

LES CAHIERS DU MIDEO

7

2025

***Islam and Fraternity:
Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration***

*Proceedings of the PLURIEL Conference,
Abu Dhabi, 4-7 February 2024*

Edited by Emmanuel Pisani, Michel Younès, Alessandro Ferrari

Institut français d'archéologie orientale
Institut dominicain d'études orientales

Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration

Proceedings of the PLURIEL Conference,
Abu Dhabi, 4-7 February 2024

LES CAHIERS DU MIDEO **7**

Edition

Emmanuel Pisani, Michel Younès, Alessandro Ferrari

Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration

Proceedings of the PLURIEL Conference,
Abu Dhabi, 4-7 February 2024

LES CAHIERS DU MIDEO 7



INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

2025

Secrétaires de rédaction

Antoinette Ferrand

Simon Conrad

Amr Zakaria



تريندز للبحوث والاستشارات
TRENDS RESEARCH & ADVISORY



© INSTITUT DOMINICAIN D'ÉTUDES ORIENTALES
INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

LE CAIRE, 2025

ISBN 978-2-7247-1188-2

ISSN 1782-169X

Pour les échanges et toute correspondance avec l'Institut,
prière de s'adresser au secrétariat du MIDÉO,
1 rue al-Ṭarābiši, 'Abbāssiyya B.P. 18, 11381 Le Caire, Égypte,
Téléphone : (+20 2) 24 85 78 25 ou (+20 2) 24 83 43 69
Courriel : mideo@ideo-cairo.org / Sites : www.ideo-cairo.org
Catalogue en ligne de la bibliothèque : <https://ideo.diamondrda.org/>

Sommaire

<i>Liminaire. Le choix de la fraternité</i>	1
---	---

1

APPROCHES THÉOLOGIQUES, PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES DE LA FRATERNITÉ

Jean Jacques PÉRENNÈS o.p.

De la déclaration « <i>Nostra Aetate</i> » au « Document » d'Abou Dhabi. Relecture d'une trajectoire historique et théologique dans l'approche catholique du dialogue islamo-chrétien	9
---	---

Marie-Dominique MINASSIAN

Et le Verbe s'est fait frère. La fraternité vécue à Tibhirine	29
---	----

Dirk ANSORGE

Protection of Places of Worship in Secular Law and Religious Tradition: Theological and Legal Reflections on a Detail in the Abu Dhabi Declaration on Human Fraternity	49
--	----

P. Benjamin LATOUCHE

Le dialogue intra-religieux en vue d'une fraternité interreligieuse.

Le cas de la Mission Ismérie 71

Ali MOSTFA

La fraternité dans le contexte islamique. Défis et perspectives

d'un principe controversé 85

Michaela QUAST-NEULINGER

More of the Same? Reading the "Document on Human Fraternity"

in the Context of Women's Rights and Interreligious Dialogue ... 107

وسيم سلمان

131 التعددية والأخوة والحوار في فكر الإمام الطيب

ريتا فرج

151 يواكيم مبارك والمجمع الفاتيكاني الثاني. التعقيبات والتأصيل
لإبراهيمية الإسلام

إيمانويل بيزاني

181 الأخوة والصلاة في مدرسة كريستيان دو شيرجيه

2

**ENJEUX GÉOPOLITIQUES,
JURIDIQUES ET DIPLOMATIQUES****Diego SARRIÓ CUCARELLA**

The "Document on Human Fraternity": A Roadmap

toward a Better Future or an Impossible Utopia? 201

Ibrahim GEMEAH

Al-Azhar's Sacred Diplomacy: Faith, Power,

and Peacemaking in Central Africa 231

Alessandro FERRARI

The “Document on Human Fraternity” and the Arab Spring:
A Challenge from an Expanded Mediterranean 249

وائل صالح

أنماط التدين في العالم العربي وأثرها في استقبال إعلان أبوظبي للعيش المشترك ... 269

3

RÉCEPTIONS, PRATIQUES ET DYNAMIQUES SOCIALES

Dominique AVON

Azharis. Représentations du christianisme et aléas
du dialogue islamo-chrétien (années 1930-années 2020) 291

Jaime FLAQUER

Enquête sur la réception du « Document sur la fraternité humaine »
d'Abou Dhabi parmi les communautés musulmanes d'Espagne 331

Livia PASSALACQUA

La fraternité dans le *Bulletin* du Ribāṭ es-Salām
et son lien avec le « Document » d'Abou Dhabi
sur la coexistence entre chrétiens et musulmans 357

Youssef BOUTAHAR

Re-Defining the Notion of “Equal Citizenship”
in Post-2011 Morocco: A Critical Reading
of the Marrakech and Abu Dhabi Declarations 369

أمين الياس

من أخوة الإيمان إلى الأخوة الإنسانية. بداية بزوغ لأسس حداثة
في الخطاب الإسلامي المعاصر 391

Antonio ANGELUCCI

Fraternité humaine et développement durable à l'horizon 2030.

Perspectives théologiques ou stratégies géopolitiques ? 423

Antonio CUCINIELLO

The Abu Dhabi Document as a Pedagogical

and Educational Tool in the Italian Multicultural School 441

Liminaire

Le choix de la fraternité

CINQ ANS jour pour jour après la signature du « Document sur la fraternité humaine » par le pape François et l'imam d'al-Azhar, Ahmad al-Tayyeb, le 4 février 2019, la plateforme internationale de recherche sur l'islam PLURIEL a décidé d'orienter ses travaux sur l'impact de cette déclaration et sur les perspectives qui en découlent. En cette dixième année d'activité, cette plateforme, qui regroupe deux cents chercheurs répartis dans vingt-cinq pays, cherche à promouvoir la pensée moderne sur des questions qui concernent l'islam et son rapport à la société, à la politique et aux autres traditions religieuses. Depuis son lancement, elle se veut un lieu d'échange entre experts académiques de disciplines différentes – en sciences sociales, politiques, religieuses –, avec une attention particulière portée au croisement des approches et des méthodologies. Elle privilégie les échanges entre des universitaires et les différentes composantes de la société, avec une politique de dissémination du savoir. Elle favorise aussi l'interaction entre des universitaires de cultures, de civilisations, de religions (ou absence de religion) différentes.

Après avoir travaillé la question de la pluralité en islam à Lyon en 2016¹, puis celle de l'appartenance en islam à Rome en 2018², nous avons étudié la question de l'islam et de l'altérité à Beyrouth en 2022 – rencontre que nous avons reprogrammée à cause de la pandémie de Covid et dont les actes sont désormais disponibles³. Depuis ce dernier congrès, nous avons pris la décision de traduire nos travaux en trois langues : anglais, français et arabe. Mais nous n'avons réussi à publier que les interventions en français et en anglais à cause du déficit de chercheurs utilisant l'arabe. Le congrès d'Abu Dhabi marque une étape importante pour l'objectif qui consiste à faire de la langue arabe une langue officielle non seulement sur les pages de notre site électronique⁴ – ce qui est réalisé depuis trois ans –, mais aussi dans la diffusion des travaux qui s'intéressent aux questions modernes et actuelles concernant l'islam.

Pourquoi le choix d'un congrès sur la fraternité ? Il faut reconnaître que la signature d'une déclaration commune constitue un fait unique. Dans le passé, il y a eu des lettres et des déclarations adressées par des chrétiens aux musulmans. La plus emblématique pour les catholiques, en raison de sa rédaction lors d'un concile œcuménique, est la déclaration *Nostra aetate* de 1965, qui définit et qui oriente les relations entre l'Église catholique et les autres religions⁵. Nombreux sont les lettres et les discours adressés aux musulmans qui incitent au dialogue interreligieux et à la convivialité⁶. Du côté musulman, un an après le discours de Ratisbonne, prononcé par le pape Benoît XVI le 12 septembre 2006, la lettre dite « des 138 » a été adressée à l'ensemble des autorités chrétiennes pour les inviter à une parole commune autour de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain⁷.

1. Ali Mostfa, Ali & Michel Younès (éd.), *L'islam au pluriel : foi, pensée et société. Actes du 1^{er} congrès international de PLURIEL*, 6-9 septembre 2016, Paris, L'Harmattan, 2018.

2. Michel Younès, Anna Hager, Laurent Basanese, & Diego Sarrió Cucarella (éd.), *Islam et appartenances. Actes du 2^e congrès de PLURIEL*, 26-28 juin 2018, Paris, L'Harmattan, 2020.

3. Michel Younès, Ali Mostfa & Roula Talhouk (éd.), *Islam et altérité : « Otherness »*. Actes du 3^e congrès international de PLURIEL, 14-15 avril 2020, Beyrouth, Dar al-Machreq, 2024.

4. Pluriel, <<https://pluriel.fuce.eu/?lang=ar>>, consulté le 16 août 2024.

5. Paul VI, « *Nostra aetate*. Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes », Le Saint-Siège, 28 octobre 1965, <<https://tinyurl.com/26wsdc4z>>, consulté le 28 février 2025.

6. Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique. Du concile Vatican II à Jean-Paul II (1963-2005)*, documents rassemblés par Mgr Francesco Gioia, Solesmes, Éditions de Solesmes, 2006.

7. *The ACW Letter. A Common Word Between Us and You*. Disponible sur : < <https://www.acommonword.com/the-acw-document/> > consulté le 16 août 2024.

Pour la première fois dans l'histoire, et à ce niveau de représentativité, une déclaration commune a vu le jour au nom de « la foi commune en un unique Dieu créateur », qui appelle à considérer l'autre comme un frère en humanité. Pour la première fois, on a vu apparaître ce que l'on pourrait appeler un « nous inclusif » qui s'appuie sur une théologie de la création et qui reconnaît le statut de l'autre comme croyant. À plusieurs reprises, le « Document » affirme en effet : « Nous, croyants en Dieu... », « Nous demandons... ». Après avoir dénoncé l'utilisation de la religion dans la mobilisation à la guerre, les deux signataires affirment : « Nous le demandons par notre foi commune en Dieu, qui n'a pas créé les hommes pour être tués ou pour s'affronter entre eux et ni non plus pour être torturés ou humiliés dans leurs vies et dans leurs existences. En effet, Dieu, le Tout-Puissant, n'a besoin d'être défendu par personne et ne veut pas que Son nom soit utilisé pour terroriser les gens⁸. »

Pour mesurer le chemin parcouru, il n'est pas inutile de rappeler l'ambiance qui régnait entre le Vatican et l'institution d'al-Azhar deux décennies plus tôt. En effet, le 10 janvier 2011, dans un discours adressé au corps diplomatique, le pape Benoît XVI évoquait deux récents attentats, l'un commis par un commando terroriste de l'État islamique d'Irak le dimanche 31 octobre 2010 dans la cathédrale de l'Église syriaque catholique de Bagdad, tuant cinquante-huit chrétiens, l'autre, le 1^{er} janvier 2011 à Alexandrie par une voiture piégée en face de l'église des saints, mettant fin à la vie de vingt et un chrétiens coptes et en blessant une centaine d'autres. Le pape dénonçait « les discriminations, les abus et l'intolérance religieuse qui frappent aujourd'hui en particulier les chrétiens » en ajoutant : « Les paroles ne suffisent pas, il faut l'engagement concret et constant des responsables des nations⁹. » Jugée par les hautes instances égyptiennes d'al-Azhar comme « une ingérence inacceptable dans les affaires intérieures égyptiennes¹⁰ », l'interpellation de Benoît XVI provoqua ce qui fut considéré comme une « rupture de dialogue » entre l'Église catholique et cette institution sunnite, qui jouit d'une certaine aura.

8. François & al-Tayyeb, « Document sur la fraternité humaine, pour la paix mondiale et la coexistence commune », Le Saint-Siège, 4 février 2019, <<https://tinyurl.com/yxmma8dw>>, consulté le 28 février 2025.

9. Benoît XVI, « Discours aux membres du corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège, à l'occasion de la présentation des vœux pour la nouvelle année », Le Saint-Siège, 10 janvier 2011, <<https://tinyurl.com/y6huc3nf>>, consulté le 28 février 2025.

10. Frédéric Mounier, « L'université al-Azhar du Caire suspend son dialogue avec Rome », *La Croix*, 21 janvier 2011, <<https://tinyurl.com/45mczwbb>>, consulté le 28 février 2025.

Le 13 mars 2013, l'élection du pape François fut l'occasion de rouvrir la voie du dialogue avec al-Azhar. Trois ans plus tard, le 23 mai 2016, une visite qualifiée d'historique au Vatican réunissait Ahmad al-Tayyeb, le grand imam d'al-Azhar, et Jorge Bergoglio, évêque de Rome et pape de l'Église catholique. Au-delà de la rencontre « très cordiale », selon les paroles du Saint-Siège, le repas partagé auquel François invita « spontanément » Ahmad al-Tayyeb leur permit de nouer une relation de confiance.

La fraternité universelle déclarée à Abu Dhabi en février 2019 s'inscrit dans cette trajectoire. Elle se veut le reflet d'une rencontre entre ces deux représentants d'instances religieuses, qui, malgré la différence dans leur degré de représentativité et la nature de leur autorité, ont souhaité non seulement créer une nouvelle manière de se parler, mais aussi parler ensemble, d'une seule voix. Huit cents ans après la rencontre entre saint François et le sultan Malik al-Kamil à Damiette, en Égypte, durant le mois d'août 1219, cette déclaration commune rappelle la portée historique et la force des gestes symboliques dans ce qui apparaît comme un tournant dans les relations islamo-chrétiennes. Elle est, au dire du pape François lui-même, à la racine de son encyclique « *Fratelli tutti* » sur la fraternité et l'amitié. Dès l'ouverture de ce texte, François précise que cette notion de fraternité avait déjà inspiré l'écriture de l'encyclique « *Laudato si'* », en date du 24 mai 2015. Mais il ajoute aussitôt :

Si pour la rédaction de *Laudato si'* j'ai trouvé une source d'inspiration chez mon frère Bartholomée, Patriarche orthodoxe qui a promu avec beaucoup de vigueur la sauvegarde de la création, dans ce cas-ci, je me suis particulièrement senti encouragé par le Grand Imam Ahmad al-Tayyeb que j'ai rencontré à Abou Dhabi pour rappeler que Dieu « a créé tous les êtres humains égaux en droits, en devoirs et en dignité, et les a appelés à coexister comme des frères entre eux¹¹ ».

Alors, cette déclaration émergeait comme un cri contre l'extrémisme au nom de la religion ; elle était une invitation à ne pas exclure l'autre, quelle que soit la raison. Cinq ans sont passés, et elle demeure un cri, notamment dans le contexte mondial et moyen-oriental où sévissent des guerres et des tensions, dont certaines au nom de la religion, et où certains individus se voient privés de droits civils fondamentaux au nom de la religion.

11. François, « *Fratelli tutti*. Lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale », Le Saint-Siège, 3 octobre 2020, <<https://tinyurl.com/3pj8sn57>>, consulté le 28 février 2025.

Dans plusieurs régions du monde, l'appel à la fraternité humaine apparaît comme un slogan vide de sens, si bien qu'il est nécessaire de s'interroger. Suffit-il d'appeler à la fraternité pour la voir se réaliser ? Évidemment, non. Il n'est pas évident de considérer l'autre, différent culturellement et religieusement, comme un frère en humanité à l'instar du frère biologique ou du coreligionnaire. Les récits des traditions religieuses regorgent d'histoires qui mettent en scène des frères se comportant en ennemis et s'entretenant. Dans ce cadre, quels sont les critères pour comprendre cette notion de fraternité ? La fraternité humaine est-elle en mesure de donner un autre horizon aux relations internationales et géopolitiques ? Quels sont les fondements d'une fraternité réconciliée qui relit son histoire et sa vision religieuse en prenant en compte l'exigence d'une réconciliation avec soi-même, avec son histoire et avec l'autre ?

Comment la fraternité peut-elle être en mesure de nous faire passer d'une position concurrentielle, selon laquelle l'autre est vu comme un ennemi ou comme un mécréant, à une logique de rencontre et de dialogue avec les autres cultures et les autres civilisations, entre hommes et femmes, entre croyants et non-affiliés à une religion, ainsi qu'entre croyants de traditions religieuses différentes ? Cette notion de fraternité universelle serait-elle l'antidote au rejet de l'autre que l'on trouve dans les traditions chrétiennes sous la forme de l'accusation de déviance hérétique et dans la tradition musulmane sous celle de mécréance (*kufi*) ?

C'est ce que nous attendons de ce type de congrès universitaire, qui s'interroge avec objectivité et méthodologie académique sans toutefois exclure le respect d'un avis contraire et la discussion amicale. En adressant les vœux les plus chaleureux de réussite à ces travaux, je voudrais remercier toutes les personnes qui ont répondu favorablement à notre appel à contributions, tous les chercheurs et tous les participants. Ce congrès n'aurait pas pu avoir lieu sans la contribution organisationnelle du centre de recherche et de conseil Trends¹², sans la participation active du comité de coordination de PLURIEL¹³ et l'implication de la Chaire Anawati de l'Idéo.

Michel Younès, Coordinateur général de Pluriel
(Plateforme universitaire de recherche sur l'islam en Europe et au Liban)

12. Avec notamment l'appui de son directeur général, Muhammad Abdallah al-Aly, et de son conseiller scientifique, Fattouh Haykal, et l'aide organisationnelle d'Abdallah al-Hammadi et du « médiateur » entre PLURIEL et Trends, Wael Saleh.

13. Laurent Basanese (Italie), Michaela Neulinger (Autriche), Jaime Flaquer (Espagne), Alessandro Ferrari (Italie), Roula Talhouk (Liban), Dirk Ansorge (Allemagne), Emmanuel Pisani (Égypte), Ali Mostfa (France), Diego Sarrió Cucarella (Italie) et Wael Saleh (Émirats arabes unis). J'ajoute à cette liste l'équipe organisationnelle française : Lorraine Guitton et Raphaël Georgy.

1

APPROCHES THÉOLOGIQUES,
PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES
DE LA FRATERNITÉ

De la déclaration « *Nostra Aetate* » au « Document » d'Abou Dhabi

Relecture d'une trajectoire historique et théologique dans l'approche catholique du dialogue islamo-chrétien

JEAN JACQUES PÉRENNÈS o.p.
INSTITUT DOMINICAIN D'ÉTUDES ORIENTALES

LE « DOCUMENT » d'Abou Dhabi diffère considérablement des textes antérieurs du magistère catholique dans son mode d'élaboration, dans sa forme et dans son contenu. Mais ce texte, signé par le pape François l'année de la célébration des huit cents ans de la rencontre de François d'Assise et du sultan Malik al-Kāmil, est néanmoins un jalon sur un chemin commencé au concile Vatican II (1962-1965), lorsque l'Église catholique entreprit de renouveler son regard sur les autres religions. Soixante ans nous séparent de ce point de départ.

Comme tout chemin, celui-ci a connu des avancées et des reculs. Le caractère très novateur du « Document » d'Abou Dhabi est peut-être lié à l'intuition qu'un nouvel élan était nécessaire pour sortir d'une certaine usure de l'enseignement de l'Église dans ce domaine. Les raisons pour lesquelles le grand imam s'est lui aussi impliqué relèvent d'une analyse, du contexte propre à la dynamique des pays musulmans, voire de « stratégies concurrentielles » entre institutions musulmanes, comme l'écrit Emmanuel Pisani¹. On se situera ici seulement du point de vue catholique. Le titre « La fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune » est significatif : ce « Document »

1. Pisani, « Le Document sur la fraternité humaine d'Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019 ».

est publié à un moment où la paix du monde est de plus en plus précaire et où les religions semblent contribuer largement à exacerber la violence.

Un des ressorts majeurs de ce texte est l'amitié qui lie ses deux signataires. En se situant sur ce registre de l'amitié, le pape François semble vouloir inviter les catholiques à dépasser leurs peurs et à prendre eux aussi le risque de l'amitié avec l'autre. En cela, il se situe dans la lignée de l'intuition de Louis Massignon, pour qui l'on ne comprend rien à la religion de l'autre si l'on ne se met pas « dans son axe », s'il n'y a pas d'empathie. Je terminerai en évoquant des expériences d'Églises en milieu musulman, où la capacité à voir Dieu à l'œuvre dans la religion de l'autre est particulièrement illustrée².

Le moment Vatican II et ses premiers fruits

Ce sujet a été abondamment traité, et il n'est pas nécessaire de revenir ici en détail sur des textes très connus, comme le troisième paragraphe de « *Nostra Aetate* » : « L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu Un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. » Ce texte fondateur de 1965 s'inscrit dans une dynamique lancée un an plus tôt par la publication de l'encyclique « *Ecclesiam suam* » de Paul VI, qui fait du dialogue une catégorie fondatrice, Dieu s'étant révélé dans un dialogue avec l'humanité : « L'Église se fait parole ; l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation ». « L'histoire du salut raconte précisément ce dialogue long et divers qui part de Dieu et noue avec l'homme une conversation variée et étonnante. C'est dans cette conversation du Christ avec les hommes (cf. Bar., 3, 38) que Dieu laisse comprendre quelque chose de lui-même, le mystère de sa vie³. » J'observe que ce n'est que progressivement que l'on a pris conscience de l'importance de ce texte de Paul VI – le même Paul VI qui fut à l'origine, en mai 1964, de la création du Secrétariat pour les non-chrétiens, devenu en 1988 le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux.

Il n'est pas inutile, en revanche, de rappeler que c'est presque par effraction que le thème de l'islam s'est invité à Vatican II. Le concile avait prévu de rédiger un texte sur le judaïsme pour lutter contre l'antisémitisme présent

2. Je suis reconnaissant envers Sylvie Robert et Emmanuel Pisani, dont les remarques et les suggestions ont contribué à améliorer ce texte dont je porte seul la responsabilité.

3. Paul VI, « *Ecclesiam suam* », § 67.

dans certains milieux chrétiens. C'est à la faveur de la préparation de ce document que des évêques orientaux et quelques experts au concile, comme Georges Anawati et Jacques Lanfry, ont souligné l'importance d'une parole sur l'islam⁴. Un véritable travail de lobbying fut réalisé par eux, et ce n'est qu'en fin de dernière session, en octobre 1965, que le texte de « *Nostra Aetate* » fut adopté⁵. Néanmoins, le concile avait semé divers jalons permettant de fonder théologiquement le propos positif de « *Nostra Aetate* ». Je citerai seulement deux textes : « *Lumen Gentium* », § 16 (« Le dessein de salut englobe aussi ceux qui reconnaissent le Créateur, et parmi eux, d'abord, les musulmans qui, en déclarant qu'ils gardent la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, qui jugera les hommes au dernier jour ») et surtout « *Gaudium et Spes* », qui, à mon sens, est d'une extrême importance : « En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal⁶. » Ce texte, au lieu de nous focaliser à l'infini sur le mystère insondable du pluralisme religieux, souligne que ce qui compte d'abord, c'est de nous efforcer de retrouver les traces du mystère pascal dans toute existence humaine et de croire au travail de l'Esprit même quand nous ne le voyons pas encore. On trouve aussi dans les textes de Vatican II la préoccupation présente dans le « Document » d'Abou Dhabi de contribuer à la paix mondiale : « Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté⁷. »

L'importance de Vatican II tient beaucoup à la dynamique qu'il impulsa et qui se traduit rapidement par un certain nombre de rencontres

4. Le père Georges Anawati (1905-1994) était un religieux dominicain, spécialiste de la philosophie arabe médiévale ; il est le fondateur de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire. Le père Jacques Lanfry (1910-2000) était un religieux de la Société des missionnaires d'Afrique (Pères blancs) ; membre de l'Institut des belles-lettres arabes de Tunis, il a beaucoup travaillé à former des missionnaires respectueux des cultures et des langues du Maghreb. Caucanas, *Jacques Lanfry*.

5. Cottier, « L'historique de la Déclaration » ; Pérennès, *Georges Anawati*, p. 210-215.

6. Paul VI, « *Gaudium et Spes* », § 22, 5. Les textes cités peuvent être retrouvés dans le compendium des textes du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, rassemblés par Francesco Gioia, *Le dialogue interreligieux*.

7. Paul VI, « *Nostra Aetate* », § 3.

islamo-chrétiennes, tenues à Broumana (1972), à Cordoue et Tunis (1974), et enfin à Tripoli (1976). Le père Anawati fut très actif dans ces premiers colloques, son tempérament enthousiaste correspondant bien à l'exaltation des commencements, qui caractérisa les rencontres jusqu'à celle de 1976, à Tripoli. Instrumentalisé par le bouillonnant colonel Kadhafi, le colloque de Tripoli dévoila les limites de rencontres durant lesquelles l'unanimité de surface cachait mal les difficultés de ce « dialogue organisé », comme l'a appelé Maurice Borrmans⁸. Le Secrétariat pour les non-chrétiens tenta de corriger les choses en publiant en 1981 une version révisée des *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, d'autant plus utile que des initiatives avaient également fleuri à la base : le Groupe de recherches islamo-chrétien (GRIC), fondé à Tunis en 1977, va se réunir au Maroc, en France et en Belgique. C'est un lieu où l'on s'efforce de travailler sur des questions de fond, loin des feux des projecteurs, comme le montre l'ouvrage publié en 1987 : *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*⁹. Avec une approche identique, le Centre d'études et de recherches économiques et sociales de l'université de Tunis, dirigé par le professeur Abdelwahab Bouhdiba, travailla sur plusieurs sujets de nature à rapprocher chrétiens et musulmans : le développement, les droits de l'homme, la participation des religions à la paix, etc.¹⁰. Ici encore, on peut noter que la préoccupation dominante du texte d'Abou Dhabi sur la coexistence pacifique des peuples était déjà présente. Mais ce n'est pas faire offense à la qualité de ces travaux que de remarquer que leur impact resta assez marginal, à la fois dans la société et dans les milieux chrétiens ou musulmans.

Une relance spectaculaire eut lieu en 1986 lorsque le pape Jean-Paul II invita à Assise les représentants des grandes religions du monde pour une journée de prière pour la paix. Il ne s'agissait pas de prier ensemble avec des formulations communes, mais d'« être ensemble pour prier ». La présence de cent cinquante représentants d'une quarantaine de traditions religieuses constitua un événement médiatique marquant, que la Communauté de Sant'Egidio s'est efforcée de perpétuer chaque année jusqu'à ce jour, en changeant le lieu de la rencontre pour diffuser largement « l'esprit d'Assise ». Jean-Paul II dira plus

8. Borrmans, « Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans ».

9. Caspar, « Le groupe de recherches islamo-chrétien » ; Gabus, « L'expérience du dialogue islamo-chrétien dans le cadre du GRIC ».

10. Centre d'études et de recherches économiques et sociales, *Consciences chrétiennes et musulmanes face aux prises avec les défis du développement*, 1976 ; *Sens et niveaux de la Révélation*, 1979 ; *Droits de l'Homme* ; *La spiritualité, exigence de notre temps*, 1988 ; *La participation des religions à la paix*. Caucanas, « Le dialogue islamo-chrétien à l'épreuve de l'institutionnalisation ».

tard : « La rencontre d'Assise [...] a montré non seulement la sensibilité des hommes et des femmes de religion pour la nécessité de travailler ensemble pour la paix, la justice et le progrès dans le monde ; elle a aussi montré le rôle de la religion elle-même pour créer un climat de paix et de dialogue¹¹. » On notera déjà ici que le souci de la paix est mis en avant comme une des motivations susceptibles de favoriser le dialogue interreligieux. On retrouve cela dans le « Document » d'Abou Dhabi.

Pour finir sur cette première période – Vatican II et ses fruits –, signalons la publication d'un certain nombre de documents destinés à fonder cet effort de dialogue : en 1984, « Dialogue et mission » ; en 1991, « Dialogue et annonce », préparé conjointement par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples ; en 1997, le texte de la Commission théologique internationale intitulé « Le christianisme et les religions », qui tente, comme le précédent, d'articuler la question du dialogue avec celle de l'annonce explicite. Ces textes du magistère de l'Église catholique sont loin d'être d'une seule coulée, comme le montre la publication en septembre 2000 de la « Déclaration *Dominus Iesus* sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église », émanant de la Congrégation pour la doctrine de la foi¹². Ce texte, qui demandait de « tenir fermement la distinction entre la foi théologique et la croyance dans les autres religions », fut reçu par beaucoup avec perplexité. « Faut-il considérer que ce que vivent les membres des autres religions ne serait pas de l'ordre de la foi mais de l'ordre de la croyance, c'est-à-dire selon la *Déclaration*, d'une quête humaine de la vérité, par opposition au don de la foi fait aux chrétiens ? », s'interroge Henri de La Hougue au début de son livre *L'estime de la foi des autres*, livre qui tente de dépasser l'apparente impasse¹³. « Pour simplifier », écrit-il, « on peut dire que pendant ces derniers siècles, l'Église s'est attachée à voir comment les membres des autres religions pouvaient être sauvés malgré leur religion, tandis qu'elle s'intéresse maintenant à savoir dans quelle mesure les membres des autres religions vivent une authentique relation à Dieu, par la médiation de leur religion¹⁴. » Depuis les textes fondateurs de Vatican II, la théologie des religions a été l'objet de nombreux travaux de la part de théologiens comme

11. Jean-Paul II, « Discours à des représentants des diverses religions du Malawi », p. 461.

12. Références dans *La documentation catholique* : « Dialogue et annonce », 2036, p. 874-890 ; « Le christianisme et les religions », 2157, p. 312-331 ; « *Dominus Iesus* », 2233, p. 812-822.

13. La Hougue, *L'estime de la foi des autres*.

14. La Hougue, *L'estime de la foi des autres*, p. 13-14.

Jacques Dupuis, Claude Geffré ou Hans Küng, et aussi les textes du magistère¹⁵. Malgré l'impression d'une stagnation qui rejaillit parfois sur le dynamisme du dialogue interreligieux, des progrès ont été réalisés grâce à la prise en compte de l'expérience de la rencontre interreligieuse, qui conduit aujourd'hui certains théologiens à en reconnaître la fécondité théologique¹⁶. Une piste prometteuse prend corps, qui consiste à rechercher le sens de l'énigme de la différence des chemins vers Dieu à travers l'horizon eschatologique de la promesse faite à Abraham et à sa descendance, comme le montrent les travaux de Christian Salenson sur la théologie de l'espérance dans l'œuvre du trappiste Christian de Chergé, prieur de Tibhirine¹⁷. Le « Document » d'Abou Dhabi vient renouveler l'approche par son style, son mode d'élaboration, les déplacements de regard auxquels il nous oblige.

Le « Document » d'Abou Dhabi : la fraternité comme paradigme

Dès la publication du « Document », le cardinal Miguel Ayuso Guixot, président du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, a tenu à situer ce texte dans la continuité des textes de l'Église catholique sur le dialogue : « Après le dialogue avec le monde de Paul VI, le dialogue de la paix de Jean-Paul II et le dialogue de la charité dans la vérité de Benoît XVI, nous arrivons cinquante ans plus tard au défi du dialogue de l'amitié¹⁸. » Même si les termes *amitié* et *fraternité* ne sont pas équivalents, il est indéniable qu'il y a dans le texte d'Abou Dhabi un changement de registre qui permet d'aborder le sujet du dialogue de manière renouvelée.

