



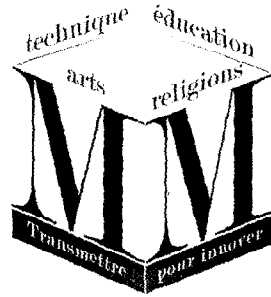
MÉDIUM

Transmettre pour innover

Le médiologue et les médias	RÉGIS DEBRAY
Maudits médias	DANIEL BOUGNOUX
Du musée de l'Homme au quai Branly	PATRICK PRADO
Le « dialogue interreligieux » : une formule creuse ?	J.-C. ATTIAS
Un lieu médium : l'église de la Madeleine	ALBERT LÉVY
Faisons un rêve : l'uniforme à l'école	DANIEL FAIVRE
Une technique de transmission : le secret	F.-BERNARD HUYGHE
Espace et politique en Afrique du sud	JOHANN ROSSOW
Le baptême des morts	BERNADETTE RIGAL-CELLARD
Valéry et le devoir de fiction	JOËL LOEHR
BONJOUR L'ANCÊTRE	Marshall Mc Luhan, avec C. Bertho-Lavenir
SALUT L'ARTISTE	Andy Goldsworthy, par D. Bougnoux
UN CONCEPT	Représentation
SYMPTÔMES	Défense du cycliste, Coup de cœur, Injustes radars, Pinault Show, Hamlet en 1h 20, Correspondance

ÉDITIONS BABYLONE

Directeur : Régis Debray - juillet-août-septembre 2006 - 12 €



Le « dialogue interreligieux » : une formule creuse ?

Jean-Christophe Attias

La formule est à la mode. Elle répond à un désir sincère de nos églises, et sans doute à un besoin vital de nos civilisations. Mais si l'on sait *pourquoi dialoguer, encore faut-il savoir comment, à quelle fin, et sur quoi au juste. Chercheur rigoureux, l'auteur de ces lignes, historien du judaïsme médiéval, remet l'actualité en perspective, sans ménagements superflus.*

Si le Moyen Âge, notamment, a bel et bien connu une certaine forme de « dialogue interreligieux », il nous en a aussi enseigné quelques-unes des limites, attestant que le dialogue n'a pas en lui-même ou à lui seul le pouvoir d'annuler tous les dénis réciproques, d'abolir toutes les ignorances, d'empêcher toutes les persécutions ou toutes les violences. Et que, parfois, souvent même, ces persécutions et ces violences, il les a consciemment ou inconsciemment justifiées, préparées ou provoquées. L'examen des siècles passés, comme d'ailleurs l'observation des réalités présentes, sans fermer absolument les portes à toute espérance, ne devrait donc pas nous faire verser dans l'optimisme béat.

Faut-il attendre d'un développement du « dialogue interreligieux » l'avènement d'une paix nouvelle et durable au sein de la Cité ? Sans doute pas.

C'est trop lui demander. Peut-il y contribuer ? Même cela n'est pas certain. Et pour deux raisons au moins. *Primo*, la religion, par principe, par fonction, par destination, est une fabrique de dissension. *Secundo*, les conflits dont nous voudrions tous réduire les effets, et si possible supprimer les causes, n'ont peut-être au fond que peu à voir avec la religion... On aura remarqué comme il se trouve toujours chez nous, lorsque le sang coule ailleurs et menace, semble-t-il, par contagion, de couler ici, trois ou quatre représentants officiels des « grandes » religions monothéistes pour rappeler au monde (à l'Occident, en fait), aussi médiatiquement que possible, que « nous » partageons tous des valeurs semblables : aspirations spirituelles, impératifs éthiques, souci de l'humain. Toutes griffes rentrées – une fois n'est pas coutume – les monothéismes sont ainsi rituellement invités à proclamer l'unité et la grandeur d'objectifs partagés. Moïse, Jésus et Mahomet deviennent les présidents fondateurs d'un vague et hétéroclite mouvement humanitaire, et leurs héritiers sont appelés à se reconnaître enfin les uns les autres pour ce qu'ils sont : des frères, au pire, des cousins. Qui, nous dit-on bien souvent, pour commencer et comme si cela devait faciliter les choses, adoreraient au fond tous le même Dieu. Or même cela est loin d'être assuré. Certes, à remonter le cours historique des Révélations successives, il apparaît bien, *grosso modo*, que le dernier venu accepte sans faire trop de difficultés de reconnaître son Dieu dans le Dieu de ses prédécesseurs. L'islam admet que le Dieu qui se révèle à son Prophète est bien le Dieu de Jésus et celui de Moïse. De même, le christianisme, dans la mesure où il a surmonté la tentation marcionite¹, professe bien que le Dieu qui s'incarne en Jésus est celui-là même qui s'est révélé à Moïse et à Abraham. Pourtant, si l'on refait le même parcours, mais à l'endroit cette fois, et que l'on suit l'ordre chronologique des Révélations, les choses paraissent évidemment moins simples. De fait, les représentants d'une

