

# Introduction

## ◆ LA MÉDITERRANÉE ENTRE FRACTURES ET DIALOGUE

La Méditerranée est le cadre géographique de référence de cette étude. Or le terme « Méditerranée » suppose aussi un positionnement culturel, sinon politique. Héritage de l'époque médiévale latine, il signifie littéralement la « mer au milieu des terres », en latin *mare medi terra* selon l'expression utilisée par Isidore de Séville au VII<sup>e</sup> siècle. De son côté, la langue arabe se sert de la dénomination *babr al abiad al moutawassat*, « la mer blanche du milieu » ; de même, les Turcs l'ont qualifiée de *Ak Deniz*, la « mer Blanche », par opposition à *Kara Deniz* qui désigne la « mer Noire<sup>1</sup> ».

S'étendant sur 4 000 km d'est en ouest, la Méditerranée est cernée par des zones et des points de confrontation. Comme l'observe Yves Lacoste, « avec la vingtaine d'États qui bordent cette étendue marine relativement étroite, [elle] est la plus longue et sans doute la principale zone de tension géopolitique au plan mondial<sup>2</sup> ». À cet égard, les relations méditerranéennes s'intègrent à une dimension essentielle des relations internationales contemporaines : les « rapports Nord-Sud » caractérisés notamment par les données démographiques. Le bassin méditerranéen qui comptait 222 millions d'habitants en 1950 abrite aujourd'hui plus de 440 millions d'habitants : sa population totale a doublé. Les pays du Sud et de l'Est méditerranéen (PSEM), qui ne comptaient que pour 22 % du total en 1950, font maintenant jeu égal avec les pays membres de l'Union européenne (UE)<sup>3</sup>.

Cependant, parmi les nombreux conflits que l'on peut observer dans cette zone, tous ne résultent pas de tensions Nord-Sud entre pays développés et pays sous-développés. Sur le pourtour de la Méditerranée orientale, les rivalités territoriales sont nombreuses entre des nations voisines dont les niveaux de développement ne sont pas très différents. En témoignent les conflits de Bosnie (1992-1995), du

1. Paul BALTA, *Méditerranée, Défis et enjeux*, Paris, L'Harmattan, coll. « Les Cahiers de Confluences », 2000, p. 8.

2. Yves LACOSTE, *Géopolitique - La longue histoire d'aujourd'hui*, Paris, Larousse, 2006, p. 224.

3. Jean-François DREVET, « Construction européenne et Méditerranée », dans Dominique BORNE et Jacques SCHEIBLING, *La Méditerranée*, Paris, Hachette Supérieur, coll. « Carré Géographie », 2002, p. 157.

Kosovo (1999) et sur l'île de Chypre où la tension persiste depuis plus d'un quart de siècle entre la Turquie et la Grèce. À ces conflits s'ajoutent : à l'ouest, la question du Sahara occidental qui oppose le Maroc et l'Algérie depuis 1975 ; au sud, les nouveaux enjeux sahariens libérés par la chute du régime de Kadhafi en Libye ; au Proche-Orient, les déstabilisations successives de l'Irak et, aujourd'hui, de la Syrie qui posent différentes questions d'ordre géopolitique comme celle des Kurdes. Le Proche-Orient reste aussi dépendant de la situation précaire du Liban et surtout du conflit israélo-palestinien qui secoue la région depuis près d'un siècle.

Ces conflits impliquent des grandes puissances, au premier rang desquelles les États-Unis dont la 6<sup>e</sup> flotte croise en permanence en Méditerranée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Les Américains ont construit un jeu complexe d'alliances, soutenant à la fois les États de l'UE et la Turquie dans le cadre de l'OTAN ; Israël et plusieurs États arabes suivant différentes motivations. Depuis 2011 cependant, les bouleversements politiques en Égypte risquent de rebattre certaines cartes du jeu américain au Moyen-Orient. Les puissances du Golfe tentent de s'affirmer dans la région, comme en témoignent les investissements saoudiens et qataris tout autour de la mer Méditerranée. De manière antagoniste, l'Iran apporte son soutien au Hezbollah et, semble-t-il, au pouvoir de Bachar el-Hassad en Syrie. Le régime alaouite serait aussi soutenu par la Russie de Vladimir Poutine. Héritière d'un rôle géopolitique considérable – celui de la Russie impériale et de l'Union des républiques sociales soviétiques (URSS) – et d'immenses champs pétrolifères, la Russie continue de regarder vers les Balkans avec insistance, de même que vers la région du Caucase où son hégémonie est contestée notamment par les Tchétchènes (à l'intérieur) et par les Géorgiens (à l'extérieur). À ces éléments s'ajoute la crise ukrainienne de l'hiver 2013-2014 qui rappelle l'importance accordée par Moscou à la mer Noire, son débouché tout à la fois naturel et restreint vers la mer Méditerranée et au-delà vers les mers chaudes de la planète. Depuis peu, la Méditerranée est aussi une zone d'expansion économique pour la Chine dont les intérêts s'accroissent non seulement dans les pays du Golfe, mais également au Maghreb où elle multiplie les investissements, et en Europe, premier marché mondial qu'elle inonde de ses produits à bas prix de revient.

Depuis 2004 et son élargissement notamment à Chypre, à Malte et à la Slovénie, l'Union européenne s'étend sur la quasi-totalité de la rive nord de la Méditerranée. Petits par la taille, ces trois États sont porteurs, à des degrés très divers, d'une mémoire méditerranéenne marquée par la vision d'une opposition historique entre l'Occident chrétien à l'Orient islamique. Aujourd'hui, des lectures globales, de sensibilité occidentale, mettent l'accent sur ce double visage de la Méditerranée. Par exemple, le géopoliticien Yves Lacoste parle de « Méditerranée euro-musulmane<sup>4</sup> » pour insister, d'une part, sur le visage européen, héritier d'une tradition judéo-chrétienne de la Méditerranée du nord-ouest, et d'autre part, sur le visage musulman des rives sud et est. D'autres syntagmes, tel celui d'« Euroméditerranée » en vogue depuis le sommet de Barcelone (1995), traduisent une vision euro-centrée

4. Yves LACOSTE, *op. cit.*, p. 224.

de la Méditerranée. Ces nouvelles appellations schématisent la réalité. Par exemple, l'expression d'Yves Lacoste traduit difficilement la pluralité des populations tout autour du bassin méditerranéen. Au sud, existent de nombreuses communautés non-musulmanes : la communauté juive d'Israël, les anciennes communautés dispersées de chrétiens orientaux au Liban, en Égypte et ailleurs, sans oublier les nouvelles communautés asiatiques et africaines, souvent de confession chrétienne. À l'inverse, dans les Balkans, la Bosnie-Herzégovine, l'Albanie et le Kosovo sont des États à majorité musulmane. Au nord de la Méditerranée occidentale, d'importantes communautés musulmanes habitent aujourd'hui la France, l'Italie et l'Espagne. De plus, fondée sur un caractère en partie confessionnel, l'expression d'Yves Lacoste ne tient pas compte de l'émergence récente d'un puissant mouvement de sécularisation à l'œuvre dans les pays à majorité musulmane<sup>5</sup>.

Le concept même de « Méditerranée » est donc porteur de conflits d'interprétation. Dans l'intellect, occidental du moins, comme l'explique Henry Laurens, la référence à la Méditerranée « renvoie à deux réalités totalement différentes ». D'après l'historien, si la première de ces réalités correspond à la cohabitation de fait entre des populations qui échangent et circulent tout autour et au-delà du bassin maritime, la seconde réalité est de « l'ordre de l'euphémisme » :

« On s'en sert pour ne pas mentionner directement la question des rapports entre l'Europe et ses populations arabes et musulmanes et ses relations avec les pays de la rive sud. Alors que la référence ethnique et religieuse sert d'instrument de division et de séparation, la référence géographique méditerranéenne est unificatrice<sup>6</sup>. »

À partir de là, deux discours s'opposent. D'un côté, des discours tentent de montrer l'unité culturelle de la Méditerranée en intégrant ou non l'élément religieux. Dans le sillage de Mohammed Arkoun, par exemple, certains intellectuels tentent de réintégrer l'islam au récit européen. D'autres penseurs humanistes, en revanche, développent une approche de l'unité culturelle méditerranéenne où la dimension religieuse passe au second plan.

D'un autre côté, une partie du mouvement européen cherche des « racines chrétiennes » à son projet – racines qui tendent à exclure toute autre culture qui ne s'inscrirait pas dans la tradition judéo-chrétienne. En face, explique Georges Corm, « répond aujourd'hui de façon symétrique et par la force des choses l'invocation des valeurs arabo-musulmanes ». L'historien libanais observe que « le nationalisme palestinien et arabe laïc ayant échoué à se faire entendre de l'Europe et des États-Unis, le refus de l'existence israélienne, la résistance aux spoliations et aux violences subies, s'expriment aussi désormais sur le mode religieux<sup>7</sup> ». Le conflit au Proche-Orient qui connaît plusieurs accès de violences au cours de la première décennie

5. Cf. les travaux du sociologue marocain Mohammed Tozy et des Ateliers culturels Europe-Méditerranée-Golfe tenus entre 2006 et 2008, poursuivis en 2011-2012 par le séminaire de recherche animé par Jacques Huntzinger au collège des Bernardins sous le titre « Dialogue méditerranéen sur la modernité et le religieux ».

6. Henry LAURENS, *Le Rêve méditerranéen*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 61.

7. Georges CORM, « La Palestine déversoir des passions européennes et américaines », dans *L'Instrumentalisation des religions dans le conflit israélo-palestinien*, Paris, Les éditions du CVPR-PO, 2011, p. 25.

du XXI<sup>e</sup> siècle continue d'alimenter le débat sur l'instrumentalisation politique du religieux. De manière quasi-prophétique, Michel Sabbah, patriarche latin de Terre sainte, affirmait le 13 octobre 2001 à Assise, en Italie :

« Les pouvoirs laïques doivent prendre garde de ne pas utiliser les religions dans leurs calculs de domination, car le détournement de la religion peut leur échapper, soit en se dirigeant vers l'extrémisme et le fanatisme donnant lieu au terrorisme, soit vers une exploitation de la démocratie, qui permettrait à l'extrémisme religieux d'accéder au pouvoir par les moyens démocratiques et de la transformer ensuite en dictature<sup>8</sup>. »

Par-delà des actions politiques qui peuvent s'exprimer « sous le mode religieux », l'« atmosphère de “guerre des civilisations”<sup>9</sup> » théorisée par Samuel Huntington au début des années 1990<sup>10</sup> et mise en pratique par les forces radicales islamistes d'un côté et néo-conservatrices américaines de l'autre pousse les acteurs religieux eux-mêmes à affirmer l'importance de relations pacifiées entre chrétiens et musulmans. Le 7 mai 2001, alors qu'il est en visite à Damas, le pape Jean-Paul II prononce un discours majeur sur la paix et le pardon entre chrétiens et musulmans dans la cour de la Grande Mosquée des Omeyyades<sup>11</sup>. Les papes suivants Benoît XVI et François comme d'autres acteurs catholiques plus locaux s'inscrivent dans cette démarche caractéristique de l'« Esprit d'Assise ». Parmi eux, l'Institut catholique de la Méditerranée (ICM)<sup>12</sup> lance le programme « Mosaïques » en octobre 2005 qui réunit à Marseille une vingtaine de jeunes issus de différents horizons européens et méditerranéens pour échanger sur les enjeux de la paix et de la solidarité en Méditerranée<sup>13</sup>. Une délégation se rend ensuite à Barcelone pour remettre aux représentants de la Generalitat de Catalogne les propositions définies à Marseille, en vue du sommet qui doit célébrer les dix ans du lancement du Processus de Barcelone.