Un contexte interreligieux très dégradé

Le désir d'une approche nouvelle ne peut être dissocié du constat d'une grave dégradation du contexte mondial, aux causes multiples, assez souvent

15. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* ; Geffré, *De Babel à Pentecôte* ; Küng, *Le christianisme et les religions du monde* ; Commission théologique internationale, « Le christianisme et les religions ».

16. Aveline, « Évolution des problématiques en théologie des religions » ; Fédou, « La théologie chrétienne et les religions du monde » ; Younès, *Pour une théologie chrétienne des religions*.

17. Salenson, *Christian de Chergé*.

18. Ayuso Guixot, « Significato profetico del "Documento sulla fratellanza umana" ».

favorisée par une instrumentalisation des religions. Cette dégradation connut plusieurs étapes et aspects. Il y eut tout d'abord l'émergence, au début des années 1980, d'un « islam radical », qui s'afficha au grand jour avec la Révolution iranienne, puis la naissance d'al-Qaïda en réaction à l'invasion de l'Afghanistan par la Russie – groupe qui va ensuite faire tache d'huile dans les pays du Golfe, au Maghreb et même en Europe, comme le montrent les attentats en Belgique en 2016. Vint ensuite la crispation du monde musulman offensé par les caricatures du Prophète publiées au Danemark, puis en France en 2005-2006. Concernant al-Azhar et le Vatican, chacun a en mémoire le gel des relations entre les deux institutions à la suite du discours du pape Benoît XVI à Ratisbonne en septembre 2006 et de son appel à la communauté internationale, après un incendie d'église à Alexandrie qui fit de nombreuses victimes, à « protéger les minorités religieuses au Moyen-Orient¹⁹ ». Ce gel des relations, qui dura près de dix ans, fut « *une décision provoquée par les offenses répétées du pape Benoît XVI à l'égard de l'islam* », selon le communiqué d'al-Azhar²⁰. Signalons enfin une peur accrue, voire une opposition viscérale à l'islam dans certains milieux catholiques en Europe, qui a rendu très difficile la promotion d'une relation islamo-chrétienne apaisée et confiante.

Pour appréhender l'approche développée dans le « Document » d'Abou Dhabi, il est essentiel de garder à l'esprit ce contexte préalable, rappelé par l'évocation d'un monde en crise. Les auteurs s'expriment en effet :

Au nom de Dieu qui a créé tous les êtres humains égaux en droits, en devoirs et en dignité, et les a appelés à coexister comme des frères entre eux, [...] au nom de l'âme humaine innocente que Dieu a interdit de tuer, [...] au nom des pauvres, des personnes dans la misère, dans le besoin et des exclus que Dieu a commandé de secourir [...], au nom des orphelins, des veuves, des réfugiés, et des exilés, des victimes de guerre [...], au nom des peuples qui ont perdu la sécurité, la paix et la coexistence commune [...], au nom de cette fraternité déchirée par les politiques d'intégrisme et de division [...]

Le « Document » s'ouvre sur une observation générale de la détérioration alarmante de la situation mondiale. En bref, notre « maison commune » est en péril, et il est impératif d'agir de toute urgence.

19. Benoît XVI, « Liberté religieuse, chemin vers la paix ».

20. Cité dans « Égypte : l'institution islamique al-Azhar suspend son dialogue avec le Vatican ».

Un nouveau climat d'amitié et de confiance mutuelle

Dans ce contexte dramatique, le pape François et le grand imam veulent prendre position en s'appuyant sur l'amitié et sur la confiance qui existent entre eux : « Des échanges fraternels et sincères que nous avons eus et de la rencontre pleine d'espérance en un avenir lumineux pour tous les êtres humains, est née l'idée de ce *Document* sur la fraternité humaine. » C'est une des premières originalités de ce texte : il n'est pas le fruit de longues négociations entre des experts ni d'un calibrage minutieux des formules, comme pouvaient l'être des communiqués signés conjointement par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et al-Azhar. Si le « Document » est signé par deux responsables religieux au terme d'un congrès organisé aux Émirats arabes unis par le Conseil des sages musulmans, il n'est pas le résultat des travaux de ce conseil²¹. Les deux hommes se sont déjà rencontrés à plusieurs reprises, et leurs proches ont témoigné de la cordialité de leurs rencontres. La première, qui avait eu lieu à al-Azhar en mai 2016, fut qualifiée d'historique, car elle mettait fin à une dizaine d'années de relations tendues entre les deux institutions. Elle se passa dans un climat très amical et fut suivie d'autres rencontres, au Caire et au Vatican, en avril et en décembre 2017. Pour être juste, il faut rappeler que le pape Benoît XVI avait déjà fait des pas significatifs pour manifester son désir de relations apaisées avec le monde musulman, lors, par exemple, de sa visite à la mosquée bleue d'Istanbul en décembre 2006.

« Au nom de Dieu et de tout cela, al-Azhar al-Sharif – avec les musulmans d'Orient et d'Occident – conjointement avec l'Église catholique – avec les catholiques d'Orient et d'Occident – déclarent adopter la culture du dialogue comme chemin ; la collaboration commune comme conduite ; la connaissance réciproque comme méthode et critère²². » Dans cette phrase, bien que les institutions d'al-Azhar al-šarīf et de l'Église catholique soient mentionnées, le document est signé par leurs deux dirigeants : le pape François et l'imam Ahmad al-Tayyeb, le premier en tant que chef suprême de l'Église catholique, le second en tant que grand imam d'une institution millénaire, revendiquant un certain leadership moral et intellectuel au sein du monde musulman sunnite. Ce leadership, bien que parfois contesté, y compris au sein du monde

21. Ce conseil, créé en 2014 et placé sous la présidence d'Ahmad al-Tayyeb, est une manière pour les Émirats arabes unis (qui ne disposent pas d'instances académiques) de prendre part, sur la scène internationale, à la lutte contre un extrémisme musulman alors virulent (al-Qaïda, Daech, etc.).

22. François & al-Tayyeb, *La fraternité humaine*, p. 1.

sunnite, ne saurait être sous-estimé. Le pape François fait également face à des oppositions au sein de l'Église catholique, mais son rôle magistériel est clairement établi. Au nom de l'amitié et de la confiance mutuelle, les deux hommes symboliquement se serrent la main au-delà des débats théologiques persistants. En engageant les institutions prestigieuses dont ils ont la responsabilité, ils encouragent les autres à faire preuve de la même audace.

Un document déroutant dans sa forme

Le résultat est un document déroutant dans sa forme. Il n'a pas du tout l'allure d'un texte élaboré qui s'appuierait, du côté catholique, sur les textes antérieurs du magistère et, du côté musulman, sur des renvois explicites au Coran ou à la Sunna. C'est « brut de décoffrage », oserait-on dire. D'où une expression parfois surprenante ; par moments, le texte emprunte clairement au vocabulaire musulman : cela est visible dans le recours à la formule traditionnelle « *bismillah* » (« Au nom de Dieu »), mais qui n'est pas reprise de manière complète (« Au nom de Dieu le miséricordieux, le maître des miséricordes »). Ailleurs, l'expression « Nous avons partagé les joies, les tristesses et les problèmes du monde contemporain » renvoie de manière évidente, quoique implicite, aux premiers mots de la constitution conciliaire « *Gaudium et Spes* », qui souligne « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps²³ ». Le texte fait parfois écho à des citations du Coran, mais seulement de façon implicite : « Dieu nous a créés pour nous connaître, pour coopérer entre nous et pour vivre comme des frères qui s'aiment » ; ici, on peut reconnaître la sourate XLIX, verset 13²⁴. Cette liberté les conduit à adopter une expression commune, chacun puisant dans sa propre tradition, ce qui conduit à une force nouvelle lorsqu'ils parviennent à dire *nous* en s'inspirant du langage de l'autre. Notons également que le texte se caractérise par la répétition de thèmes récurrents. À bien des égards, ce « Document » est déroutant et innovant, suggérant que l'intention des deux signataires était précisément de traiter le sujet sous un angle différent afin de susciter un nouvel élan.

23. Paul VI, « *Gaudium et spes* », avant-propos.

24. C. *al-Ḥuǧūrāt* XLIX, 13 : « Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez » (trad. Hamidullah, 2000).

Une nouvelle étape dans la relation islamo-chrétienne ?

Le « Document sur la fraternité humaine » a fait l'objet de relativement peu d'analyses dans le monde catholique, peut-être en raison de son caractère déroutant²⁵. Le commentaire le plus saillant vient peut-être de l'archevêque d'Alger, Mgr Jean-Paul Vesco, qui qualifie ce texte d'« hymne à l'amitié » et qui en souligne l'audace théologique²⁶. L'originalité du texte ne vient guère de recommandations comme celle de « s'engager sérieusement pour répandre la culture de la tolérance, de la coexistence et de la paix » ou de l'invitation à protéger l'institution familiale, à respecter la vie humaine « depuis son commencement jusqu'à sa mort naturelle ». Cela se trouve dans bien d'autres documents. D'autres propositions peuvent laisser perplexes, car il n'est pas sûr qu'il y ait un accord véritable sur « le droit à la liberté de croyance et à la liberté d'être différents » ou sur la condamnation du « fait de contraindre les gens à adhérer à une certaine religion ». L'engagement à « établir dans nos sociétés le concept de pleine citoyenneté » et à « renoncer à l'usage discriminatoire du terme "minorités" » est également reçu de manière fort différente de part et d'autre. L'important n'est peut-être pas là, car il s'agit de médiations.

Notons d'abord le changement de climat et le déplacement qu'opère ce texte vers une nouvelle approche de la théologie, comme y a invité le pape François dans le *motu proprio* de novembre 2013, en l'appelant à « se développer dans une culture de dialogue et de rencontre entre les différentes traditions et les différents savoirs, entre les différentes confessions chrétiennes et les différentes religions²⁷ ». Mgr Vesco explique :

La Déclaration sur la fraternité humaine est bien à lire selon une herméneutique de la nouveauté à plus d'un titre. Elle est, en effet, loin d'être un texte *a minima*, vidant tant le christianisme que l'islam de leur contenu doctrinal dans le but de permettre à deux chefs religieux de se retrouver sur un plus petit dénominateur commun [...]. La fraternité humaine n'est pas complète tant que l'on ne reconnaît pas à l'autre l'accès au salut dans la foi qui est la sienne²⁸.

25. Un dossier lui a néanmoins été consacré dès sa publication dans le numéro 45 de la revue *Islamochristiana* (p. 1-128).

26. François & al-Tayyeb, *La fraternité humaine*, p. 29.

27. François, « Discours aux participants à l'assemblée plénière du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux ».

28. François & al-Tayyeb, *La fraternité humaine*, p. 59-60.

De ce point de vue, le « Document » contient des formules très fortes : il parle de « notre foi commune », rappelle que la priorité des religions est « de croire en Dieu, de l'honorer et d'appeler tous les hommes à croire que cet univers dépend d'un Dieu qui le gouverne » et indique enfin que « le pluralisme et les diversités de religion, de couleur, de sexe, de race et de langue sont une sage volonté divine, par laquelle Dieu a créé les êtres humains ». Si le texte fait l'économie des distinctions traditionnelles en théologie chrétienne, comme l'unique médiation du Christ, ce n'est pas pour en minimiser l'importance. C'est plutôt pour inviter à « reconnaître que la religion de l'autre contient une part de mystère, de vérité, qui m'échappe et que je ne peux percevoir que par la médiation d'un autre croyant digne de confiance », poursuit Mgr Vesco²⁹. Cette affirmation est tout à fait en accord avec « *Gaudium et Spes* » : « Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal³⁰. » Le « Document sur la fraternité humaine » peut donc être lu comme une invitation à être attentifs et accueillants envers ce que Dieu fait dans la vie d'hommes et de femmes dont nous ne partageons pas la religion, à croire en la possibilité pour eux d'être sauvés non *malgré* leur foi, mais *grâce* à leur foi, précisément parce que « la foi amène le croyant à voir dans l'autre un frère à soutenir et à aimer³¹ ».

Un regard renouvelé sur le dialogue islamo-chrétien

Le « Document » d'Abou Dhabi est donc pour les catholiques une invitation à poursuivre l'aventure de la rencontre islamo-chrétienne, malgré ses lenteurs et parfois même certains échecs. Il invite les chrétiens à jeter un regard renouvelé sur la religion de l'autre et montre le chemin qu'il est possible de parcourir ensemble.

29. François & al-Tayyeb, *La fraternité humaine*, p. 56-57.

30. Paul VI, « *Gaudium et Spes* », § 22, 5.

31. François & al-Tayyeb, *La fraternité humaine*, avant-propos.

Une évolution de la théologie de la mission

Le christianisme est une religion de salut universaliste, comme le dit clairement le décret de Vatican II sur la mission, « *Ad Gentes* » : « Envoyée par Dieu aux peuples pour être “le sacrement universel du salut”, l’Église, en vertu des exigences intimes de sa propre catholicité et obéissant au commandement de son Fondateur (cf. Mc 16, 15), est tendue de tout son effort vers la prédication de l’Évangile à tous les hommes³². » Les premières paroles de Jésus à ses disciples après sa résurrection furent : « Allez ! De toutes les nations faites des disciples : baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit³³. » Les apôtres, témoins de la Résurrection, furent les premiers porteurs de la Bonne Nouvelle du salut, qui va se répandre très rapidement en Asie Mineure et au-delà du Bassin méditerranéen. Au long des siècles, l’Église voulut porter ce message à l’échelle du monde. Mais malgré leur désir ardent de convertir, les missionnaires furent peu à peu sensibles à ce qui, dans les autres cultures et les autres religions, était déjà porteur d’un message de salut : c’est ce que recouvre l’expression traditionnelle de « pierres d’attente » et que confirme la déclaration de Vatican II sur les religions non chrétiennes : « L’Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d’agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu’elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu’elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes³⁴. »

Il y a dans la religion de l’autre, dans son chemin vers Dieu qui est différent du mien, des éléments qui préparent une adhésion à un salut, éléments qui sont suscités dans le cœur de chacun par l’Esprit de Dieu lui-même. Cette découverte conduit les chrétiens à une certaine humilité : ils sont, certes, porteurs d’un trésor par la grâce de leur baptême, mais ils sont aussi appelés à discerner et à reconnaître ce que Dieu fait dans le cœur de tout homme et de toute femme de bonne volonté, et l’Église n’est que « le sacrement du salut », un salut promis à tous. Dès lors, la mission de l’Église est d’être au service de l’amour dont Dieu aime le monde, car cet amour de Dieu pour le monde n’exclut personne³⁵. « Dieu a tant aimé le monde qu’il a donné son propre fils », dit Jésus (Jean, III, 16). La mission ne consiste donc pas d’abord, pour un

32. Paul VI, « *Ad Gentes* », préambule.

33. Matthieu, XXVIII, 19.

34. Paul VI, « *Nostra Aetate* », § 2.

35. Aveline, *Dieu a tant aimé le monde*.

chrétien, à tout ramener à sa propre compréhension de Dieu ; il s'agit plutôt d'apprendre à reconnaître et à accompagner l'action de Dieu chez l'autre, quelle que soit sa religion. Dieu, l'acteur principal, est en effet à l'œuvre « pas seulement dans les individus, mais aussi dans la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions » écrit le pape Jean-Paul II³⁶. Le dialogue fait déjà partie de la mission.

Deux exemples contemporains d'une compréhension nouvelle de la mission

Pour illustrer cette évolution de la compréhension chrétienne de la mission, on peut évoquer deux exemples contemporains de chrétiens ayant été amenés à reconnaître l'action de Dieu dans la vie des musulmans parmi lesquels ils vivaient. Nous présenterons un exemple individuel et un exemple collectif.

Le premier exemple concerne le religieux dominicain Serge de Beaurecueil (1917-2005), islamologue et spécialiste reconnu de 'Abd Allāh Anṣārī, un mystique musulman du XI^e siècle, qui fut amené à vivre à Kaboul, en Afghanistan, en tant qu'enseignant à l'université, puis professeur au lycée franco-afghan Esteqlal³⁷. Seul prêtre dans ce pays musulman, il ressentit initialement l'appel à « partager le pain et le sel » et se sentit également investi du rôle de « prêtre des non-chrétiens », se positionnant comme intercesseur auprès de Dieu de toutes ces vies humbles et priantes dont il était le témoin au quotidien : « C'est ainsi que la nuit, lorsque mon peuple dort, pieds nus, accroupi dans le fond de ma petite chapelle, je me fais son intercesseur. Comme Abraham, comme Jacob, comme Moïse, comme Jésus », écrit-il dans un livre intitulé *Nous avons partagé le pain et le sel*, qui eut un grand écho parmi les chrétiens vivant en monde musulman³⁸ :

Tous les petits qui sont nés aujourd'hui, j'en fais des enfants de Dieu. Toutes les prières accomplies aujourd'hui, dans les maisons, dans les mosquées, je les transforme en « Notre Père » [...]. Mon cœur n'est plus que le creuset où, au feu de l'amour du Christ, tous les alliages de chez nous se métamorphosent en or. Et à travers mes lèvres que je lui prête, c'est l'Afghanistan tout entier qui clame vers le Père cet « Abba » que lui souffle l'Esprit.

36. Jean-Paul II, *Redemptoris Missio*, § 28.

37. Pérennès, *Passion Kaboul*.

38. Beaurecueil, *Nous avons partagé le pain et le sel*, p. 52.

Mais au fil des années en Afghanistan, Serge de Beaurecueil vit une purification de sa vocation qui l'amena à ne plus chercher de justifications théologiques à sa présence et à conclure d'une phrase : « Tais-toi et que resplendisse ta lumière³⁹. » Il était en effet le témoin de merveilles d'amour et d'abnégation dans son entourage musulman, en particulier dans sa maison où il a accueilli une vingtaine d'enfants démunis appartenant à diverses ethnies de l'Afghanistan : « Je crois qu'il y a dans ma maison un esprit évangélique qui germe sans que j'y sois pour presque rien du tout [...]. Cet esprit évangélique se manifeste par le fait qu'on surmonte les différences de races, que c'est l'amour qui compte, qu'on a le culte des pauvres », écrit-il à un ami venu le visiter⁴⁰.

L'autre exemple contemporain est celui donné par l'Église d'Algérie. Lorsque l'Algérie acquit son indépendance politique en 1962 au terme de cent trente ans de colonisation française, presque tous les chrétiens, qui étaient d'origine européenne, avaient quitté le pays, faisant de cette Église une Église sans fidèles. L'archevêque d'Alger, Mgr Léon-Étienne Duval, eut alors l'audace de croire que la mission de l'Église n'était pas terminée et que sa vocation était désormais de devenir « algérienne ». Pour cela, elle devait non pas chercher d'abord à convertir, mais plutôt à établir des liens de respect et d'amitié avec son environnement musulman, en se mettant au service du pays et de sa population, et en laissant à Dieu le soin de cheminer dans le cœur de chacun. En quelques mois, les locaux de l'Église quasi déserts furent transformés en « plateformes de rencontre et de service » : bibliothèques au service des étudiants et des scolaires, ateliers de couture et de tissage pour les femmes, centres culturels, etc. Ces activités permirent de créer au fil des années une amitié entre chrétiens et musulmans, qui manifesta sa profondeur lorsque l'Algérie fut plongée dans une guerre civile et que les chrétiens, presque tous étrangers, firent le choix de rester, malgré les risques, par solidarité envers leurs amis dans l'épreuve : « Nous n'avons aucun pouvoir, mais nous sommes là comme au chevet d'un ami, d'un frère malade, en silence, en lui serrant la main, en lui épongeant le front. À cause de Jésus, parce que c'est lui qui souffre là, dans cette violence qui n'épargne personne, crucifié à nouveau dans la chair de milliers d'innocents », dit alors l'évêque d'Oran, Mgr Pierre Claverie, quelques semaines avant son assassinat, le 1^{er} août 1996⁴¹. Au-delà d'une attitude de solidarité humaine, il y avait aussi le désir de poursuivre une

39. Beaurecueil, *Je crois en l'étoile du matin*, p. 85-88.

40. Dagonet, *Les enfants de Kaboul*, p. 34.

41. Pérennès, *Pierre Claverie*, p. 390.

aventure spirituelle, la fraternité n'étant pas complète s'il n'y a pas aussi une certaine reconnaissance de la valeur du chemin spirituel de l'autre et même le désir de s'enrichir dans cette rencontre. Intuition que la religion de l'autre contient une part de vérité qui m'échappe encore et dont je dois me nourrir pour progresser dans ma propre foi, comme l'écrit Mgr Claverie dans un texte très audacieux :

Nul ne possède la vérité, chacun la recherche, il y a certainement des vérités objectives, mais qui nous dépassent tous et auxquelles on ne peut accéder que dans un long cheminement et en recomposant peu à peu cette vérité-là, en glanant dans les autres cultures, dans les autres types d'humanité, ce que les autres aussi ont acquis, ont cherché dans leur propre cheminement vers la vérité. Je suis croyant, je crois qu'il y a un Dieu, mais je n'ai pas la prétention de posséder ce Dieu-là, ni par le Jésus qui me le révèle, ni par les dogmes de ma foi. On ne possède pas Dieu. On ne possède pas la vérité et j'ai besoin de la vérité des autres ⁴².

Les actes de notre colloque évoquent aussi plusieurs témoins de cette Église d'Algérie, en particulier le frère Christian de Chergé, prieur du monastère de Tibhirine et initiateur du Ribât es-salâm (« Le lien de la paix »), où chrétiens et musulmans font l'expérience de la fraternité spirituelle. Par sa singularité, cette expérience est d'une fécondité insoupçonnée, comme le montre l'ampleur des travaux de recherche qu'elle suscite ⁴³. Le « Document » d'Abou Dhabi encourage à aller dans cette direction.

Signé en 2019 par le pape François et le grand imam Ahmad al-Tayyeb, le « Document sur la fraternité humaine » est d'un genre inédit par son mode d'élaboration, sa forme et son contenu. En le relisant à la lumière de l'enseignement de l'Église catholique depuis Vatican II, il apparaît qu'il vient à la fois prolonger et renouveler la compréhension catholique du dialogue inter-religieux. Mais il faut aussi reconnaître que nous n'en sommes qu'au début de la réception de ce texte novateur.

42. Claverie, « Humanité plurielle », p. 141.

43. Les écrits des dix-neuf martyrs de l'Église d'Algérie sont en cours de publication, et leurs témoignages sont à l'origine d'une bibliographie considérable, incluant de nombreux travaux universitaires de recherche. Voir Minassian, « Bibliographie collaborative sur les 19 martyrs d'Algérie ».

Bibliographie

Sources primaires

- Benoît XVI, « Liberté religieuse, chemin vers la paix », Le Saint-Siège, 1^{er} janvier 2011, <<https://tinyurl.com/23xsfsk2>>, consulté le 30 janvier 2023.
- Claverie, Pierre, « Humanité plurielle », *Les nouveaux cahiers du Sud* 1, janvier 1996, p. 113-119.
- Commission théologique internationale, « Le christianisme et les religions », *La documentation catholique* 2157, 1997, p. 312-331
- Congrégation pour la doctrine de la foi, « *Dominus Iesus* », *La documentation catholique* 2233, 2000, p. 812-822.
- Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique. Du concile Vatican II à Jean-Paul II (1963-2005)*, documents rassemblés par Mgr Francesco Gioia, Solesmes, Éditions de Solesmes, 2006.
- Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux & Congrégation pour l'évangélisation des peuples, « Dialogue et annonce », *La documentation catholique* 2036, 1991, p. 874-890.
- « Égypte : l'institution islamique al-Azhar suspend son dialogue avec le Vatican », *L'Orient-Le Jour*, 29 janvier 2011, <<https://tinyurl.com/2454jbrh>>, consulté le 30 janvier 2023.
- François, « Discours aux participants à l'assemblée plénière du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux », Le Saint-Siège, 28 novembre 2013, <<https://tinyurl.com/mrxn5mrm>>, consulté le 30 janvier 2023.
- François & al-Tayyeb, Ahmad, *La fraternité humaine : pour la paix mondiale et la coexistence commune. Déclaration d'Abou Dhabi. Commentaires de Mgr Jean-Paul Vesco, évêque d'Oran (Algérie), et du père Henri de La Hougue, sulpicien, professeur à l'Institut catholique de Paris*, Paris, Salvator, 2019.
- Jean-Paul II, « Discours à des représentants des diverses religions du Malawi (5 mai 1989) » in Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique. Du concile Vatican II à Jean-Paul II (1963-2005)*, documents rassemblés par Mgr Francesco Gioia, Solesmes, Éditions de Solesmes, 1994, n° 631-632.

Jean-Paul II, « *Redemptoris missio*. Lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire », Le Saint-Siège, 7 décembre 1990, <<https://tinyurl.com/4bz2txcw>>, consulté le 30 janvier 2023.

Minassian, Marie-Dominique, « Bibliographie collaborative sur les bx 19 martyrs d'Algérie », Université de Fribourg, août 2024, <<https://tinyurl.com/m7e48m4p>>, consulté le 30 janvier 2023.

Paul VI, « *Ad Gentes*. Décret sur l'activité missionnaire de l'Église », Le Saint-Siège, 7 décembre 1965, <<https://tinyurl.com/5n7aw7bp>>, consulté le 30 janvier 2023.

Paul VI, « *Gaudium et Spes*. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps », Le Saint-Siège, 7 décembre 1965, <<https://tinyurl.com/4m4rs6hb>>, consulté le 30 janvier 2023.

Paul VI, « *Ecclesiam suam*. Lettre encyclique à nos vénérables frères patriarches, primats, archevêques, évêques et autres ordinaires, en paix et communion avec le siège apostolique, au clergé et aux fidèles de l'univers, ainsi qu'à tous les hommes de bonne volonté », Le Saint-Siège, 6 août 1964, <<https://tinyurl.com/3udvc26s>>, consulté le 30 janvier 2023.

Paul VI, « *Lumen Gentium*. Constitution dogmatique sur l'Église », Le Saint-Siège, 21 novembre 1964, <<https://tinyurl.com/bdebhwbm>>, consulté le 30 janvier 2023.

Paul VI, « *Nostra Aetate*. Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes », Le Saint-Siège, 28 octobre 1965, <<https://tinyurl.com/26wsdc4z>>, consulté le 30 janvier 2023.

Secrétariat pour les non-chrétiens, Maurice Borrmans, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* (nouvelle édition), 1981.

Sources secondaires

Aveline, Jean-Marc, *Dieu a tant aimé le monde. Petite théologie de la mission*, Paris, Le Cerf, 2023.

Aveline, Jean-Marc, « Évolution des problématiques en théologie des religions », *Recherches de science religieuse* 94, 4, 2006, p. 496-522.

Ayuso Guixot, Miguel Ángel, « Significato profetico del Documento sulla fratellanza umana (Abu Dhabi, 4 febbraio 2019) », *Dicastero per il Dialogo Interreligioso*, 26 mars 2019, <<https://tinyurl.com/4myjy8k4>>, consulté le 30 janvier 2023.

Beaurecueil (de), Serge, *Je crois en l'étoile du matin*, Paris, Le Cerf, 2005.

- Beaurecueil (de), Serge, *Nous avons partagé le pain et le sel*, Paris, Le Cerf, 1965.
- Borrmans, Maurice, « Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans. Annexe : le dialogue islamo-chrétien "organisé" des quinze dernières années », *Se comprendre* 83, 1, janvier 1983, p. 3-10.
- Caspar, Robert, « Le groupe de recherches islamo-chrétien », *Islamochristiana* 4, 1978, p. 175-186.
- Caucanas, Rémi, *Jacques Lanfry : un Lion, l'Église et l'Islam*, Rome, Studi arabo-islamici del PISAI 23, 2021, 508 p.
- Caucanas, Rémi, « Le dialogue islamo-chrétien à l'épreuve de l'institutionnalisation, Enjeux et pratiques en Méditerranée dans les années 1970 », *Les dialogues interreligieux. Lieux et acteurs (XVI^e-XXI^e siècle)*, sous la direction de Nicolas Breton, Thomas Guillemain et Frédéric Lunel, Presses Universitaires de Rennes, 2022, p. 235-246.
- Cottier, Georges-Marie, « L'historique de la Déclaration » in *Vatican II. Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, Paris, Le Cerf, 1966, p. 37-78.
- Dagonet, Philippe, *Les enfants de Kaboul. Chronique afghane, 4-28 juillet 1972*, Paris, tirage offset, 1972.
- Dupuis, Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Le Cerf, 1997.
- Fédou, Michel, « La théologie chrétienne et les religions du monde », *Recherches de science religieuse* 96, 3, 2008, p. 381-400.
- Gabus, Jean-Paul, « L'expérience du dialogue islamo-chrétien dans le cadre du GRIC », *Islamochristiana* 19, 1993, p. 117-124.
- Geffré, Claude, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Le Cerf, 2006.
- Küng, Hans, *Le christianisme et les religions du monde. Islam, hindouisme, bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 1986.
- La Hougue (de), Henri, *L'estime de la foi des autres*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011.
- Pérennès, Jean-Jacques, *Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, Paris, Le Cerf, 2008.
- Pérennès, Jean-Jacques, *Passion Kaboul. Le père Serge de Beaurecueil*, Paris, Le Cerf, 2014.
- Pérennès, Jean-Jacques, *Pierre Claverie. Un Algérien par alliance*, Paris, Le Cerf, 2000.
- Pisani, Emmanuel, « Le Document sur la fraternité humaine d'Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019. Entre stratégies concurrentielles et avancées théologiques », *MIDEO* 35, 2020, p. 325-356.

Salenson, Christian, *Christian de Chergé. Une théologie de l'espérance*, Montrouge, Bayard, 2016.

Younès, Michel, *Pour une théologie chrétienne des religions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012.

Résumé / Abstract / ملخص

Le « Document » signé à Abou Dhabi par le pape François et l'imam Ahmad al-Tayyeb est un texte d'un genre nouveau. Inquiets devant la dégradation de la paix dans le monde, les deux responsables religieux ont lancé un appel à la fraternité humaine en s'appuyant d'abord sur l'amitié qui les lie, mais surtout en tentant de trouver ensemble ce qui, dans la tradition religieuse de l'autre, peut y contribuer. De ce point de vue, ce « Document » prolonge l'approche catholique du dialogue islamo-chrétien depuis Vatican II, mais il la renouvelle aussi en faisant de la fraternité un paradigme central. Il invite ainsi les chrétiens à reconnaître et à accompagner l'action de Dieu dans la religion de l'autre, car celle-ci contient une part de mystère qui m'échappe. Être à l'écoute du chemin spirituel de l'autre peut aider à grandir dans sa propre tradition religieuse. Telle pourrait bien être l'impulsion nouvelle donnée au dialogue islamo-chrétien par le « Document » d'Abou Dhabi.

Mots-clés : concile Vatican II, dialogue, annonce, fraternité, théologie de l'interreligieux.