foi plus ancienne peinent à reconnaître leur Dieu dans celui de successeurs qui prétendent les supplanter ou à tout le moins les dépasser – Jésus venant « accomplir » ce qui ne l'était pas encore, ou Muhammad venant « sceller » ce qui exigeait de l'être. Ceci étant dit, même dans ce cas, l'on pourra encore concéder à son adversaire une part de vérité. Tel le Juif Judah Halévi, pour ne citer qu'un exemple, reconnaissant peu avant le milieu du XII^e siècle, que ceux-là mêmes qui adorent le bois de la Croix ou la pierre de la Kaaba, « ne croient qu'en Dieu, comme le peuple d'Abimélech, les habitants de Ninive et ceux qui s'adonnent à la philosophie en vue de Dieu » (*Kuzari* IV, 11). Cette concession-là, pourtant, ne doit elle-même pas faire illusion. En réalité, trois questions au moins se posent, que les champions de l'interconfessionnel gagneraient à ne pas ignorer. Juifs, chrétiens et musulmans sont-ils vraiment tous d'accord : 1) sur l'identité du Dieu dont on parle, 2) sur l'idée qu'il convient de se faire de ce Dieu, 3) sur le type de relation qu'ils entretiennent avec ce Dieu et que ce Dieu entretient avec eux ? Pour affirmer que les uns et les autres ont bien « le même Dieu », il faudrait d'abord s'assurer que tous répondent bien de la même façon à chacune de ces trois questions.

L'accord sur l'identité de celui dont on parle n'est pas hors de portée. Ainsi, aux yeux d'un Halévi, pour revenir à lui, juifs, chrétiens et musulmans révèrent bien le même Dieu. À la question « Qui est-Il ? », tous répondent plus ou moins la même chose. En revanche, l'idée que chrétiens et musulmans se font de ce Dieu est selon lui, dans le meilleur des cas, aussi exacte que celle que peut s'en faire le meilleur des philosophes. Or on sait que ce n'est pas à la philosophie qu'un Halévi s'en remet pour garantir un juste et plein accès à Dieu, et qu'il ne reconnaît au christianisme et à l'islam que le statut de pâles imitations du ju-

daïsme. L'*idée* que christianisme et judaïsme se font du Dieu qu'ils adorent n'est de la même façon qu'une pâle imitation de l'idée que s'en fait le judaïsme.

Sur ce plan, d'ailleurs, du point de vue du judaïsme en tout cas, le débat est plus avec le christianisme qu'avec l'islam. Trois paradoxes de la théologie chrétienne focalisent ainsi, à l'ère médiévale, les attaques des théologiens juifs : 1) un Dieu un – et pourtant en trois personnes, 2) un Dieu d'existence nécessaire et éternel – et qui pourtant engendre et est engendré, 3) un Dieu en qui tout est perfection – et qui pourtant s'incarne en une nature imparfaite et mortelle... Impossible de tenir tout cela ensemble, impossible déjà de penser tout cela ensemble. L'objection est cette fois d'ordre clairement philosophique. Moïse Maimonide au XII^e siècle, Moïse Nahmanide au XIII^e, Hasdaï Crescas à la fin du XIV^e l'affirment en maintes occasions : nul ne saurait véritablement croire ce qu'il ne peut d'aucune façon concevoir. Croire en ce que l'on ne peut concevoir n'est tout simplement pas croire, ou revient à ne croire en rien, ou si l'on veut en un Dieu qui, tel qu'il est décrit, tout simplement n'existe pas. Mais là où les choses se compliquent plus sérieusement encore, c'est lorsqu'on aborde le troisième aspect de la question posée : celui de la *relation* que la communauté des fidèles entretient avec ce Dieu et que ce Dieu entretient avec elle. Là se nouent des conflits de représentations et d'usages plus fondamentaux encore, et par le fait beaucoup plus difficilement surmontables. Car le Dieu dont se réclament ces trois communautés est précisément ce qui les fonde, ce qui les institue comme communautés. Dieu est là pour fabriquer du « Nous », et il le fait nécessairement contre « les autres », et donc contre « le Dieu des autres ». Judaïsme, christianisme et islam doivent ainsi cultiver à la fois le principe de l'universalité du Dieu qu'ils révèrent et de la réalité de son rapport au monde