En 2005, ce sommet d'ampleur moindre que celui de 1995 (seul Mahmoud Abbas côté arabe fait le déplacement) officialise la Fondation euroméditerranéenne Anna Lindh pour le dialogue entre les cultures (FAL) du nom de l'ancienne ministre des affaires étrangères suédoise assassinée en 2003. Avec pour siège la bibliothèque d'Alexandrie, la FAL se définit comme un réseau international de réseaux nationaux d'associations culturelles. Des acteurs religieux comme l'ICM sont intégrés dans cette dynamique interculturelle<sup>14</sup>. Dès 2006, le monastère Deir Mar Moussa obtient le « Prix Euro-Méditerranéen pour le dialogue entre les cultures ». La

8. Cité par Maurice BUTTIN dans *L'Instrumentation des religions dans le conflit israélo-palestinien*, Paris, Les éditions du CVPR-PO, 2011, p. 4.

9. Georges CORM, *op. cit.*, p. 25.

10. Samuel P. HUNTINGTON, « The Clash of the Civilizations? », *Foreign Affairs*, Summer 1993.

11. Jean-Paul II, « Rencontre avec la communauté musulmane », cour de la Grande Mosquée des Omeyyade, Damas, 6 mai 2001, [www.vatican.va].

12. « Institut catholique de la Méditerranée » est le nouveau nom, pris en 2002, de l'Institut universitaire catholique Saint-Jean créé à Marseille en 1990. Son département principal est l'Institut de sciences et théologie des religions (ISTR) créé en 1992 par Jean-Marc Aveline, prêtre et théologien.

13. Sur le programme « Mosaïques », cf. [http://icm.catholique.fr/mosaïques/mosaïques.htm].

14. [http://www.euromedalex.org/fr].

dimension religieuse du dialogue méditerranéen semble donc reconnue comme essentielle sans pour autant se dissoudre dans la dimension culturelle du dialogue méditerranéen.

Ce rapport complexe entre l'interculturel et l'interreligieux pousse le pape Benoît XVI, élu en 2005, à redonner son indépendance au Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux vis-à-vis du Conseil pontifical de la culture dans lequel il l'avait intégré un an plus tôt. Entre-temps, le pape avait dû faire face aux désappointements de plusieurs intellectuels musulmans, comme l'ancien ministre algérien et islamologue Mustapha Chérif, venu exprimer ses craintes lors d'une audience privée, le 11 novembre 2006. De plus, le pape avait commis plusieurs maladresses de communication. D'abord, en réduisant le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux à un rang subalterne, il avait envoyé son ancien responsable au Caire comme nonce apostolique, loin des sphères vaticanes. Or M<sup>gr</sup> Michael Fitzgerald, Père Blanc irlandais et bon connaisseur de l'islam, était un vis-à-vis évident pour les musulmans. Son éviction a pu être interprétée comme un recul par rapport au pontificat précédent, lui-même très riche en symboles.

Puis le pape a provoqué l'ire des foules musulmanes à travers le monde en citant l'empereur byzantin Manuel II Paléologue dans le discours qu'il prononce à l'université de Ratisbonne le 12 septembre 2006 – discours dans lequel il s'évertue pourtant à dénoncer les usages de la violence au nom de la religion. Quelques mois après cet épisode marquant des relations islamo-chrétiennes contemporaines, le pape rétablit le fonctionnement de ce qui n'est autre que le principal outil de dialogue du Vatican avec le monde musulman et place à sa tête le cardinal français Jean-Louis Tauran.

Côté musulman, cet épisode pousse des intellectuels à s'emparer de la notion de dialogue. Certains d'entre eux mettent en avant les aspects de la vie du Prophète de l'Islam en faveur de la « co-existence qui fait aujourd'hui gravement défaut dans bien des régions du monde<sup>15</sup> », même si les rencontres avec les « Gens du Livre » ont surtout permis à l'islam primitif de marquer sa différence avec le christianisme et le judaïsme. Après la crise liée au discours de Ratisbonne, 38 intellectuels musulmans adressent une lettre ouverte au pape. La liste des signataires est élargie en septembre 2007 à 100 autres personnalités issues de quarante-trois pays. Une nouvelle lettre « des 138 » est adressée au pape et à d'autres représentants chrétiens, sous le titre « Une parole commune entre vous et nous » dans laquelle ils citent les Évangiles de manière complètement inédite<sup>16</sup>. Le pape Benoît XVI répond favorablement à l'invitation de créer un « Forum islamo-catholique » qui se réunit une première fois à Rome en novembre 2008<sup>17</sup>. Une deuxième réunion se tient à al-Maghtas, au sud de Amman, en novembre 2010. À ces événements mondiaux

15. Hisham AL-ZOUBEIR, « Le prophète Mohammed nous a enseigné le dialogue interreligieux », [[http://www.emarrakech.info/Le-prophete-Mohammed-nous-a-enseigne-le-dialogue-interreligieux\\_a12587.html](http://www.emarrakech.info/Le-prophete-Mohammed-nous-a-enseigne-le-dialogue-interreligieux_a12587.html)].

16. Disponible notamment sur le site du Groupe de recherches islamo-chrétien : [<http://www.gric.asso.fr/>].

17. Sur Benoît XVI et les relations islamo-chrétiennes, cf. Vincent AUCANTE, *Benoît XVI et l'islam*, Paris, Parole et Silence, coll. « Documents Essais Signatures », 2008, 220 p. Sur Benoît XVI et le dialogue interreligieux, cf. dossier dans *Chemins de dialogue*, n° 28, Marseille, 2006, p. 63-110.

participent des représentants de l'Église de France dont la réflexion théologique et pastorale sur les enjeux du dialogue islamo-chrétien est déjà bien avancée, notamment grâce au travail de documentation et de terrain du Service des relations avec l'Islam (SRI) créé en 1974. En 2006, à l'assemblée de Lourdes, les évêques relancent une réflexion sur « Catholiques et musulmans dans la France d'aujourd'hui » ; le SRI est associé<sup>18</sup>. En 2011, les 26 et 27 novembre, un premier Forum islamo-catholique français se tient à Lyon en présence, côté catholique du cardinal Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, et de M<sup>gr</sup> Georges Pontier, archevêque de Marseille. Deux autres forums suivent à l'automne 2012 puis à l'automne 2013<sup>19</sup>. En Italie, des fondations sont aussi très actives dans le champ du dialogue islamo-chrétien : un nouveau centre d'études voit par exemple le jour à Venise en 2004 avant de devenir une fondation internationale en 2009. À l'initiative du cardinal Angelo Scola, patriarche de Venise depuis 2002, le centre Oasis tente de « promouvoir la connaissance réciproque et la rencontre entre chrétiens et musulmans, avec une attention particulière à la réalité des minorités chrétiennes dans les pays à majorité musulmane<sup>20</sup> ».

Si le dialogue islamo-chrétien ne se résume donc pas à une simple branche du dialogue interculturel, son calendrier peut dépendre d'acteurs culturels non religieux, au premier rang desquels les médias. L'affaire de Ratisbonne s'est ajoutée à celle dite des Caricatures qui avait éclaté à l'automne 2005 à la suite de la publication de dessins satiriques de Mohammed dans le journal danois *Jyllands-Posten*<sup>21</sup>. C'est pour lutter contre cette atmosphère délétère que le président français Jacques Chirac, attentif aux enjeux représentés par la consolidation des relations franco-arabes, prend l'initiative d'organiser des « Ateliers culturels Europe – Méditerranée – Golfe » dont il confie l'organisation à l'ambassadeur Jacques Huntzinger<sup>22</sup>. Des intellectuels, des théologiens, des chercheurs en sciences sociales et religieuses, des acteurs religieux et institutionnels se réunissent successivement à Paris, Séville et Alexandrie. L'Égypte de Moubarak, dans la capitale de laquelle Jacques Chirac inaugure une nouvelle université en 2006, demeure un partenaire essentiel de la politique culturelle française et plus largement de sa politique méditerranéenne. En 2008, Moubarak est encore le partenaire principal de la France et de son président, Nicolas Sarkozy, lors du lancement de l'Union pour la Méditerranée (UpM), le projet phare de la présidence française de l'Union européenne.

Ces soutiens au plus haut niveau alimentent la théorie d'une instrumentalisation politique du dialogue des cultures – instrumentalisation que dénonce Régis

18. Christophe Roucou, « Le SRI », *Christus*, 2007, p. 208.

19. Les actes du deuxième forum ont été publiés dans le numéro 41 de la revue *Chemins de dialogue*.

20. [www.oasiscenter.eu].

21. Un nouveau scandale mondial éclate en septembre 2012 après la diffusion sur internet du film américain « L'Innocence des musulmans » suivi de près, le 19 septembre, par la publication de nouvelles caricatures dans le journal satirique français *Charlie Hebdo*.