The “Document” signed in Abu Dhabi by Pope Francis and Imam Ahmad al-Tayyeb is a new kind of text. Worried about the deterioration of peace in the world, the two religious leaders launched an appeal for human brotherhood, relying first on the friendship that links them, but above all trying to find together what in the religious tradition of the other can contribute to it. From this point of view, this “Document” continues the Catholic approach to Muslim-Christian dialogue since Vatican II, but it renews it as well by making brotherhood a central paradigm. It invites Christians to recognise and accompany the action of God in the religion of the other, because this religion contains a part of the mystery that escapes me. Listening to the spiritual journey of the other might help us to grow in our own religious

tradition. This could well be the new impetus given to Muslim-Christian dialogue by the Abu Dhabi "Document".

Keywords: Vatican Council II, dialogue, proclamation, fraternity, theology of interfaith.



إن الوثيقة التي وقعها البابا فرنسيس والإمام أحمد الطيب في أبوظبي هي نص من نوع جديد. فقد أطلق الزعيمان الدينيان القلقان من تدهور السلام في العالم، نداءً من أجل الأخوة الإنسانية، معتمدين أولاً وقبل كل شيء على الصداقة التي تربط بينهما، ولكن قبل كل شيء محاولين أن يجدا معاً ما يمكن أن يساهم في التقليد الديني للآخر. من هذا المنظور، توسع هذه الوثيقة النهج الكاثوليكي في الحوار الإسلامي المسيحي منذ المجمع الفاتيكاني الثاني، ولكنها تجدد أيضاً بجعل الأخوة نموذجاً مركزياً. إنها تدعو المسيحيين إلى التعرف على عمل الله في دين الآخر ومرافقته، لأن هذا يتضمن جزءاً من السر الذي يهرب مني. إن الإصغاء إلى المسيرة الروحية للآخرين يمكن أن يساعدنا على النمو في تقاليدنا الدينية. قد يكون هذا هو الزخم الجديد الذي أعطته وثيقة أبوظبي للحوار الإسلامي المسيحي.

الكلمات المفتاحية: المجمع الفاتيكاني الثاني، الحوار، البشارة، الأخوة، لاهوت ما بين الأديان.

Et le Verbe s'est fait frère

La fraternité vécue à Tibhirine

MARIE-DOMINIQUE MINASSIAN

UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE)

LE 8 DÉCEMBRE 2018 étaient béatifiés à Oran dix-neuf religieux martyrs assassinés en Algérie entre le 8 mai 1994 et le 1^{er} août 1996, durant ce que l'on a appelé la « décennie noire¹ » : Paul-Hélène et Henri ; Esther et Caridad ; Jean, Alain, Charles et Christian ; Bibiane et Angèle-Marie ; Odette ; Paul, Christophe, Luc, Michel, Célestin, Bruno et Christian, leur prieur ; et Mgr Pierre Claverie, sang mêlé avec celui de son jeune ami musulman, Mohamed Bouchikhi, tués dans l'explosion d'une bombe devant l'évêché d'Oran. Une célébration inédite en terre d'islam, non pour glorifier des martyrs, mais bien pour surmonter ensemble le traumatisme de ces vies emportées par la violence, avec des dizaines de milliers d'autres. Leurs visages présidaient la célébration sur fond de prénoms algériens représentant ces vies sacrifiées. Un martyrologe interreligieux et une célébration à ciel et murs ouverts, devant les familles spirituelles et de sang des bienheureux, du survivant de la communauté de Tibhirine, de l'archevêque émérite d'Alger, Mgr Henri Teissier (pasteur durant la période et à l'origine de l'introduction de la cause de béatification), des autorités algériennes et de nombreux imams sur « l'esplanade du vivre-ensemble » de Santa Cruz, inaugurée la veille, adressent

1. Ce texte s'appuie sur une conférence prononcée le 24 janvier 2023 à la Faculté Loyola Paris.

au monde un signe d'espérance : « Nous croyons que cet événement inédit dans votre pays dessinera un grand signe de fraternité dans le ciel algérien à destination du monde entier². »

Au lendemain de cette célébration, Mgr Jean-Paul Vesco, évêque d'Oran, confiait à un média suisse : « Le message “béatification = fraternité” est passé. C'est une volonté de rentrer en fraternité. Nous avons réalisé hier qu'il s'agissait bien de cela : vivre en frères malgré nos différences religieuses³. » Lors du récent colloque organisé à l'occasion du cinquième anniversaire de cette béatification, il rappelait que cette fraternité vécue à Tibhirine, à Tizi Ouzou ou à Alger fut la clé de lecture de cette célébration : celle d'une fraternité en acte⁴.

Une béatification dans la droite ligne d'une histoire

Nul n'avait entendu parler de cette petite communauté de Tibhirine vivant dans l'Atlas algérien jusqu'à cet événement qui a bouleversé l'opinion publique. Leur propos de vie, empreint d'humilité et de simplicité, trouve l'une de ses plus belles expressions dans cette citation du prieur : « Dieu a tant aimé les Algériens qu'il leur a donné son Fils, son Église, chacun de nous. “Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime” (Jn, XV, 13), et cela instant après instant⁵. »

C'est en 1938 que cette communauté s'installe sur le domaine agricole de Tibhirine. Le passage de la devise de la toute première abbaye cistercienne, fondée au milieu du XIX^e siècle à Staouëli (*Ense, cruce et aratro*, « Par l'épée, la croix et la charrue »), à celle de Tibhirine (*Signum in montibus*, « Un signe sur la montagne ») illustre bien l'évolution de l'intention de cette présence religieuse en terre musulmane⁶. La communauté va traverser l'histoire chaotique du pays, en épouser la mue après l'indépendance et finalement choisir

2. François, « Message pour la béatification des martyrs Mgr Pierre Claverie, o.p., évêque d'Oran et de 18 compagnons (religieux et religieuses) en Algérie ».

3. Interview de Mgr Jean-Paul Vesco, 9 décembre 2018 (<https://www.cath.ch/newsf/jean-paul-vesco-la-beatification-des-19-un-evenement-exceptionnel-pour-tous/>, consulté le 19 janvier 2024).

4. Minassian & Negel (éd.), *Les dix-neuf martyrs d'Algérie*, p. 29-30.

5. Chergé, « L'Église, c'est l'Incarnation continuée », p. 304.

6. Voir Fyot (éd.), *Notre-Dame de l'Atlas : mystère d'une secrète fécondité*.

la précarité d'une présence appréciée de ses voisins, mais souvent remise en question par les autorités.

Au début de l'année 1991, la violence éclate dans tout le pays après que des élections ont été remportées par le Front islamique du salut (FIS), mais non validées par les autorités algériennes, qui interrompent le processus. Le bras armé du FIS, le Groupe islamique armé (GIA), lance un ultimatum sommant les étrangers de quitter le pays au 1^{er} décembre 1993. La communauté de Tibhirine fait le choix de rester. Frère Christian entame l'écriture de son testament, « Quand un à-Dieu s'envisage⁷ ». Les assassinats d'étrangers se multiplient. Le 14 décembre, ce sont douze ouvriers croates connus des frères qui sont égorgés sur un chantier à Tamesguida, à quelques kilomètres du monastère, parce que chrétiens. La nuit de Noël, le groupe du GIA à qui l'on attribue cet assassinat fait irruption au prieuré de Notre-Dame de l'Atlas. Le face-à-face saisissant entre Sayah Attiah, le chef du groupe armé, et Christian de Chergé est admirablement restitué dans le film *Des hommes et des dieux*, inspiré de cette histoire⁸. Malgré le refus opposé à ses exigences, le groupe repart ce soir-là, laissant les frères sains et saufs. Ils vivent sous la menace jusqu'à cette nuit du 26 au 27 mars 1996, quand sept des moines sont enlevés. Deux sont rescapés : les frères Jean-Pierre et Amédée. L'enlèvement est revendiqué par le GIA, qui réclame un échange de prisonniers. La communauté internationale se mobilise. Mais à la fin du mois de mai, un nouveau communiqué annonce leur mort. Leurs têtes sont retrouvées à l'entrée du village voisin.

Voir dans l'autre un frère

Le témoignage de cette communauté fait écho au chemin de fraternité initié au tout premier jour de son pontificat par François et poursuivi dans le dialogue fraternel avec le cheikh Ahmad al-Tayyeb, grand imam d'al-Azhar. Il fournit une illustration de la conviction centrale du document qu'ils ont cosigné le 4 février 2019 à Abu Dhabi : « La foi amène le croyant à voir dans l'autre un frère à soutenir et à aimer⁹. »

Le face-à-face entre frère Christian et Sayah Attiah en offre une illustration. Christian en fait le récit le 8 mars 1996 à Alger :

7. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 464-466 (version manuscrite, p. 486-487).

8. Film de Xavier Beauvois (2010), primé au festival de Cannes 2010 et aux Césars 2011, dont les droits ont été achetés dans plus de quarante pays.

9. François & al-Tayyeb, « Document sur la fraternité humaine », avant-propos.

Quand, pendant un quart d'heure, je me suis trouvé en tête-à-tête avec le meurtrier des douze croates, Sayah Attiah, qui était le grand chef du GIA [*Groupe Islamique Armé*] dans notre coin, il s'est présenté comme tel. [...] Il avait commencé par accepter de sortir de la maison, car je ne voulais pas parler avec quelqu'un en armes dans une maison qui a vocation de paix. Nous nous sommes donc retrouvés dehors¹⁰.

Moment crucial et de haute intensité dans la rencontre. L'invitation à voir en chaque homme un frère résonne évidemment comme un impossible en face du responsable direct du massacre de proches. Comment serrer la main d'un tel homme ? Comment le considérer comme un homme ? Comment le considérer comme un frère ? Christian poursuit :

À mes yeux, il était désarmé. Nous avons été visage en face de visage. Il a présenté ses trois exigences et par trois fois j'ai pu dire non, ou « pas comme cela ». Il a bien dit « vous n'avez pas le choix » ; j'ai dit : « si j'ai le choix ». Non seulement parce que j'étais le gardien de mes frères, mais aussi parce qu'en fait, j'étais le gardien de ce frère qui était là en face de moi et qui devait pouvoir découvrir en lui autre chose que ce qu'il était devenu. Et c'est un peu cela qui s'est révélé dans la mesure où il a cédé, où il a fait l'effort de comprendre. On entend dire que ce sont des bêtes immondes, ce ne sont pas des hommes, qu'on ne peut pas traiter avec eux. Je dis, moi : si nous parlons comme cela, il n'y aura jamais de paix¹¹.

Le premier pari, c'est celui du dialogue : cet homme est-il capable d'entendre quelque chose d'une demande, d'un respect ? La fraternité, pour frère Christian, commence dans l'ordre de la parole. Cela entraîne le déplacement des deux hommes en dehors du monastère et les situe à égalité, sur le terrain d'une rencontre possible. Le second pari, c'est celui de la liberté, qui s'affirme et qui puise sa source et sa force dans celle du Christ : « Ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne » (Jn, X, 18). Christian l'avait rappelé dans les premières lignes de son testament :

S'il m'arrivait un jour – et ça pourrait être aujourd'hui – d'être victime du terrorisme qui semble vouloir englober maintenant tous les étrangers vivant en

10. Chergé, « L'Église, c'est l'Incarnation continuée », p. 309.

11. Chergé, « L'Église, c'est l'Incarnation continuée », p. 309.

Algérie, j'aimerais que ma communauté, mon Église, ma famille, se souviennent que ma vie était DONNÉE à Dieu et à ce pays¹².

Liberté souveraine en face de cet homme qui aurait pu ne rien entendre... Le double motif qui a porté Christian, c'est la responsabilité de ses frères, dont il était le « gardien » en tant que prier, mais aussi la responsabilité particulière de ce frère-là, qui devait pouvoir s'éprouver autrement que comme l'assassin auquel on le réduisait. Frère Christian s'est donc risqué, à la lumière de sa foi lui intimant une autre qualité de regard à rechercher, par-delà le visage du meurtrier, celui du frère, afin que cet homme puisse retrouver le chemin de la vie.

Poursuivant sa relecture, il décline trois conséquences. La première concerne le martyr :

Ce que nous appelons le martyr, c'est la vie donnée jusqu'au sang pour la foi. [...] C'est très clair que nous ne pouvons souhaiter cette mort, non parce que nous en avons peur seulement, mais parce que nous ne pouvons pas souhaiter une gloire qui serait acquise au prix d'un meurtre, qui ferait de celui à qui je la dois un meurtrier. Dieu ne peut pas permettre cela : « Tu ne commettras pas de meurtre », ce commandement tombe sur mon frère et je dois tout faire pour l'aimer assez pour le détourner de ce qu'il aurait envie de commettre. Je les aime assez, tous les Algériens, pour ne pas vouloir qu'un seul d'entre eux soit le Caïn de son frère. Mais d'avance, je confie celui qui, dans sa liberté mal éclairée, deviendrait meurtrier à la miséricorde du Père¹³.

Christian croit profondément que ce réveil de l'humanité fraternelle passe par l'établissement d'un climat favorable dont la responsabilité échoit à chacun. Ne laisser personne devenir le Caïn de son frère, tout faire pour le détourner de son entreprise de mort et ne jamais quitter de vue ce frère perdu auquel il pense en achevant son testament :

Oui, pour toi aussi je le veux ce MERCI, et cet « À-DIEU » envisagé de toi. Et qu'il nous soit donné de nous retrouver, larrons heureux, en paradis, s'il plaît à Dieu, notre Père à tous deux¹⁴.

12. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 464-466.

13. Chergé, « L'Église, c'est l'Incarnation continuée », p. 311-313.

14. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 464-466.

Progressant dans sa relecture, il formule la deuxième conséquence :

Dans la suite du sermon sur la montagne, Jésus continue : « Vous avez appris qu'il a été dit : tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi ; moi je vous dis : aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent. » La deuxième conséquence, c'est cette exigence de prière. Est-ce que nous prions assez, tous azimuts, sans frontières, pour les uns et pour les autres ? [...] Après la visite de Noël, il m'a fallu quinze jours, trois semaines, pour revenir de ma propre mort. On accepte très vite la mort, ne vous inquiétez pas, mais pour reprendre pied ensuite, on met du temps. Après je me suis dit : ces gens-là, ce type-là, avec qui j'ai eu ce dialogue tellement tendu, quelle prière je peux faire pour lui ? Je ne peux pas demander au Bon Dieu : « Tue-le ! » Mais je peux demander : « Désarme-le. » Après, je me suis dit : ai-je le droit de demander : « désarme-le », si je ne commence pas par demander : désarme-moi et désarme-nous en communauté. C'est ma prière quotidienne, je vous la confie tout simplement¹⁵.

La prière et l'intercession sans frontières sont la réquisition et l'engagement dans cette conversion invitant à regarder cette violence non pas à l'extérieur de soi, mais à entrer dans le guet de celle qui se cache en soi et dans les relations¹⁶. Cherchant l'impulsion de cette conversion, Christian va puiser à une double source :

L'extraordinaire UNITÉ en Jésus. Cette prière nous fait CO-EXISTER en Jésus. Exister ensemble : « Qu'ils aient en eux l'amour dont Tu m'as aimé ! » Parce que cette prière est unité du Père et du Fils, elle est accessible à un pluriel garanti par l'Esprit. Elle est table ouverte. Elle est ce NOM accessible à tous : PÈRE, qui nous contient, qui est espace de fraternité universelle, d'où nul ne saurait être exclu de notre seul gré : « Seigneur, ne leur compte pas ce péché ! » [...] L'image de ma mère (fête des mères) qui a eu l'extraordinaire idée de mettre dans son livre de prière la photo de Sayah Attiah, l'émir de notre Noël. L'amour de mon cœur d'homme peut devenir l'amour de Dieu pour tous les hommes. Il y faut la distance, le recul, d'une « ascension ». La prière = attrait – elle élève –

15. Chergé, « L'Église, c'est l'Incarnation continuée », p. 313-314.

16. Frère Christophe avait développé une idée similaire : « l'analyse par la croix ». Voir Minassian, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*, p. 295, 572.

et alors elle attire ; et plus elle s'élève, plus elle voit la BONTÉ cachée dans l'homme, et plus elle communie de compassion à la miséricorde de Dieu¹⁷.

La prière de Jésus et l'exemple maternel l'encouragent à intensifier sa prière, qui teinte son regard de bonté et qui l'habile à rechercher cette dernière au creux de tout homme. Belle consonance avec la philosophie du visage d'Emmanuel Lévinas¹⁸...

Frère Christian tire une troisième conséquence pour ses auditeurs, le pardon :

Le frère Henri [Vergès], qui se savait dans un quartier chaud, dans la dernière lettre qu'il m'écrivait en février : « Dans nos relations quotidiennes, prenons ouvertement le parti de l'amour, du pardon, de la communion, contre la haine, la vengeance, la violence. » [...]

Pour exorciser toutes ces tendances qu'il y a en nous à choisir notre camp, à dresser les uns contre les autres, à donner des prix de qualité ou des prix d'horreur, nous avons eu cet instinct, en communauté, instinct que je trouve après coup sauveur – mais ça nous est venu comme ça – nous désignons les montagnards, ceux que l'on appelle les terroristes, les « frères de la montagne », et les forces armées, nous les appelons les « frères de la plaine ». C'est très commode pour parler au téléphone. C'est une manière de rester en fraternité¹⁹.

Un des moyens privilégiés pour incarner ce parti pris de l'amour, c'est de réinvestir le champ du langage, d'y retrouver la note fraternelle et de se repositionner en toutes circonstances grâce à la boussole de la fraternité. Cet effort consonne profondément avec l'invitation qu'avait lancée le pape François dans son encyclique programmatique « La joie de l'Évangile » :

Il s'agit d'apprendre à découvrir Jésus dans le visage des autres, dans leur voix, dans leurs demandes. C'est aussi apprendre à souffrir en embrassant Jésus crucifié quand nous subissons des agressions injustes ou des ingratitudes, sans jamais nous lasser de choisir la fraternité. Il y a là la vraie guérison, du moment que notre façon d'être en relation avec les autres, en nous guérissant réellement au lieu de nous rendre malade, est une fraternité mystique, contemplative, qui

17. Chergé, *L'Autre que nous attendons*, p. 463-464 (homélie du 7^e dimanche de Pâques, 28 mai 1995).

18. Voir notamment Lévinas, *Totalité et infini*.

19. Chergé, « L'Église, c'est l'Incarnation continuée », p. 314-316.

sait regarder la grandeur sacrée du prochain, découvrir Dieu en chaque être humain, qui sait supporter les désagréments du vivre-ensemble en s'accrochant à l'amour de Dieu, qui sait ouvrir le cœur à l'amour divin pour chercher le bonheur des autres comme le fait leur Père qui est bon ²⁰.

Exprimer la fraternité humaine

« Voir dans l'autre un frère à soutenir et à aimer » n'est cependant pas suffisant. Le « Document sur la fraternité humaine », publié en 2019, va plus loin : « Le croyant est appelé à exprimer cette fraternité humaine en sauvegardant la création et tout l'univers et en soutenant chaque personne, spécialement celles qui sont le plus dans le besoin et les plus pauvres ²¹. » Le pape François est formel : « Aujourd'hui la fraternité est la nouvelle frontière de l'humanité. Soit nous sommes frères, soit nous nous détruisons mutuellement ²². » Il avait d'ailleurs tracé les conditions de possibilité de cette fraternité universelle dans son encyclique : « Un chemin de fraternité, local et universel, ne peut être parcouru que par des esprits libres et prêts pour de vraies rencontres ²³. »

L'exemple du dialogue tendu entre les deux hommes offre de nouveau une ressource pour concrétiser ce deuxième aspect. Il aurait pu s'arrêter au refus de frère Christian d'accéder aux exigences du GIA et à la promesse du groupe de revenir. À ce moment de la nuit, les frères, et Christian le premier, auraient pu se satisfaire d'être encore en vie. Mais Christian s'est risqué à une parole qui a placé la rencontre à un autre niveau :

Après notre entretien dans la nuit, je lui ai dit : « Nous sommes en train de nous préparer à célébrer Noël, pour nous c'est la naissance du Prince de la Paix, et vous venez comme cela, en armes ! » Il a répondu : « Excusez-moi, je ne savais pas... ». Je ne couvre aucun... Ce n'est pas à moi de porter un jugement, chacun de ses crimes est horrible, mais ce n'est pas une bête immonde. C'est à la miséricorde de Dieu maintenant de s'exercer ²⁴.

20. François, « *Evangelii gaudium* », § 91-92.

21. François & al-Tayyeb, « Document sur la fraternité humaine », avant-propos.

22. François, « Message à l'occasion du 2^e anniversaire de la signature du Document ».

23. François, « *Fratelli tutti* », § 50.

24. Chergé, « L'Église, c'est l'Incarnation continuée », p. 310.

C'est peut-être dans cette parole que nous pouvons situer cet essai de manifester cette fraternité. En faisant référence à Noël, Christian va chercher son interlocuteur sur le terrain de la paix. Cet homme s'excuse... Indice de la réception de cette parole audacieuse ? Le croyant parle au croyant. Le respect comme indice et comme signe d'une fraternité accueillie ?

Nous voyons ici une posture se dessiner : celle des bras ouverts. « Quand j'étends les bras, [...] c'est pour embrasser, c'est pour aimer²⁵ », rappelait Christian, citant un ami soufi. Cette fraternité vécue à Tibhirine se retrouve dans les lettres circulaires annuelles de la communauté. Fraternité religieuse nouée avec les Petites Sœurs de Jésus, auxquelles les frères ont offert deux pièces d'un de leurs bâtiments afin qu'elles puissent avoir un lieu de repos pour les mois d'été²⁶. Fraternité ecclésiale lorsqu'ils apportent leur soutien à l'évêque et à ses prêtres restés au milieu de la tourmente²⁷. Fraternité « hors clôture » lorsqu'ils inventent un jumelage avec la Bergerie de Berdine, en France, prévoyant des échanges avec les personnes accueillies par l'association, prises dans la spirale de la drogue ou de l'alcool²⁸. Fraternité interreligieuse avec les membres du *Ribât es-Salâm*²⁹ (« Lien de la paix ») :

Voici bientôt dix ans qu'il poursuit sa course, unissant des chrétiens qui se veulent directement attentifs aux dimensions spirituelles de la vie des musulmans, et intégrant dans sa démarche et sa prière nos frères 'Alawyyines de Médéa. Au printemps, nous nous étions demandé : « Comment la vie spirituelle de l'autre m'interpelle dans la mienne³⁰ ? »

Un partage existentiel stimulant qui se vivait deux fois par an au monastère, où s'échangeaient au quotidien les perles de cette fraternité avec le voisinage :

Nous avons offert une grande pièce (ex-salle d'attente du dit PMI) à nos voisins comme salle de prière, en attendant la construction d'une mosquée prévue pour le village. Ainsi, nos prières cohabitent depuis six mois dans le même

25. Chergé, *L'Autre que nous attendons*, p. 403 (homélie du 14 septembre 1993).

26. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 411 (Chergé, « Chronique de l'espérance 13 » [Noël 1977], 13 décembre 1977).

27. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 733 (lettre circulaire, 1992).

28. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 719 (lettre circulaire, 1990).

29. Groupe initié en 1979 par quelques chrétiens et rapidement rejoint par des musulmans et une *ṭarīqa* soufie. Voir la contribution de Livia Passalacqua dans ce volume.

30. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 706 (lettre circulaire, 1988).

enclos, et nous sommes nombreux à penser, de part et d'autre, qu'elles font aussi bon ménage dans le Cœur de Dieu.

Nous avons également développé l'expérience d'association dans l'exploitation d'une partie du jardin « hors les murs ». Quatre jeunes pères de famille partagent avec nous travail et vente des produits maraîchers³¹.

Le journal de frère Christophe³² dévoile combien cette proximité au jardin, ce partage de vie et des ressources que ce voisinage impliquait, ont aussi profondément nourri la communauté. Fraternité contemplative qui a su partager les gestes et les paroles fraternels de ses voisins et amis musulmans :

Avec les voisins, la relation est christique : quand Ali, hier nous apporte dix pains, parce que Jean-Pierre n'a pu en trouver depuis deux jours ; quand l'inquiétude, l'angoisse nous tiennent proches, dans une même précarité et dans une même confiance dans le Plus Grand³³.

C'est ce propos de vie fraternelle intensifié aux heures les plus noires qui a permis que ne s'éteigne pas l'espérance de temps meilleurs. Ce fut la tendresse humaine manifestée pour que s'entretienne l'idée que ce mal, qui semblait prévaloir, n'aurait pas le dernier mot :

Notre toute petite Église si menacée d'effacement comme à d'autres époques de sa longue histoire, peut encore se redire les paroles de Jean-Paul II aux évêques de la CERN [Conférence des évêques de la région Nord-Afrique], lors d'une récente visite *ad limina* : « Au milieu des musulmans, votre Église est un signe. Et on ne demande pas à un signe de faire nombre, mais de faire signe³⁴. »

Parole forte devenue plus urgente encore au regard du drame algérien... Demeurer ce signe d'un amour et d'un don plus forts que le meurtre :

Dieu a tant aimé les hommes qu'il leur a donné son Unique : et le Verbe s'est fait FRÈRE, frère d'Abel et aussi de Caïn, frère d'Isaac et d'Ismaël à la fois, frère

31. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 707-708 (lettre circulaire, 1988).

32. Lebreton, *Journal*.

33. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 675 (lettre de frère Christophe à une religieuse libanaise, 2 avril 1995).

34. Chergé, « Témoignage lors de la rencontre des prêtres de Rabat (Maroc), 17-18 novembre 1994 ».

de Joseph et des onze autres qui le vendirent, frère de la plaine et frère de la montagne, frère de Pierre, de Judas et de l'un et l'autre en moi.

L'Heure est venue pour Dieu d'apprendre ce qu'il en coûte d'entrer en fraternité. Fils unique, il était venu (d'auprès de Dieu). Frère à l'infini des hommes, il s'en retourne auprès de Dieu, entraînant la multitude jusqu'à l'extrême de l'Unique. C'est un exemple que je vous ai donné : la leçon de choses est là, sur la table, avec ce pain et cette coupe à partager, mais le livre du Maître, c'est ce geste de serviteur cœur et corps livrés, là, de pieds en pieds, de frère en frère, pour graver la mémoire. « Mon frère et ma sœur, et ma mère, ce sont ceux-là qui feront, aux plus petits de mes frères, ce que j'ai fait là avec vous. » Rien de plus pur désormais qu'une assemblée de frères s'aimant de proche en proche jusqu'à l'extrême de la patience et de la compassion, afin qu'aucun ne se perde de ceux que JÉSUS, notre frère, offre ce soir à son Père, comme son propre Corps et son propre Sang³⁵.

La communauté, par la voix de son prieur, ne se paie pas de mots. Elle n'a cessé de s'engager dans le sillage du Christ frère :

Étonnante aventure nocturne de l'universelle intercession, mystère du Christ par excellence, conscience instinctive d'une fraternité plus forte que le malheur, où la détresse et la tendresse expriment leur éternelle complémentarité : Heureux les pauvres de cœur³⁶ !

Cette « conscience instinctive d'une fraternité plus forte que le malheur » évoquée par Christian au lendemain de sa profession solennelle s'enracine dans le don de Mohamed, qui, durant son service militaire en 1959, lui sauva la vie au prix de la sienne :

Dans le sang de cet ami, j'ai su que mon appel à suivre le Christ devrait trouver à se vivre, tôt ou tard, dans le pays même où m'avait été donné ce gage de l'amour le plus grand. J'ai su du même coup, que cette consécration de ma vie devrait passer par une prière en commun pour être vraiment témoignage d'Église. Et puis, a commencé alors un pèlerinage vers la communion des saints où chrétiens et musulmans, et d'autres avec eux, partagent la même joie filiale. Car je sais pouvoir fixer à ce terme de mon espérance au moins

35. Chergé, *L'Autre que nous attendons*, p. 455-456 (homélie du Jeudi saint, 13 avril 1995).

36. Chergé, *L'Autre que nous attendons*, p. 11 (homélie du 1^{er} novembre 1976).

un musulman, ce frère bien-aimé, qui a vécu jusque dans sa mort l'imitation de Jésus-Christ. Et chaque eucharistie me le rend infiniment présent, dans la réalité du Corps de gloire où le don de sa vie a pris toute sa dimension « pour moi et pour la multitude³⁷ ».

C'est cette même conscience qui a permis à la communauté de demeurer, par fidélité envers ses voisins, une présence fraternelle jusqu'au bout.

« Et le Verbe s'est fait frère »

Pendant longtemps, il ne m'est pas venu à l'esprit d'appeler FRÈRE quelqu'un d'autre que mes cinq frères. Même la promesse de l'Évangile de récupérer au centuple des frères, des sœurs une fois quittée la maison paternelle n'avait pas d'écho concret. Je ne l'ai réalisé que la première fois où j'ai eu à dire : « Mes frères... », avec mes cinq frères au premier rang, à ma première messe³⁸.

C'est la célébration eucharistique qui forge une première conscience « fraternelle » en dressant la table des frères : fraternité extensive demandant simplement de s'y rendre disponible. Cette fraternité sans frontières surpasse la fraternité biologique, donnée, pour lui proposer un champ non circonscrit :

La nouvelle Alliance s'exprime dans la conscience humaine sous forme absolue : Tout homme est mon FRÈRE (et en ce sens, nul ne m'est « étranger »). Le mystère du Christ, on l'a dit, = le mystère du chrétien = le mystère du FRÈRE³⁹.

Coïncidence des mystères... Entrer dans le mystère du Christ, c'est augmenter le sens du mystère de l'autre et du frère en soi. Cet absolu qui identifie le Christ, le chrétien et le frère est un itinéraire rendu possible parce que le Christ lui-même l'a vécu :

37. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 439-440 (Chergé, extrait de « Prier en Église à l'écoute de l'islam », Pentecôte 1982).

38. Chergé, *Dieu pour tout jour*, p. 34 (chapitre du 28 juin 1985).

39. Chergé, *Dieu pour tout jour*, p. 47 (chapitre du 11 septembre 1985).

Il y a une Bonne nouvelle en moi, et c'est simplement Jésus Vivant parmi les hommes ; ceux-ci ne peuvent se dire frères que depuis que Jésus est remonté vers son Père et que son Esprit murmure en nous l'appel fraternel de sa prière universelle. Toute fraternité est un mythe hors de ce mystère pascal. En pénétrant résolument dans la logique pascalle, le moine laisse le Père engendrer en lui les frères du Christ ⁴⁰.

Il y a certainement une manière monastique de faire grandir ce mystère du frère. C'est un effort d'écoute, premier et maître-mot de la règle de saint Benoît. Seule l'écoute de l'Esprit saint peut faire naître le désir de cette fraternité universelle et lui donner une forme ajustée et pertinente. Christian ajoute que cette fraternité ne peut s'envisager en dehors du mystère pascal. Qu'est-ce que cela signifie ? C'est au fond une fraternité qui accepte de passer par la passion et la mort pour resurgir en vie librement offerte : une « fraternité d'au-delà ⁴¹ », délivrée de tout souci de soi, dans l'invention permanente de ce que l'Esprit discerne par une écoute assidue de la Parole, embrassant peu à peu la vie fraternelle et le tout de l'environnement et des événements. Une fraternité « sans filtre », à la manière du soleil du Père qui brille sur les bons et sur les méchants. Une telle fraternité, reçue au creux d'une *lectio divina* intégrale ⁴², exigeante, retrouve ainsi la signifiante d'une vie éprise du « Verbe frère », qui prend constamment appui sur sa prière tournée vers le Père, source de toute fraternité :

Une prière qui nous fait EXISTER ensemble. Qu'ils aient en eux l'AMOUR dont tu m'as aimé ! C'est cela entrer dans le NOM, le connaître de l'intérieur, lui donner consistance. Dis-moi ton NOM ! Dieu n'est pas seulement JE SUIS, il est AMOUR... parce qu'il est Père. Voici qu'il nous échappe... unique mais nous sommes inclus. Ce nom nous contient, comme tous les autres. Il est un espace de fraternité ⁴³.

40. Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, p. 356 (Chergé, 12 août 1973).

41. Chergé, *Dieu pour tout jour*, p. 92-93 (chapitre du 5 février 1986).

42. Pour un approfondissement sur la *lectio divina* intégrale, voir Minassian, « L'écoute à l'école des moines de Tibhirine (I). L'écoute de la Parole » ; Minassian, « L'écoute à l'école des moines de Tibhirine (II). L'écoute mutuelle » ; Minassian, « L'écoute à l'école des moines de Tibhirine (III). L'écoute de l'environnement et des événements ».

43. Chergé, *L'Autre que nous attendons*, p. 17 (homélie du 7^e dimanche de Pâques, 18 mai 1980).

Sa paternité est promesse d'unité. C'est parce que le Fils s'est fait frère parmi les hommes que les hommes peuvent à leur tour devenir frères en grandissant dans la relation au Fils, qui ne cesse de se recevoir du Père :

L'incarnation, c'est aussi le mystère de Dieu se naturalisant parmi les hommes comme FRÈRE : reconnu comme l'un d'entre nous... Nous connaissons sa mère et ses frères qui vivent parmi nous (Jn 6,42). Le chemin qui mène l'homme à Dieu va être désormais ce FRÈRE en humanité⁴⁴.

La croissance dans la fraternité sera donc liée à la contemplation du Verbe « naturalisé » frère, devenu frère en humanité :

Jésus nous a appris ce que cela voulait dire et il ne pouvait mieux le faire qu'en venant prendre place parmi les frères séparés et dispersés pour les rassembler comme enfants d'un même Père : le Verbe s'est fait FRÈRE ! Son utilité à lui, c'est d'être le Premier dans l'ordre de la communion⁴⁵.

Recevoir de lui ces gestes en humanité inspirés, divinisés par sa qualité de Fils :

Comme frère, je suis créé, comme fils, je suis éternel. Frère en humanité, je suis marqué par la division du péché. Frère par vocation divine, je suis voué à la communion dans le Fils, je suis naturalisé frère en Dieu. La *communicatio in sacris* : Dieu incarné en frère pour que mon frère soit, à mes yeux, UN en Dieu⁴⁶.

Il s'agit d'oser une fraternité mûrie par l'ascèse d'une écoute intégrale :

C'est bien la prière qui m'aide à donner à chacun de mes frères sa juste place, par-delà un vivre-ensemble souvent éprouvant. Elle me permet aussi de mieux pressentir les convergences malgré la distance, et les complémentarités malgré la différence⁴⁷.

44. Chergé, *Dieu pour tout jour*, p. 47 (chapitre du 13 septembre 1985).

45. Chergé, *Dieu pour tout jour*, p. 296 (chapitre du 28 septembre 1989).

46. Chergé, *Dieu pour tout jour*, p. 47 (chapitre du 11 septembre 1985).

47. Chergé, « Une maison de prière. 8 décembre 1978, Constantine », p. 50-51.

Le climat créé par la prière porte ce grand mouvement. Cette théologie monastique de la fraternité illustre la fécondité de tout processus d'écoute et d'adhésion profonde à une Parole accueillie en soi, écoutée et recueillie chez les autres, et discernée dans l'environnement et les événements. C'est l'expérience communautaire de l'écoute de l'Esprit pour que grandissent la filiation par adoption et la fraternité par passion.

Des résonances

Saint François d'Assise, dont le huit centième anniversaire de la rencontre avec le sultan al-Kāmil a été célébré en 2019 et qui inspire cette théologie de la fraternité, a déployé un regard liturgique et cosmique sur toutes choses. Son *Cantique des créatures* trace la route de la fraternité universelle vécue par Charles de Foucauld, dans le sillage duquel les moines de Tibhirine se sont inscrits. Frère Christian commente :

Chaque matin, il s'éveille pour chanter ce que chacun a d'unique, trace de l'Unique. Le secret même de la vie en fraternité : se reconnaître lié à l'autre :
Par ce qu'il a et qui me manque
Par ce qu'il n'a pas et que je dois lui fournir⁴⁸.

« Lecture divine » de toute personne, regard remontant au Créateur qui seul voit la bonté de tout être, qui amènent à devenir des « sourciers », des « chercheurs » du frère, de la sœur.

La fraternité humaine est à la fois un pèlerinage et une urgence, un don et une construction, un appel et un défi pour aujourd'hui. Les bienheureux martyrs d'Algérie, les moines de Tibhirine et tous les musulmans qui ont cheminé avec eux sont des figures concrètes pour nous aider à la penser et à éclairer les moyens de sa croissance.

48. Chergé, *L'Autre que nous attendons*, p. 115 (homélie de la Sainte-Claire, 11 août 1983).

Bibliographie

Sources primaires

- Chergé (de), Christian, *Dieu pour tout jour. Chapitres de père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996*, Les cahiers de Tibhirine 1 bis, Godewaersvelde, Bellefontaine, 2006 (2004).
- Chergé (de), Christian, *L'Autre que nous attendons. Homélies de père Christian de Chergé, 1970-1996*, Les cahiers de Tibhirine 2, Godewaersvelde, Bellefontaine, 2009.
- Chergé (de), Christian, « L'Église, c'est l'Incarnation continuée » in *L'invincible espérance*, textes recueillis et présentés par Bruno Chenu, Paris, Bayard, 1997 (3^e éd.), p. 304-316.
- Chergé (de), Christian, « Témoignage lors de la rencontre des prêtres de Rabat (Maroc), 17-18 novembre 1994 », texte inédit.
- Chergé (de), Christian, « Une maison de prière. 8 décembre 1978, Constantine » in *L'invincible espérance*, textes recueillis et présentés par Bruno Chenu, Paris, Bayard, 1997 (3^e éd.), p. 50-53.
- François, « *Evangelii gaudium*. Exhortation apostolique aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs, sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui », Le Saint-Siège, 24 novembre 2013, <<https://tinyurl.com/crh7hepv>>, consulté le 19 janvier 2024.
- François, « Message pour la béatification des martyrs Mgr Pierre Claverie, o.p., évêque d'Oran et de 18 compagnons (religieux et religieuses) en Algérie », Le Saint-Siège, 2 décembre 2018, <<https://tinyurl.com/59a8nz9b>>, consulté le 19 janvier 2024.
- François & al-Tayyeb, Ahmad, « Document sur la fraternité humaine, pour la paix mondiale et la coexistence commune », Le Saint-Siège, 4 février 2019, <<https://tinyurl.com/yxmma8dw>>, consulté le 19 janvier 2024.
- François, « *Fratelli tutti*. Lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale », Le Saint-Siège, 3 octobre 2020, <<https://tinyurl.com/3pj8sn57>>, consulté le 19 janvier 2024.
- François, « Message à l'occasion du 2^e anniversaire de la signature du Document », 4 février 2021. https://www.vatican.va/content/francesco/fr/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_20210204_videomessaggio-giornata-fratellanza-umana.html, consulté le 19 janvier 2024.

Lebreton, Christophe, *Journal : Tibhirine, 1993-1996. Le souffle du don*, Montrouge, Bayard, 2012.

Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent. Autobiographies spirituelles*, Les écrits de Tibhirine 1, Paris, Bégrolles-en-Mauges, Montrouge, Le Cerf, Bellefontaine, Bayard, 2018.

Sources secondaires

Fyot, Jean-François (éd.), *Notre-Dame de l'Atlas : mystère d'une secrète fécondité. Staouëli-Tibhirine-Fès-Midelt*, Kehl, Sadifa Media, 2022.

Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

Minassian, Marie-Dominique, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine. Éléments d'une théologie du Don*, Les études sur Tibhirine et les martyrs de la fraternité 5, Fribourg, Academic Press, 2024.

Minassian, Marie-Dominique, « L'écoute à l'école des moines de Tibhirine (I). L'écoute de la Parole », *Collectanea cisterciensia* 83, 2021, 4, p. 373-386.

Minassian, Marie-Dominique, « L'écoute à l'école des moines de Tibhirine (II). L'écoute mutuelle », *Collectanea cisterciensia* 84, 2022, 1, p. 76-89.

Minassian, Marie-Dominique, « L'écoute à l'école des moines de Tibhirine (III). L'écoute de l'environnement et des événements », *Collectanea cisterciensia* 84, 2022, 3, p. 333-352.

Minassian, Marie-Dominique & Negel, Joachim (éd.), *Les dix-neuf martyrs d'Algérie. Hospitalité et sainteté de la porte d'à côté*, actes de colloque, université pontificale de Comillas, Madrid, 30 novembre-1^{er} décembre 2023, Les études sur Tibhirine et les martyrs de la fraternité 6, Fribourg, Academic Press, 2024.

Résumé / Abstract / ملخص

Parmi les dix-neuf bienheureux martyrs d'Algérie béatifiés à Oran le 8 décembre 2018, ceux de la communauté de Tibhirine – qui vit au milieu de ses voisins musulmans depuis 1938 – présentent un riche témoignage, éclairant ce que peut être une fraternité humaine telle que le pape François et le cheikh Ahmad al-Tayyeb l'ont promue dans le document qu'ils ont cosigné : une fraternité nourrie par des gestes réciproques qui ont permis de résister aux heures les plus noires de l'histoire du pays, une fraternité qui consiste pour le croyant à voir en toute personne un frère et une sœur, et à l'exprimer. L'exemple de Christian de Chergé et de son face-à-face avec Sayah Attiah, chef d'un groupe armé, la nuit de Noël 1993, en est une illustration. Elle prend sa source dans une théologie stimulante du « Verbe qui s'est fait frère » et s'inscrit dans le sillage de saint François d'Assise et de Charles de Foucauld.

Mots-clés : fraternité, islam, martyrs d'Algérie, Tibhirine, Christian de Chergé, regard.



Among the nineteen blessed martyrs of Algeria beatified in Oran on 8 December 2018, those of the Tibhirine community—who has lived among its Muslim neighbours since 1938—present a rich testimony illuminating what a human brotherhood can be such as Pope Francis and Sheikh Ahmad al-Tayyeb promoted in the document they co-signed: a brotherhood nourished by reciprocal gestures which enabled them to withstand the darkest hours in the history of this country, a brotherhood that consists, for the believer, in seeing every human being as a brother and sister and in expressing this brotherhood. The example of Christian de Chergé and his face-to-face encounter with Sayah Attiah, the leader of an armed group, on the Christmas eve of 1993, is an illustration of this. It is rooted in a stimulating theology of the “Word made brother”, in the footsteps of Saint Francis of Assisi and Charles de Foucauld.

Keywords: fraternity, Islam, martyrs of Algeria, Tibhirine, Christian de Chergé, look.



من بين شهداء الجزائر المباركين التسعة عشر الذين طوبوا في وهران في ٨ كانون الأول ديسمبر ٢٠١٨، تقدم جماعة تبيحيرين التي عاشت بين جيرانها المسلمين منذ عام ١٩٣٨ شهادة غنية تضيء ما يمكن أن تكون عليه الأخوة الإنسانية التي روح لها البابا فرنسيس والشيخ أحمد الطيب في الوثيقة التي وقعها. أخوة تغذيها اللفتات المتبادلة التي مكنتهم من الصمود في أحلك الساعات في تاريخ هذا البلد. أخوة تقوم، بالنسبة للمؤمن، على اعتبار كل إنسان أخاً وأختاً والتعبير عن هذه الأخوة. إن مثال كريستيان دي شيرجي ولقائه وجهاً لوجه مع صياح عطية، قائد إحدى الجماعات المسلحة، عشية عيد الميلاد عام ١٩٩٣، هو مثال على ذلك. إنها متجذرة في لاهوت محفز لـ «الكلمة الذي صار أخاً»، على خطى القديس فرنسيس الأسيزي وشارل دي فوكو.

الكلمات المفتاحية: الأخوة، الإسلام، شهداء الجزائر، تبيحيرين، كريستيان دي شيرجي، الرؤية.

Protection of Places of Worship in Secular Law and Religious Tradition

Theological and Legal Reflections on a Detail in the Abu Dhabi Declaration on Human Fraternity

DIRK ANSORGE

PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SANKT GEORGEN,
FRANKFURT AM MAIN

THE ABU DHABI “Document on Human Fraternity”, signed by Pope Francis and Grand Imam Ahmad al-Tayyeb on 4 February 2019, states: “The protection of places of worship—synagogues, churches, and mosques—is a duty guaranteed by religions, human values, laws, and international agreements. Every attempt to attack places of worship or threaten them by violent assaults, bombings, or destruction, is a deviation from the teachings of religions as well as a clear violation of international law.”¹

Compared to the document’s principal concerns, the duty to protect “places of worship” appears to be marginal. Yet the issue has far-reaching implications for social coherence, politics, and even warfare. Politics and social coherence are affected by the obligation to safeguard places of worship when churches are attacked by Islamists in Nigeria, Syria, Iraq, or Pakistan, and when synagogues and mosques are attacked in Europe.² Only a few days after the signing of the document, a series of violent assaults shattered religious communities on all continents of the globe.³ When the construction of

1. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

2. See SOAR: Strengthening the Security and Resilience of At-Risk Religious Sites and Communities, European project, 2024 (<<https://soarproject.eu/>>, accessed on 12 March 2025).

3. Since the signing of the document, each of the Abrahamic religions has been affected by deadly attacks: fifty-one people were killed at the Al Noor Mosque and the Linwood Islamic

synagogues, churches, or mosques is complicated or forbidden by administration or public law, the stakes are political. And the obligation to protect places of worship relates to questions of warfare when belligerent powers misuse places of worship as storage for weapons or launch sites for missiles.

What follows is a discussion of the basic question of why places of worship are usually held in high esteem not only by believers but also by non-believers on a global scale. The second chapter deals with the difficulty of sharing places of worship between followers of different religions. Frequently the supposed “indivisibility” of holy sites makes sharing impossible. Violent confrontations between competing religious or political parties often affect places of worship, whether intentionally or accidentally. Both cases are subject to international humanitarian law, which will be discussed in the third chapter. Particularly in asymmetric warfare, the protection of places of worship poses pressing moral challenges. Religious authorities and public elites must work together to safeguard places of worship and to ensure peaceful coexistence at religious sites in the long term.

Religious Dimensions of Places of Worship

Most religions allow performing rituals and prayer nearly everywhere on the globe. For religious practitioners, however, geography is not uniform. In numerous religious traditions, adherents espouse the conviction that attaining salvation can be accomplished with greater facility in locations where the sacred domain penetrates the human domain and becomes accessible. Usually, practitioners of a particular religion consider these locations as saturated with being. Here, according to the faithful, the “truly real” is revealed in everyday reality.⁴ Sacred shrines intensify this phenomenon. For devout believers, such places have existential value. They call them “holy” or “sacred”. Believers consider sacred places a kind of portal through which supernatural power

Centre in Christchurch, New Zealand, on 15 March 2019; two hundred sixty-nine people were killed by terrorist attacks at several churches on Easter Sunday in Sri Lanka (21 April 2019); during Passover, one person was killed at the Chabad of Poway Synagogue near San Diego, California (27 April 2019).

4. Eliade, *The Sacred and the Profane*, p. 1. See Wasserstrom, *Religion after Religion*. For recent debates on “sacred spaces”, see Coomans, De Dijn, De Maeyer, Heynickx & Verschaffel (eds.), *Loci sacri: Understanding Sacred Places*; Kilde (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Space*.

flows into the profane world. Thus, such places become religious centres and are envisaged in rituals, prayers, and pilgrimages.⁵

Religious communities encompass very different approaches to such places.⁶ Sometimes, “holy places” or “sacred sites” are restricted areas where only believers are permitted to enter. Non-believers must be kept outside, and when they enter a place of worship, they must behave according to the regulations of the community of believers who use the space for their rituals and prayers. Some argue that the term “sacred space” is misleading, since the binary concept of sacred and profane is not recognised in any religion. Instead, the qualification of a space as sacred is derived from ritualised actions and transient experiences of the divine.⁷

Religious practice is the bridge to the special wording in the “Document on Human Fraternity”. In the passage quoted above, Pope Francis and Grand Imam al-Tayyib do not speak of “holy places” or “sacred sites” but of “places of worship”.⁸ Focussing on the practice of religion, they escape talking about some kind of “inherent holiness” or “sacredness” of a particular place. Such ontological qualifications would inevitably be disputed by non-believers or followers of other religions. By speaking of “places of worship” the Pope and the Grand-Imam refer to the religious practice of the faithful, which can be objectively perceived by everyone. Irrespective of the undeniable continuity between “sacred places” and “places of worship”, through this wording the sacredness of a “holy place” does not depend on the claim to truth of a particular religious community but is based on the devout practice of believers.

Nevertheless, in what follows, the term “place of worship” is used in a sense that is very close to the term “sacred site”. The reason is that in principle every spot on the globe can be a “place of worship”—even if it is used only temporarily. In contrast, the following reflections concentrate on such places with a long-standing tradition of veneration and where believers locate

5. Hassner, *War on Sacred Grounds*, pp. 1–34.

6. Brockman, *Encyclopedia of Sacred Places*.

7. O'Meara, „Sacred Space“. O'Meara asserts this in a distinctive manner with regard to Islam.

8. Regarding the difficulties to define “holy place” or “sacred site”, see Benzo, “Towards a Definition of Sacred Places”. Benzo lists four properties of a “sacred place”: the link to a manifestation of the sacred; the role played by a place as a historical landmark; the veneration of believers coming from different parts of the world; the consensus developed through history on its sacred character.

a manifestation of the divine. Most likely, this understanding corresponds to the meaning of “places of worship” in the “Document on Human Fraternity”.

Valuing sacred sites and places of worship varies between and within religious communities and dominations. In Christianity, for example, the nature of churches is viewed differently by Catholics, Protestants, and Orthodox Christians. The so-called “Holy Land” has a different meaning for members of the various Christian denominations, all differing from the special relationship Jews have to “Erez Israel” irrespective of the variety of attitudes towards the land within Judaism. For Sunni Muslims, Mecca, Medina, and Jerusalem are significant places, while Shiites venerate Kerbala, where Hussein was assassinated. Hindus consider Varanasi (Benares) in northern India the centre of the universe; the place attracts pilgrims from all over the Hindu world.

Notwithstanding prevailing differences between religious communities, places of worship—shrines, tombs, temples, synagogues, churches, or mosques—have a special significance in the eyes of religious believers. They memorise manifestations of the sacred or significant events in the history of the respective religion. Such places are venerated by believers from distant places who agree on the extraordinary character of the site. Believers regard sacred sites as symbolising their respective beliefs. The term “symbolising” refers to the above mentioned feature that the by nature invisible divine sphere is somehow materialised at a specific place. “The phenomenon of sacred space concretises religion, giving it a worldly material facet.”⁹ Buildings and artefacts on such extraordinary sites provide the scenery for prayers and rituals which constitute foundational elements of a particular religion.¹⁰

Most sacred places are locations for collective practice or rituals, which serve intra-group solidarity and help constitute the group as a group.¹¹ Consequently, assaulting, damaging, or destroying the symbolic representation of a religious commitment or belief harms religion itself. It undermines the foundations of a given religious tradition and threatens the identity of believers as individuals and community. Viewed from the point of view of the affected, the demolition or destruction of places of worship is often considered sacrilegious or blasphemous.

9. Hassner, *War on Sacred Grounds*, p. 40.

10. In the context of Catholicism and Orthodoxy, the concept of “sacramentality” may be regarded as an indispensable tenet of Christian belief. The transmission of divine grace to the faithful is accomplished through the use of material elements (such as water in the sacrament of baptism and bread and wine in the Eucharist) and the intercession of an ordained priest.

11. Collins, *Interaction Ritual Chains*; Alexander, Giesen & Mast (eds.), *Social Performance*.

Even in times of peace, violence is strictly forbidden within the confines of the sanctuary. Walls and gates protect it against attacks from outside. Demolition and destruction are sanctioned by divine power, believers posit. In modern times, one might argue, divine power is replaced by the authority of international humanitarian law that aims at protecting places of worship against assaults and incursions.

The “Indivisibility” of Places of Worship

The fundamental impact of places of worship on the identity of a religious community explains why it is so difficult to share places of worship among followers of different religions. According to the American political scientist Ron E. Hassner, sacred places are “indivisible” and non-negotiable. Because of their fundamental importance for religious individuals and groups, such places cannot be shared with followers of other religions, nor can they be replaced by other sites. When contingent factors related to territorial conquest, sectarian rivalry, or economic competition for land come into play, the indivisibility of sacred space inevitably leads to conflict, Hassner argues.¹²

Hassner exemplifies his thesis referring to Jerusalem and Ayodhya. For different reasons and according to different traditions, Jerusalem is considered “holy” by Jews, Christians, and Muslims alike.¹³ Ayodhya in northern India, in turn, is contested by both Muslims and Hindus.¹⁴ The historical and religious backgrounds of these conflicts are complex and need not be recounted in detail here. In any case, both examples provide a powerful illustration of how violent conflicts can arise in contested places of worship.

Only in rare cases does the performing of rituals and prayers at shared places of worship occur harmoniously. Usually, it is very difficult to avoid assaults and incursions between the followers of competing denominations or religions. This applies not only with regard to adherents of different religions but also between different denominations of the same religion. One might just point to the tensions between different Christian denominations in the Holy Sepulchre in Jerusalem which in the past occasionally even turned violent.

12. Hassner, *War on Sacred Grounds*, pp. 37–50.

13. Levine (ed.), *Jerusalem*.

14. Bacchetta, “Sacred Space in Conflict in India”.

How to explain such tendencies? One of the reasons is that religious communities usually claim to represent truthful interpretations of reality as a whole. According to the German Egyptologist Jan Assmann, monotheistic religions, at least, are reluctant to accept competing interpretations of reality.¹⁵ Their followers tend to be exclusivists—or at least inclusivists, insofar as they consider other religions just as minor expressions of the universal truth which is entirely present only in their own belief.¹⁶

Many examples substantiate Assmann's hypothesis that those who seek to defend the ultimate truth of reality are prepared to resort to violence against those who espouse competing beliefs.¹⁷ Those who adhere to exclusivist beliefs tend to reject competing religious claims not only through logical arguments but also through physical violence when they occupy a position of power. In particular, instances of assault and incursion are more likely to occur when the same place of worship is claimed by followers of different religions. The reason is that sacred sites are more prone to being the subject of contention than secular ones.¹⁸ In such cases, it is more challenging to reach a peaceful resolution than in ordinary territorial disputes. That's why Hassner speaks of the "indivisibility" of sacred sites and places of worship.

When as a result of armed conflicts, followers of competing religious communities come to power, expropriation, destruction, or conversion of places of worship is the rule. History provides many examples of this. After the Crusaders' conquest of Jerusalem, the mosques on the Temple Mount were converted to Christian churches. After the Ottomans' conquest of Constantinople, many churches and monasteries were converted to mosques. More cases could easily be listed, and they reach the present day.

Expropriation, conversion, or even destruction of places of worship after military victory and conquest is more than ransacking. It is a way of humiliating the defeated enemy. It erases religious traditions and cultural identities. More than destroying places of worship, converting them to the religion of the victorious power stresses the claim to superiority. In late Antiquity, for example, the conversion of pagan temples into churches aimed at demonstrating the superiority of Christianity.¹⁹ Associated with the expansion of Islam,

15. Assmann, *The Mosaic Distinction; Of God and Gods; The Invention of Religion*.

16. Heim, *Salvations*. The terminology is elucidated by Schmidt-Leukel, "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism".

17. Pratt, "Fundamentalism, Exclusivism, and Extremism".

18. Hassner, "To Halve and to Hold".

19. Nixey, *The Darkening Age*.

however, the Prophet and his successors prescribed respecting existing places of worship.²⁰ Nevertheless, Christian churches were converted to mosques. During the so-called “Reconquista”, in turn, Christians converted mosques to churches to wipe out the extensive Muslim history and culture in Al-Andalus.

Likewise, at the beginning of the 20th century, the expropriation and destruction of Greek and Armenian Christian churches by the Turks aimed at ending the multireligious identity of the Ottoman Empire. When in Iraq and Syria the “Islamic State” came to power, plundering, demolition, and destruction of Christian churches and monasteries was intended to prove the superiority of Islam. Another famous example is the already mentioned destruction of the Babri mosque in Ayodhya by Hindu pilgrims in 1992 and the following erection of a Hindu temple memorising the birthplace of the divine king Rama. This event illustrates that the conversion of places of worship is not restricted to Muslim-Christian history and controversies.

Admittedly, there are also examples of followers of different religions sharing places of worship. Usually, however, strict rules of prayer and ritual allow a kind of “side by side” presence. To prevent violent attacks and incursions, worshippers are usually separated by time and space. At the grave place of Abraham and his family in Hebron, an extraordinary multireligious site is to be found: a Jewish synagogue and a Muslim mosque are located inside a pagan building built by King Herod the Great and equipped as a Christian church during the Crusaders’ period. To avoid violent confrontations, strict regulations restrain access to the building and must be respected by Jews and Muslims when using it for prayer and worship. Other sites in the “Holy Land” that are partly shared and partly contested include the Chapel of the Ascension on Mount Zion, where both Christians and Muslims claim the right to pray; Rachel’s Tomb in Bethlehem, claimed by both Jews and Muslims; and David’s Tomb on Mount Zion, equally claimed by Jews, Christians, and Muslims.

In the Holy Sepulchre in Jerusalem, competing Christian denominations share one building for different liturgies celebrated at fixed places inside the church. A strict “status quo” of times and places of worshipping dating back to the 18th century must be respected by the six Christian denominations present in the church. Strange enough, the implementation of the “status quo” is controlled by a Muslim family. This illustrates the general perception that sharing places of worship is only possible if there is a “third party” which is powerful enough to enforce such sharing.

20. Bhutto, Bhutto & Chandio, “Protection and Respect for the Places of Worship in Islam”.

In many instances, the entity designated as a “third party” is a political authority that is either religiously impartial or secular in nature. This also applies to the inauguration of the Abrahamic Family House in Abu Dhabi on 1 March 2023. The project is an immediate outcome of the signing of the “Document on Human Fraternity”. Admittedly, the complex does not offer a shared place of worship. Instead, the structure is a compound comprising a church, a mosque, and a synagogue, which are situated within a single space.²¹ Each cult building has the same dimensions, while its symbolism and structural elements are inherited from the different traditions of faith. Covered by a large garden, the central building houses exhibition rooms and lecture halls, which serve promoting interreligious dialogue and exchange between religious communities.

Nevertheless, in a global context the peaceful sharing of places of worship by followers of different denominations or religions is exceptional. Religious communities normally insist on the “indivisibility” of holy places. Official statements prohibiting the sharing of places of worship are issued from time to time in almost every religious community.²² Such statements fuel tensions and even incite violent confrontations between followers of competing religions.

The question, then, arises: how to deal with opposing claims on “sacred sites” to prevent violent clashes between believers who are committed to different denominations or religions? The question refers to the need for legal regulations and their effective implementation to protect places of worship against assaults, demolition, or even destruction.

Places of Worship in International Law

Regarding safeguarding places of worship, Pope Francis and Grand Imam al-Tayyib in the “Document on Human Fraternity” explicitly refer to international humanitarian law. And indeed: in various international agreements and declarations, places of worship enjoy special attention.²³ This cannot be taken for granted, insofar as international law follows the idea of religious

21. See Abrahamic Family House (<<https://www.abrahamicfamilyhouse.ae/>>, accessed on 12 March 2025).

22. Notwithstanding the ecumenical movement, the sharing of churches by different Christian denominations is frequently a point of contention between the respective religious authorities.

23. Sapir & Statman, “The Protection of Holy Places”; Tsioulas, “The Legal Foundations of Religious Cultural Heritage Protection”, pp. 283 sq.

neutrality. Supposed that, according to international law, all individuals and groups must be treated equally, special protection of places of worship seems to be unjust.

How can one then justify the special care for places of worship by international law? Evidently, non-believers do not share the religious claims raised by the believers. And indeed: when international law talks about “holy places”, it does not assume that these sites *are* sacred but that they are *perceived as* sacred by some groups of believers.²⁴ This will not, however, absolve believers from explaining to non-believers why they consider special places to be “holy” and why such places deserve safeguarding and protection.

As a rule, international law respects religious convictions and beliefs. Article 18.1 of the 1966/1976 “International Covenant on Civil and Political Rights” declares: “Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience, and religion. This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice, and teaching.”²⁵ The 1993 “General Comment” on Article 18 specifies: “The freedom to manifest religion or belief in worship [...] encompasses a broad range of acts [...] including the building of places of worship, the use of ritual formulae and objects, the display of symbols [...]”²⁶ Admittedly, these rights are still far from being applied without restrictions all over the world.²⁷

International humanitarian law values rituals, prayers, and other religious practices as expressions of the human right of “freedom of religion”. This not at least affects the protection of places of worship. The argument is that places of worship provide space for practising one’s religion—provided they do not hurt the other citizens’ freedom. Consequently, international law sees the protection of places of worship as an obligation for all human beings.²⁸ It acknowledges that religious communities and their devotional practices are authentic expressions of human life on earth. It regards places of worship

24. Sapir & Statman, “The Protection of Holy Places”, p. 138; Seglow, “The Value of Sacred Places”

25. United Nations, “International Covenant on Civil and Political Rights”, art. 18.1.

26. United Nations, “CCPR General Comment no. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion)”.

27. Abdulridha, Hashim & Gadder, “The Role of the International Judiciary in Protecting the Holy Places”.

28. Article 6 of the 1981 United Nations “Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief”.

not only as essential for human communities worldwide to freely express their religious and spiritual beliefs, but also significant for the preservation of cultures and traditions that define humanity. That's why the destruction of historical monuments, churches, and other places of worship during the reign of the so-called "Islamic State" in Iraq and Syria was almost unanimously condemned by the international community—irrespective of divergent religious commitments or ideological alignments. The motivation was not the truth claims of the offended religious communities, but their human right to freely practise their religious beliefs.

Due to the right of practising one's religious freedom, it suffices that the religious or historical value is only acknowledged by the attacked party. Damaging, spoiling, or destroying the site would deeply affect the religious or historical identity of the respective group. Infringement of their places of worship violates the right of religious communities to practice their belief according to their traditions and self-understanding.

Another argument must be added, which is relevant in international law. Frequently, places of worship bear outstanding artefacts or cultural assets. That's why international humanitarian law sees the protection of places of worship as part of the protection of the "cultural heritage" of all nations.²⁹ The 1977 "Protocols I and II" on armed conflicts that were added to the 1949 "Geneva Conventions" include provisions on the protection of "cultural targets", including places of worship.³⁰ The protocols prohibit any act of hostile action against historical, artistic, and religious sites that are considered part of the cultural and spiritual heritage of the people.³¹ They ban utilisation of

29. Mylonopoulos, Moira & Kikilia, "War and Cultural Heritage: The Case of Religious Monuments"; Hammer, "Cultural Heritage Protection"; Techera, "Protection of Cultural Heritage".