dans sa globalité et à l'humanité dans son ensemble – et le principe d'un privilège, d'une relation singulière, voire même exclusive, de ce Dieu avec une communauté particulière de croyants. Le monothéisme à la fois pose l'universel et exige la distinction. Ainsi le judaïsme ne renonce-t-il jamais à la singularité du rapport noué entre Dieu et son peuple, un « peuple de prêtres », au privilège de l'Alliance, et à la spécificité des devoirs que cette Alliance impose. Ce qui ne l'empêche nullement, dans le même temps, de prendre soin de distinguer chrétiens et musulmans, monothéistes imparfaits, mais réellement en marche vers l'ultime Vérité, du reste de l'humanité, idolâtre, qui tourne tout à fait le dos à cette Vérité. Ou de reconnaître aux Justes des Nations la possibilité d'assumer pleinement leur humanité et de se sauver sans qu'ils aient même à se convertir au judaïsme. Ce type de représentation hiérarchisée de l'humain et des rapports de l'humain à Dieu, avec ce type d'articulation du particulier et de l'universel, sont sans doute propres au judaïsme. Ceci étant, de leur côté, christianisme et islam également produiront leurs propres systèmes de représentation hiérarchisée et d'articulation complexe du particulier et de l'universel, et des systèmes qui intégreront eux, pour le coup, une dimension globalement étrangère, pour des raisons diverses, au judaïsme : le prosélytisme, la possibilité, ou même le devoir de convertir, parfois y compris par la force, les autres à la foi au Dieu que soi-même on révère.

La singularité de la relation de Dieu et de ses fidèles n'est enfin point seulement affaire de théologie. Elle s'incarne de manière privilégiée dans les imaginaires d'une part et les comportements d'autre part. Et là, le fossé se creuse peut-être plus encore que sur le terrain de la théologie. De quoi la mémoire des fidèles est-elle pleine ? Dans quels événements historiques spécifiques Dieu

s'est-il révélé à son peuple ? De quels miracles l'a-t-il gratifié ? Comment le châtie-t-il ? Comme le récompense-t-il ? Quelle figure divine s'impose-t-elle au croyant, le Dieu paternel, Dieu de courroux, ou le Dieu de patience et de pardon ? Le Dieu guerrier ou le Dieu humilié ? Le Dieu absent, lointain et silencieux, ou le Dieu de tous les instants, présent, accueillant à la prière et chuchotant ses réponses dans l'intimité des consciences ? Et surtout, sur quel socle de médiation se construit le rapport ? Tel est, par exemple, le Dieu des Juifs : un Dieu qui ne s'incarne pas, mais qui suit son peuple dans les tribulations de son exil. Un Dieu dont le premier des Prophètes, Moïse, législateur et chef de guerre, est aussi un héros « amoindri », jamais divinisé, dont l'humilité est la première vertu et dont le lieu de sépulture même demeure à jamais oublié. Un Dieu dont la parole est d'abord Loi, Loi écrite et Loi orale. Un Dieu que chacun de ses fidèles sert d'abord en observant sa Loi, multitude de commandements particuliers, dont la pratique rigoureuse et minutieuse est attachée à des lieux et à des moments particuliers. De fait, si l'on n'a pas le même calendrier, comment pourrait-on avoir le même Dieu ? Et le Dieu que l'on prie en hébreu, est-on bien sûr que ce soit le même que d'autres prient en grec, en latin ou en arabe ? La diversité des cultures religieuses, des civilisations dans lesquelles les religions s'incarnent, qu'elles façonnent et qui les façonnent en retour, cette diversité humaine là ne peut qu'induire un éclatement, une démultiplication des figures de la Divinité face à quoi l'apparente simplicité de la foi « monothéiste » semble finalement de peu de poids. Comme si, lorsqu'il s'agit de Dieu, l'anthropologique devait finalement toujours prendre le pas sur le théologique. Or sur ce terrain-là, qui est premier et qui est dernier, sur le terrain des réalités humaines, et si l'on veut bien ne pas se laisser tromper par quelques déclarations de principe formelles et sans conséquences, le Dieu des uns semble définitivement ne pou-