22. Jacques HUNTZINGER, *Il était une fois la Méditerranée*, Paris, CNRS Éditions, 2010, 271 p.

Debray lors de la rencontre des Ateliers méditerranéens à Séville en 2007<sup>23</sup>. Des initiatives antérieures, dites culturelles, ont ainsi été prises par des acteurs étatiques sur le terrain diplomatique. En 2005, par exemple, l'Espagne et la Turquie lancent l'Alliance des civilisations sous le haut patronage du secrétaire général des Nations Unies. Koffi Annan donne pour mission à la nouvelle structure « d'améliorer la compréhension et les relations entre Nations et Peuples de cultures et des religions différentes, et de contribuer à freiner les forces qui alimentent la polarisation et les extrémismes<sup>24</sup> ». De la même façon, la Politique de voisinage lancée en 2004 par l'UE fait référence à une altérité, certes proche, mais difficilement surmontable<sup>25</sup>. Pourtant, dès 2004, le « Rapport des Sages sur le dialogue des peuples et des cultures », signé par un regroupement d'intellectuels d'horizons divers autour de Romano Prodi, président de la Commission européenne, a souligné les ambiguïtés de la notion de « dialogue des cultures<sup>26</sup> ». Comme le « choc des cultures », le « dialogue des cultures » essentialise les cultures, ce qui revient à distinguer, voire opposer des blocs. Le Rapport en appelle à une redéfinition du « Dialogue des peuples et des cultures » en Méditerranée. L'éducation, les médias, les arts, sont autant de canaux identifiés comme vecteurs potentiels d'une « civilité commune attentive aux différences et respectueuse des originalités, porteuse d'un “vouloir vivre ensemble”<sup>27</sup> ». Dans le même temps, le travail des Sages souligne l'importance de la dimension religieuse du dialogue méditerranéen<sup>28</sup>.

Au cours du xx<sup>e</sup> siècle, cette dimension religieuse du dialogue méditerranéen a connu des développements remarquables, en lien avec les évolutions géopolitiques. Comment cette dimension religieuse, islamo-chrétienne, a-t-elle évolué au xx<sup>e</sup> siècle? alors qu'ils sont eux-mêmes écartelés entre crispations identitaires et projets de coabitation, affirmations à caractère religieux et expansion de la sécularisation, comment les acteurs religieux qui sont des acteurs anciens sur la scène méditerranéenne se sont-ils appropriés les enjeux du dialogue méditerranéen?

23. « Si le dialogue des cultures consiste à fournir un supplément d'âme à cette stupidité impériale, à faire contrepoint à la “guerre contre le terrorisme”, cette expression absurde, à exporter notre credo sur les confins, il ne vaudra pas un pet de lapin » (Régis DEBRAY, *Un Mythe contemporain : le dialogue des civilisations*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 38).

24. [<http://www.unaoc.org/ibis/about/a-notre-sujet/alliance-des-civilisations/>].

25. Sur les ambiguïtés du vocabulaire de « voisinage », cf. Jean-Robert HENRY, « L'invention des frontières méditerranéennes de l'Europe : une dérive culturaliste », *Après-demain*, n° 463, avril 2004, p. 24.

26. Les membres du Groupe des Sages étaient : Malek Chebel, Juan Diez Nicolas, Umberto Eco, Shmuel N. Eisenstadt, George Joffé, Ahmed Kamal Aboulmagd, Bichara Khader, Adnan Wafic Kassar, Pedrag Matvejevic, Rostane Mehdi, Fatima Mernissi, Tariq Ramadan, Faruk Sen, Faouzi Skali, Simone Susskind-Weinberger and Tullia Zevi. Aux côtés de Romano Prodi siégeaient deux co-présidents : Assia Alaoui Bensalah et Jean Daniel.

27. « Le Dialogue entre les Peuples et les Cultures dans l'Espace euro-méditerranéen. Rapport du Groupe des Sages », Bruxelles, octobre 2003, p. 21, [[http://ec.europa.eu/dgs/policy\\_advisers/archives/experts\\_groups/docs/rapport\\_complet\\_fr.pdf](http://ec.europa.eu/dgs/policy_advisers/archives/experts_groups/docs/rapport_complet_fr.pdf)].

28. Cf. « Séance 3 – Dialogue interreligieux » dans Commission européenne, *Intercultural dialogue. Dialogue inter-culturel*, Luxembourg, Office des publications officielles des Communautés européennes, 2003, p. 89-130.

## ◆ UN DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN À PLUSIEURS NIVEAUX

De façon générale, on peut définir le dialogue interreligieux comme la démarche consistant à aller vers la religion de l'autre. Selon Abdellatif Felk, sociologue de l'Institut universitaire de la recherche scientifique (IURS, université Mohammed V-Souissi), « le dialogue est une aventure, une prise de risque, une ouverture », non une science exacte. Discussion consciente ou inconsciente, spontanée ou calculée, il nécessite une attitude différente d'une démarche technique. Aventureux, « c'est une marche ouverte [...], une disponibilité à l'inattendu, à l'inespéré<sup>29</sup> ». Suivant l'étymologie du mot (le préfixe grec *dia* signifie « à travers » ; *logos*, « la parole »), on peut donc comprendre « dialogue » comme un échange, une rencontre de personnes, impliquant la séparation mais pas forcément l'opposition.

Historiquement, entre chrétiens et musulmans, le dialogue ne va pas de soi. Jean-Marie Gaudeul, ancien directeur du SRI, affirme que « l'islam est né parce que le dialogue a échoué » entre Mohammed et les autres croyants monothéistes peuplant la péninsule arabique, à savoir les juifs et les chrétiens. Dès le premier siècle de l'Hégire, les oppositions théologiques (sur la divinité de Jésus, l'unicité de Dieu, le caractère prophétique de Mohammed) divisent les croyants. Dans son *De haeresibus*, saint Jean Damascène (676-749) considère l'islam comme une hérésie chrétienne semblable à celle d'Arius. Théodore Abû Qurra (740-825), évêque de Harrân en Mésopotamie, use de la dialectique pour chercher à convaincre et défendre le christianisme contre la diffusion de la religion musulmane. Durant cette période abbasside, à l'instar d'un Jâhiz (776-869) qui signe une « Lettre sur la réfutation des chrétiens », les théologiens musulmans s'attachent surtout à la réfutation du christianisme. Ils montrent parfois une assez bonne connaissance du message chrétien, quitte à utiliser l'argument facile de la falsification des Écritures.

Au-delà de ces divisions, l'approche dialogique constitue une autre réalité des relations islamo-chrétiennes dans l'histoire, malgré des réticences mutuelles. Parmi les chrétiens occidentaux, l'attitude de dialogue avec les musulmans est souvent refusée au nom de l'argument de non-réciprocité. La « Lettre des 138 » semble cependant mettre à mal cet argument. Du côté musulman, l'une des principales critiques dénonce le dialogue comme une forme de prosélytisme déguisé.

Le père Jean-Marie Gaudeul repère dix formes de rencontres entre croyants<sup>30</sup>. De son côté, Georges Anawati, dominicain égyptien, premier directeur de l'Institut

29. Abdellatif Felk, conférence donnée dans les locaux de l'évêché de Rabat au Maroc, le 31 juillet 2008 dans le cadre de l'université d'été organisée par la Coordination des jeunes professionnels.

30. Jean-Marie GAUDEUL, *Disputes? ou rencontres? L'islam et le christianisme au fil des siècles. Tome I, Survol historique*, Rome, Coll. « Studi arabo-islamici del PISAI », n° 12, PISAI, 1998, p. 359 : « les relations de bon voisinage ; les consultations entre groupes religieux "pour conduire ensemble des projets d'ordre social ou caritatif" ; les activités de service, "informel ou professionnel, incluant toutes les activités de 'diakonia' accomplies dans un esprit de respect et d'amour, sans aucune discrimination religieuse, où chrétiens et musulmans se rencontrent sur la base de leur commun héritage de personnes humaines ou de citoyens d'une même nation" ; le combat pour la justice ; l'émulation spirituelle et le témoignage personnel ; les conférences et colloques ; le témoignage quotidien "où le croyant se réfère à sa foi, de façon implicite ou explicite" ; la prière ; le silence ; l'invitation à se convertir ; se convertir en permanence soit "l'effort à faire pour que chaque communauté – chrétienne ou musulmane – mobilise ses énergies pour s'ouvrir à la présence de l'Autre à ses côtés". »

dominicain d'études orientales (IDEO) au Caire, évoque trois niveaux de dialogue islamo-chrétien<sup>31</sup>. Dans cette étude, nous retiendrons cinq niveaux de dialogue religieux : dialogue officiel, dialogue académique, dialogue des œuvres, dialogue de vie et dialogue contemplatif.

## Le dialogue officiel ou institutionnel

Un premier niveau correspond au dialogue officiel, celui qu'on pourrait appeler « dialogue des religions ». Mais il ne concerne en fait que leurs représentants ; des phénomènes sociaux ne pouvant en tant que tels dialoguer. Les acteurs du dialogue religieux sont alors des représentants de communautés religieuses ou d'institutions. Ce dialogue n'est pas loin du champ politique interne ou externe et relève généralement du droit international. Le dialogue d'ambassade, par exemple entre le nonce apostolique et les autorités du royaume de Jordanie, intègre cette catégorie. De la même façon, on peut aussi considérer les visites du pape dans les pays à forte proportion musulmane comme des moments de dialogue officiel.

Se pose dès lors la question de la représentativité. Si, du côté catholique, celle-ci ne pose pas de problème en raison de l'existence de la hiérarchie vaticane appuyée sur les structures officielles du Saint-Siège, il n'en est pas de même dans le cas des Églises protestantes, beaucoup plus dispersées et sans structures étatiques en soutien. Au xx<sup>e</sup> siècle cependant, l'institutionnalisation du Conseil œcuménique des Églises (COE) en 1948 légitimise certains représentants. Chez les musulmans (sunnites) en revanche, la question est restée entière jusqu'à une date très récente : est-ce qu'un ambassadeur d'un État musulman peut être représentatif de la religion musulmane à un quelconque niveau ? L'islam sunnite ne connaît en principe aucun magistère<sup>32</sup>. Pourtant plusieurs échelons officiels pratiquent le dialogue avec les structures chrétiennes : certains États prétendent aujourd'hui au *leadership* en matière de dialogue interreligieux, à l'instar de la Jordanie et de l'Arabie saoudite ; ces prétentions ne vont pas sans rivalités.

L'échelon supranational suscite aussi des acteurs du dialogue. En témoigne la présence d'une ambassade du Saint-Siège auprès de la Ligue des États arabes (LEA). Les organisations internationales équivaldraient-elles à une Église chrétienne en droit international ? Dans le cas de la Ligue arabe, la réponse est d'autant moins évidente que le panarabisme, qui est à la base d'une telle institution, s'enracine en partie dans une idéologie, le Baathisme, définie par le chrétien Michel Aflak. À ses débuts, la Ligue arabe s'engage dans le combat contre Israël et pour des Palestiniens

31. « Un niveau proprement religieux et dogmatique réservé à des spécialistes islamisants et théologiens ; un niveau social et juridique où le dialogue s'efforce d'élaborer les principes d'une cité où soient respectés les droits de l'homme pour tous les citoyens ; un niveau de la civilisation et de la culture où tant de chefs-d'œuvre ont été réalisés en islam comme en christianisme » (Georges ANAWATI, « Christianisme et Islam : point de vue chrétien », *Présence de Louis Massignon - Hommages et témoignages*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, p. 93-94, cité dans Jean-Jacques PÉRENNÈS, *Georges Anawati, 1905-1994, un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « L'histoire à vif », 2008, p. 331).