30. "Protocols I and II" on armed conflicts (1977), added to the 1949 "Geneva Conventions": "Protocol I", art. 53; and "Protocol II", art. 16. Cf. UNESCO, "Convention Concerning the Protection of the World Cultural and National Heritage". See Ferrari & Benzo (eds.), *Between Cultural Diversity and Common Heritage*.

31. Often, such sites are marked by a "blue shield" obligating states to protect cultural property in both peacetime and war. Based on the Hague "Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict" (1907), The Blue Shield is a partner-organisation of UNESCO that is "committed to the protection of the world's cultural property, and is concerned with the protection of cultural and natural heritage, tangible and intangible, in the event of armed conflict, natural- or human-made disaster" (<www.theblueshield.org>, accessed on 12 March 2025).

cultural, artistic, and religious sites for military purposes and retaliatory actions against such sites.³²

The underlying assumption of the abovementioned international conventions³³ is that religious monuments and works of religious art do not belong to a particular religious community exclusively but are elements of the “common legacy of mankind”. Already the 1954 UNESCO “Convention for the Protection of Cultural Property” states: “Being convinced that damage to cultural property belonging to any people whatsoever means damage to the cultural heritage of all mankind, since each people makes its contribution to the culture of the world.” Being linked to ideas, living traditions, and beliefs, places of worship represent important stages of human history.

However, it must be stressed that the importance of places of worship for religious believers is not limited to their cultural significance. In the quest for ideological neutrality, the religious dimension of places of worship is often absent from international conventions. It seems probable that Pope Francis and Grand Imam al-Tayyib concur in their valuation of places of worship on the basis of their religious significance rather than in terms of their cultural importance.

Places of Worship in Armed Conflicts

In the context of armed conflicts, the damaging or even destruction of places of worship is often accepted due to the necessity of military action, whether directly or indirectly. Furthermore, sacred sites are frequently the object of deliberate targeting, driven not only by tactical considerations

32. Numerous other documents could be added. Already Article 15 of the 1966 United Nations “International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights” confirms the “right to participate in cultural life”.

33. Easily, many international agreements on the safeguarding and protection of places of worship could be added, for example: the 1935 “Treaty on the Protection of Artistic and Scientific Institutions and Historic Monuments”; the 1972 “Convention Concerning the Protection of the World Cultural and National Heritage”; the 1981 “Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief”, art. 1.1, 6a–i; the 1993 “Vienna Declaration and Programme of Action” adopted by the World Conference on Human Rights”, Part II, art. 22, 98; the 2000 “Resolution 55/97: Elimination of All Forms of Religious Intolerance” and the 2001 “Resolution 55/254: Protection of Religious Sites” adopted by the General Assembly of the United Nations; the 2005 “Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions”, art. 1–2, 8.

but also with the intention of offending believers of the opposing party and thereby damaging their religious and historical identity. Already a cursory review of historical precedents reveals that international law has been largely ineffective in preventing such inflictions.

Particularly in asymmetric warfare, places of worship are often used by insurgents to hide weapons or even as bases to attack the enemy. For the belligerent parties, this leads to grave moral challenges in conducting warfare.

Because of the fundamental importance of places of worship not only to believers, but also to mankind as a whole, places dedicated to religion are protected by international law on warfare. Article 27 of the 1907 “Hague Convention” states: “In sieges and bombardments all necessary steps must be taken to spare, as far as possible, buildings dedicated to religion, art, science, or charitable purposes, historic monuments, hospitals, and places where the sick and wounded are collected, provided they are not being used at the time for military purposes.”³⁴ Evidently, the restrictive clause at the end of the regulation raises a profound ethical challenge to the belligerent powers.³⁵

Storing weapons in places such as churches, hospitals, and schools or launching attacks from buildings listed in international conventions undoubtedly violates international law.³⁶ Thus, it seems clear from the same international law that the opposing power has the right to attack the respective buildings. Nevertheless, the ethical dilemma is obvious: on the one hand, places of worship are protected by international law; on the other hand, they are apparently misused by one of the belligerent parties. The ethical dilemma is further exacerbated when violent attacks are initiated from such locations.

The case becomes even more complicated when non-combatant persons are on the ground. And that is not unlikely, because places of worship such as synagogues, churches, and mosques often serve as shelters for non-combatants, civilians, or refugees. Protected by international law, such places must be spared in military action. At the same time, international law prohibits the use of civilians as human shields.³⁷ Nevertheless, particularly in asymmetric warfare such behaviour is common.

34. “Convention (IV) Respecting the Laws and Customs of War on Land and Its Annex: Regulations Concerning the Laws and Customs of War on Land, The Hague, 18 October 1907”, art. 27.

35. Hassner, “Protecting Cultural Heritage on the Battlefield”, pp. 472 sq.

36. Geneva-Acc.; “Protocol I” (1977), art. 58b; “Protocol II” (1977), art. 13.1.

37. “Geneva IV” (1974–1977), art. 28; “Protocol I” (1977), art. 51.7.

Taken as a whole, what does the international “law of war” imply for places of worship when belligerents misuse them for military purposes? Undoubtedly, such situations pose pressing moral challenges for military commanders in the field—especially when their soldiers are directly targeted from these places. How can non-combatants be spared when such places are attacked for self-protection? How to balance humanitarian and military demands which both are well-founded? How to respect the call to preserve cultural heritage?

According to traditional law, the usage of military means in war (*jus in bello*) is justified under three conditions.³⁸ First, such means must promise to efficiently carry out the intended success. Second, they must respect the proportionality between military means and the intended effect. Third, military means must not be used indiscriminately. Regarding places of worship, all these conditions must be carefully considered before attacking them for tactical reasons during an armed conflict. Evidently, the legal principles do not adequately address the ethical dilemmas, which must be subjected to further analysis.

Protection of Places of Worship as Shared Responsibility

To resolve armed conflicts, de-escalation is mandatory to calm down opposing powers. Can religious communities contribute to de-escalation? What might be the contribution of religiously committed people to overcome tensions at places of worship? How can peaceful coexistence at religious sites and their protection be worked towards?

Perspectives are ambivalent—as is the relation of religions to violence in general.³⁹ Stressing truth claims, religious communities can fuel conflicts. Referring to the transcendence of the divine, in turn, they can contribute to de-escalating conflicts. A lot depends on the personal engagement of the responsible representatives of the involved religious communities.

In July 2009, religious leaders and representatives of different faith traditions issued a “Universal Code of Conduct on Holy Sites”.⁴⁰ Meanwhile, the “Code” has been endorsed by various interfaith networks and religious

38. Childress, “Just-War Theories”.

39. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred*.

40. See Search for Common Ground (<<https://tinyurl.com/rk3rvp7z>>, accessed on 12 March 2025). One year earlier, as a result of an international seminar on the role of religious communities on the management of world heritage properties (under patronage of UNESCO), the

communities declaring their commitment to seek peace and pursue it following their respective religious traditions. The signatories propose binding commitments concerning the preservation of holy sites, guarantee of access, efficient conflict prevention and resolution. Among other, one reads: “Where necessary to ensure the preservation of a holy site, the relevant authorities should consider establishing a protective zone around it, prohibiting or restricting construction or development, without prejudice to property rights” (art. 2). Legal arrangements are recommended when sites are sacred to more than one religious community. Aware of outstanding challenges worldwide, the “Universal Code” underlines the need for efficient implementation and monitoring. The document, however, so far did not find significant resonance among nations and in international relations.

Faced with violent attacks on places of worship worldwide, on 29 April 2019 Mohammad Abdulkarim al-Issa, of the Muslim World League, and Rabbi Arthur Schneier, of the Appeal of Conscience Foundation, signed an interreligious cooperation agreement to promote peace, diversity, and harmony.⁴¹ Only a few weeks after the signing of the “Document on Human Fraternity”, this agreement has as its primary objective the protection of places of worship of any religious faith.

Some months later, on 10 December 2019, in Abu Dhabi, renowned faith leaders of Abrahamic religions signed the charter of the “New Alliance of Virtue”.⁴² In this document, they underline the commitment of religious communities to countering attacks on sacred sites and any form of discrimination based on religious affiliation. This charter appeals “protecting the sacred symbols and religious sensibilities of other faith traditions” (art. 7.1). Thereby, the signatories reject the assumption that “religion qua religion is inherently violent and thus responsible for the phenomenon of terrorism” (art. 3.2).

Since 2021, the Zayed Award for Human Fraternity has recognised individuals or organisations from around the world who work to bridge divides between opposing groups in society and build human connections. In 2024, in addition to two individuals, two Islamic organisations from Indonesia received

2010 “Kyiv Statement on the Protection of Religious Properties within the Framework of the World Heritage Convention” was adopted.

41. “Agreement Between the Muslim World League and Appeal of Conscience Foundation”. See Decimo, “Sacred Places”, pp. 71 sq.

42. The New Alliance of Virtue, *A Charter for Global Peace and a Social Contract that Humanity Aspires to*.

the award: Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah were honoured for their long-term commitment to promoting religious tolerance in a country where churches repeatedly have been targeted by extremists.⁴³

Due to the multilayered dimensions of conflicts over places of worship, religious leaders and the respective political elite must cooperate to reconfigure sacred space to facilitate a peaceful sharing of contested territories. To this end, all parties must act to achieve an innovative “reframing” of the conflict and its ideological background. “Reframing” means that religious authorities must delegitimise any reference to religious authorities or traditions that allegedly justify the use of armed forces and violence in conflicts.⁴⁴

Stressing the responsibility of religious leaders and believers to protect places of worship, Pope Francis and Grand Imam al-Tayyib strive for such reframing. They condemn the exploitation of religious narratives for the purpose of justifying violence. They not only advocate envisaging a sustainable compromise in case of a conflict but encourage finding innovative solutions for peace-making. With reference to international law, both religious leaders argue that the implementation of existing international law must be ensured by effective enforcement mechanisms.

What is more, Francis and al-Tayyib promote delegitimising any use of violence in the name of God. In the “Document on Human Fraternity”, one reads: “We ask this on the basis of our common belief in God who did not create men and women to be killed or to fight one another, nor to be tortured or humiliated in their lives and circumstances. God, the Almighty, has no need to be defended by anyone.” Consequently, places of worship must not only be respected as centres of identity of a particular religious community but, at the same time, as centres of dialogue between different religious communities. In this way, religious communities can provide significant contributions to the development of a vital and peaceful civil society.

The Abu Dhabi declaration illustrates: to warrant peaceful cohabitation in society, it needs clear statements from religious authorities that divergent religious commitments and worldviews must be tolerated by believers. The “Document on Human Fraternity” underscores that identity and plurality are

43. In 2018, a series of coordinated suicide bombings targeting churches and a police post in Surabaya killed dozens of people. Indonesia Police blamed the attacks on the ISIS-affiliated group Jamaah Ansharut Daulah. On Palm Sunday 2021, a church bombing in Makassar wounded twenty believers.

44. Atran & Axelrod, “Reframing Sacred Values”. The authors provide criteria for reframing religious values.

not mutually excluding. It highlights that religious tolerance is rooted in God's transcendence: due to God's ultimate incomprehensibility, any exclusivism in matters of faith and religious practice is unfounded.

In the past, neither Christianity nor Islam was sufficiently clear in this respect. Despite the progress that has been made, there is still a considerable distance to be traversed by Christians and Muslims. The "Document on Human Fraternity" encourages to walk together, for the benefit of every individual human being and of humanity as a whole.

Bibliography

Primary Sources

"Agreement between the Muslim World League and Appeal of Conscience Foundation", Appeal of Conscience Foundation, 29 April 2019, <<https://tinyurl.com/3cjzepy5>>, accessed on 12 March 2025.

"Convention (IV) Respecting the Laws and Customs of War on Land and Its Annex: Regulations Concerning the Laws and Customs of War on Land, The Hague, 18 October 1907", International Humanitarian Law Databases, <<https://tinyurl.com/2z65b6wj>>, accessed on 12 March 2025.

Francis & al-Tayyeb, Ahmad, "A Document on Human Fraternity, for World Peace and Living Together", The Holy See, 4 February 2019, <<https://tinyurl.com/mua46j7u>>, accessed on 12 March 2025.

General Assembly of the United Nations, "Resolution 55/97: Elimination of All Forms of Religious Intolerance", 4 December 2000, <<https://tinyurl.com/yy2rc7vm>>, accessed on 12 March 2025.

General Assembly of the United Nations, "Resolution 55/254: Protection of Religious Sites", 31 May 2001, <<https://tinyurl.com/mr3dc2rr>>, accessed on 12 March 2025.

The New Alliance of Virtue, *A Charter for Global Peace and a Social Contract that Humanity Aspires to*, Abu Dhabi, Abu Dhabi Forum for Peace, 2019, <<https://tinyurl.com/yy4k46ua>>, accessed on 12 March 2025.

"Treaty on the Protection of Artistic and Scientific Institutions and Historic Monuments (Roerich Pact)", 15 April 1935, <<https://tinyurl.com/mrf9vj23>>, accessed on 12 March 2025.

United Nations, “CCPR General Comment no. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion)”, 30 July 1993, <<https://tinyurl.com/ybfn83z>>, accessed on 12 March 2025.

United Nations, “Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief”, 25 November 1981, <<https://tinyurl.com/mr35xh6y>>, accessed on 12 March 2025.

United Nations, “International Covenant on Civil and Political Rights”, 16 December 1966, <<https://tinyurl.com/2jxajnsx>>, accessed on 12 March 2025.

United Nations, “International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights”, 16 December 1966, <<https://tinyurl.com/359yb8tj>>, accessed on 12 March 2025.

United Nations, “Vienna Declaration and Programme of Action”, 25 June 1993, <<https://tinyurl.com/2sewx8nr>>, accessed on 12 March 2025.

UNESCO, “Convention Concerning the Protection of the World Cultural and National Heritage”, 16 November 1972, <<https://tinyurl.com/4k4s7j9w>>, accessed on 12 March 2025.

UNESCO, “Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions”, 20 October 2005, <<https://tinyurl.com/b58w49ub>>, accessed on 12 March 2025.

UNESCO, “Kyiv Statement on the Protection of Religious Properties within the Framework of the World Heritage Convention”, 5 November 2010, <<https://tinyurl.com/mt36s7rj>>, accessed on 12 March 2025.

Secondary Sources

Abdulridha, Jaafar Naser, Salwan, Jaber Hashim & Gadder, Ghani Rissan, “The Role of the International Judiciary in Protecting the Holy Places”, *International Journal of Criminology and Sociology* 9, 2020, pp. 1019–1022.

Alexander, Jeffrey C., Giesen, Bernhard & Mast, Jason L. (eds.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.

Assmann, Jan, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison, University of Wisconsin Press, 2008.

- Assmann, Jan, *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus*, Princeton, Princeton University Press, 2018.
- Assmann, Jan, *The Mosaic Distinction or The Price of Monotheism*, Trans. Robert Savage, Redwood City (CA), Stanford University Press, 2009.
- Atran, Scott & Axelrod, Robert, "Reframing Sacred Values", *Negotiation Journal* 24, 2008, pp. 221–246.
- Bacchetta, Paola, "Sacred Space in Conflict in India: The Babri Masjid Affair", *Growth and Change: A Journal of Urban and Regional Policy* 31, 2, 2000, pp. 255–284.
- Benzo, Andrea, "Towards a Definition of Sacred Places: Introductory Remarks" in Silvio Ferrari & Andrea Benzo (eds.), *Between Cultural Diversity and Common Heritage: Legal and Religious Perspectives on the Sacred Places of the Mediterranean*, New York, Routledge, 2016, pp. 17–24.
- Bhutto, Sanaullah, Bhutto, Saifullah & Chandio, Muhammad Tufail, "Protection and Respect for the Places of Worship in Islam", *Ma'arif Research Journal* 1, 2017, pp. 9–17.
- Brockman, Norbert C., *Encyclopedia of Sacred Places*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 1999 (2nd ed.).
- Childress, James F., "Just-War Theories: The Bases, Interrelations, Priorities, and Functions of Their Criteria", *Theological Studies* 39, 3, 1978, pp. 427–445.
- Collins, Randall, *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- Coomans, Thomas, De Dijn, Herman, De Maeyer, Jan, Heynickx, Rajesh & Verschaffel, Bart (eds.), *Loci sacri: Understanding Sacred Places*, Leuven, Leuven University Press, 2012.
- Decimo, Ludovica, "Sacred Places: The Heritage of Religious Groups" in Antonio Fucillo (ed.), *Through the Barricades: The Charter of New Alliance of Virtue*, Naples, Editoriale Scientifica, 2020, pp. 67–78.
- Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, Harcourt, 1957.
- Ferrari, Silvio, & Benzo, Andrea (eds.), *Between Cultural Diversity and Common Heritage: Legal and Religious Perspectives on the Sacred Places of the Mediterranean*, New York, Routledge, 2016.
- Hammer, Leonard, "Cultural Heritage Protection and Sacred Spaces Considering Alternative Approaches from within the Human Rights Framework", *Columbia Human Rights Law Review* 49, 2017, pp. 73–113.

- Hassner, Ron Eduard, "Protecting Cultural Heritage on the Battlefield: The Hard Case of Religion" in James B. Cuno & Thomas G. Weiss (eds.), *Cultural Heritage and Mass Atrocities*, Los Angeles, Getty Publications, 2022, pp. 471–484.
- Hassner, Ron Eduard, "'To Halve and to Hold': Conflicts over Sacred Space and the Problem of Indivisibility", *Security Studies* 12, 4, 2003, pp. 1–33.
- Hassner, Ron Eduard, *War on Sacred Grounds*, Ithaca, London, Cornell University Press, 2009.
- Heim, S. Mark, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1995.
- Kilde, Jeanne Halgren (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Space*, Oxford, Oxford University Press, 2022.
- Levine, Lee Israel (ed.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York, Continuum, 1999.
- Mylonopoulos, Dimitrios, Moira, Polyxeni & Kikilia, Katerina, "War and Cultural Heritage: The Case of Religious Monuments" in Razaq Raj & Kevin Griffin (eds.), *Conflicts, Religion and Culture in Tourism*, Wallingford, Boston, CABI, 2017, pp. 155–166.
- Nixey, Catherine, *The Darkening Age: The Christian Destruction of the Classical World*, Harcourt, Houghton Mifflin, 2017.
- O'Meara, Simon, "Sacred Space" in Oliver Leaman (ed.), *Routledge Handbook of Islamic Ritual and Practice*, London, New York, Routledge, 2022, pp. 341–348.
- Pratt, Douglas, "Fundamentalism, Exclusivism, and Extremism" in David Cheetham, Douglas Pratt & David Thomas (eds.), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 241–261.
- Sapir, Gideon & Statman, Daniel, "The Protection of Holy Places", *Law & Ethics of Human Rights* 10, 1, 2016, pp. 135–155.
- Schmidt-Leukel, Perry, "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology Clarified and Reaffirmed" in Paul F. Knitter (ed.), *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2005, pp. 13–27.
- Seglow, Jonathan, "The Value of Sacred Places", *Journal of Law, Religion and State* 9, 1, 2021, pp. 48–66.
- Techera, Erika J., "Protection of Cultural Heritage in Times of Armed Conflict: The International Legal Framework Revisited" in *Macquarie Journal of International and Comparative Environmental Law* 2007, vol. 4, pp. 1–20.

Tsivolas, Theodosios, "The Legal Foundations of Religious Cultural Heritage Protection", *Religions* 10, 4, 2019, pp. 283–296.

Wasserstrom, Steven, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henri Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Abstract / Résumé / ملخص

The Abu Dhabi declaration on human fraternity highlights the importance of safeguarding places of worship. This paper examines the justifications for safeguarding such places provided by secular law and religious traditions. The ascribed sanctity of these spaces varies across religious communities and denominations, posing challenges when imposing legal guidelines. The study highlights the meaning of "places of worship" for believers and their symbolic impact. It compares religious norms with international laws to protect these sites. How can peaceful coexistence among believers from diverse religious backgrounds in shared spaces of devotion be worked towards?

Keywords: places of worship, religious freedom, warfare and peace-making, international law, cultural heritage.



La déclaration d'Abou Dhabi sur la fraternité humaine souligne l'importance de la protection des lieux de culte. Ce document examine les justifications de la sauvegarde de ces lieux fournies par le droit séculier et les traditions religieuses. Le caractère sacré attribué à ces espaces varie selon les communautés religieuses et les confessions, ce qui pose des problèmes lorsqu'il s'agit d'imposer des lignes directrices juridiques. L'étude met en lumière la signification des « lieux de culte » pour les croyants et leur impact symbolique. Elle compare également les normes religieuses aux lois internationales visant à protéger ces sites. Comment favoriser la coexistence pacifique de croyants d'origines religieuses diverses dans des espaces de dévotion partagés ?

Mots-clés: lieux de culte, liberté religieuse, guerre et rétablissement de la paix, droit international, patrimoine culturel



يسلط إعلان أبو ظبي للأخوة الإنسانية الضوء على أهمية حماية أماكن العبادة. تبحث هذه الورقة في مبررات حماية هذه الأماكن التي يقدمها القانون العلماني والتقاليد الدينية. وتختلف قدسية هذه الأماكن باختلاف الطوائف الدينية والمذاهب، مما يطرح تحديات عند فرض المبادئ التوجيهية القانونية. تسلط الدراسة الضوء على معنى "أماكن العبادة" بالنسبة للمؤمنين وتأثيرها الرمزي. وتقارن بين الأعراف الدينية والقوانين الدولية لحماية هذه الأماكن. كيف يمكن العمل على تحقيق التعايش السلمي بين المؤمنين من خلفيات دينية متنوعة في أماكن العبادة المشتركة؟

الكلمات المفتاحية: دور العبادة، الحرية الدينية، الحرب واستعادة السلام، القانون الدولي، التراث الثقافي

Le dialogue intra-religieux en vue d'une fraternité interreligieuse

Le cas de la Mission Ismérie

P. BENJAMIN LATOUCHE

LABORATOIRE D'ISLAMOLOGIE

DU CENTRE D'ÉTUDES DES CULTURES ET DES RELIGIONS,

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LYON

EN 2019, le « Document sur la fraternité humaine » signé par le pape François et le grand imam d'al-Azhar, Ahmad al-Tayyib, fut un événement en soi. Pour la première fois, deux grands dignitaires religieux exprimaient ensemble leur point de vue sur la place des religions au sein de la société, sur la foi ou encore sur une option préférentielle envers les plus pauvres. Or cette déclaration présente une lacune notable. En effet, elle omet de mentionner tant les interactions internes propres à chaque religion que les guerres fratricides qui ont jalonné l'histoire de chaque confession. Comment peut-on passer sous silence les décennies de conflit entre catholiques et protestants qui ont ravagé l'Europe ou ignorer la situation actuelle, marquée notamment par les attaques meurtrières entre chiïtes et sunnites au Moyen-Orient ? Selon Omero Marongiu-Perria, « le document insiste ainsi sur le développement des relations interreligieuses, en faisant l'impasse sur les guerres fratricides, intra-religieuses, qui représentent une bonne partie des conflits en cours, au moins dans le monde musulman¹ ». Sans prendre en compte ce sujet, la déclaration d'Abu Dhabi risque de rester fermée à un public de convaincus.

1. Marongiu-Perria, « Les limites d'une déclaration pour la paix fondée sur la religion », p. 36.

C'est pourquoi l'objectif de cet article est d'apporter un complément à cette déclaration en interrogeant la place du dialogue intra-religieux au sein de la fraternité interreligieuse. Est-il possible de dialoguer au sein de nos religions et selon quels critères ? Quelles sont les initiatives à promouvoir pour rendre effective cette fraternité dont il est question dans la déclaration d'Abu Dhabi ? Nous entendons ici le dialogue intra-religieux comme un dialogue de famille, avec la charité pour principe constitutif, tel que l'avait promu le pape Paul VI, dans son encyclique « *Ecclesiam suam* »². Il s'agit de la capacité à déployer un espace de débat interne afin de mieux appréhender la volonté de Dieu et de trouver collectivement des éléments de réponse face aux défis de chaque religion. Ce dialogue se vit à différentes échelles – locale, régionale, nationale, voire internationale – et recherche l'unité au sein de chaque confession. Il s'agit donc d'une vision bien différente de celle présentée par Raimundo Panikkar, celle d'un dialogue intra-religieux appréhendé comme intérieur, issu de nos expériences multiculturelles³.

Pour mener à bien ce travail, nous évoquerons un exemple de cheminement possible à travers le cas de la Mission Ismérie. Il s'agit d'une association catholique française qui fédère différentes structures favorisant l'accueil de convertis issus de l'islam. À ses débuts, elle a tenu des propos polémiques à l'égard de cette religion et a critiqué tout processus de dialogue. Il apparaît essentiel de s'interroger sur les obstacles au dialogue ainsi que sur les divers moyens permettant un échange. Dans un second temps, nous analyserons deux initiatives de dialogue intra-religieux. La première est la synodalité comme processus de dialogue au sein du catholicisme. Bien que le lien avec les autres religions ne constitue pas l'objet central des discussions, la synodalité illustre un chemin de dialogue intra-religieux susceptible de conduire à une plus grande justice et à la paix. La seconde est celle prise en octobre 2007 par cent trente-huit dignitaires religieux musulmans, qui ont adressé une lettre ouverte aux autorités religieuses chrétiennes⁴. Il s'agit d'un exemple de dialogue intra-religieux, de nature intellectuelle, propice à la promotion de la fraternité interreligieuse.

2. Paul VI, « *Ecclesiam suam* », § 118.

3. Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*.

4. Michel, « La Lettre des 138 ».

Analyse d'un dialogue intra-religieux

Le pape François insiste sur le lien entre primauté divine et lien filial dans son encyclique « *Fratelli tutti* » : « Chercher Dieu d'un cœur sincère, à condition de ne pas l'utiliser à nos intérêts idéologiques ou d'ordre pratique, nous aide à nous reconnaître comme des compagnons de route, vraiment frères⁵. » Mais quelles sont les résistances possibles à cette reconnaissance filiale ? Avec des opinions parfois contraires, comment le dialogue intra-religieux peut-il conduire à une fraternité interreligieuse ? Nous allons présenter la Mission Ismérie, puis examiner les principes à honorer pour engager un dialogue intra-religieux de qualité.

La Mission Ismérie, histoire et objectifs

La Mission Ismérie est née en 2020 sous la forme d'une association de loi 1901. À sa création, elle fédère différentes associations : le forum Jésus le Messie, l'association Clarifier, la Mission Angelus, la Famille Ismérie, Jésus, fils de Marie, etc. Elle fait partie d'un foisonnement d'acteurs, divers et variés, qui ont pour objectif l'accueil des musulmans convertis au christianisme⁶. Nous constatons une grande plasticité dans ces organisations, qui évoluent au gré des rencontres, des échanges, mais aussi des divergences de point de vue sur la mission. Leur objectif est d'accueillir les musulmans en questionnement, d'informer sur l'islam, de former à la mission et d'annoncer le Christ et la religion chrétienne aux personnes issues de l'islam⁷.

À l'origine, le dialogue interreligieux était réduit, au sein de cette association, à un dialogue missionnaire au service de l'annonce explicite de Jésus-Christ. Il y avait une logique de « bloc contre bloc » mettant en avant les faiblesses de l'islam et les atouts du christianisme. Par exemple, sur l'ancienne version du site Internet de la Mission Ismérie, un document intitulé « Annoncer la Bonne Nouvelle aux musulmans » indiquait que l'islam était une apocalypse ratée, et le salut en islam, une contrefaçon du salut en Jésus-Christ⁸. Les acteurs

5. François, « *Fratelli tutti* », § 74.

6. Sans être exhaustif, citons la Fraternité Notre-Dame de Kabylie, Notre-Dame de l'Accueil, l'association Islam et Vérité, l'Observatoire de la christianophobie, etc. Sur le site Internet Jésus le Messie, nous avons recensé près de vingt-deux organismes, sans compter les nombreuses chaînes YouTube de musulmans convertis au christianisme.

7. Cf. Argoud, p. 140-172.

8. Lafontaine, « Annoncer la Bonne Nouvelle aux musulmans. La question du salut ».

de la Mission Ismérie reprenaient ainsi quelques-unes des controverses qui ont jalonné l'histoire entre chrétiens et musulmans sur la personnalité du prophète, sur la falsification des Écritures, sur la supposée violence de l'islam ou encore sur le fait qu'il s'agirait d'une fausse religion.

De la même manière, le dialogue islamo-chrétien, notamment académique, reste le plus souvent réduit à des conversations entre spécialistes. Il est, selon les tenants de cette pensée, difficilement compatible avec l'annonce explicite du Christ. Dans une interview accordée au journal mensuel *La Nef* (proche des fondamentalistes chrétiens), Marc Fromager, l'ancien directeur de la Mission Ismérie, indiquait : « Le dialogue qui peut être un espace de rencontre avec la possibilité de témoigner de notre foi et donc du Christ devient une espèce de soumission béate à l'autre, on peut sans doute s'interroger sur la réalité même du dialogue⁹. » Dès lors, comment est-il possible de dialoguer au sein de l'Église catholique avec la Mission Ismérie ?

Il semble qu'un dialogue est possible en vue d'une fraternité interreligieuse en respectant les quatre principes suivants.

Les principes d'un dialogue intra-religieux

En ce qui concerne ces principes, les deux premiers sont d'ordre universel et peuvent être appliqués dans le cadre d'un dialogue interreligieux, tandis que les deux derniers sont plus spécifiquement adaptés au dialogue intra-religieux.

La première condition est d'établir une relation d'estime mutuelle basée sur l'écoute et la bienveillance. Comme le souligne le pape François dans son encyclique « *Fratelli tutti* », « cultiver la bienveillance n'est pas un détail mineur ni une attitude superficielle ou bourgeoise. Puisqu'elle suppose valorisation et respect, elle transfigure profondément le mode de vie, les relations sociales et la façon de débattre et de confronter les idées, lorsqu'elle devient culture dans une société. Elle facilite la recherche du consensus et ouvre des chemins là où l'exaspération détruit tout pont¹⁰. » Au niveau de la communauté chrétienne, cela doit, par exemple, permettre de comprendre le vécu de chacun vis-à-vis de l'islam et des musulmans, d'accueillir l'inquiétude de certains acteurs de terrain face au fondamentalisme religieux et d'accepter des positions antagonistes, voire irréconciliables sur certains sujets.

