judéo-musulman ?

- Quelles dimensions culturelles et artistiques peuvent être retrouvées pour faire partie de la redécouverte de l'héritage judéo-musulman ?

Nous adressons notre prière la plus sincère pour qu'à ces questions la rencontre d'Ifrane offre des réponses qui résonnent dans le monde entier dans toutes les communautés où Juifs et Musulmans vivent ensemble côte à côte.

A la suite de notre travail de collaboration pour préparer cet exposé, nous souhaitons présenter notre propre résolution qui récapitule les fruits de notre travail commun aux participants de la rencontre d'Ifrane. Nous l'offrons aux participants comme exemple de résolution et nous la recommandons à leur attention pour l'incorporer à la déclaration finale de la rencontre d'Ifrane.

Déclaration du groupe de réflexion d'Elijah

Attendu que l'établissement d'une paix globale est un souci constant pour toutes les religions, et dans le but de faire progresser la cause de la paix, il est impératif pour les chefs religieux et pour les enseignements religieux de jouer un rôle constructif dans ce processus. Et

Attendu que jusqu'à présent, le spectre des conflits politiques du siècle passé a recouvert de son ombre la perception mutuelle du Judaïsme et de l'Islam, conduisant à obscurcir la riche relation historique qui a existé entre les deux religions. Et

Attendu que les perceptions extérieures de l'Islam et du Judaïsme ne sont désormais plus un sujet qui concerne ces deux seules religions, mais sont devenues une question qui concerne tout le monde. Les Juifs et les Musulmans vivent côte à côte pas seulement au Moyen-Orient mais aussi dans de nombreux centres urbains de par le monde. Les relations entre Juifs et Musulmans sont devenues un sujet significatif pour la vie commune dans la plus grande part du monde occidental. Le conflit du Moyen-Orient a conduit les religions elles-mêmes à être des instruments de lutte. Et

Attendu que le Judaïsme et l'Islam ont partagé une histoire riche et entremêlée, chacun ayant été inspiré par l'autre, et que leur histoire collective manifestent les mêmes valeurs morales et spirituelles que l'on peut désigner comme la tradition judéo-musulmane. Et

Attendu que la reconnaissance de concepts théologiques-clés que les religions ont en commun, entres autres : Dieu, la création, la révélation, la rétribution, la justice, la moralité et la vie au service de Dieu et de l'humanité, sous-tend les valeurs de cette tradition partagée. Et

Attendu que la communauté de vue morale et spirituelle existant entre le Judaïsme et l'islam a conduit à diverses expressions de la reconnaissance mutuelle dans l'histoire.

Nous considérons que :

Cette histoire a besoin d'être réaffirmée. Le tumulte politique a entièrement oblitéré la richesse la tradition historique de l'héritage judéo-musulman, et la reconnaissance réciproque corollaire.

Nous considérons encore que le Judaïsme et l'islam peuvent, fondés sur les valeurs inhérentes à leur tradition, contribuer ensemble à prendre en main les défis qui attendent la société contemporaine et que leurs valeurs positives communes peuvent contribuer à rehausser la dignité de l'homme, valorisée dans les deux traditions, conduisant ainsi à faire progresser l'harmonie et la paix du monde.

Nous appelons en outre les chefs religieux à s'engager ensemble dans le dialogue inter-religieux, afin de mieux comprendre la diversité qui existe entre les religions et de découvrir les possibilités de maîtriser des différences invétérées qui pourraient détourner des objectifs de compréhension harmonieuse.

En conclusion, nous souhaitons réaffirmer qu'il n'y a point de place pour la guerre religieuse entre le Judaïsme et l'islam et qu'à travers la reconnaissance mutuelle, la compréhension et la collaboration, les chefs religieux peuvent aider à faire progresser globalement la perception des deux religions et à réduire l'impact de leurs croyances respectives dans les régions déchirées par la guerre. Nous invitons les chefs religieux à trouver les moyens pratiques, les structures et les méthodes pour convertir en actes les impératifs de meilleure compréhension, de collaboration et de la redécouverte de l'héritage judéo-musulman.