32. Mohamed TALBI qui publie *Islam et dialogue* en 1972 (Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 51 p.), s'en réfère au Coran, en montrant qu'il est une invitation à dialoguer avec tous les hommes.

dont une part non négligeable est chrétienne. En réalité, l'idée religieuse, musulmane en l'occurrence, n'est pas à la base de la Ligue arabe. D'autres structures, fondées sur l'idéologie panislamisme, comme l'Organisation de la conférence islamique (OCI) qui correspond à « l'ONU du monde musulman » selon Michel Lelong, ancien directeur du SRI, ont une vocation plus religieuse.

Le dialogue officiel des religions varie. Quand elles sont réelles, les rencontres sont souvent courtes, quelques jours tout au plus, à l'image des visites d'État réalisées par le pape, chef de l'État du Vatican. Le dialogue peut aussi être épistolaire, depuis les remerciements de Grégoire VII à al-Nâsir Ibn' Alennâs, cinquième prince Hammadide, en 1076<sup>33</sup> à la « Lettre ouverte de 38 musulmans à sa Sainteté le Pape Benoît XVI » en 2006<sup>34</sup>.

À l'échelle locale ou nationale, ce niveau de dialogue permet de gérer la chose publique, en vue de ce que l'on peut appeler la « paix sociale ». À Marseille, par exemple, « Marseille-Espérance » regroupe, autour du Maire, les différents chefs religieux, avant tout considérés comme chefs de communautés : on parle alors de dialogue intercommunautaire et non de dialogue interreligieux<sup>35</sup>. Mais l'objectif non avoué peut aussi être la reconnaissance politique. Celle-ci est évidente quand le colonel Khadafi organise le Séminaire islamo-chrétien de 1976. Dans une autre perspective, les préoccupations politiques ne sont pas étrangères aux initiatives d'un acteur religieux comme la communauté Sant'Egidio. Celle-ci a régulièrement manifesté son engagement politique, voire diplomatique. À cet égard, il est remarquable que son fondateur, Andrea Riccardi, lauréat du Prix Charlemagne en 2009, soit devenu ministre italien de la Coopération internationale et de l'Intégration<sup>36</sup>.

La portée du dialogue religieux entre institutions est une autre source de questionnements. Quelles conséquences le dialogue institutionnel peut-il avoir sur les opinions publiques et sur les comportements, collectifs et individuels? Aujourd'hui, la visibilité peut se mesurer à la présence dans les mass media, ce qui ne suffit pas cependant à en mesurer les implications. En 2007, lors des Ateliers culturels de Séville, Régis Debray en dresse un constat accablant :

« La rue ne tient apparemment aucun compte de nos sempiternelles exhortations à la paix, tolérance et fraternité. D'où un scepticisme montant. Fatigue. Stérilité. Usure. Simagrée. Complaisances et redondances. Tels sont les sentiments, de moins en moins tacites, qu'inspire désormais aux esprits tant soit peu exigeants ce *dialogue des cultures* aussi fastidieux que célébré, aussi prévisible

33. Cf. le texte latin original, traduction française et indications de sources dans un article du P<sup>r</sup> Joseph Henninger sur la connaissance de l'Islam au Moyen Âge, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Fribourg (Suisse), 1953, p. 184-185 et note 101. Le royaume fondé par Hammâd était situé dans l'actuelle Algérie septentrionale.

34. Autre exemple d'échange épistolaire : Jacques LEVRAT et Abdelmajid BENJELLOUN, *Dialogue entre deux croyants, Échanges épistolaires*, Paris, L'Harmattan, 2009, 192 p.

35. Conférence de Salah Bariki, le 9 décembre 2011, au centre diocésain « Le Mistral » : « Une ville, plusieurs religions : les chemins de dialogue à Marseille ».

36. Après la chute du gouvernement de Mario Monti auquel il appartenait, Andrea Riccardi est remplacé par un autre membre de Sant'Egidio : le 2 mai 2013, le responsable des affaires internationales de la communauté, Mario Giro devient secrétaire d'État aux Affaires étrangères du gouvernement Letta, puis est confirmé dans le gouvernement Renzi de février 2014.

qu'imprévoyant, devant le peu d'influence de nos liturgies semestrielles, parfois photogéniques, sur le cours des choses. Voilà l'état des lieux, du moins psychologiques. Pas un champ de décombres, ce qui supposerait des constructions préalables. Plutôt des sables mouvants, d'où rien ne sort, où tout s'enlise<sup>37</sup>. »

## Le dialogue académique

Le deuxième niveau de dialogue identifiable correspond au dialogue académique. Là aussi les rencontres peuvent prendre plusieurs formes. Quand elles sont réelles, elles peuvent prendre la forme de colloques scientifiques, à l'image des rencontres du CERES organisées en Tunisie pendant les années 1970. Plus de 350 rencontres de ce type se seraient tenues autour de la Méditerranée entre 1954 et 1995 selon une étude de l'université Saint-Joseph<sup>38</sup>. Et on continue à se réunir autour du bassin méditerranéen<sup>39</sup>. Ces rencontres nécessitent des déplacements géographiques avec toutes les contraintes que cela comporte, en particulier celle de la délivrance des visas. La confrontation des écrits est une autre voie plus praticable : les échanges se font par revues interposées, voire Internet depuis la dernière décennie (pour le GRIC par exemple).

Ce dialogue académique se vit ainsi selon deux modes temporels : le temps long de la recherche scientifique et le temps court de la vie commune au sein de colloques qui n'excèdent généralement pas deux à trois jours, mais où les mêmes participants se retrouvent souvent ensemble. Les passages d'un mode à l'autre ne sont évidemment pas exclus, de même que les croisements avec d'autres niveaux (des chercheurs qui échangent sur le plan académique pouvant se retrouver au niveau officiel aussi bien qu'au niveau de la rencontre amicale). De par son implantation en plein cœur du Caire, l'Institut dominicain d'études orientales (IDEO), est une plate-forme où se croisent différentes trajectoires de dialogue : espace dédié à la recherche, en lien avec l'université d'Al-Azhar, l'Institut dominicain permet aussi à ses chercheurs des dialogues au quotidien avec l'environnement musulman.

Aujourd'hui, des terrains théologiques pour le dialogue islamo-chrétien ont été identifiés, comme le constate le père Henri de la Hougue de l'Institut de sciences et théologie des religions (ISTR) de Paris :

« Autant sur la nature du Christ et la reconnaissance de l'autorité de Muhammad comme prophète-envoyé au sens que l'islam donne à ce mot, il y a entre chrétiens et musulmans une profonde divergence théologique (ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'effort de compréhension et de réinterprétation à faire de part et d'autre) autant sur le contenu d'ensemble du message coranique, il y

37. Régis DEBRAY, *Un Mythe contemporain : le dialogue des civilisations*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 12.

38. Institut d'études islamo-chrétiennes, *al-Bayanât al-masîhiyya l-islâmiyya l-mushtarika (min 1373/1954 ilâ 1412/1992) (nusus mukhtâra)*, Beyrouth, Dal el-Machreq, 1995, 206 p.

39. François SINO, « Une politique méditerranéenne des chercheurs? », dans *Politiques méditerranéennes. Entre logiques étatiques et espace civil*, Jean-Robert HENRY et Gérard GROG (dir.), Paris, Karthala/Iremam, 2000, p. 287-301.

a un vrai terrain de dialogue, un véritable fondement de foi commune au Dieu unique<sup>40</sup>. »

Contrairement au dialogue officiel, le ton du dialogue académique, qui interfère avec le dialogue culturel, a pour caractéristique d'être celui de la recherche (l'ensemble des activités entreprises et des méthodes suivies pour développer les connaissances scientifiques) sans pour autant négliger l'aspect convivial. Pour Jamal Khader, doyen de la faculté de théologie à l'université catholique de Bethléem jusqu'en 2013 et aujourd'hui supérieur du séminaire de Beit Jala, il s'agit de créer « l'occasion de la rencontre » :

« À partir de ce moment-là, le dialogue permet d'essayer de comprendre l'autre, de trouver des solutions aux problèmes qui existent, d'expliquer la vision religieuse de l'autre qui change selon les contextes historiques<sup>41</sup>. »

Si un climat de confiance, voire de convivialité, s'avère nécessaire, un des risques est de tomber dans le type de « congrès où l'on échange des compliments, on émet des vœux pieux, on évite d'aborder le fond du problème<sup>42</sup> ». Il ne s'agit pas d'user d'un ton policé, politico-diplomatique propre au dialogue officiel mais un ton caractérisé par la franchise liée à la recherche scientifique. Il n'en demeure pas moins que le dialogue théologique est jugé très sévèrement par certains, à l'instar d'un Jules Isaac qui le qualifie, en 1949, de « si commode pour s'évader des réalités<sup>43</sup> ». La visée de la rencontre est donc importante. Peut-on parler de dialogue islamo-chrétien quand les rencontres « se donnent pour but, avoué ou non, la défense de l'ordre établi<sup>44</sup> » ou bien quand elles « se veulent rien moins que des "croisades" contre l'athéisme et le matérialisme conquérants<sup>45</sup> » ? Pour Jean-Claude Basset, théologien protestant spécialiste du dialogue :

« Il n'y a pas de communication possible sans une base commune, une même "longueur d'onde". Dans le dialogue interreligieux, la référence à la vie et à l'engagement de la foi (*homo religiosus*) ou à l'humanité commune des croyants est essentielle. Dans la mesure où toute rencontre présuppose un tiers (objet de la rencontre, sujet à combattre), la sécularisation ambiante, et plus radicalement

40. « Vingt ans après Assise, où en est le dialogue entre chrétiens et musulmans », conférence donnée par Henri de la Hougue le 5 décembre 2006 dans le cadre d'une série de conférences organisée en 2006-2007 par l'institut de sciences et théologie des religions (ISTR) de l'Institut catholique de Paris. Le texte est publié sur [croire.com].

41. Entretien avec Jamal Khader, le 1<sup>er</sup> octobre 2009, à l'Institut catholique de la Méditerranée, « Le Mistral », 11 impasse Flammarion, 13001 Marseille.

42. Abdelmajid CHARFI, « Quelques réflexions sur la rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974) : "Conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les problèmes du développement" », *Islamochristiana*, n° 1, PISAI, Rome, 1975, p. 115-125.