9. Geffroy, « Mission Ismérie. Pour aller "de l'islam au Christ" ».

10. François, « *Fratelli tutti* », § 224.

Deuxièmement, il convient d'harmoniser les discours au sein du dialogue intra-religieux. Le témoignage d'un converti, fondé sur une expérience personnelle, est difficilement compatible avec le propos d'un théologien qui tient un discours structuré. Le premier s'appuie sur le *pathos*, c'est-à-dire qu'il part d'une persuasion émotionnelle, tandis que le propos du second repose sur le *logos*, c'est-à-dire sur une démonstration rationnelle. Le plus souvent, les échanges ne constituent pas réellement un véritable dialogue en raison de l'écart trop important entre ces deux registres discursifs. Il suffit pour cela d'écouter quelques conférences sur l'annonce et sur le dialogue avec les musulmans lors du Congrès Mission¹¹ (qui est un rassemblement annuel de catholiques). Dès lors, il est nécessaire d'harmoniser les discours, par exemple en organisant une table ronde entre deux témoins ou entre deux intellectuels présentant un discours scientifique.

Les deux autres principes sont plus spécifiques au dialogue intra-religieux. Ce dernier doit se placer sous l'égide régulatrice d'une institution qui fait autorité afin d'éviter que l'échange ne se transforme en lieu de confrontation. Le pape Paul VI, dans « *Ecclesiam suam* », insiste sur ce point : « L'esprit d'indépendance, de critique, de rébellion, s'accorde mal avec la charité qui inspire la solidarité, la concorde et la paix dans l'Église ; il transforme facilement le dialogue en contestation, en dispute et en dissension ; phénomène très fâcheux, encore qu'il naisse, hélas, si aisément¹². » À l'origine, la Mission Ismérie s'était attribuée une certaine autonomie vis-à-vis de l'Église catholique. Elle mettait en avant la présence de quelques évêques – tels que le cardinal Barbarin, Mgr Rey et Mgr Aillet – au forum Jésus le Messie pour légitimer ses actions, quitte à prendre ses distances avec le magistère de l'Église catholique. Pour un dialogue intra-religieux de qualité, le cadre magistériel ou institutionnel semble primordial. Cela permet de construire des relations, de rappeler les fondamentaux des traditions religieuses et de dépasser ainsi toute forme de subjectivisme religieux. En France, l'épiscopat promeut une logique de négociation et de compromis depuis plusieurs décennies, notamment par le biais des synodes diocésains organisés au sein des départements. Cela démontre sa capacité à déployer un dialogue intra-religieux pour construire

11. Voir la chaîne YouTube « Congrès Mission » (<<https://tinyurl.com/3r3feux3>>) : « Jusqu'où peut-on dialoguer avec les musulmans ? », octobre 2017, Paris ; « Évangélisation des musulmans et dialogue interreligieux sont-ils compatibles ? », octobre 2018, Paris ; « Islam en France. Une opportunité missionnaire ? », octobre 2019, Paris ; « Dialogue et annonce avec les musulmans. Faut-il choisir ? », octobre 2021, Paris.

12. Paul VI, « *Ecclesiam suam* », § 119.

des relations, à trouver des consensus entre les sujets et à dépasser les attachements affectifs liés à la pluralité du catholicisme¹³. Du côté musulman, ce dialogue intra-religieux a fait l'objet de consultations au cours des dernières années en France. Mentionnons les assises territoriales de l'islam durant l'été 2018, qui ont réuni près de trois mille participants, ainsi que les consultations du Forum de l'islam de France¹⁴. Cependant, ce dialogue semble détourné de sa logique initiale d'échange entre musulmans au profit d'une volonté des pouvoirs publics de construire un islam de France.

Enfin, le dernier principe est la clarification des concepts employés : quel sens donner au dialogue ? À l'annonce ? À la mission ? Un certain nombre de malentendus découlent d'un manque de clarté des définitions. Prenons, par exemple, le concept de « dialogue du salut ». Il est souvent utilisé pour évoquer l'annonce explicite du Christ comme voie unique du salut. Lors du forum Jésus le Messie organisé le 10 juillet 2021, Isabelle Didelin, vice-présidente de la Mission Angelus, a déclaré que le dialogue sert le salut en apportant des réponses chrétiennes aux objections musulmanes¹⁵. En revanche, selon Thierry-Marie Courau, le dialogue de salut consiste à « adopter en toutes circonstances à l'égard d'autrui l'attitude d'ouverture et d'amour, de colloque et de parole d'où résulte la réconciliation et qui conduit à l'unité¹⁶ ». Par conséquent, la vision proposée au sein de la Mission Ismérie mérite d'être approfondie afin qu'un dialogue de salut prenne en considération l'autre dans son entièreté. Du côté musulman, il est également nécessaire de travailler les concepts employés pour éviter tout malentendu, comme celui du djihad. Cette clarification au sein du dialogue intra-religieux nécessite une terminologie adaptée au corpus théorique de chaque religion. Par exemple, la question de la mission se traite différemment dans un dialogue intra-religieux et dans un dialogue interreligieux.

Pour conclure cette partie, évoquons les changements opérés par la Mission Ismérie depuis la rentrée 2023. Une partie des membres fondateurs les plus controversés, tels ceux du forum Jésus le Messie ou de l'association Clarifier, n'y participe plus. Le rapport à l'Église a largement évolué avec l'arrivée

13. Béraud, Gugelot & Saint-Martin (éd.), *Catholicisme en tensions*, p. 19-36.

14. Ajoutons l'initiative plus controversée de consultation des musulmans de France par Marwan Muhammad, ancien responsable du Collectif contre l'islamophobie en France et fondateur de la plateforme Les Musulmans.

15. Didelin, « Réponses chrétiennes aux objections islamiques ».

16. Courau, *Le salut comme dialogue*, p. 141.

de Vincent Neymon, ancien porte-parole de la Conférence des évêques de France, comme directeur. Les échanges avec certains membres ont montré qu'un dialogue respectueux est possible. Les nouvelles orientations de la Mission Ismérie ont été présentées en septembre 2023 : « [La Mission] veut éviter d'entrer dans le champ politique, de contribuer à des divisions dans l'Église, de diffuser une critique non constructive de l'islam et veut agir avec toute chose par amour fraternel de ceux qui ne connaissent pas Jésus¹⁷. » Dès lors, un début de dialogue semble possible afin de changer le regard posé sur l'islam et d'agir en vue d'appréhender l'autre comme un frère, et non comme une personne à convertir.

Par conséquent, promouvoir une culture de la bienveillance, harmoniser les registres discursifs, clarifier les termes du débat et rétablir une autorité catholique (ou musulmane) au cœur du processus dialogal sont autant d'éléments à considérer pour amorcer un dialogue intra-religieux de qualité. Il s'agit d'un processus à mettre en œuvre en vue d'une dynamique renouvelée tant *ad intra* qu'*ad extra*.

Nous voudrions aller plus loin en mettant en exergue deux initiatives de dialogue intra-religieux qui méritent d'être soulignées en vue de promouvoir une fraternité interreligieuse : d'une part, du côté catholique, avec les travaux actuels portant sur la synodalité, et d'autre part, du côté musulman, avec la lettre signée par cent trente-huit dignitaires religieux à l'intention des différents représentants chrétiens.

Initiatives intra-religieuses

Travaux actuels sur la synodalité

La synodalité, souhaitée par le pape François, est un processus de dialogue intra-religieux visant à repenser les relations au sein de l'Église sous l'action de l'Esprit saint. Il s'agit d'un temps de réflexion spirituelle destiné à mieux appréhender les questions de gouvernance au sein du catholicisme. Le processus s'est étendu sur une période prolongée, ayant débuté en octobre 2021 et s'étant conclu par le document final publié le 26 octobre 2024, intitulé « Pour une Église synodale : communion, participation, mission ». Il a nécessité de nombreuses et vastes consultations à différentes échelles (locale, régionale,

17. Mission Ismérie, « Communiqué. Mission Ismérie fait sa rentrée ».

nationale et internationale). Dans certaines régions du monde, il a permis pour la première fois qu'un dialogue intra-religieux ait pu avoir lieu, notamment en République centrafricaine¹⁸.

La fraternité inter-religieuse n'a pas été explicitement mentionnée dans les différents rapports intermédiaires qui ont marqué les deux grands rassemblements internationaux à Rome, à savoir la première et la deuxième session de la seizième assemblée générale du synode des évêques, en octobre 2023 et octobre 2024. Cependant, elle a été abordée indirectement à travers les unions mixtes :

Des synthèses [des échanges au niveau national] soulignent également le délicat phénomène de l'augmentation de familles interconfessionnelles et interreligieuses, avec leurs besoins spécifiques en termes d'accompagnement. Relancer l'engagement en faveur de l'unité des chrétiens en tant que témoignage dans un monde fragmenté nécessite une formation ciblée afin d'accroître la confiance, la capacité et la motivation des prêtres, des hommes et des femmes consacrés, ainsi que des laïcs, pour le dialogue œcuménique et interreligieux¹⁹.

En Inde, ce dialogue intra-religieux a permis de dresser le constat d'un échange insuffisant avec les autres religions :

L'engagement dans ce domaine de mission est minimal. Les effets de dialogue n'ont impliqué que des élites restreintes et sont restés pour la plupart des exercices cérébraux confinés au domaine des idées et des concepts, au lieu de devenir un mouvement de masse et un dialogue de vie, d'amour et d'action au niveau de la base, amenant des personnes de diverses confessions et idéologies à discerner, planifier et travailler ensemble pour des causes communes²⁰.

En France, ce travail synodal a révélé l'importance du dialogue intra-religieux pour surmonter les tensions actuelles et envisager une plus grande interaction avec les autres composantes de la société : « La difficulté du dialogue avec ceux qui ne se reconnaissent pas dans l'Église catholique est reconnue, mais le dialogue n'est pas moins difficile entre catholiques. Beaucoup de synthèses mentionnent ces deux niveaux. L'Église est invitée à

18. Secrétairerie générale du synode, « “Élargis l'espace de ta tente” (Is, 54, 2) », p. 10.

19. Secrétairerie générale du synode, « “Élargis l'espace de ta tente” (Is, 54, 2) », p. 27.

20. Secrétairerie générale du synode, « “Élargis l'espace de ta tente” (Is, 54, 2) », p. 27.

développer en son sein une véritable culture de l'écoute et du dialogue, pour que les catholiques soient d'autant plus à même d'entrer en dialogue avec d'autres²¹. »

Par conséquent, la synodalité, comme vaste processus de dialogue intra-religieux, ouvre la voie à la fraternité interreligieuse : « une Église synodale s'engage à marcher, dans les différents lieux où elle vit, avec des croyants d'autres religions et avec des personnes d'autres convictions, en partageant librement la joie de l'Évangile et en accueillant avec gratitude leurs dons respectifs : construire ensemble, en frères et sœurs, dans un esprit d'échange et d'aide réciproque, la justice, la fraternité, la paix et le dialogue interreligieux²². »

La « Lettre des 138 »

L'autre initiative intra-religieuse est la lettre rédigée en octobre 2007 par trente-huit dignitaires religieux musulmans réunis au sein de l'Académie jordanienne d'Amman. Cette lettre était destinée au pape Benoît XVI ainsi qu'aux autres dirigeants chrétiens, qu'ils soient orthodoxes, arméniens, éthiopiens, luthériens, méthodistes, etc. Elle fait suite à la controverse suscitée par le pape lors d'une conférence à Ratisbonne, qui avait été suivie d'une première lettre ouverte de trente-huit savants musulmans adressée au souverain pontife en octobre 2006.

Cette lettre se compose de trois parties et d'une conclusion. La première partie évoque l'importance de l'amour de Dieu, tandis que la deuxième met en avant l'importance de l'amour du prochain en islam et dans la Bible. La dernière partie consiste en une synthèse indiquant que « les deux plus grands commandements représentent un terrain d'entente, ainsi qu'un lien entre le Coran, la Torah et le Nouveau Testament²³ ». Quant à la conclusion, elle revêt une tonalité plus géopolitique : « Ensemble, [chrétiens et musulmans] constituent plus de 55 % de la population mondiale, ce qui fait de la relation entre ces deux communautés religieuses le plus important facteur contribuant à une paix significative dans le monde. Si les musulmans et les chrétiens ne vivent pas en paix entre eux, le monde ne peut être en paix²⁴. »

21. Conférence des Évêques de France, « Collecte des synthèses synodales », p. 10.

22. Secrétariat Général du Synode, « Document final », p. 40.

23. « Lettre ouverte et appel des guides religieux musulmans », p. 11.

24. « Lettre ouverte et appel des guides religieux musulmans », p. 13.

Du côté de l'Église catholique, cette lettre a été perçue comme une volonté manifeste de renforcer les liens entre chrétiens et musulmans²⁵. Cependant, les observateurs attentifs au dialogue interreligieux ont omis de souligner qu'il s'agissait aussi d'une avancée pour le dialogue intra-religieux. En effet, si la grande majorité des signataires sont sunnites, certains proviennent d'autres horizons, tels que le chiisme (comme Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad, directeur du département des études islamiques de l'Académie des sciences d'Iran, et Shaykh Seyyed Hani Fahs, membre du Comité supérieur chiite du Liban) ou le soufisme (comme Hafiz Yusuf Z. Kavakci, fondateur et doyen du Séminaire islamique soufi à Dallas). Dans cette lettre, les signataires évoquent ce qui les rassemble au-delà des tensions entre communautés, à savoir la *šahāda* (« profession de foi ») et la *Fātiḥa*. Pour cela, ils s'appuient en particulier sur des versets coraniques et des hadiths du Prophète. Les concepts exprimés ont certainement nécessité une clarification, et l'Académie jordanienne d'Amman a joué un rôle crucial en tant qu'instance régulatrice dans le processus rédactionnel.

Dans ce document, deux objectifs se dessinent. D'une part, s'exprime clairement la volonté inter-religieuse de promouvoir la fraternité entre les différentes religions. D'autre part, le nombre significatif de signataires issus d'horizons différents suggère la possibilité de dépasser certaines divergences intra-religieuses pour produire ensemble un geste théologique. Plus largement, cette lettre préfigure le « Document sur la fraternité humaine », d'autant plus qu'un des signataires en est Ahmad al-Tayyib lui-même (président de l'université d'al-Azhar en 2007). Le thème de la fraternité est au cœur du message exprimé : « Ne faisons donc pas de nos différences une cause de haine et de querelles entre nous. Rivalisons les uns avec les autres dans la piété et les bonnes œuvres. Respectons-nous les uns les autres, soyons bons, justes et aimables entre nous, et vivons dans la paix sincère, l'harmonie et la bonne volonté réciproque²⁶. »

25. Lettre du cardinal Bertone au prince Ghazi bin Muhammad bin Talal du 19 novembre 2007 ou encore déclaration officielle du Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica du 25 octobre 2007. Voir à ce sujet Borrmans, *Dialoguer avec les musulmans*, p. 239-242.

26. « Lettre ouverte et appel des guides religieux musulmans », p. 14.

Conclusion

Une voie semble s'ouvrir pour que le dialogue intra-religieux puisse favoriser la fraternité interreligieuse prônée dans la déclaration d'Abu Dhabi. Nous avons vu comment la Mission Ismérie, qui a suscité des polémiques entre chrétiens et musulmans à ses débuts, pouvait devenir un interlocuteur valable si certaines conditions étaient réunies. En effet, pour rendre le dialogue intra-religieux effectif, il convient d'adopter une attitude vertueuse, d'harmoniser les registres discursifs, de se mettre d'accord sur les termes employés et enfin de se placer sous l'égide d'une instance faisant autorité pour valider le débat. Le processus synodal et la « Lettre des 138 » illustrent ce mouvement de dialogue au sein de chaque religion. La fécondité des échanges dépasse la communauté religieuse pour s'ouvrir à autrui.

Que ce soit dans le cadre intra ou interreligieux, cette fraternité doit nous conduire vers une relation encore plus profonde entre êtres humains, celle de l'intimité, comme l'exprimait le philosophe et théologien al-Ġazālī : « Si [la fraternité] se renforce davantage, elle se change en lien d'intimité fraternelle. Un frère intime est plus proche qu'un frère apprécié. [...] Les degrés d'amitié varient en fonction du vécu et de l'expérience avec l'autre. Si l'intimité est considérée comme un degré supérieur de la fraternité, c'est parce que l'intimité traduit une disposition plus parfaite que celle de la simple fraternité²⁷. »

Bibliographie

Sources primaires

Conférence des évêques de France, « Collecte des synthèses synodales », 9 juin 2022, <<https://tinyurl.com/hsxt6rnv>>, consulté le 15 mai 2024.

Didelin, Isabelle, « Réponses chrétiennes aux objections islamiques », forum Jésus le Messie, juillet 2021, <<https://tinyurl.com/3fjhpx9>>, consulté le 15 mai 2024.

François, « *Fratelli tutti*. Lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale », Le Saint-Siège, 3 octobre 2020, <<https://tinyurl.com/3pj8sn57>>, consulté le 15 mai 2024.

al-Ġazālī (m. 505/1111), Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsīyy, *Le livre des bons rapports sociaux*, Idris De Vos (trad.), Paris, Albouraq, 2014.

27. Al-Ġazālī, *Le livre des bons rapports sociaux*, p. 118.

- Geffroy, Christophe, « Mission Ismérie. Pour aller “de l’islam au Christ” », *La Nef* 328, septembre 2020, <<https://tinyurl.com/5b374rp2>>, consulté le 24 avril 2024.
- Lafontaine, Odon, « Annoncer la Bonne Nouvelle aux musulmans. La question du salut », mai 2020, <<https://tinyurl.com/eakdjv56>>, consulté le 24 avril 2024.
- « Lettre ouverte et appel des guides religieux musulmans », *Se comprendre* 7, 10, 2007, p. 2-14.
- Marongiu-Perria, Omero, « Les limites d’une déclaration pour la paix fondée sur la religion », *En dialogue* 10, 2019, p. 35-36.
- Michel, Roger, « La Lettre des 138 », Église catholique en France, s. d., <<https://tinyurl.com/4fzxksfy>>, consulté le 24 avril 2024.
- Mission Ismérie, « Communiqué. Mission Ismérie fait sa rentrée », 20 septembre 2023, <<https://tinyurl.com/5szxdf9w>>, consulté le 24 avril 2024.
- Paul VI, « *Ecclesiam suam*. Lettre encyclique à nos vénérables frères patriarches, primats, archevêques, évêques et autres ordinaires, en paix et communion avec le siège apostolique, au clergé et aux fidèles de l’univers, ainsi qu’à tous les hommes de bonne volonté », *Le Saint-Siège*, 6 août 1964, <<https://tinyurl.com/3udvc26s>>, consulté le 13 mars 2024.
- Secrétairerie générale du synode, « “Élargis l’espace de ta tente” (Is, 54, 2). Document de travail pour l’étape continentale », octobre 2022, <<https://tinyurl.com/4muya2j3>>, consulté le 25 mai 2024.
- Secrétariat Général du Synode, *Pour une Église synodale : communion, participation, mission*, Document final, novembre 2024.

Sources secondaires

- Argoud, Julien, *De Mohamed à Jésus*, Paris, l’Harmattan, 2025.
- Béraud, Céline, Gugelot, Frédéric & Saint-Martin, Isabelle (éd.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 2012.
- Borrmans, Maurice, *Dialoguer avec les musulmans. Une cause perdue ou une cause à gagner ?*, Paris, Pierre Téqui Éditeur, 2011.
- Courau, Thierry-Marie, *Le salut comme dia-logue, de saint Paul VI à François*, Paris, Le Cerf, 2018.
- Panikkar, Raimundo, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.

Résumé / Abstract / ملخص

Le « Document sur la fraternité humaine » ne contient aucune référence au dialogue intra-religieux, qui contribue pourtant à la fraternité interreligieuse. Le cas de la Mission Ismérie montre la spécificité et les exigences de ce type de dialogue, que ce soit en matière de vocabulaire utilisé ou de cadre posé pour assurer une médiation. Cet article étudie l'évolution du positionnement adopté par la Mission Ismérie depuis sa création ainsi que les ressources récemment utilisées, chez les chrétiens et chez les musulmans, pour développer un dialogue inter-religieux.

Mots-clés: dialogue intra-religieux, Mission Ismérie, synode, lettre des 138, dignitaires religieux.



The “Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together” makes no reference to intra-religious dialogue, which nevertheless contributes to inter-religious fraternity. The case of the Mission Ismérie illustrates the specific nature and requirements of this type of dialogue, both in terms of the vocabulary used and the framework established to ensure mediation. This article examines the evolution of the position adopted by the Mission Ismérie since its creation and the resources recently employed by Christians and Muslims to develop inter-religious dialogue.

Keywords: intra-religious dialogue, Ismérie Mission, synod, letter from 138, religious dignitaries.



لا تحتوي وثيقة الأخوة الإنسانية على أي إشارة إلى الحوار بين الأديان، ومع ذلك فهي تساهم في تحقيق الأخوة بين الأديان. تُظهر حالة البعثة الإزميرية الطبيعة الخاصة لهذا النوع من الحوار ومتطلباته، سواء من حيث المفردات المستخدمة أو الإطار الذي تم وضعه لضمان الوساطة. يبحث هذا المقال في تطور الموقف الذي تبنته البعثة الإزميرية منذ إنشائها، والموارد التي طورها المسيحيون والمسلمون مؤخراً لتطوير الحوار بين الأديان.

الكلمات المفتاحية: الحوار بين الأديان، الإرسالية الإزميرية، السينودس، رسالة من ١٣٨، كبار الشخصيات الدينية.

La fraternité dans le contexte islamique

Défis et perspectives d'un principe controversé

ALI MOSTFA

UNITÉ DE RECHERCHE « CONFLUENCE : SCIENCES ET HUMANITÉS »
(EA 1598), UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LYON

LE « DOCUMENT SUR LA FRATERNITÉ HUMAINE », signé par le pape François et le grand imam d'al-Azhar, Ahmad al-Tayyib, et salué comme une avancée majeure dans le dialogue interreligieux¹, soulève des interrogations liées à la notion de fraternité et à sa mise en œuvre. En passant d'une perspective théocentrique à une approche globale, le « Document » aborde la violence religieuse, l'extrémisme politique, le terrorisme ainsi que les injustices sociales en proposant la fraternité comme solution à ces problèmes. Toutefois, cette proposition pose la question de son application pratique, de sa réception par les diverses traditions religieuses et de son effectivité, ce qui remet en cause sa capacité à résoudre les réalités complexes et conflictuelles des sociétés modernes.

Les références théologico-politiques présentes dans le « Document » visent à inscrire cette déclaration dans les débats politiques mondiaux. C'est une initiative transformative qui nécessite l'application pratique de ses principes, caractérisée par trois aspects distincts. D'abord, elle entend transcender les

1. François & al-Tayyib, « Document sur la fraternité humaine ». Contrairement à la presse européenne, qui a salué la signature de cette déclaration, la presse arabe a réagi très modérément à cet événement, conduisant ainsi à une réception relativement discrète.

généralités du dialogue interreligieux pour impliquer d'autres acteurs, comme les philosophes, les intellectuels, les artistes et bien d'autres :

Nous nous adressons aux intellectuels, aux philosophes, aux hommes de religion, aux artistes, aux opérateurs des médias et aux hommes de culture en toute partie du monde, afin qu'ils retrouvent les valeurs de la paix, de la justice, du bien, de la beauté, de la fraternité humaine et de la coexistence commune, pour confirmer l'importance de ces valeurs comme ancre de salut pour tous et chercher à les répandre partout².

Ensuite, elle désire élargir l'engagement à un ensemble de droits et de devoirs, applicable non seulement aux fidèles d'une religion spécifique, mais aussi aux adeptes de diverses croyances et à ceux hors de toute tradition religieuse, affirmant ainsi leur humanité partagée :

La liberté est un droit de toute personne : chacune jouit de la liberté de croyance, de pensée, d'expression et d'action. Le pluralisme et les diversités de religion, de couleur, de sexe, de race et de langue sont une sage volonté divine, par laquelle Dieu a créé les êtres humains. Cette Sagesse divine est l'origine dont découle le droit à la liberté de croyance et à la liberté d'être différents. C'est pourquoi on condamne le fait de contraindre les gens à adhérer à une certaine religion ou à une certaine culture, comme aussi le fait d'imposer un style de civilisation que les autres n'acceptent pas³.

Enfin, cette initiative se veut un encouragement à une réflexion profonde sur l'extrémisme et sur la violence au nom des religions. Le pape François et le grand imam d'al-Azhar « déclar[ent] – fermement – que les religions n'incitent jamais à la guerre et ne sollicitent pas des sentiments de haine, d'hostilité, d'extrémisme, ni n'invitent à la violence ou à l'effusion de sang⁴ ».

Ainsi, sous l'égide de la « foi » (*al-īmān*), convoquée à plusieurs reprises dans le « Document », les signataires postulent l'idée d'une croyance universelle transcendant les différences doctrinales entre croyants et entre traditions religieuses. Toutefois, l'appel à la fraternité comme évidence morale laisse

2. François & al-Tayyib, « Document sur la fraternité humaine ».
3. François & al-Tayyib, « Document sur la fraternité humaine ».
4. François & al-Tayyib, « Document sur la fraternité humaine ».

entrevoir des défis qui brouillent sa mise en œuvre, notamment son incapacité à clarifier les limites imposées par certaines interprétations religieuses qui tendent à creuser, au nom d'une fraternité conditionnelle, un fossé entre « l'autre » et « le même ». En évitant un positionnement très précis contre ceux qui rendent la fraternité conditionnelle, notamment dans le contexte de l'islam, la déclaration d'Abu Dhabi affaiblit sa dimension performative, la rendant moins efficace face à des interprétations exclusives.

Dans cet article, j'approche cette problématique en trois temps, examinant tour à tour les implications et les lacunes de la notion de fraternité, son interprétation par le prisme du *tawhīd*⁵ (unicité de Dieu) et les défis réels que les autorités signataires du « Document » doivent relever pour transformer l'idéal de la fraternité en une valeur résiliente face aux discours exclusivistes. Puisque le « Document » invite, entre autres acteurs, les intellectuels à réaffirmer l'importance des valeurs de la fraternité « comme ancre de salut pour tous et à chercher à les répandre partout⁶ », nous ferons appel à un intellectuel arabe, l'Égyptien Ḥasan Ḥanafī (1935-2021) pour déconstruire le prisme qui limite l'impact de la fraternité et les moyens d'élargir sa portée. En effet, Ḥasan Ḥanafī s'impose comme l'une des figures majeures de la pensée arabe contemporaine. Bien que son parcours ait brièvement croisé celui des Frères musulmans lors de sa jeunesse universitaire, son cheminement intellectuel témoigne d'une ambition profonde : promouvoir une herméneutique critique et novatrice pour revisiter le patrimoine islamique à la lumière des enjeux contemporains, en déconstruisant l'idée d'un héritage islamique en tant qu'ensemble figé. Pour le philosophe égyptien, cet héritage représente plutôt une source vivante de significations qu'il faut mobiliser pour répondre aux besoins actuels.

Cet angle de vue permet de redéfinir la notion de fraternité en la libérant d'une conception étroite et exclusive, limitée aux seuls musulmans. En réinterprétant le patrimoine islamique comme prisme et comme filtre de notre vision du monde, la fraternité retrouve sa signification originelle, capable de transcender les divisions religieuses. Elle devient ainsi une base solide pour une solidarité renouvelée, qui s'étend au-delà des seules communautés islamiques.

5. Ce principe d'unicité divine, fondamental dans la théologie islamique, est inscrit dans la *ṣahāda*, l'attestation de foi, qui proclame : « Il n'y a de dieu que Dieu. » Cette notion sera traitée dans la deuxième partie de notre travail.

6. François & al-Tayyib, « Document sur la fraternité humaine ».

La fraternité au prisme du *tawḥīd*

Le « Document » a dû s'adapter aux perspectives des traditions islamique et chrétienne. Dans la tradition islamique, la fraternité repose sur l'idée de l'umma, une communauté de croyants unis par leur foi en Dieu, où l'unicité de Dieu est le préalable fondamental à l'unité. Cette fraternité (*al-uḥuwwa*) est perçue comme un devoir religieux impliquant une responsabilité envers les autres musulmans (*al-mu'āmalāt*) et une extension des pratiques de dévotion (*al-ʿibādāt*) fondées sur une compréhension commune des principes de la foi islamique.

En islam, la fraternité est envisagée comme une directive divine et comme un principe fondamental de la foi, présente à travers des instructions coraniques spécifiques. Le verset « Par Sa grâce, vous êtes devenus frères » (C. *Āl ʿImrān* III, 103) illustre que la fraternité découle de la bénédiction de l'islam, unissant ainsi les croyants dans une communauté de foi. Cette fraternité n'est pas simplement une tradition passive ou une coutume héritée, mais plutôt un engagement perpétuel et inébranlable parmi les fidèles. Le caractère obligatoire et durable de cette union est également souligné dans le verset « Les croyants ne sont que des frères » (C. *al-Ḥuḡūrāt* XLIX, 10), qui met en évidence l'aspect permanent de la fraternité islamique, indépendamment des circonstances extérieures.

Muḥammad Ṭāhir ibn ʿĀšūr, théologien tunisien et ancien recteur de l'université Zitouna, mort en 1973, explique dans son œuvre majeure, *Tafsīr al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr* :

L'utilisation du terme *frère* pour désigner ceux qui partagent la même foi en islam repose sur un principe fondamental établi par le Coran. Ce principe assimile l'unité de croyance à celle de la parenté entre frères. En effet, l'unité dans la foi forge un lien psychologique, tandis que l'unité dans la parenté crée un lien physique. Et l'âme est plus noble que le corps⁷.

Cette citation d'Ibn ʿĀšūr met en lumière une idée centrale dans la conception islamique de la fraternité, fondée sur l'unicité de Dieu (*tawḥīd*). Le terme *frère* désigne ceux qui partagent la foi islamique, ce qui établit un

7. « *Wa-iṭlāqu waṣṣi al-aḥ ʿalā al-mumāṭil fī dīn al-islām taʿsīsun aṣlun jāʿa bihi al-Qurʾān, ḥamala bihi al-muwāfiq fī al-ʿaqida ka-l-muwāfiq fī nasab al-iḥwa, wa-ḥaqqaṇ fa-inna al-muwāfiqīn fī al-dīn amarraḥ āṣira nafsāniyya wa-al-muwāfiqīn fī al-nasab āṣira ḡisadiyya wa-al-rūḥ aṣraf min al-ḡasad* » (Ṭāhir ibn ʿĀšūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr*, vol. 2, p. 143).

parallèle coranique entre l'unité de croyance et les liens de parenté. Cette fraternité crée un lien psychologique (*āṣira nafsāniyya*) entre croyants, analogue au lien physique (*āṣira ḡisadiyya*) de la parenté, quoique la dimension spirituelle l'emporte sur la dimension physique. La phrase « L'âme est plus noble que le corps » (*wa-l-rūḥ ašraf min al-ḡasad*) met en évidence cette conception, indiquant que l'unité spirituelle et la cohésion entre croyants, dues à leur foi en l'unicité divine, surpassent les liens matériels. Cette citation d'Ibn ʿĀṣūr fait de la fraternité entre croyants un principe essentiel de l'islam, qui affirme la primauté de l'esprit et de l'unicité divine dans l'organisation de la communauté des fidèles.