voir être le Dieu des autres. S'il l'était, alors, tout simplement, il n'y aurait plus « les uns » et « les autres ». Et l'on ne voit pas comment une société humaine, même monothéiste, pourrait se priver d'une telle distinction... De ce point de vue, et n'en déplaise aux bonnes volontés du « dialogue interreligieux », croire, c'est d'abord s'affirmer différent et s'affirmer contre l'Autre, même et peut-être surtout si cet Autre croit au « même » Dieu... L'unité de tous dans la foi au « même » Dieu reste au mieux une espérance, une perspective, un horizon messianique. Ce n'est sans doute pas un hasard si chacune des trois prières juives quotidiennes s'achève sur cette citation de Zacharie (14, 9) : « L'Éternel sera roi sur toute la terre ; en ce jour, l'Éternel sera un et Un sera son nom ». Pour l'heure, l'Éternel n'est pas un, et Un n'est pas son nom. Personnellement, je me contente assez bien de l'espérance, de la perspective, de l'horizon. Je n'attends pas ce jour annoncé par Zacharie avec impatience, et me méfie plutôt de tous ceux qui entendent en précipiter la venue, parfois par la force...

En fait, parler sérieusement de « dialogue interreligieux » et envisager sérieusement sa possible contribution à la création des conditions d'un authentique « vivre-ensemble » – oblige à poser quelques questions préalables essentielles. J'en vois cinq.

Première question : sommes-nous absolument certains que les menaces pesant le plus lourdement sur la paix du monde, et accessoirement sur celle de notre Cité, soient de nature religieuse ? Sont-ce bien les religions qui sont en conflit ? Ou n'avons-nous pas plutôt à faire à des conflits de portée politique, territoriale, économique ou autre, qui trouvent à s'exprimer par le truchement d'un discours de tonalité religieuse ? La religion n'est-elle pas seulement

l'habillement commode, simplificateur et mobilisateur, d'aspirations d'une autre nature, et devenant, du fait même de cet habillement, plus incontrôlables, plus impérieuses, et moins négociables qu'elles ne le seraient si elles n'étaient prises que pour ce qu'elles sont, bel et bien terrestres, sans autre rapport avec le Ciel qu'imaginaire ou instrumental ? Si tel était bien le cas, le « dialogue interreligieux » pourrait alors se révéler un remède plus dangereux que le mal en nous empêchant de mettre le mal à nu.

Deuxième question : si nous quittons le terrain des luttes internationales (Israël-Palestine par exemple) ou planétaires (Islam-Occident par exemple), pour n'envisager que les conflits internes à nos propres sociétés, sommes-nous certains que les tensions intercommunautaires dont nous déplorons le regain et inventons régulièrement les effets dévastateurs sur le « vivre-ensemble », soient effectivement de nature religieuse, ou seulement de nature religieuse ? Ce que d'aucuns évoquent comme un retour du religieux, et qui touche au premier chef certains juifs et certains musulmans, relève-t-il bien du religieux, ou seulement du religieux ? Les revendications identitaires, les exigences de reconnaissance communautaire, articulées par les uns et par les autres, si elles prennent parfois une expression religieuse, et même si elles traduisent une attente effectivement religieuse, doivent-elles être exclusivement interprétées en termes « religieux » ? Ne devons-nous pas voir là aussi les effets d'un désarroi à la fois plus large et plus profond, désarroi social et désarroi culturel ? Si tel est bien le cas, il est douteux, encore une fois, que le plus généreux des « dialogues interreligieux » ait davantage d'effet qu'un médiocre emplâtre sur des plaies qui réclament sans doute un autre traitement.

Troisième question : si le désarroi social relève bien d'un traitement social, politique et militant de la part des intéressés eux-mêmes, que ferons-nous de ce que j'appelle le désarroi culturel, à savoir, pour certains de nos concitoyens, souvent les plus jeunes, la difficulté à se situer dans le cadre d'une République abstraite et lointaine, à se reconnaître dans une identité française qui fait peu de place à la diversité, et à nouer des rapports équilibrés, à la fois libres et étroits, nourris de contenus positifs et susceptibles d'évoluer sans cesse, avec leurs « communautés » d'appartenance et avec l'Autre ? Cet enjeu-là est fondamental. Chacun doit pouvoir se réapproprier et voir valoriser ses propres cultures originaires (juive, musulmane, nord-africaine, noire africaine, etc., parfois oubliées ou réduites, dans l'exil, à peu de chose), découvrir celles des autres, et s'intégrer avec ce bagage à une culture nationale et européenne à la fois une et faisant droit à la diversité. Les religions font bien partie du problème, mais elles ne sont nullement tout le problème. Et il n'est pas assuré que le « dialogue interreligieux » soit ce qu'il y a de plus approprié pour relever un défi qui excède si largement ses compétences.