43. Lettre de J. Isaac à F. Lovsky, 29 janvier 1949, *Sens*, n° 7-8-9, 1999, p. 315, cité dans Delphine DUSSET-GALINAT, *Le dialogue interreligieux en France de 1945 à 1997. Acteurs et enjeux entre discours officiels et initiatives locales*, thèse de doctorat d'histoire, université Michel de Montaigne-Bordeaux 3, 2010, p. 285.

44. *Ibid.* : « Les rencontres aussi nombreuses que vaines qui se sont déroulées au Liban ces dernières années et qui ont été désavouées par des hommes d'horizon différents comme le cheikh Muhammad Gawad Mugnia et Sâdiq Galal al-Azm. »

45. *Ibid.*

le nihilisme athée, peuvent constituer une première base au dialogue, menacé alors de dégénérer en front commun<sup>46</sup>. »

## Le dialogue au niveau des œuvres

Ce risque existe aussi pour un troisième niveau de dialogue : le « dialogue des œuvres ». Se retrouvant sous une bannière commune, certaines manifestations de dialogue entre chrétiens et musulmans équivalent à des fronts communs contre un parti tiers. C'est le cas aujourd'hui, par exemple, de certains mouvements militants dits « pro-palestiniens » qui regroupent des organisations chrétiennes et des organisations musulmanes dans un combat souvent anti-israélien ou anti-sioniste. Les prises de positions anti-sionistes n'excluent cependant pas toujours la communauté juive puisque certaines organisations juives (l'Union juive française pour la paix par exemple) participent souvent à ces mouvements<sup>47</sup>.

Ce dialogue de solidarité peut parfois présenter une ambiguïté quand le rapport dans lequel il se manifeste met en relation deux parties non égales. Aujourd'hui encore, à Marseille, des bénévoles du Secours catholique constatent la part très importante représentée par les populations maghrébines et comoriennes, massivement musulmanes, parmi les personnes « accueillies<sup>48</sup> ». Or la proportion s'inverse quand il s'agit des bénévoles, avec une prépondérance quasi-exclusive des chrétiens et une présence musulmane quasi-nulle. Il n'en demeure pas moins que la solidarité est un champ privilégié pour le développement du dialogue entre chrétiens et musulmans, au xx<sup>e</sup> siècle en tout cas. Qu'il s'agisse de coopérations internationales qui se sont développées après la colonisation, ou bien les actions de solidarité plus locales, ces expériences sont le cadre de rencontres importantes entre chrétiens et musulmans. À Marseille, ces rencontres ne sont pas toujours asymétriques. Pendant plusieurs années par exemple, l'Union des familles musulmanes des Bouches-du-Rhône (UFM 13) a participé à la collecte automnale de la Banque alimentaire aux côtés d'associations chrétiennes, comme le Secours catholique, les Scouts et Guides de France, etc. Au-delà de ces activités associatives, le quotidien des Marseillais est aussi de fait de rencontres multiples, illustrant un « dialogue de vie ».

## Le dialogue de vie

À la suite de Jamal Khader, on identifie le « dialogue de vie » comme le « dialogue de chaque jour », le fait de « vivre en citoyens pour les musulmans et les chrétiens ». Il s'inscrit dans le temps long : millénaire au Moyen-Orient si l'on pense aux rapports islamo-chrétiens établis sous la domination musulmane depuis

46. Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1996, p. 417.

47. Cf. l'opération « un bateau français pour Gaza » de l'été 2011.

48. Entretien avec Jean-Marc Gandon, le 10 janvier 2012, à l'Accueil-Migrants du Secours catholique, 11 rue Malaval. Plus de 60 % des « accueillis » sont des Maghrébins ou des Comoriens, le reste étant représenté par des Européens de l'Est, quelques Irakiens et Américains du Sud. Il faut aussi remarquer que l'Accueil se situe dans le quartier de la Porte d'Aix, en face d'une mosquée et du « marché du soleil ».

le premier siècle de l'Hégire ; séculaire dans le cas de la colonisation européenne au Maghreb puis à l'occasion des mouvements d'immigration et d'installation en Europe de populations de confessions musulmanes tout au long du xx<sup>e</sup> siècle.

Ce dialogue de vie concerne autant des rapports entre communautés qu'entre individus. Il peut prendre la forme d'une simple cohabitation n'impliquant pas forcément une fréquentation, chaque communauté ayant ses propres structures sociales, éducatives et juridiques. Pour peu que cela se traduise par des ségrégations spatiales, des communautés peuvent mener des existences parallèles sans forcément se croiser. On est là au cœur du débat du « vivre ensemble » qui anime les sociétés occidentales actuelles. Il faut aller plus loin en interrogeant les trajectoires des individus et des communautés. Mais le dialogue de vie est difficilement quantifiable et observable lorsqu'il concerne des relations plus intimes, comme dans les couples mixtes.

La nature des relations est un facteur à prendre en compte. Dans le cas d'un rapport de majoritaire à minoritaire, la relation de bienveillance de la majorité vis-à-vis de la minorité peut rapidement se transformer en surveillance de la seconde par la première. La tolérance et l'intolérance sont également une réalité contradictoire à interroger. La notion de « respect » s'oppose à celle de « différenciation », qui peut conduire à la « séparation », voire à la « discrimination ». C'est ce dernier terme qu'utilise le patriarche copte-catholique d'Alexandrie, le cardinal Antonios Naghib, pour qualifier la place des chrétiens en Égypte à la veille des bouleversements politiques de l'hiver 2011<sup>49</sup>. Jamal Khader va dans le même sens quand il dit à propos de la situation palestinienne :

« Si ces relations quotidiennes sont bonnes, il faut cependant insister tous les jours sur le fait que les chrétiens sont et doivent donc être considérés comme des citoyens à part entière. »

Or on se situe, au Moyen-Orient, dans l'héritage direct de la *dhimmitude*, le statut des chrétiens, instauré au moment des conquêtes musulmanes<sup>50</sup>. En Europe,

49. Audience du 21 juillet 2010, patriarcat copte-catholique, Le Caire : « victimes de discrimination et non de persécution ».

50. Cf. André FERRÉ : « Chrétiens de Syrie et de Mésopotamie aux deux premiers siècles de l'Islam », *Islamochristiana*, n° 14, PISAI, Rome, 1988, p. 71-106. André Ferré analyse des passages significatifs du *Kitâb al-harâg* (*Livre de l'impôt foncier*) d'Abû Yûsuf, l'un des maîtres hanafites de la Bagdad du calife Hârûn al-Rasîd, où l'on décrit comme les protégés (*dhimmis*) devaient être traités ; il interroge aussi d'autres sources, historiques celles-là, mais trop rares, pour tenter de confronter les dispositions théoriques avec la « pratique » effective. S'agissant du choix offert aux vaincus, les textes se résumeraient ainsi : « protection accordée par les Musulmans et paiement de la capitation (*djizya*) par les populations qui se soumettent à l'armée musulmane (droit reconnu aux Juifs et aux Chrétiens et, par suite, étendu aux Zoroastriens, aux Sabéens et aux Samaritains), guerre puis réduction en esclavage pour ceux qui résistent, dès lors qu'ils échappent à la mort au combat. Quant à la capitation elle-même, il est précisé de qui elle peut être exigée (nombreuses exemptions : moines, femmes, vieillards, etc.), comment elle doit être versée, étant entendu qu'y font exception les Chrétiens des Banû Taglib et les habitants du Nagran, et à quels signes on reconnaît qu'elle a été perçue. C'est à ce titre qu'est évoqué [...] le port de signes distinctifs, de sorte que personne "ne ressemble aux Musulmans dans l'habillement, la monture et l'aspect extérieur". Quant aux *signes extérieurs de la religion*, les textes analysés [...] rappellent, en détail, les réglementations alors imposées quant aux lieux de culte, aux croix de procession et aux sonneries de cloches (simandre). D'autres détails sont encore rapportés, qui permettent de mieux situer la "différence" et de comprendre les raisons qui, du côté musulman, en imposèrent l'organisation administrative dans tous les secteurs de la vie sociale. »

les débats sont aussi nombreux sur la situation actuelle des citoyens de religion musulmane. L'enjeu plus profond est celui de la représentation de l'altérité qui transpose le débat sur le terrain de l'éducation : l'apprentissage, à un degré plus ou moins élevé, de la connaissance mutuelle conditionne le vivre ensemble.

Aujourd'hui, les échanges entre chrétiens et musulmans peuvent s'organiser dans le cadre d'associations. On pense à quelques associations françaises fondées à cet effet : le Groupe d'amitié islamo-chrétienne (GAIC), la Maison islamo-chrétienne dans les Hauts-de-Seine. Les centres chrétiens situés sur le pourtour méditerranéen sont aussi des lieux d'échanges informels<sup>51</sup>. Au cours du xx<sup>e</sup> siècle, ce dialogue de vie prend, du côté catholique, un nouveau sens théologique par l'idée missionnaire de « témoignage ». La « présence silencieuse » ou « amicale » des Petits Frères et des Petites Sœurs de Jésus en est l'une des expressions. En langage pastoral, M<sup>gr</sup> Maroun Lahham, ancien évêque de Tunis et évêque de Jordanie depuis 2011<sup>52</sup>, le définit ainsi :

« Être là les mains vides : pas dans un esprit de pauvreté, d'expiation de ce qu'on a pu faire dans le passé mais prêt à accepter la richesse de la différence<sup>53</sup>. »

## Le dialogue contemplatif

Cette présence silencieuse peut être aussi contemplative ; la contemplation peut être une autre attitude pour la rencontre interreligieuse. Souvent confondu avec le dialogue intermonastique, le dialogue contemplatif ne s'y résume cependant pas complètement. Le théologien catalan Raimon Panikkar en donne quelques caractéristiques :

« Ce qui caractérise le dialogue interreligieux des moines est en particulier le fait qu'il est un "dialogue de l'expérience". La coexistence silencieuse, la collaboration désintéressée ou la connivence d'un dialogue intrareligieux, toutes ces formes de dialogue non exclusivement rationnel sont des expériences en commun. Or il n'y a pas d'expérience univoque, mais nous pouvons quelquefois connaître une profonde communion dans le silence. Que signifient de telles expériences ? Vient un moment où il faut s'efforcer de les expliciter, mais nous savons que l'essentiel indicible est ce qui nous lie le plus fort. Ce type de dialogue nécessite une "méthodique" spéciale. Elle est encore à élaborer. Notons enfin que ce type de dialogue exige du temps, de nombreuses années. Pour qui se sentirait appelé à s'engager plus profondément dans cette tâche une immersion dans une communauté d'une autre religion s'impose. Pour que ce ne soit pas du tourisme spirituel, voire une "inculturation" colonialiste, il faudrait envisager une année entière.

51. Cf. Jacques LEVRAT, *Une Expérience de dialogue : les centres d'étude chrétiens en monde musulman*, Altenberge, Christlich-Islamisches Schrifttum, 9 Studien, 1987, 392 p.