Dans le dossier « La fraternité, une contre-culture ? » de la *Revue Projet*, le théologien jésuite Étienne Grieu expose le principe fondamental de la fraternité dans la tradition chrétienne, semblable à celui du discours coranique (C. *al-Ḥuḡurāt* XLIX, 13), selon lequel tous les hommes sont issus d'un même couple originel, formant ainsi une grande famille⁸. Cette perspective est renforcée par le lien intrinsèque de l'humanité avec son créateur, soulignant que tous les êtres humains ont été créés à l'image de Dieu. Cette origine divine confère à chaque personne une dignité inaliénable, ce qui soutient l'idée d'une unité incontestable de la famille humaine.

Le principe de la *taqwā* (piété) dans le texte coranique devient la mesure de la différence non seulement entre croyants, mais aussi, par extension, entre croyants et non-croyants. Ce principe est illustré par le verset « Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allāh, est le plus pieux » (C. *al-Ḥuḡurāt* XLIX, 13). Le terme *taqwā*, qui en arabe englobe la prévoyance, la préservation et l'abstention de ce qui pourrait attirer la réprobation divine, transcende le simple comportement éthique pour devenir une posture existentielle face au divin. L'expression « le plus pieux (auprès de Dieu) » propose ainsi une fraternité universelle dans laquelle la dignité humaine se fonde non sur des critères biologiques ou sociaux, mais sur la proximité avec Dieu, mesurée par la piété.

Ce cadre, qu'il soit biblique ou coranique, établit la fraternité comme un lien fondamentalement ouvert à tous, convergeant vers la foi (*al-īmān*) et s'éloignant des interprétations doctrinales rigides qui imposent des limites immuables et qui peuvent transformer certains frères en adversaires au nom d'une foi spécifique. Cependant, certains traditionnistes (voir Ḡāmiʿ al-Tirmidī, n° 3265) déplacent la signification de la *taqwā* vers l'adhésion stricte à l'unicité divine (*tawḥīd*), transformant ce concept d'une pratique éthique en

8. Grieu, « Salut et fraternité ! ».

un critère de croyance. Cette réinterprétation restreint ainsi la fraternité coranique aux seuls individus qui reconnaissent l'unicité de Dieu sans y associer d'autres divinités. Dans cette vision, le *tawḥīd* devient un marqueur déterminant qui distingue les croyants des *mušrikūn* (associationnistes), pour qui cette déviation théologique est perçue comme une faute impardonnable (C. *al-Nisā'* IV, 48 ; *al-Mā'idā* V, 72). Dès lors, la fraternité, loin de se limiter à un simple lien d'humanité, devient un lien spirituel conditionné par l'adhésion à l'unicité divine, ce qui redéfinit les contours de l'altérité et la responsabilité envers autrui.

Dans certaines interprétations de l'islam, la fraternité est parfois présentée comme exclusivement réservée aux musulmans partageant le dogme du *tawḥīd*, une conception qui façonne des formes de fraternité difficiles à accepter pour d'autres. Plusieurs théologiens musulmans, notamment ceux issus de la tradition hanbalite, ont redéfini les contours de cette fraternité en distinguant la fraternité générale (*al-uḥuwwa al-āmma*) de la fraternité particulière (*al-uḥuwwa al-ḥāṣṣa*). Ibn al-Ğawzī (m. 751/1350) souligne cette distinction en affirmant que « cette fraternité spécifique est celle que le Messager de Dieu a établie entre ses compagnons, sachant que la fraternité générale, exprimée par ce verset : “Les croyants ne sont que des frères”, est intervenue avant, mais il [*le Prophète*] visait une fraternité particulière⁹ ». Cette fraternité générale, souvent évoquée dans la sourate *al-Ḥuġurāt* (C. XLIX, 10), repose sur la foi commune en l'unicité de Dieu et constitue un lien fondamental entre tous les musulmans.

Dans cette optique, Ibn al-Ğawzī, figure centrale de la tradition hanbalite, distingue clairement les deux types de fraternité. Il souligne que la fraternité générale, basée sur le verset coranique « Les croyants ne sont que des frères¹⁰ », constitue un lien primordial et spirituel qui unit tous les musulmans par leur foi en l'unicité de Dieu. Selon lui, ce lien de fraternité est non seulement spirituel, mais également une source d'obligations mutuelles : « Ils sont redevables de droits les uns envers les autres en raison de cette fraternité¹¹. » Cette vision hiérarchisée de la fraternité trouve des échos chez des penseurs

9. « *al-uḥuwwa al-ḥāṣṣa hiya allati 'aqadaha rasūlu Allāh ṣallā Allāhu 'alayhi wa-sallam bayna aṣḥābihi, wa-qad 'ulima anna al-uḥuwwa al-āmma fi qawlihi ta'ālā: "innamā al-mu'minūn iḥwa" wāqi'a qabla 'aqdihi ġayru annahu arāda al-amr al-ḥāṣṣ* » (Ibn al-Ğawzī, *al-Tabṣira*, vol. 1, 7^e session, « Sur la fraternité et l'amitié », p. 635).

10. « *innamā al-mu'minūn iḥwa* » (Ibn al-Ğawzī, *al-Tabṣira*, vol. 1, p. 635).

11. « *wa-ġaba 'alayhim bi-hā ḥuqūq ba'dihim 'alā ba'd* » (Ibn al-Ğawzī, *al-Tabṣira*, vol. 1, p. 634).

contemporains comme Ismāʿīl ʿAlī Muḥammad¹², qui adoptent également une lecture stricte et exclusive de la fraternité, la réservant aux seuls musulmans :

Cette fraternité islamique n'est ni une alliance humaine ni un regroupement ethnique [...]. Elle a été instaurée par Allah, exalté soit-Il, et légiférée comme un lien sacré qu'il incombe de préserver. C'est un engagement religieux dont aucun musulman ne peut se délier [...]. Il ne s'agit donc en aucun cas d'une coutume héritée, mais bien d'un commandement divin, un principe fondamental de l'islam¹³.

La fraternité véritable, selon Ismāʿīl ʿAlī Muḥammad, ne peut s'étendre à ceux qui ne partagent pas la foi en l'unicité de Dieu, le *tawḥīd* constituant le fondement central de tout lien fraternel authentique.

Le « Document » tente d'établir des points d'entente en formulant une vision de la fraternité qui vise à extraire la figure du « frère » des déterminations religieuses ou doctrinales pour l'élever à une dimension universelle. En interrogeant la capacité d'une telle notion à s'inscrire durablement et à maintenir sa pertinence au sein de nos sociétés libérales, diversifiées et traversées de conflits, nombre d'intellectuels et de philosophes y voient un « signifiant flottant¹⁴ », une « métaphore vive¹⁵ », voire une notion obscure, au point de lui reprocher son sentimentalisme, son manque de maniabilité politique et, de façon générale, d'être plus « affective qu'effective¹⁶ ». D'autres, à l'instar de Jacques Derrida, s'interrogent : « Que veut encore dire le nom de “frère” ou l'appel à la fraternité, lorsque celui-ci surgit parmi des paroles d'amitié qui [...] se sont si radicalement émancipées de toute communauté déterminée, de toute filiation ou affiliation, de toute alliance de famille ou de peuple¹⁷ ? » Certains ont même proposé de remplacer la notion de fraternité par celle

12. Muḥammad, *al-Uḥuwwa al-islāmiyya fariḍa šarʿiyya wa-ḍarūra ʿaṣriyya*, p. 12-13.

13. « *Hāḍiḥi al-uḥuwwa al-islāmiyya laysa ḥilfan bašariyyan, wa-lā taḡammuʿan ʿirqiyān [...]. ʾInnahā qadi ʾanšaʾahā Allāh ʿazza wa-ḡalla, wa-šaraʾahā ka-rābiṭa šarʿiyya yaḡibu al-ḥifāzu ʿalayhā. Hiya ʿaqd šarʿī lā yaḡūzu li-ʾayy muslimin al-taḥallulu minhā [...]. Fa-laysa hādā taqālīdan mawrūtan, bal huwa ʾamrun ilāhiyyun wa-mabdaʾ islāmiyyun asāsiyyun* » (Ibn al-Ğawzi, *al-Tabṣira*, vol. 1, p. 13-14).

14. Budex, « Comment éduquer à la fraternité par la pratique de la discussion à visée philosophique dans l'école de la République ? », p. 53.

15. Allusion à l'œuvre de Ricoeur, *La métaphore vive*.

16. Budex, « Comment éduquer à la fraternité par la pratique de la discussion à visée philosophique dans l'école de la République ? », p. 53.

17. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 337.

de solidarité, jugée plus efficace et plus opérationnelle¹⁸. Contrairement à la fraternité, la solidarité souligne le lien comme force d'unification sans poser d'opposition entre semblable et différent. Or la fraternité engage une dialectique essentielle entre l'assimilation de l'autre et la reconnaissance de sa différence. Cette tension constitutive de la fraternité ne saurait être ignorée, sous peine de voir le concept produire des effets inverses.

Une fraternité autre : l'exemple de Lévinas

Le détour par la conception de la fraternité chez Emmanuel Lévinas (1906-1995) permet de saisir toute l'intensité et toute la profondeur de ce concept, ainsi que ses limites telles qu'elles apparaissent dans les discours religieux. Il ne s'agit pas ici de juxtaposer la notion de fraternité dans le discours religieux et dans le discours philosophique, mais d'interroger les ressorts éthiques de cette notion, que le discours religieux tend souvent à circonscrire, en particulier dans les mouvements salafistes. Emmanuel Lévinas nous invite à une réflexion sur une fraternité qui dépasse les cadres théologiques pour se fonder sur une responsabilité inconditionnelle envers l'autre, là où certaines interprétations religieuses en restreignent la portée à la communauté des croyants.

Dans une logique d'inversion, Emmanuel Lévinas explique que « cette coïncidence dans le même où je serais origine [...] est, d'entrée de jeu, défaite par l'autre¹⁹ ». En d'autres termes, le principe fréquemment avancé dans les discours religieux selon lequel le frère serait une réplique de soi-même écarte les spécificités de l'autre et les traits distinctifs qui le différencient du soi-même. Lévinas avance que la fraternité originelle ne se résume pas à une relation que l'on choisit ou que l'on élabore, mais qu'elle constitue une condition fondamentale de l'humanité, une voie par laquelle le moi s'ouvre à l'autre. Ainsi, la fraternité – cette capacité à reconnaître l'autre, radicalement différent, comme frère – s'établit comme un principe fondateur qui oriente les comportements et qui affine l'éthique, incitant à agir dans un esprit de solidarité et d'acceptation d'autrui. Au fond, l'approche éthique de la fraternité chez Lévinas met l'accent sur l'état d'*être frère*, un état qui émerge à mesure que la

18. Budex, « Pratique de la philosophie et fraternité par la pratique de la discussion à visée philosophique dans l'école de la République ? ».

19. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, p. 202.

fraternité élémentaire, fondée sur la similitude, recule. Comme le souligne le philosophe, « les frères se séparent et oublient leur fraternité pour devenir des étrangers, c'est-à-dire pour fonder des nations qui accompliront le meurtre plus tard²⁰ ». Bien que cette perspective puisse paraître paradoxale, elle vise néanmoins à transcender les catégories traditionnelles de la fraternité en se focalisant sur l'expérience concrète de la rencontre avec autrui ainsi que sur les implications éthiques découlant de cette rencontre. Chez Lévinas, il s'agit d'une réflexion sur notre responsabilité envers autrui, une relation à laquelle le moi ne peut « se dérober²¹ », qui nécessite ainsi un décentrement du moi pour accueillir l'autre et lui répondre dans sa singularité.

Dans les discours religieux, l'idéal fraternel évoque avant tout le sentiment d'appartenance à la grande famille de l'espèce humaine. Cette perspective ne reflète cependant pas toujours la réalité de nos sociétés, dans lesquelles l'essence de la fraternité émerge nécessairement à travers l'épreuve de la différence, de la distinction et de la spécificité. C'est dans le contexte des conflits, souvent alimentés par les récits religieux, que le véritable moment pour mettre en pratique la fraternité se présente. Une société modelée autour d'une idée uniformisatrice de fraternité, conçue comme une grande famille basée sur la similitude, non seulement n'existe pas, mais engendrerait également un repli sur soi si elle devait exister. Selon Lévinas, la responsabilité que j'assume face à un visage qui me regarde comme absolument étranger constitue le fondement originel de la fraternité²². Cette notion bouleverse la perspective traditionnelle en mettant en avant la relation avec autrui plutôt qu'avec le semblable. Dans la perspective lévinasienne, la fraternité ne repose pas sur la similarité ou sur la reconnaissance mutuelle, mais sur une responsabilité inconditionnelle envers l'autre en tant qu'être distinct et surtout étranger. C'est cette responsabilité profonde envers autrui qui établit le socle même de la fraternité humaine.

La fraternité à l'épreuve du *tawhīd*

En islam, le dogme du *tawhīd* postule l'unicité de Dieu et interdit de lui associer une autre divinité ; il établit des liens verticaux entre Dieu et ses

20. Lévinas, « Les enseignements », p. 197.

21. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, p. 201.

22. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 234.

fidèles, en contraste avec les liens horizontaux de la fraternité. La doctrine du *tawḥīd* repose sur trois principes fondamentaux :

- *Tawḥīd al-rubūbiyya* (l'unicité de la seigneurie), qui souligne que Dieu est le créateur de l'univers, le pourvoyeur des créatures, le gestionnaire de leurs affaires et le régisseur de leur condition.
- *Tawḥīd al-ulūhiyya* (l'unicité du culte), qui stipule que le culte doit être exclusivement dédié à Dieu, le seul digne de cette adoration. Ce principe est celui pour lequel les messagers ont été envoyés afin de guider leurs peuples.
- *Tawḥīd al-asmā' wa-l-sifāt* (l'unicité des noms et des attributs), qui consiste à attribuer à Dieu ses noms les plus beaux et à reconnaître ses attributs parfaits²³.

Bien que ces trois aspects de la doctrine du *tawḥīd* organisent principalement la relation du croyant avec Dieu, ils peuvent parfois entrer en conflit avec la notion de fraternité, qui repose sur des relations individuelles d'égal à égal. D'un point de vue doctrinal, le *tawḥīd*, notamment dans certaines interprétations strictes, est souvent plus contraignant que la fraternité. Cette tension entre les exigences du *tawḥīd* et l'aspiration universelle à la fraternité soulève une question importante : comment concilier, à travers l'interprétation du *tawḥīd*, l'idée de fraternité universelle avec les principes théologiques de l'unicité ? En d'autres termes, comment rendre l'unicité moins exclusive pour donner à l'unité son sens plein et universel ?

Le défi de l'unité avant l'unicité est exacerbé lorsque certaines interprétations des textes sacrés mettent en garde contre ceux qui se lient à d'autres croyances. Ces interprétations soulèvent une question essentielle : comment les religions peuvent-elles contribuer à une fraternité véritablement universelle ? Il est important de reconnaître l'investissement interprétatif significatif dans des versets comme le verset 51 de la sourate *al-Mā'idā*, qui érige une barrière entre les croyants. On lit : « Ô vous qui avez cru ! Ne prenez pas pour alliés les juifs et les chrétiens ; ils sont alliés les uns des autres. Et celui d'entre vous qui les prend pour alliés devient un des leurs. Allah ne guide certes pas les gens injustes. » Bien que le contexte historique de ce verset soit

23. Voir Āl Būṭāmī, *Taḥīr al-ġinān wa-l-arḳān 'an adrān al-širk wa-l-kufrān*, Maktabat al-ʿilm, 10^e édition, 1990, pp. 19-22

à prendre en compte²⁴, les interprétations excessives²⁵ lui confèrent une portée ahistorique, permanente et immuable qui nourrit des divisions entre individus partageant la foi et qui contredit l'idéal de fraternité universelle promu par les discours religieux.

Dans le texte coranique, la fraternité se décline en plus de quarante nuances, touchant aux aspects parentaux, éthiques, familiaux, tribaux et religieux. Le Coran présente successivement une fraternité spirituelle, fondée sur l'unicité de Dieu comme principe unificateur (C. *al-Ḥuḡurāt* XLIX, 10), une fraternité doctrinale, ancrée dans la compréhension partagée des enseignements sacrés (C. *Āl 'Imrān* III, 103), et une fraternité éthique, qui prolonge le culte à travers le respect des droits et des obligations réciproques dans les relations humaines (C. *al-Nisā'* IV, 36). Ce déploiement de la fraternité s'inscrit principalement dans le cadre de la foi, transcendant une identité musulmane strictement exclusive.

Sur la base de ces définitions, la littérature doctrinale islamique oscille entre fraternité humaine et fraternité religieuse, selon les perspectives, les courants et les partis pris idéologiques. Les positions qui postulent une fraternité exclusive cherchent les limites de sa dimension humaine en s'appuyant sur des versets tels que « Quiconque désire une religion autre que l'islam ne sera pas accepté, et dans l'au-delà, il sera parmi les perdants » (C. *al-'Imrān* III, 89) ou « Ceux qui disent qu'Allah est le Messie, fils de Marie, sont des mécréants » (C. *al-Mā'idā* V, 17). En soulignant l'unicité de Dieu, ces versets peuvent être interprétés comme des appels à une fraternité exclusivement musulmane.

La fraternité sous l'angle de cette interprétation du *tawḥīd* cristallise la complexité de l'articulation entre unicité divine et solidarité universelle dans l'éthique sociale islamique. Les diverses interprétations, oscillant entre rigueur

24. Le verset 51 de la sourate V, (*al-Mā'idā*) doit être situé dans le contexte historique de la vie du prophète Muḥammad à Médine. Après l'hégire en 622 de notre ère, Médine était une ville diversifiée, avec des tribus arabes (païennes et musulmanes) et juives. Initialement, des accords, comme la Constitution de Médine, visaient à instaurer une coexistence pacifique. Cependant, des tensions et des trahisons, notamment lors des batailles de Badr (2/624), de Uḥud (3/625), et d'al-Ḥandaq (5/627), détériorèrent ces relations. Certaines tribus juives furent accusées de comploter avec les ennemis musulmans. Le verset 51 conseille ainsi la prudence dans les alliances politiques et sociales pour protéger la communauté musulmane. Historiquement, ce verset a été interprété différemment selon les contextes, certains le voyant comme un conseil pragmatique spécifique à Médine, d'autres l'appliquant plus largement aux relations avec les non-musulmans. Voir Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*, vol. 3, p. 120 (<<https://shamela.ws/book/23604/1121>>).

25. Voir al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, p. 2024.

et ouverture, soulignent la nécessité d'une réévaluation de la perspective de la fraternité. Des approches comme celle du philosophe égyptien Ḥasan Ḥanafī, qui déconstruit le principe de *tawḥīd*, proposent d'élargir les déterminants de la fraternité à l'échelle de l'humanité, transcendant ainsi croyances et rituels.

La tradition islamique : nouvelles perspectives et réévaluations

Dans son ouvrage *Min al-ʿaqīda ilā l-ṭawra*²⁶ (*De la croyance à la révolution*) publié en 1988, le philosophe égyptien Ḥasan Ḥanafī interpelle justement les musulmans sur le principe de *tawḥīd*²⁷. Il appelle à sa libération des entraves, à son éveil de l'état de somnolence et à sa transformation en une force active sur terre ainsi qu'en un mouvement dans l'histoire²⁸. Il fait aussi la critique du *turāt* (patrimoine islamique), lui reprochant d'être déconnecté de la réalité contemporaine. Dans le contexte islamique, le patrimoine peut englober divers aspects du passé, incluant la science, la pensée, l'art et la religion, avec des connotations positives ou négatives par rapport à l'époque actuelle. Toutefois, pour Ḥasan Ḥanafī, sur lequel s'appuieront nos analyses dans cette dernière section, le patrimoine représente spécifiquement le passé qui perdure dans le présent, selon une approche phénoménologique du terme²⁹. Il demande ainsi sa modernisation et sa réévaluation à la lumière des problématiques contemporaines, ainsi que le réexamen des choix en fonction des nécessités actuelles. Il affirme par exemple : « Défendre le *tawḥīd* à l'ancienne manière n'est plus ni utile ni souhaitable, car bien que présents, nous restons distants. En revanche, il convient de défendre le *tawḥīd* en l'ancrant dans nos réalités terrestres, celles de notre crise actuelle³⁰. »

Cette vision met en lumière une dichotomie profonde au sein de l'imaginaire musulman, tiraillé entre un rejet du monde terrestre et une quête spirituelle céleste, oscillant entre purification, impuissance et hypocrisie. Selon Ḥasan Ḥanafī, ce paradoxe trouve ses racines dans l'héritage psychologique de

26. Ḥanafī, *Min al-ʿaqīda ilā l-ṭawra*.

27. Ḥanafī, *Min al-ʿaqīda ilā l-ṭawra*, p. 20.

28. Ḥanafī, *Min al-ʿaqīda ilā l-ṭawra*, p. 32.

29. Ḥanafī, *Min al-ʿaqīda ilā l-ṭawra*, p. 33.

30. « *fa-lam yaʿud al-difāʿ ʿan al-tawḥīd bi-l-ṭarīqa al-qadīma mufīdan wa-lā maṭlūban, fa-kullunā mawǧūdūn munazzahūn, wa-lākin al-difāʿ ʿan al-tawḥīd yaʿtī ʿan ṭarīq rabṭihi bi-l-arḍ, wa-hiya azmatunā al-muʿāṣira* » (Ḥanafī, *al-Turāt wa-l-taǧdīd*, p. 23).

la science des fondements de la religion (*‘ilm uṣūl al-dīn*), sur laquelle reposent les principes actuels du *tawhīd*³¹.

La théologie de l'action que défend Ḥasan Ḥanafī se déploie dans ses œuvres, lesquelles s'articulent autour de trois axes principaux : le patrimoine islamique classique, la pensée occidentale et l'exégèse coranique – ce dernier axe étant traité dans ses travaux les plus récents. Concernant le premier volet, Ḥasan Ḥanafī rédige notamment *Min al-‘aqīda ilā l-tawra*, que nous avons déjà mentionné. Comme le suggère le titre, Ḥanafī y propose une redéfinition épistémologique de la théologie islamique en déplaçant son centre d'intérêt de l'analyse métaphysique de Dieu et de ses attributs vers une approche plus centrée sur l'humain. À travers cette œuvre, il ancre la réflexion théologique dans les réalités humaines et sociales tout en réinterprétant les concepts de foi et de croyance dans une perspective de changement social. Ḥanafī cherche à montrer comment les croyances théologiques peuvent servir de fondement à des transformations sociales et politiques, proposant ainsi une théologie de l'engagement face aux défis contemporains.

Cette orientation fondée sur « un raisonnement qui [assimile] humanité et islamité pour mieux réfuter toute élection d'une communauté particulière³² » lui vaut d'être accusé de promouvoir des perspectives révolutionnaires islamiques en raison de sa lecture audacieuse et subversive du patrimoine théologique. Selon Dominique Avon, Ḥasan Ḥanafī défend le principe selon lequel l'athéisme « est la purification de la religion de tous les schèmes collés sur elle au cours de l'histoire³³ ».

L'athéisme est un retour à la religion dans sa pureté originelle. Il est une saisie de l'essence de toute révélation. L'athéisme est souvent le fait de l'homme qui se sent écrasé sous le poids du Dieu des théologiens [...]. Il est le fait de la Raison humaine qui réfute les superstitions, le mystère, l'idolâtrie, le chosisme et toute extériorité. [...] L'athéisme est aussi le fait de la liberté. [...] L'athéisme est aussi le fait de la révolution. [...] L'athéisme contemporain est la religion des laïcs et des révolutionnaires. La théologie de la révolution est la seule théologie possible à notre époque³⁴.

31. Ḥanafī, *Min al-‘aqīda ilā l-tawra*, p. 32.

32. Avon, « Hassan Hanafi », p. 197.

33. Avon, « Hassan Hanafi », p. 197.

34. Moubarac (éd.), *Les musulmans*, p. 118-119 ; cité par Avon, « Hassan Hanafi », p. 197.

Dans l'introduction de son ouvrage *Min al-‘aqida ilā l-ṭawra*, Ḥasan Ḥanafī déclare : « Les introductions traditionnelles en ‘ilm uṣūl al-dīn commencent par des louanges à Dieu et des prières pour Son Messager, illustrant une foi purement personnelle [...]. Ces prémisses sont généralement reçues comme des conclusions, sans véritable argumentation rationnelle ni explication claire des objectifs³⁵. » Il s'oppose à l'approche traditionnelle qui consiste à suivre aveuglément les enseignements des prédécesseurs sans renouvellement. Dans son ouvrage, il critique sans détour les anciens qui « ont suivi la voie de l'adhésion aux règles des ancêtres, rapportant leurs propos, commentant leurs œuvres et expliquant leurs croyances sans innovation ni ajout, au point que la science des fondements de la religion ne reflète plus l'histoire de la communauté ni les événements³⁶ ». Le philosophe rejette fermement l'imitation passive, déclarant : « Nous ne suivons personne, qu'il soit ancien ou moderne... Ils étaient des hommes et nous sommes des hommes, nous apprenons d'eux, mais ne les imitons pas³⁷. » Pour lui, cette imitation constitue une véritable tragédie pour l'époque moderne, qui nécessite une rupture avec la stagnation intellectuelle. Il appelle ainsi à une *ibdā'* (créativité), qui s'opposerait à l'*ibtidā'* (hérésie), non par une rupture brutale avec le passé, mais par une innovation ancrée dans le renouvellement des racines intellectuelles et spirituelles. Il distingue soigneusement l'innovation destructrice, qui dévie des principes fondamentaux, de l'innovation créative, qui, tout en restant fidèle aux fondements de la foi, les développe pour répondre aux enjeux contemporains. Ḥanafī précise que l'« objectif est de révéler la croyance de la communauté et la manière dont elle peut être mobilisée à travers ses forces sociales et politiques, au service de ceux qui l'interprètent, la comprennent et l'exploitent³⁸ ».

Pour Ḥanafī, la solution aux crises contemporaines réside dans *al-turāt wa-l-tağdīd*, c'est-à-dire dans la capacité d'analyser les symboles du patrimoine et de les reconstruire pour encourager un progrès nouveau³⁹. Le patrimoine, selon lui, est le réservoir psychologique des masses et constitue la base théorique des structures sociales et politiques de la réalité. Ainsi, le patrimoine ne se réduit pas à un ensemble d'éléments figés et intangibles ; il incarne le passé qui continue à peser sur le présent, influençant les structures mentales et religieuses actuelles. Ḥanafī souligne que « le dogme (*‘aqida*) constitue le

35. Ḥanafī, *Min al-‘aqida ilā l-ṭawra*, p. 33.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. Ḥanafī, *al-Turāt wa-l-tağdīd*.

patrimoine, tandis que la révolution (*ṭawra*) incarne le renouveau⁴⁰ ». Dès lors, le patrimoine se manifeste comme une force dynamique, inscrite dans la conscience collective, mais constamment ouverte à des révisions critiques. Cette approche phénoménologique permet de saisir comment les héritages du passé structurent notre perception du monde tout en imposant la nécessité d'un équilibre entre la préservation des traditions (*taqālīd*) et leur transformation (*tağdīd*). Il ne s'agit pas simplement d'adapter le patrimoine aux exigences contemporaines, mais de maintenir une tension dialectique entre continuité et renouvellement afin de permettre à la pensée de s'affranchir des cadres figés tout en restant enracinée dans une histoire vivante.

Ḥasan Ḥanafī précise encore que dans l'ancien droit islamique, les pratiques de culte (*al-ʿibādāt*) avaient la prééminence sur les rapports interpersonnels (*al-muʿāmalāt*), lesquels n'étaient abordés qu'en second lieu. Cette prédominance s'expliquait par le caractère novateur des pratiques de culte pour les gens de cette époque, leur importance résidant dans le fait qu'elles fournissaient un cadre de conduite légale. Ḥanafī rappelle que « dans le *fiqh* ancien, le caractère des pratiques de culte prédominait, tandis que les relations interpersonnelles occupaient une place secondaire. Cela s'expliquait par le fait que les pratiques de culte représentaient un nouveau mode de conduite pour les gens, dont l'importance résidait dans la capacité à fournir un cadre normatif légitime⁴¹. » Les rapports interpersonnels sous la forme de la fraternité entre les gens, bien que guidés par la révélation, n'exigeaient pas une priorisation immédiate sur les pratiques de culte puisqu'ils s'alignent avec l'esprit de la révélation, selon lequel les liens entre les musulmans sont considérés comme un acte ou une extension du culte. Ḥasan Ḥanafī remet en question cette conception orientée exclusivement vers le divin. Dans cette perspective, la fraternité n'est pas d'abord un lien entre les hommes, mais une extension de la dévotion envers le Dieu unique, une prééminence que Ḥasan Ḥanafī récuse, comme une manière de révolutionner la foi islamique en introduisant une dimension pratique de l'éthique islamique.

40. « *Fa-l-ʿaqīda hiya al-turāt wa-l-ṭawra hiya al-tağdīd, al-ʿaqīda hiya imān al-nās wa-rūḥuhum, wa-l-ṭawra maṭlab ʿaṣrihim, wa-l-suʿāl huwa: kayfa yatimm naql al-umma ʿalā naḥw ṭabīʿi min al-māḍi ilā al-ḥāḍir?* » (Ḥanafī, *al-Turāt wa-l-tağdīd*, p. 38).

41. « [...] *fi l-fiqh al-qadīm, yuḍakkir Ḥasan Ḥanafī, kāna ṭābiʿ al-ʿibādāt yağlib, baynamā kānat al-muʿāmalāt taḥtallu martaba ṭāniya. ḍālīka kāna yataḍaḥḥa min ḍātihā bi-anna al-ʿibādāt kānat tumattillu sūlūkan ḡadidan li-l-nās, allaḍi kānat aḥammīyyatuhā taqūmu fi tamnihihā siāqan šarʿiyyān muḥaddadān* » (Ḥanafī, *al-Turāt wa-l-tağdīd*, p. 137).

La théologie de l'action et de la révolution chez Ḥanafī distingue deux types de *tawḥīd* : le *tawḥīd* de parole et le *tawḥīd* d'action. Ce dernier se décompose à son tour en une action négative, qui consiste à renier toutes les divinités fausses de l'époque, et en une action positive, qui consiste à affirmer un idéal unique et inclusif. Ces deux actions étant complémentaires de son point de vue, l'acte de négation libère la conscience humaine de l'oppression, de l'injustice et du despotisme en rejetant toute forme de coercition idéologique et sociale. Cette libération est essentielle pour que l'individu puisse se détacher des valeurs dominantes et trompeuses de son époque. En parallèle, l'acte d'affirmation permet à l'homme d'adopter un idéal suprême et de proclamer son allégeance à un principe universel d'égalité, favorisant ainsi la créativité et l'innovation.

En approfondissant cette analyse, Ḥanafī déconstruit la profession de foi islamique en la considérant non seulement comme un énoncé théologique, mais aussi comme une dualité d'actions concrètes et interconnectées. Ainsi, il met en lumière les deux dimensions intrinsèques du *tawḥīd* : l'affirmation négative (« Il n'y a pas de divinité... », *Lā ilāha...*), qui rejette toute forme de domination idéologique, et l'affirmation positive (« ... excepté Allah », ... *illā Allāh*), qui engage à la construction d'un ordre éthique fondé sur l'unicité divine. En insistant sur cette complémentarité, il montre comment le *tawḥīd* transcende les simples croyances doctrinales pour devenir un moteur de transformation sociale et spirituelle, répondant ainsi aux exigences d'un engagement universel. Cette réflexion s'inscrit dans le prolongement des débats anciens, où la connaissance de Dieu était abordée de manière spécifique, empêchant souvent la théologie de l'unicité (*tawḥīd*) de se déployer en une pensée sociale et politique ou en une pensée de l'action. Les mutazilites, par exemple, ont lié le *tawḥīd* à des principes sociaux et politiques comme la justice et le commandement du bien⁴², illustrant ainsi comment la réflexion théologique pouvait se traduire en pensée sociale et politique⁴³.