Quatrième question : quand bien même on admettrait que le « dialogue interreligieux » puisse contribuer à résoudre les différents types de problèmes que j'évoque, il reste à savoir ce qu'il faut entendre par « dialogue » et qui est habilité à le conduire. S'agit-il simplement de se parler ? Et de parler de quoi ? De ce qui réunit ou de ce qui divise ? De ce qui est partagé ou de ce qui ne saurait l'être en aucune façon ? Quelle serait la fin ultime de ce dialogue ? Faire connaître ma vérité à l'Autre ? Découvrir moi-même ce que l'Autre tient pour vérité ? Reconnaître à l'Autre une part de vérité, quand moi je l'ai toute ? Reconnaître à l'erreur de l'Autre une fonction positive dans l'œuvre de dévoilement progressif d'une

vérité absolue encore à atteindre par lui comme par moi ? Je n'entrerai pas plus avant dans de telles considérations. Ce serait en effet bien oiseux avant de préciser clairement *qui* engagera le dialogue, et *qui* se trouvera effectivement engagé par lui. Les représentants officiels des Églises ? Mais qui leur confère cette qualité (souvent ce n'est guère que l'État) ? Et ne vont-ils pas, du fait même de la promotion du dialogue qu'ils sont censés conduire et des attentes excessives qui lui sont attachées, renforcer leur propre pouvoir, alors qu'il serait peut-être souhaitable, au contraire, de le limiter justement ? Que fera-t-on de la base, du commun troupeau des croyants et des mal-croyants, de ceux qui sont vraiment dans l'arène, qui vivent au jour le jour les tensions et les conflits éventuels, et qui, nous apprennent les sociologues, sont beaucoup plus préoccupés de leur petit « bricolage » religieux personnel, que de hautes ou de basses questions de théologie fondamentale ? Cette base pourra-t-elle jamais se sentir engagée, voire même simplement interpellée, par ces « représentants »-là ? Il est définitivement révolu le temps où le rabbin Moïse Nahmanide, disputant avec un Pablo Christiani dans la Barcelone du XIII^e siècle, pouvait avoir le sentiment légitime, en la circonstance, de représenter et d'engager toutes ou presque toutes ses ouailles. Sans compter, dans cette affaire, que ceux-là mêmes qu'il faudrait faire dialoguer pour éviter la guerre sont précisément ceux qui n'ont aucune culture du dialogue, et qu'à l'inverse, ceux qui sont prêts au dialogue sont précisément ceux qui en ont le moins besoin...

À ces quatre grandes questions, une cinquième et dernière s'ajoute évidemment : sommes-nous absolument certains que la guerre, puisque guerre il y a, n'est pas, plus qu'entre grandes religions, entre différentes manières de concevoir, de vivre et de pratiquer ces religions ? De ce point de vue, c'est un dialogue *intra*religieux, interne à chaque grande tradition, qui devrait se mettre

en place... De même, sommes-nous absolument certains que la guerre, puisque guerre il y a, n'est pas, plus encore qu'entre grandes religions, entre différentes manières de concevoir la place du religieux, des religions, de leurs signes ostensibles comme du reste, dans notre société ? De ce point de vue, il semble que ce soit entre religieux et laïcs, et peut-être plus encore entre les laïcs eux-mêmes que le dialogue doit s'ouvrir...

Faudra-t-il pour autant reléguer le « dialogue interreligieux » au rayon des attrape-nigauds ? Certes non. Mais c'est une fois que ses acteurs en auront distinctement saisi et honnêtement reconnu les limitations intrinsèques et extrinsèques qu'ils pourront l'engager avec profit. Il ne traitera pas tout le mal. Il conviendra de veiller à ce qu'il ne l'aggrave pas. Et il ne pourra porter tous ses fruits qu'intégré à un mouvement plus global, à un effort plus général et fondamentalement laïc, culturel, social et politique. Se parler, c'est bien. Apprendre à se connaître, c'est encore mieux. Mais le dialogue et la connaissance mutuelle ne suffiront jamais à combler – et ils ne doivent surtout pas servir à esquiver – les exigences d'équité et de justice que les conflits révèlent.

1. Marcion (II^e siècle) prêchait un évangile radical séparant et opposant le Dieu bon du Nouveau Testament et le Dieu créateur et législateur de l'Ancien.

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS est directeur d'études à l'EPHE, spécialiste du judaïsme médiéval. Il est l'initiateur avec Esther Benbassa du « Pari(s) du Vivre-Ensemble » (19-26 mars 2006). Dernier ouvrage publié : *Juifs et musulmans. Une histoire partagée, un dialogue à construire*, Paris, La Découverte, 2006 (dir., avec Esther Benbassa).