52. 9 janvier 2012, le Vatican rend publique la nomination de M<sup>gr</sup> Maroun Lahham comme évêque d'Amman (Jordanie), dans le Patriarcat latin de Jérusalem. M<sup>gr</sup> Lahham était arrivé à Tunis le 22 octobre 2005. Au premier semestre 2012, il tient encore la charge d'Administrateur apostolique de Tunis, son vicaire général assurant les affaires courantes.

53. Entretien le 13 juillet 2009, à l'archevêché de Tunis.

Peu nombreux sont ceux qui peuvent ainsi se plonger dans une telle expérience. Il ne faut cependant pas tomber dans le syndrome de la quantité : l'histoire prouve que quelques pionniers peuvent faire un énorme travail<sup>54</sup>. »

Il est vrai que ce type de dialogue concerne surtout les relations entre moines chrétiens et bouddhistes. Le Dialogue inter-monastique (DIM) a d'ailleurs été fondé au lendemain du rassemblement organisé à Bangkok en 1968 par l'Aide à l'implantation monastique (AIM). Encouragés par le pape Paul VI, des contacts se sont développés entre des moines d'Orient et d'Occident. Le cas islamo-chrétien n'est pas comparable dans la mesure où l'Islam est dépourvu de système monacal. Néanmoins, le Coran n'ignore pas la tradition contemplative, chrétienne en particulier<sup>55</sup>, et le soufisme est une sensibilité importante de l'islam. Du côté chrétien, on insiste sur le caractère silencieux de ce dialogue qui n'implique en aucun cas une menace pour la prière des croyants en présence<sup>56</sup>. Aussi, certaines expériences de dialogue contemplatif ont-elles été rendues possibles, notamment au Maghreb, à Tibhirinne, puis à Midelt.

Comme les pratiques du dialogue des chrétiens vers les musulmans ne sont pas neuves, l'analyse des regards portés par des croyants chrétiens vers les musulmans n'est pas nouvelle. La question des relations entre chrétiens et musulmans en France a fait l'objet de plusieurs travaux universitaires : la thèse de doctorat de Claire de Galembert sur l'attitude de l'Église à l'égard des musulmans en France et en Allemagne depuis Vatican II<sup>57</sup>, celle, plus récente, de Delphine Dussert-Galinat sur le dialogue interreligieux en France de 1945 à 1997<sup>58</sup>. Des mémoires de maîtrise sont également à signaler comme celui de Charles Mercier sur l'organisation du dialogue islamo-chrétien depuis 1960<sup>59</sup>. Sur le dialogue islamo-chrétien en France, on doit signaler aussi les articles publiés par les responsables successifs du Service des relations avec l'Islam (SRI)<sup>60</sup>.

54. Raimon PANNIKKAR, « Propos sur le Dialogue intermonastique religieux », *Bulletins du DIM*, n° 18, juillet 2004, [www.dimmid.eu].

55. *Coran*, sourate 5 « la table servie », verset 82 : « Tu constateras que les hommes les plus proches des croyants par l'amitié sont ceux qui disent : "oui nous sommes chrétiens!" parce qu'on trouve parmi eux des prêtres et des moines qui ne s'enflent pas d'orgueil. Tu vois leurs yeux déborder de larmes lorsqu'ils entendent ce qui est révélé au Prophète à cause de la Vérité qu'ils reconnaissent en lui. »

56. Cf. Christian SALENSON, « De Nostra Aetate à Assise. Contribution de la vie monastique », *Chemins de dialogue* n° 28, Marseille, 2006, p. 27.

57. Claire DE GALEMBERT, *L'Attitude de l'Église catholique à l'égard des musulmans en France et en Allemagne ou le pari sur l'islam de l'Église de France*, thèse de doctorat sous la direction de Rémy Leveau, IEP de Paris, 1995.

58. Delphine DUSSERT-GALINAT, *Le Dialogue interreligieux. Entre discours officiels et initiatives locales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2013, 382 p.

59. Charles MERCIER, *Le Dialogue islamo-chrétien organisé en France de la fin des années 1960 à nos jours*, mémoire d'histoire sous la direction de Philippe Levillain, université Paris 10-Nanterre, 1999. Signalons aussi le mémoire de Wassila KADRI, *Le dialogue entre le Saint-Siège et l'islam : de Vatican II à Assise, Mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine*, sous la direction de Marc Agostino, université de Bordeaux 3, 2010.

60. Michel LELONG, « Le Secrétariat de l'Église de France pour les relations avec l'islam, bilan et perspectives », *Islamochristiana*, n° 4, PISAI, Rome, 1978, p. 165-174; Michel SERAIN, « Le dialogue islamo-chrétien du concile à la Guerre du Golfe », *Hommes et migrations*, n° 1150, janvier 1992, p. 16-21; Gilles COUVREUR, « Spiritualité du dialogue dans un contexte pluraliste », *Pro Dialogo*, n° 99, p. 317-324.

De même, les panoramas historiques sur le dialogue islamo-chrétien par Ekkehard Rudolph<sup>61</sup> et par M<sup>gr</sup> Michael Fitzgerald<sup>62</sup>, nonce apostolique en Égypte et délégué du Saint-Siège auprès de la Ligue des États arabes depuis 2006, les apports des pères Maurice Borrmans<sup>63</sup>, Roger Michel, Étienne Renaud, Samir Khalil (s.j.) et Jean-Jacques Pérennès (o.p.) ont permis de baliser notre recherche. Il faut par ailleurs signaler l'importance du travail mené par Dominique Avon sur le regard orientaliste chrétien<sup>64</sup> ainsi que celui d'Oissila Saaïda qui a étudié l'évolution croisée des ordres missionnaires catholiques et des oulémas sunnites au début du vingtième siècle<sup>65</sup>. Sur les questions théologiques, plusieurs outils existent comme l'actuelle revue *Chemins de dialogue* dirigée par M<sup>gr</sup> Jean-Marc Aveline, fondateur de l'Institut de sciences et théologie des religions (ISTR) de l'Institut catholique de la Méditerranée<sup>66</sup> situé à Marseille.

#### ◆ MARSEILLE COMME PORTE D'ENTRÉE ET PORT D'ATTACHE

Grâce à sa position portuaire sur la façade méditerranéenne de la France, Marseille profite de la poussée coloniale française, et plus largement européenne, pour amorcer au XIX<sup>e</sup> siècle, un formidable développement industrialo-portuaire. « Porte du Sud<sup>67</sup> », de l'Europe vers les colonies de l'Orient, quatrième port de l'Europe à la veille de la Première Guerre mondiale, la cité phocéenne se rêve capitale coloniale : elle accueille ainsi deux expositions coloniales en moins de vingt ans, en 1906 (15 avril-30 novembre), puis en 1922<sup>68</sup>. Premier lieu de transit

61. Ekkehard RUDOLPH, « Bilan de quarante-trois années de Dialogue Islamo-Chrétien, 1950-1993 », dans *Méditerranée, Espace de Cultures et de Civilisations*, Institut Robert Schuman pour l'Europe, coll. « Europe-Cultures », volume VI, mars 1996, p. 100-139.

62. Conférence du 27 février 2012 à l'Institut dominicain d'études orientales (IDEO), au Caire : « De *Nostra Aetate* à aujourd'hui : l'évolution du regard chrétien sur l'Islam ».

63. Cf. Maurice BORRMANS, *Dialogue islamo-chrétien, à temps et à contretemps*, Versailles, Éditions Saint-Paul, 2002, 253 p ; Karl J. BECKER et Ilaria MORALI, avec la collaboration de Maurice BORRMANS et Gavin D'COSTA, *Catholic Engagement With World Religions, A Comprehensive Study*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 2010, 605 p.

64. Dominique AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient, les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Éditions du Cerf, 2005 ; Dominique AVON, Étienne FOUILLOUX et Bernard HOURS, *Les jésuites à Lyon, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, ENS Éditions, 2005, 274 p.

65. Oissila SAAÏDA, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du vingtième siècle, Discours croisés*, Paris, Éditions Geuthner, 2004, 462 p.

66. Signalons aussi l'article signé par Christophe ROUCOU, prêtre de la Mission de France et directeur du SRI depuis 2006 : « Évolution de la pensée récente de l'Église catholique sur la rencontre des religions », *Documents épiscopats* (bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France), n° 2, janvier 1994, 19 p. Pour une vue plus générale de la théologie, cf. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

67. Albert LONDRES, *Marseille, porte du Sud*, Éditions de France, 1927. Réédité dans la collection Motifs, n° 22, Monaco, Privat/Le Rocher, 2007.

68. La deuxième exposition était prévue initialement pour 1916, date remise en cause par la Grande Guerre. Sur les expositions coloniales marseillaises, cf. Pierre GALLOCHER, *Marseille, zigzags dans le passé*, Marseille, Éditions Tacussel, 1993 ; *Désirs d'ailleurs : Les expositions coloniales de Marseille 1906 et 1922*, Marseille, Alors Hors Du Temps, 2006 ; Gérard BAUDIN, *1906, Marseille capitale des colonies*, Marseille, Club Cartophile Marseillais, 2006.

de la Méditerranée<sup>69</sup>, la ville-port devient un lieu de passage, d'embarcation pour négociants, militaires, scientifiques, missionnaires. Ces transformations se traduisent par un accroissement démographique considérable et diversifié qui se structure en trois grandes vagues migratoires au cours des deux derniers siècles. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la ville passe de 100 000 à 500 000 habitants<sup>70</sup> : elle attire des populations en recherche d'emplois, des Bas-Alpins, des Ariégeois, des Espagnols, et surtout des Italiens qui constituent la première vague migratoire de masse. D'abord essentiellement d'origine piémontaise et ligure, la minorité génoise implantée dans le quartier du Vieux-Port est bientôt submergée par « la grande vague napolitaine<sup>71</sup> » vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les Italiens s'implantent dans les quartiers nord de la ville où ils occupent des immeubles, voire des rues entières. En 1900, ils sont 100 000, ce qui correspond à 20 % de la population totale de la ville. Alimentée par l'écrivain Louis Bertrand, une certaine opinion populaire perçoit l'immigration comme une « invasion<sup>72</sup> » et les Italiens font l'objet de rejets brutaux, à l'image des « vêpres marseillaises » de 1881<sup>73</sup>. Pourtant, d'autres vagues migratoires suivent au XX<sup>e</sup> siècle, à commencer par les Arméniens qui, en 1915, fuient les persécutions engagées contre eux au Moyen-Orient. « Porte de l'Orient », Marseille commence aussi à accueillir sur son territoire des populations colonisées et musulmanes du Maghreb. Ville d'accueil, lieu de passage, Marseille et les acteurs marseillais sont transformés par la période coloniale.

Bouleversée sous l'ère Mazenod qui transforme profondément le visage religieux de la ville par la construction de nombreuses églises, y compris la nouvelle cathédrale, l'Église catholique marseillaise est marquée en ce début de siècle par la figure de l'abbé Jean-Baptiste Fouque (1851-1926)<sup>74</sup>. Son charisme, son œuvre et son réseau participent d'un catholicisme actif sur le terrain de la charité, à la suite de Jean-Joseph Allemand (1772-1836) et Joseph-Marie Timon-David (1823-1891). Avec l'Union provençale des catholiques sociaux créée autour de Paul Mélizan, du père Emonet et de Jean Pradon, et avec la présence dans la région provençale d'intellectuels comme Maurice Blondel (1861-1949)<sup>75</sup>, la génération suivante s'engage

69. Sur le trafic du port de Marseille, cf. Éliane RICHARD et Roland CATY, « Le port et le négoce », dans *Marseille au XIX<sup>e</sup> siècle, Rêves et triomphes*, Paris, Éditions RMN, 1991.

70. Pierre ECHINARD, « La mauvaise réputation », dans *Méditerranées, lumières et tumultes ou la saveur des mélanges*, Paris, Éditions Autrement, 1993.

71. Émile TEMIME, « Marseille, des solidarités anciennes au brassage culturel », *Confluences 10*, Printemps 1994, p. 18.

72. Selon le titre du roman de Louis Bertrand paru en 1907.

73. Émile TEMIME, « Marseille, ville une et multiple », Rencontres d'Averroès, *Autour d'Averroès, l'héritage andalou*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2003 (réédition de *L'Héritage andalou*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1995), p. 122.

74. Ordonné prêtre en 1976, l'abbé Fouque développe de nombreuses œuvres charitables dont la plus importante demeure la création de l'Hôpital Saint-Joseph qui ouvre en 1919 et où il meurt le 5 décembre 1926. Depuis 2001, une rencontre à caractère académique y est organisée à l'occasion de l'anniversaire de la mort de l'abbé, sur les problématiques qu'il a visitées à travers sa vie et son œuvre. Une grande partie de celle-ci concerne par ailleurs la protection de la femme. Sur l'abbé Fouque, on verra notamment : Marius GANAY, *L'abbé Fouque surnommé par le peuple « Le Saint Vincent de Paul de Marseille »*, Avignon, Aubanel père, 1952, 288 p. ; et Bernard ARDURA, *L'abbé Fouque : un téméraire de la charité*, Marseille, Jeanne Laffitte, 2004, 180 p.

75. Né en Bourgogne, Maurice Blondel est admis à l'École normale supérieure en 1881. En 1893, il rédige et soutient sa thèse intitulée *L'Action – Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* dont la nature

massivement dans le champ social et politique. En 1903, un « lieu de rassemblement et de coordination de toutes les initiatives sociales du diocèse<sup>76</sup> » appelé « Secrétariat social » ouvre au 12 rue Breteuil et devient rapidement l'antenne des Semaines sociales de France<sup>77</sup>. En 1930, celles-ci se réunissent à Marseille pour étudier « le Problème social aux colonies<sup>78</sup> ». Deux mois plus tôt, comme l'indique le bulletin religieux marseillais (aujourd'hui « *L'Église aujourd'hui à Marseille*, EAM<sup>79</sup> »), des catholiques marseillais participent au Congrès eucharistique de Carthage qui se tient sur les lieux de l'antique métropole à l'occasion du 1 500<sup>e</sup> anniversaire de la mort de saint Augustin<sup>80</sup>. L'analyse de ces deux événements laisse entrevoir une posture des catholiques vis-à-vis des musulmans. Pendant l'entre-deux-guerres, le regard que porte une Église catholique européenne, marseillaise en particulier, sur l'islam, compris comme religion et société, se caractérise par trois traits majeurs : le dénigrement, le triomphalisme et l'attirance pour un Orient chrétien et quelque peu fantasmé. Au début du siècle, vis-à-vis de l'islam et des musulmans, l'Église catholique est toujours dans la lignée apologétique créée par Jean Damascène. Or, comme l'analyse Oissila Saâdia, « l'entre-deux-guerres correspond à une prise de conscience de l'échec de la mission en terre d'islam<sup>81</sup> ». Alliées à la colonisation des territoires du sud et de l'est de la Méditerranée, confiées à des professionnels, les missions chrétiennes (catholiques et protestantes) se trouvent dans une impasse alors que les conversions à la foi chrétienne sont quasi nulles.

---

jugée trop théologique lui barre un temps les portes de l'enseignement universitaire et dont la teneur provoque l'ire du Vatican. Il n'empêche que, après un passage à Lille, Maurice Blondel est nommé Maître de conférences à Aix-en-Provence en 1895, puis Professeur en 1897.

76. Bernard LORENZATO (dir.), « Regards sur notre Histoire », numéro spécial de *EAM*, Marseille, 1997, p. 52.
77. Sur l'histoire du Secrétariat Social, cf. François DE BEZ et Gérard DE BELSUNCE, *Le Secrétariat social de Marseille (1903-2010), un siècle de catholicisme social en Provence*, Marseille, La Thune, 2011.
78. L'intégralité des comptes rendus est consultable à la bibliothèque du couvent marseillais des Dominicains, rue Edmond Rostand. Cf. Lyon, coll. « Semaines Sociales de France. Compte rendu in extenso des Cours et Conférences », Chronique sociale de France : *Le Problème social aux colonies, Marseille – XXIX<sup>e</sup> session*, 1930, 638 p. ; *Les Conflits de civilisations, Versailles – XXVIII<sup>e</sup> session*, 1936, 544 p.
79. L'histoire du bulletin diocésain est plus que centenaire : il a changé plusieurs fois de noms. Le lancement de « La Semaine liturgique de Marseille » est effectif le 1<sup>er</sup> janvier 1861, décidé par M<sup>gr</sup> Cruice, son évêque. Le diocèse de Marseille est alors le troisième en France à se doter d'un tel instrument de communication après Paris (*La Semaine religieuse* lancé le 20 novembre 1853) et Toulouse (*La Semaine catholique* lancé le 3 mars 1861) qui sont les deux premiers diocèses français à créer des bulletins religieux. Le bulletin devient « L'Écho de Notre-Dame de la Garde ». Il garde cette appellation pendant soixante-trois ans, du 27 novembre 1881 jusqu'au 6 août 1944. À cause de l'épuration de la presse française qui accompagne la Libération, *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* devient le « Bulletin religieux du diocèse de Marseille », puis, le 28 novembre 1948, le « Bulletin religieux de l'archidiocèse de Marseille », tenant ainsi compte, sous l'épiscopat de M<sup>gr</sup> Delay de l'élévation de Marseille au rang d'archevêché. Le 29 mars 1959, suivant le « désir d'une plus grande sobriété » il devient le « Bulletin religieux de Marseille ». Après Vatican II, sous l'épiscopat de M<sup>gr</sup> Jacquot, la volonté exprimée au Concile de mettre en avant l'expérience des Églises locales pousse l'intitulé à varier une nouvelle fois : le 1<sup>er</sup> janvier 1969, le bulletin devient « L'Église aujourd'hui à Marseille, Aubagne, La Ciotat » avant de prendre le 1<sup>er</sup> janvier 1974 sous l'épiscopat de M<sup>gr</sup> Etchegaray, « un titre plus lapidaire et plus commode à citer » qu'il garde jusqu'à maintenant : « L'Église aujourd'hui à Marseille ». Le bulletin a aussi changé de format : le 1<sup>er</sup> avril 1999, sous l'épiscopat de M<sup>gr</sup> Panafieu, il adopte le format 21 × 29 et voit l'insertion de quelques clichés en noir et blanc, avant le passage à la couleur le 1<sup>er</sup> mai 2005. (Sur l'histoire du bulletin diocésain, cf. Robert Levet, « Notre bulletin diocésain : 125 ans ou 145 ans ? », *EAM*, 1<sup>er</sup> février 2007.)
80. Cf. dans le bulletin religieux de l'année 1930 les articles de Toussaint Briegne sur « Le congrès eucharistique de Carthage ».
81. Oissila SAAÏDA, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites... , op. cit.*

Des pistes de renouvellement sont pourtant déjà ouvertes. Sur le plan théologique, les recherches dans le monde protestant allemand notamment contribuent à changer le regard porté par les chrétiens sur le monde et les autres religions. Dans le domaine plus spécifiquement missionnaire, plusieurs expériences alimentent ce changement. Au XIX<sup>e</sup> siècle, au Maroc, des Franciscains redécouvrent progressivement le paradigme de la rencontre de Damiette<sup>82</sup>. En Algérie voisine, M<sup>gr</sup> Charles Lavigerie (1825-1892) crée en 1869 la Société des missionnaires d'Afrique<sup>83</sup>. Essentielle enfin demeure l'expérience foucauldienne<sup>84</sup>. Au Maroc, Charles de Foucauld (1858-1916) développe une spiritualité qui a marqué tout le siècle et qui le place en position de paternité à l'égard du dialogue islamo-chrétien<sup>85</sup>. Il définit une nouvelle forme de présence chrétienne parmi les musulmans axée sur le témoignage de vie et ouvre la voie à une évolution considérable du regard catholique sur l'islam. Bien qu'essentiels dans cette histoire relationnelle, les missionnaires chrétiens n'ont cependant pas le monopole du renouvellement.

À Marseille, ville aux réalités cosmopolites<sup>86</sup> et littéraires<sup>87</sup>, creuset favorable à l'imagination et à la création artistique<sup>88</sup>, les *Cahiers du sud* dirigés pendant plus d'un demi-siècle par Jean Ballard (1883-1973) sont l'expression d'une sensibilité humaniste et méditerranéenne. D'une mythologie à l'autre, ces cahiers prennent le parti de la vulgarisation des savoirs (y compris religieux) et mettent en valeur les notions de liberté, de tolérance, de dignité, d'ouverture et de curiosité. Ainsi

82. La rencontre à Damiette de François d'Assise et du sultan Al Malik al-Kâmil en 1219, en pleine Croisade d'Égypte. Après plusieurs tentatives infructueuses, François traverse les lignes armées, accompagné par le frère Illuminé de Rieti, et entre dans le camp du sultan. Emmené auprès du souverain d'Égypte et de Syrie, Al Malik al-Kâmil, neveu de Saladin, François commence avec lui une « discussion courtoise ». Au bout de quelques jours, durant lesquels ils ont pu discuter également avec des docteurs et de hauts personnages du royaume égyptien dont le mystique Fakhr al Din Mohammed Ben Ibrahim Farisi (mort en 1224), François et Illuminé repartent vers le camp des Croisés. Fondé sur le dialogue, ce premier modèle n'a pas une postérité immédiate auprès des Frères mineurs bien que proposé par le fondateur de l'Ordre. En fait, il faut attendre l'époque contemporaine et la naissance d'une théologie des religions pour que l'événement de Damiette soit relu et qu'une pensée de la rencontre et du dialogue en sorte. Cf. Giulio BASSETTI SANI, *L'Islam et Saint François d'Assise. La mission prophétique pour le dialogue*, Paris, Publisud, 1987, p. 189; Gwénolé JEUSSET, « François d'Assise et les musulmans », *Chemins de dialogue*, n° 30, Marseille, 2007, p. 33-46.

83. Archevêque d'Alger de 1867 à 1892, M<sup>gr</sup> Lavigerie a été créé cardinal en 1882. Dès son intronisation, il manifeste une attention particulière aux musulmans (cf. Joseph CUOQ, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans maghrébins*, Rome, Société des Missionnaires d'Afrique, 1986, p. 15).

84. Oissila SAAÏDA, *op. cit.*, p. 271-272.

85. Christian DELORME, « Le dialogue islamo-chrétien en France », dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, [Le Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 2010], Albin Michel, 2006, p. 963 : « Tous les auteurs français (pour ne parler que de ceux-là) du dialogue islamo-chrétien font référence, d'une manière ou d'une autre, à Charles de Foucauld [...] Et un éminent universitaire musulman originaire d'Algérie, le professeur Ali Merad, sera amené à publier un ouvrage lui rendant hommage : Charles de Foucauld au regard de l'islam (Ali Merad, Michel Lelong, Éditions du Chalet, 1976). »

86. Cf. Émile TÉMIME (dir.), *Migrance, histoire des migrations à Marseille*, 4 volumes, Aix-en-Provence, Éditions Edisud, tome III : Marie-Françoise ATTARD-MARANINCHI et Émile TÉMIME (dir.), *Le cosmopolitisme de l'entre-deux-guerres, 1919-1945*, 212 p.

87. Selon le titre d'un ouvrage de Maurice RICORD, *Marseille, cité littéraire?* paru aux Éditions Robert Laffont en février 1942. Outre *Les Cahiers du Sud* qui contribuent au rayonnement de la ville dans les cercles littéraires, Marseille a vu évoluer certains ténors de la scène littéraire au début du siècle, en particulier le duo Marcel Pagnol – Albert Cohen, tous les deux élèves au lycée Thiers.

88. Cf. Marcel RONCAYOLO, *L'Imaginaire de Marseille. Port, Ville, Pôle*, Marseille, Éditions de la Chambre de commerce et d'industrie de Marseille, 1990.

proposent-ils une vision alternative de la Méditerranée pensée comme « patrie<sup>89</sup> », une et multiple, en contradiction avec l'idée nationaliste de latinité<sup>90</sup>. À la Rome impériale et impérialiste que veut ressusciter le fascisme italien sous prétexte d'un passé glorieux, Gabriel Audisio (1900-1978) oppose le génie méditerranéen, « la seule valeur éternelle<sup>91</sup> ». Ses réflexions sur la « patrie méditerranéenne » ne sont alors pas éloignées de la vision d'un humaniste catholique comme Jacques Maritain (1882-1973). Le grand islamologue catholique Louis Massignon (1883-1962) participe de son côté à l'aventure littéraire des *Cahiers du sud* de manière occasionnelle.

À la fois lieu et sujet de travail, l'angle marseillais permet de dérouler une certaine histoire du regard chrétien porté sur l'islam et, plus généralement, des relations islamo-chrétiennes. À partir de trajectoires d'acteurs et de la lecture de discours marseillais et méditerranéens essentiellement francophones, un panorama historique se précise.

Après la Seconde Guerre mondiale, à la faveur de la décolonisation, l'évolution du regard chrétien sur l'islam et les musulmans est remarquable. Des expériences de solidarité permettent la mise en place de nouvelles relations entre chrétiens et musulmans : les zones populaires, en marge des villes françaises apparaissent comme autant de terrains favorables à une certaine pratique du dialogue. « Au cœur des masses » ouvrières en métropole ou musulmanes dans les départements algériens, pour reprendre le titre de l'ouvrage de René Voillaume, des religieux qui se situent dans le sillage de Charles de Foucauld, expérimentent et proposent de nouvelles formes d'ouverture à l'altérité ; la dimension religieuse se mêle à la dimension sociale. À un autre niveau, des réseaux académiques et producteurs d'acteurs du dialogue islamo-chrétien sont intégrés dans des actions plus larges. Dans les années 1950, des modèles alternatifs de relations méditerranéennes sont proposés au moment où la décolonisation a pris une tournure armée et où des obstacles semblent s'élever aux ententes recherchées. Après les indépendances, le temps

89. Gabriel AUDISIO, *Jeunesse de la Méditerranée*, Marseille, Éditions Jeanne Laffitte, coll. « Marseille, Méditerranée », 2009, (Gallimard, 1935), p. 14.

90. Cf. Jean-Robert HENRY, « Métamorphoses du mythe méditerranéen », dans Jean-Robert HENRY et Gérard GROG (dir.), *Politiques méditerranéennes entre logiques étatiques et espace civil. Une réflexion franco-allemande*, Aix-en-Provence, Karthala/Iremam, coll. « Hommes et Sociétés », 2000, p. 43 : « en réaction contre cet abus de latinité, l'universalisme méditerranéen s'est voulu une tentative de dépassement des facteurs de tension qui menaçaient la région, comme la guerre d'Espagne, les ambitions italiennes, la montée des résistances à la domination coloniale. »

91. Gabriel Audisio est né à Marseille en 1900 d'une mère savoyarde et d'un père piémontais qui est nommé directeur de l'Opéra d'Alger quand Gabriel a dix ans. À Alger, il fréquente l'école française mais étudie aussi l'histoire et la civilisation musulmanes. Il rentre en France en 1916 quand son père est nommé directeur de l'Opéra de Marseille. Il retourne en Algérie pour passer le concours de rédacteur de Préfecture et est nommé à Constantine. Il devient rédacteur au Gouvernement Général de l'Algérie, puis secrétaire de séance et bibliothécaire des Délégations financières algériennes (cf. Jean SUSINI, *Gabriel Audisio le méditerranéen*, imprimeries Cévennes, 1958). Il est l'auteur de *Trois Hommes et un Minaret* (Rieder, 1926), *Héliotrope* (NRF, 1928), *La Vie de Haroun-al-Raschid* (NRF, 1930), *Les Augures* (NRF, 1932) il compose également de nombreuses poésies parmi lesquelles : *Hommes du Soleil* (Éditions du Mouton blanc, 1923), *Poème de la Joie* (1924), *La Guirlande Abd-el-Tif* (Alger, 1927), *Le Hautbois d'Amour* (Éditions Soubiron, Alger, 1932), *Antée* (Éditions des Cahiers du Sud, Marseille, 1932), *Bucelle* (Tunis, Éditions de Mirages, 1931). En 1935, il publie chez Gallimard *Jeunesse de la Méditerranée*.

de la coopération offre la possibilité d'un véritable renouvellement des relations méditerranéennes et favorise l'épanouissement du dialogue islamo-chrétien. En 1965, à l'issue du concile Vatican II, l'Église catholique s'engage officiellement dans un rapport d'ouverture à l'égard des croyants se revendiquant des religions non-chrétiennes, musulmans compris, prenant ainsi acte des évolutions engagées depuis le début du siècle<sup>92</sup>. Ces développements prometteurs doivent cependant compter avec les limites inhérentes d'une coopération qui entretient des rapports de dépendance entre Nord et Sud, et des ambiguïtés difficilement surmontables du conflit du Proche-Orient.

Entre processus d'institutionnalisation et crispations identitaires, un deuxième temps s'ouvre pour les relations entre chrétiens et musulmans en Méditerranée. En dépit ou à cause d'une situation géopolitique qui se complexifie en Méditerranée, le dialogue islamo-chrétien devient une dimension majeure des relations méditerranéennes à partir des années 1970. Pris dans une « euphorie » créée par les orientations nouvelles de Vatican II, des acteurs chrétiens et musulmans institutionnalisent progressivement le dialogue islamo-chrétien sous la forme de rencontres de dimension méditerranéenne. Confrontés à des stratégies politiques comme celle du colonel Kadhafi, et à la situation explosive au Moyen-Orient, ces acteurs sont contraints de restructurer progressivement le dialogue religieux. Alors que de nouveaux acteurs institutionnels sont créés et que la plupart des rencontres prennent une tournure plus académique, certains des plus hauts représentants religieux, Jean-Paul II par exemple, travaillent à poser des gestes symboliques et à prendre des engagements forts en faveur d'une paix qui passe pour eux par un rapprochement entre les croyants des différentes religions. La rencontre d'Assise en octobre 1986 marque à ce niveau une réussite importante de l'intégration des initiatives religieuses dans les relations internationales. L'« Esprit d'Assise » se décline ensuite à d'autres niveaux d'initiatives, en particulier au plan local, en rapport avec l'augmentation des crispations identitaires. Car l'émergence du Nouvel ordre mondial au début des années 1990 va de pair avec un repli identitaire et l'accroissement des revendications communautaires en Europe. Tandis que le « vivre ensemble » devient l'une des préoccupations majeures des sociétés occidentales, la « solidarité » méditerranéenne, qui se manifeste en particulier lors du sommet « euro-méditerranéen » de Barcelone en 1995, dépend d'une vision septentrionale des choses prise entre l'aspiration à pacifier les rapports avec le Sud et les réflexes identitaires. Les différents canaux du dialogue islamo-chrétien, ancrés dans une histoire longue et des repères mythologiques propres, peuvent apparaître alors comme des voies parallèles alternatives au dialogue euroméditerranéen officiel. Au tournant du millénaire, Marseille offre à cet égard un laboratoire tout à fait intéressant.

92. Sur cette question, le SRI dispose d'une documentation importante réunie dans huit cartons dont la cote commence par « HC.63 », numérotés de 1 à 8. Dans le texte qui suit, « (SRI, HC.63.X) » signale donc que tel document pourra se retrouver dans le carton correspondant à la documentation du SRI, 71 rue de Grenelle. Le SRI a réuni également une documentation sur les rencontres locales notamment à Marseille (carton n° 119), sur les rencontres en monde populaire (une partie de la documentation concernant l'Action catholique ouvrière est réunie sous la cote 4.247) et sur les rencontres du groupe « Chrétiens et Proche-Orient » (C.96.4).