42. « Les Mu'tazilites n'ont pas affirmé que le bien et le mal sont intrinsèques et absolus [...]. Ils considéraient que la référence pour définir le bien et le mal repose sur la raison humaine seule [...]. Ainsi, ils ont distingué entre ce qui est bon en soi et ce qui est mauvais en soi, en fonction de ce que la raison perçoit comme bon et le juge tel, et ce que la raison perçoit comme mauvais et le rejette [...]. Cela signifie qu'ils ont distingué entre ce qui est bon de façon absolue et ce qui est relatif [...]. Par conséquent, le jugement de la raison est indépendant et n'est pas soumis aux critères normatifs » ('Amāra, *al-Mu'tazila wa-muškilat al-ḥurriya al-insāniyya*, p. 124-125).

43. Ḥanafī, *Min al-'aqida ilā l-tawra*, p. 20.

La continuité entre ces deux perspectives réside dans l'idée que le *tawhīd* n'est pas figé, mais dynamique : il libère d'un côté et construit de l'autre, réalisant ainsi un équilibre entre rupture avec le passé et ouverture vers un futur porteur d'innovations.

Cette approche conduit Ḥanafī à critiquer le recours excessif à une rhétorique dépourvue de contenu concret pour exprimer la foi. Il souligne que cette méthode repose sur des expressions émotionnelles et mystiques, au détriment de l'analyse rationnelle et de l'engagement avec la réalité :

Derrière cela ne se trouvent que quelques élans de ferveur religieuse atteignant parfois le niveau du mysticisme, comme si la proclamation de la connaissance ne pouvait se faire qu'en s'immergeant dans les émotions soufies. L'expression de ces sentiments fait souvent défaut à un style argumentatif rigoureux, à une analyse rationnelle et à une description réaliste des phénomènes, se réduisant à des joutes verbales⁴⁴.

Les ornements langagiers et les phrases creuses, fréquents dans les formulations rituelles islamiques⁴⁵, détournent l'attention des véritables enjeux de la foi, empêchent une compréhension approfondie de la réalité humaine et déconnectent la foi des besoins de la société.

L'accent mis sur le langage et la rhétorique religieux rappelle les vœux manquant de substance envers une fraternité mal définie, rendue opaque et inefficace lorsqu'elle est fondée sur un sentimentalisme renforcé par une foi qui n'engage ni réflexion critique ni action pragmatique. Selon Ḥanafī, cela évoque un mysticisme dans lequel la foi est principalement émotionnelle. La réorientation de la pensée religieuse vers une approche plus rationnelle créerait les conditions d'une « théologie de l'action » dans laquelle le principe du *tawhīd* ne serait pas seulement formel, mais substantiel, et répondrait aux défis actuels du monde en l'ancrant dans les réalités terrestres et les crises contemporaines. Rappelant l'exemple du penseur syrien 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (m. 1320/1902), avocat du panarabisme

44. « *Warā'a dālīka lā yağīd 'illā ba'd anfus min al-ḥamās al-dīnī taşīl aḥyānan ilā mustawā al-taşawwuf, ka-'anna i'lān al-ma'rifa lā yumkin 'illā bi-l-ğawş fī al-şu'ūr al-şūfiyya. Ta'bīr ḥāḍiḥi al-mašā'ir yaftaqīd ġāliban ilā uslūb munāqashī mutaqaṇ, wa-ilā taḥlīl 'aqlānī wa-waşf wāqī'i li-l-żawāhir, mutaqaşir 'alā munazarāt lafziyya* » (Ḥanafī, *Min al-'aqida ilā l-ṭawra*, p. 21).

45. Ce que Ḥanafī (*Min al-'aqida ilā l-ṭawra*, p. 20) appelle « *al-muqaddimāt al-imāniyya al-taqlīdiyya* », « les prémices de la foi traditionnelle ».

et adversaire d'un panislamisme virulent au tournant du xx^e siècle, Ḥanafī appelle à s'en inspirer :

Le *tawḥīd* chez al-Kawākibī est également une affirmation de la liberté humaine et une résistance aux forces de l'asservissement, de la tyrannie, de l'injustice et de l'oppression. Ainsi, la transcendance de Dieu se transforme en liberté humaine. Cependant, nous parlons aujourd'hui de *tawḥīd* sans évoquer la liberté ⁴⁶.

Ce déplacement de sens d'un des principes fondamentaux de la doctrine islamique implique une émancipation de la conscience islamique des contraintes de certaines valeurs dominantes et l'adoption de nouvelles valeurs fondées sur une réflexion critique et sur un engagement éthique. Cette réinterprétation conférerait une dimension libératrice et pragmatique à la fraternité, favorisant une véritable transformation sociale et spirituelle. En s'éloignant des expressions vides, Ḥanafī propose un retour à une pensée religieuse ancrée dans la réalité, permettant ainsi à l'islam de jouer un rôle constructif dans le progrès et le développement humain.

La pensée de Ḥasan Ḥanafī esquisse une orientation audacieuse en présentant la civilisation islamique comme un processus créatif en perpétuel renouvellement, capable de répondre aux changements politiques et sociaux. L'appel à la fraternité tel qu'esquissé dans le « Document sur la fraternité humaine » risque de demeurer un vœu pieux si un changement de paradigme de la théologie islamique n'est pas opéré. La transformation de la fraternité en une force concrète et effective nécessite une refonte profonde des principes théologiques traditionnels, comme le propose Ḥasan Ḥanafī. Ce n'est qu'en révisant les doctrines pour qu'elles répondent aux réalités actuelles que l'on pourra surmonter les résistances culturelles et doctrinales, rendant ainsi possible une fraternité véritablement universelle et résiliente face aux défis contemporains. Ainsi, la pertinence d'une fraternité effective dépend de la capacité des responsables religieux à renouveler les interprétations dogmatiques pour relever les défis d'un monde en évolution. Cela exige un équilibre entre la préservation des traditions et l'innovation, un dilemme central pour la modernité religieuse islamique.

46. Ḥanafī, *al-Turāṭ wa-l-taǧdīd*, p. 104.

Bibliographie

Sources primaires

- Āl Būṭāmī, Aḥmad ibn Ḥaḡar, *Taḥḥīr al-ġinān wa-l-arḵān ‘an adrān al-širk w-l-kufrān*, 3 vol., Bayrūt, ‘Ālam al-Kutub, 1992.
- Muḥammad, Ismā‘īl ‘Alī, *al-Uḥuwwa al-islāmiyya fariḍa šar‘iyya wa-ḍarūra ‘ašriyya*, al-Qāhira, Dār al-Kalima li-l-Našr wa-l-Tawzī‘, 2012.
- François & al-Tayyib, Aḥmad, « Document sur la fraternité humaine, pour la paix mondiale et la coexistence commune », Le Saint-Siège, 4 février 2019, <<https://tinyurl.com/yxmma8dw>>, consulté le 17 mai 2024.
- al-Ġawzī (m. 751/1350), ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad, *al-Tabṣira*, 14 vol., Muṣṭafā ‘Abd al-Wāḥid (éd.), Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1986.
- Ḥanaḡi, Ḥasan, *Min al-‘aqīda ilā l-tawra: al-Muqaddimāt al-naḡariyya*, al-Qāhira, Mu’assasat Hindāwī, 2020.
- Ḥanaḡi, Ḥasan, *al-Turāt wa-l-taġdīd: Mawqifnā min al-turāt al-qadīm*, al-Qāhira, Mu’assasat Hindāwī, 2019.
- Ibn Kaṭīr (m. 774/1373), Ismā‘īl ibn ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Bayrūt, Dār Ibn Ḥazm li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr wa-l-Tawzī‘, 1^{ère} édition, 2000.
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence*, Paris, Le livre de poche, 1974.
- Lévinas, Emmanuel, « Les enseignements » in Rodolphe Calin & Catherine Chalier (éd.), *Parole et silence, et autres conférences inédites au Collège philosophique. Œuvres 2*, Paris, Grasset & Fasquelle, IMEC Éditeur, 1950, p. 173-98.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.
- al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Maḡāsin al-Ta`wīl*, al-Qāhira, Dār Iḡyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1957.
- Ṭāhir ibn ‘Āšūr, Muḥammad, *Tafsīr al-Taḡrīr wa-l-Tanwīr*, 30 vol., Tūnis, Dār al-Tūnisiyya li-l-Našr, 1984.

Sources secondaires

- ‘Amāra, Muḥammad, *al-Mu‘tazila wa-muškilat al-ḥurriya al-insāniyya*, al-Qāhira, Dār al-Šurūq, 1988.
- Avon, Dominique, « Hassan Hanafi. Philosophe et théoricien d’une gauche islamique », *Confluences Méditerranée* 108, 2019, p. 195-215.
- Budex, Christian, « Pratique de la philosophie et fraternité : un levier pour lutter contre les inégalités », *Éducation et socialisation. Les cahiers du CERFEE* 53, 2019.
- Budex, Christian, « Comment éduquer à la fraternité par la pratique de la discussion à visée philosophique dans l’école de la République ? », *Tréma* [En ligne], 53, 2020, <<http://journals.openedition.org/trema/5776>>, consulté le 3 mai 2024.
- Derrida, Jacques, *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- Grieu, Étienne, « Salut et fraternité ! », dossier « La fraternité, une contre-culture ? », *Revue Projet* 329, 2012/4, p. 60-66, <<https://doi.org/10.3917/pro.329.0060>>, consulté le 23 avril 2024.
- Moubarac, Youakim (éd.), *Les musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, Verse et controverse 14, Paris, Beauchesne, 1971.
- Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Le Seuil, 1975.

Résumé / Abstract / ملخص

Cet article examine les enjeux de la fraternité dans le contexte islamique à travers l’analyse du « Document sur la fraternité humaine », signé par le pape François et le grand imam d’al-Azhar, Ahmad al-Tayyib. Il met en lumière les limites et les défis liés à la mise en œuvre concrète de la fraternité comme réponse aux violences religieuses et sociales. S’appuyant sur les idées du philosophe égyptien Ḥasan Ḥanafī, lié aux Frères musulmans dans sa jeunesse, l’article soutient l’idée que sans un changement de paradigme théologique au sein de l’islam, la fraternité restera une notion exclusive. La refonte des doctrines traditionnelles paraît alors indispensable pour faire de la fraternité une valeur résiliente et inclusive, capable de répondre aux réalités contemporaines.

Mots-clés : fraternité, unicité, patrimoine, tradition, responsabilité.



This article examines the challenges of fraternity in the Islamic context by analysing the “Document on Human Fraternity”, signed by Pope Francis and the Grand Imam of al-Azhar, Ahmad al-Tayyib. It highlights the limitations and obstacles associated with the practical implementation of fraternity as a response to religious and social violence. Drawing on the ideas of the Egyptian philosopher Ḥasan Ḥanafī, who was associated with the Muslim Brotherhood in his youth, the article supports the idea that, without a theological paradigm shift within Islam, fraternity will remain an exclusive concept. The reform of traditional doctrines is therefore essential to transform fraternity into a resilient and inclusive value capable of addressing contemporary realities.

Keywords: fraternity, unity, heritage, tradition, responsibility.



تتناول هذه المقالة قضايا الأخوة في السياق الإسلامي من خلال تحليل وثيقة الأخوة الإنسانية، التي وقعها البابا فرنسيس والإمام الأكبر للأزهر أحمد الطيب. تسلط الضوء على الحدود والتحديات المرتبطة بتطبيق مفهوم الأخوة بشكل عملي كحل للعنف الديني والاجتماعي. مستندة إلى أفكار الفيلسوف المصري حسن حنفي، الذي ارتبط بجماعة الإخوان المسلمين في شبابه، تدعم المقالة فكرة أنه، دون حدوث تغيير في النموذج اللاهوتي داخل الإسلام، ستظل الأخوة مفهوماً حصرياً. لذلك، فإن إعادة صياغة العقائد التقليدية ضرورية لجعل الأخوة قيمة مرنة وشاملة، قادرة على الاستجابة للواقع المعاصر.

الكلمات المفتاحية: الأخوة، التوحيد، التراث، التقليد، المسؤولية.

More of the Same?

Reading the “Document on Human Fraternity” in the Context of Women’s Rights and Interreligious Dialogue

MICHAELA QUAST-NEULINGER
UNIVERSITÄT INNSBRUCK

DESPITE longstanding contestations over the complex issue of women’s dignity and rights in interreligious relations, little attention has been paid to a dedicated passage on the issue in the “Document on Human Fraternity”. This is despite the turn amongst scholars of Christian-Muslim dialogue to gender justice. This contribution aims to address this gap. It assesses whether the document goes beyond “spiritual equity, but no legal equality” on doctrinal and performative levels; outlines the role of women’s rights in previous Christian-Muslim dialogue, including their participation in related processes; and provides a close reading of the document’s passages in which it determines whether the passage surpasses previous statements. The paper will also analyse the passage’s reception history and the involvement of women. Against the backdrop of Pope Francis and Grand Imam al-Tayyib’s rejection of empty dialogue without real-life consequences, this paper questions whether the passage has tangible effects or remains confined to narrow doctrinal discussions. In order to put the document’s highly practical suggestions actually into practice, this paper suggests to address the challenges of female religious authority and epistemic injustice. If religious traditions themselves are able to face the hidden, but deeply influential power structures internal to religions, they will be able to fully contribute to the vision of human fraternity they suggest to the world.

Women's Rights in Christian-Muslim Dialogue

Within the Catholic Church, the Second Vatican Council constituted a Copernican turn both for interreligious dialogue and the Church's approach to the realities of life for both men and women. The pastoral constitution "*Gaudium et spes*" speaks of "the duty of scrutinizing the signs of the times and of interpreting them in the light of the Gospel".¹ One of these "signs of the times" concerns the relation between men and women, especially the fact that women are denied their basic rights in many global contexts. "*Gaudium et spes*" states:

True, all men are not alike from the point of view of varying physical power and the diversity of intellectual and moral resources. Nevertheless, with respect to the fundamental rights of the person, every type of discrimination, whether social or cultural, whether based on sex, race, color, social condition, language or religion, is to be overcome and eradicated as contrary to God's intent. For in truth it must still be regretted that fundamental personal rights are still not being universally honored. Such is the case of a woman who is denied the right to choose a husband freely, to embrace a state of life or to acquire an education or cultural benefits equal to those recognized for men.²

This said, the authors of "*Gaudium et spes*" were aware of the entangled relationship between the social and legal process of emancipation of women and the making and development of the family. The emancipation of women will affect the family, how people theoretically reflect upon family and the social order, but probably even more important, how people actually live their lives. Consequently, "*Gaudium et spes*" summarises: "The children, especially the younger among them, need the care of their mother at home. This domestic role of hers must be safely preserved, though the legitimate social progress of women should not be underrated on that account."³ The text acknowledges that women work in all spheres of the world, but warns: "It is fitting that they are able to assume their proper role in accordance with their own nature. It will belong to all to acknowledge and favor the proper and necessary participation of women in the cultural life."⁴

1. Paul VI, "*Gaudium et spes*", § 4.
2. Paul VI, "*Gaudium et spes*", § 29.
3. Paul VI, "*Gaudium et spes*", § 59.
4. Paul VI, "*Gaudium et spes*", § 60.

There can be no doubt about the revolutionary character of the statement of “*Nostra aetate*” on non-Christian religions, particularly on the Muslim faith. However, it is noteworthy that a previous text had suggested to include family and social values into “*Nostra aetate*”. This had been rejected during the discussions at the council by the Fathers of the Council due to the legal possibility of polygamy and rejection of the wife in Islamic law.⁵ Thus, while both women’s emancipation, the changing conditions of family life, and a renewed attitude towards Muslims are at the centre of the Second Vatican Council’s teachings, there is no connection made between these issues and questions pertaining to the theology of religions, interreligious dialogue, and women’s rights in particular.

This is despite the role of women being one of the most heated issues both within religious communities and in interreligious relations. How religious traditions deal with “the women’s issue” has become a litmus test for religions in secular and liberal environments. In his “Reflections on Globalizing Culture Wars”, Dmitry Uzlaner points out that during the papacies of Paul VI and John Paul II, several Muslim actors, like the Organization of Islamic Cooperation, had joined forces with the Vatican and the American Christian Right. Although this traditionalist position is now pushed by the Russian Orthodox Church and its allies in particular,⁶ these alliances are not as close anymore as they used to be. Pope Francis started a new era of dialogue and “replaced socially conservative rhetoric with a much more moderate stance, open to new progressive social and cultural trends”.⁷ Moreover, the alliance between Evangelicals and traditionalist Muslim actors broke down after the September 11 attacks. Uzlaner concludes: “Actually, disappointment in former allies—Catholic and Muslim—was one of the crucial factors that pushed the American Christian Right to seek new allies in Russia.”⁸ Can we draw another conclusion too, namely that this “disappointment” also led to a renewed, more nuanced dialogue between Catholic and Muslim leaders—the Pope and the Grand Imam in particular—in the field of women’s rights and the role of the family?

The full title of the “Document on Human Fraternity” reads “for world peace and living together”. The “Document” can be read as a reaction to the

5. O’Mahony, “Catholic Theological Perspectives on Islam at the Second Vatican Council”, p. 397.

6. Uzlaner, “Epilogue: Reflections on Globalizing Culture Wars”, p. 141.

7. Uzlaner, “Epilogue: Reflections on Globalizing Culture Wars”, p. 149.

8. Uzlaner, “Epilogue: Reflections on Globalizing Culture Wars”, p. 149.

deeply polarised world and ongoing culture wars that erupted in the 1970s in the United States, spread across the globe, and turned into hot wars in several instances, especially in Russia's recent war against Ukraine.⁹ It is an attempt to provide more nuanced, yet clear orientation in a fragile, precarious world. Since so-called "traditional values", "gender", and "the family" are at the core of these global culture wars, an understanding of Pope Francis and Grand Imam al-Tayyib's take on these matters in the "Document on Human Fraternity" seems all the more important.

A Close Reading: Women's Rights in the "Document"

What's so New? Liberties, Citizenship, Women's Rights

The political scientist Mariano Barbato summarises the revolutionary character of the "Document" as follows:

Coming back to the question of the Muslim-papal relationship and the Abu Dhabi declaration, the real news with respect to the papacy is that renowned Muslims scholars and elder statesmen backed by powerful rulers were interested in joining forces with the papacy in a public diplomacy event to promote peace in the Middle East and strengthen Muslim identity as a peaceful nation, internally as well as externally.¹⁰

For the first time in history, one of the central doctrinal authorities of Sunni Islam, the Grand Imam of al-Azhar, joined forces with the Pope, the

9. This is no attempt to interpret the Russian war on Ukraine exclusively through the lenses of a culture war turned into a hot war. The reasons are highly complex. But the cultural and spiritual dimension of the war must not be underestimated. For a deeper understanding, the contributions of Kristina Stoeckl are highly elusive. See Stoeckl, "Russia's Spiritual Security Doctrine as a Challenge to European Comprehensive Security Approaches" (for an introduction to the development of a "spiritual security doctrine" in Russia from the 2000s onwards, based on a close reading of official documents of the Kremlin and the Russian Orthodox Church); Curanović, "Russia's Mission in the World" (for a detailed overview of the Russian Orthodox Church's "messianic mission" of spreading the so-called "traditional values" and its melting with imperial power politics). For Stoeckl, the Russian invasion of Ukraine was clearly prepared by a decade of traditionalist propaganda by religious actors and their political allies. For a short overview, see Stoeckl, "A Moralistic International Under Arms?".

10. Barbato, "Postsecular Plurality in the Middle East", p. 8.

highest doctrinal authority of the Catholic Church, to issue a joint declaration. This was a powerful signal both internally, within their respective religious communities, and externally, towards the global public. The initiative received the additional support of a large number of Muslim scholars (notably the Muslim Council of Elders) and Sunni political leaders. For Barbato, the main intention of the Muslim scholars was to forge peace within the Muslim world, where the Muslim Brotherhood and Shiite Iran's political Islam were viewed very critically.¹¹ He describes the "Document" as an expression of a "postsecular pluralism" that was spreading in the Middle East—one that was open to more conservative religious groups open to dialogue:

The plurality of the Middle East is becoming increasingly postsecular as public and political arrangements emerge that integrate more religious communities into public life and political participation without denying pious strata of the population participation on the basis of their creed, as long as they abstain from homogenizing politics as part of their politics of becoming. The traditionalist coalition, spearheaded by the UAE, Egypt, and the Muslim Council of Elders who signed the Document of Human Fraternity, seems to present a promising approach of a postsecular Middle East in that respect. However, the project is certainly embedded within a restrictive and authoritarian version of power politics of becoming.¹²

While Barbato mainly focuses on the formal structure of the declaration, three aspects of its content deserve special attention, as pointed out by Emmanuel Pisani and Felix Körner.¹³ First, religions and global leaders are called to engage towards peace particularly by clearly supporting fundamental liberties, notably the "freedom of belief, thought, expression and action". Second, the "concept of citizenship" must be endorsed, while any "discriminatory use of the term minorities" must be rejected. And third, the Pope and the Grand Imam dedicate a whole paragraph to the rights of women. It states:

It is an essential requirement to recognize the right of women to education and employment, and to recognize their freedom to exercise their own political rights. Moreover, efforts must be made to free women from historical

11. Barbato, "Postsecular Plurality in the Middle East", p. 11.

12. Barbato, "Postsecular Plurality in the Middle East", p. 9.

13. Pisani, "Le Document sur la fraternité humaine d'Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019"; Körner, "Das Dokument von Abu Dhabi".

and social conditioning that runs contrary to the principles of their faith and dignity. It is also necessary to protect women from sexual exploitation and from being treated as merchandise or objects of pleasure or financial gain. Accordingly, an end must be brought to all those inhuman and vulgar practices that denigrate the dignity of women. Efforts must be made to modify those laws that prevent women from fully enjoying their rights.¹⁴

While the support for fundamental liberties, and in this context, pluralism, as well as the demand for equal citizenship are widely discussed in the literature discussing the document's reception, there is hardly any debate over the reception history of the paragraph on women's rights. Emmanuel Pisani underlines the importance of the paragraph: "While their rights remain governed by divine law, the Charter clearly calls for a change in their situation."¹⁵ These changes are requested for the social, political, scientific, and even religious sphere. Pisani's judgment is clear: "The diagnosis is astonishingly lucid."

Laurent Basanese briefly discusses the resistance within Muslim debates to the Grand Imam's support for women's rights. He refers to the case of Egypt and the Muslim Brotherhood's resistance to al-Tayyib's rejection of polygamy in the aftermath of the "Document on Human Fraternity".¹⁶

Despite references to the paragraph on women's dignity and rights like these, a dedicated discussion or even active engagement with the passage's reception history remains lacking. This is no "accident"; rather, it is symptomatic of interreligious dialogue, as I shall outline in what follows.

Women's Rights are Human Rights

The "Document" clearly acknowledges the equal rights and duties of all people, regardless of gender, religion, colour, ethnicity, or language. The document's core text opens as follows: "In the name of God who has created all human beings equal in rights, duties and dignity, and who has called them to live together as brothers and sisters, to fill the earth and make known the values of goodness, love and peace."¹⁷

14. Francis & al-Tayyib, "A Document on Human Fraternity".

15. Pisani, "Le Document sur la fraternité humaine d'Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019", § 35.

16. Basanese, "Il Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune del 4 febbraio 2019".

17. Francis & al-Tayyib, "A Document on Human Fraternity".

The paragraph on the rights of women is embedded in a universal framework, in which the Pope and the Grand Imam particularly emphasise fundamental liberties and full and equal civil rights. This highlights that women's rights are not rights out of the ordinary, but belong to fundamental human and civil rights. The "woman" is not anymore considered "the Other", as famously stated by Simone de Beauvoir, but a human being—women's rights are human rights.

The paragraph specifically dedicated to "women" speaks of the "indispensable need to recognize women's rights to education, to work, and to exercise their own political rights". "Women" must be freed from all "historical and social constraints" that are contrary to faith and dignity. They must not be used, brokered, or sold as a commodity. These rights must be guaranteed at the state level; but above all, they must be put into practice by creating appropriate legal provisions and combating degrading practices and customs.

Who is the addressee of these demands? The "Document" is self-referential, opening by speaking of "we ourselves", i.e. the authors, and all "leading personalities of the world" who have a special responsibility for peace. It is therefore not a question of religious authorities instructing the outside world, but a reminder for everyone of the shared responsibility when it comes to living together in this world. At the same time, religions have a special significance for the "building of global peace", as the authors state in the final paragraph before they mention the twelve crucial demands of peace.

Against this backdrop, the critical comments that follow are not intended to diminish the significance of the "Document"; rather, by providing them, I hope to contribute to a more in-depth reception of the passage in question.

Protect Her! Or: The Continuation of Paternal "Equality"

The formal framework of the "Document" shows that women's rights are human rights; all are sisters and brothers, with the same rights and duties, with equal dignity. But if we read the paragraph on "women" carefully, a break becomes apparent. The authors literally want to "free women" and "protect women". The "Document" states that "women" should no longer be treated as a commodity; at the same time, the statements on women's rights are written in a way that makes "women" appear passive within a system characterised by benevolent paternalism. On the one hand, the "Document" calls for full freedoms and civil rights regardless of gender; on the other, it continues to

decide for women, in this case generously granting them their rights. Does the “Document on Human Fraternity” have women’s autonomy and agency in mind or are these merely “granted” by higher authorities?

The “Document” as a whole no longer allows us to speak of “spiritual equity” while rejecting equality, a wording which is still all too common in theological and religious discourse. But the wording of the paragraph on “women” risks falling into the trap of essentialism and a paternalistic pseudo-equality that describes “women” primarily as the object of a strong “patron” who grants them “rights” but does not acknowledge that they have their rights simply by virtue of being human beings. Historian James Chappel describes the Catholic Church’s struggle with modernity as a struggle between fraternal accounts and paternal accounts of society.¹⁸ Pope Francis and the Grand Imam are in the tradition of fraternal modernism which appreciates the separation of state and religion, and of human rights and fundamental liberties. However, the language of “protection”, “granting”, and “liberating” is still reminiscent of paternal modernism’s problematic heritage. Notably, this relates to essentialising concepts of gender, views on reproductive control, and the maintenance of strict hierarchies, especially in the context of family and marriage, which, at times, bear a concerning resemblance to totalitarian political systems that both religious leaders are very critical of.

The Co-Responsibility of Theologies and Religious Communities for Violence and Discrimination against Women

A question we must sincerely ask is whether some responsibility for the continued exploitation, discrimination, oppression, and violence against women—phenomena that the Pope and the Grand Imam denounce—lies with particular theological views. Both Jesus and Muhammad benefitted from the support of women in their immediate environment and called for more equality of men and women, including the recognition of women’s dignity. Nevertheless, the historical development of Christianity and Islam did not necessarily follow the path of Jesus and Muhammad, and contributed to, or even enhanced the submission of women within patriarchal social and theological systems.

Within Christian theology, the degradation and exclusion of women is deeply rooted in Aristotelian philosophy, patriarchalism, and a masculinist reading of

18. Chappel, *Catholic Modern*.

Scripture. Theologians like Rosemary Ruether¹⁹ or Kari Elisabeth Børresen²⁰ have highly contributed to revealing these theological structures of violence and oppression. Most recently, Lucia Vantini, Luca Castiglione, and Linda Pocher presented a critical reading of Hans Urs von Balthasar's ecclesiology and anthropology in order to overcome misogynist structures in Catholic theology and the Church.²¹

Also within Islamic theology critical readings of the Qur'an, the Sunna, and Shari'a have started. Pioneers like Amina Wadud²² and Asma Barlas²³ offer careful re-readings of the Qur'an in order to show that gender discriminatory interpretations of the revelation are deeply rooted in patriarchal contexts, but actually do not correspond with the Qur'an's intention to pave a way for full equality. Legal scholar Khaled Abou el-Fadl²⁴ challenges traditionalist legal scholarship by analysing how the Shari'a was and is used to control women.

It is not enough to blame others for abusing religious sources, for following a wrong interpretation of a given Scripture, or to form interreligious alliances "against" another who is accused of going the wrong way. Especially within interreligious dialogue it is an unfortunate common practice to present oneself as the "liberator of women", offering them the path to their true, divinely subscribed role. Jeannine Hill Fletcher rightly observes in her discussion of Christian-Muslim meetings that "women" too often serve as "fictive figures rhetorically constructing roles for women".²⁵

"The woman" becomes a kind of identity marker either against the religious other or against the non-religious. What is missing, however, is an honest review of one's own practices and theologies as already prepared by many scholars within the Muslim and Christian discourse.²⁶ Throughout history, the submission and exploitation of women has been intrinsic to many religions and their theologies. Religious communities must assess their theologies with regard to gender equality and full human dignity in order to be able to sincerely contribute to peace and justice in the world as the "Document on Human

19. Ruether, *Sexism and God-Talk*.

20. See Børresen, *Subordination and Equivalence*, a seminal study on woman's anthropology in Augustine and Thomas Aquinas, two of the most influential theologians until today who severely contributed to the subordination of women.

21. Vantini, Castiglioni & Pocher, «*Smaschilizzare la chiesa?*».

22. Wadud, *Qur'an and Woman*.

23. Barlas, *Believing Women in Islam*.

24. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name*.

25. Hill Fletcher, "Gift to the Prophet from a King", p. 37.

26. See the examples given above.

Fraternity” calls for. Therefore it is essential to bring the critical academic work of theologians into the discourses of the respective communities, especially on an authoritative level.

The “Document” calls upon the authors themselves and the “leaders of the world”²⁷ to foster a new culture of understanding. This indicates that the Pope and the Grand Imam are aware of the responsibility of their own respective faith communities and are not just instructing an external audience. While outwardly all are on a pilgrimage towards a real culture of fraternity, there is no indication that faith communities recognise the systemic responsibility of exclusivist, discriminatory theologies that have historically legitimised—and in cases continue to legitimise—violence and oppression against women in particular. As will be discussed below, there is a lack of sensitivity for the deep structures of epistemic injustice prominently featured in theology, and interreligious dialogue in particular.

This weakens the basic intention of the “Document on Human Fraternity”: to foster collaboration towards a culture of dialogue and true fraternity that must be accompanied by a critique of internal power structures. Authentic transformative action prerequisites an honest assessment of intrinsic epistemic and social injustice on a systemic level.

Family and Religious Values: An Ambivalent Answer to the Crisis

The Pope and the Grand Imam express a deep concern for the fragility of this world. According to the “Document”, religion and family are in danger due to the decline of values. At the same time, they are seen as the ultimate remedy for the world’s ills.

This call for a return to religion and family is highly ambivalent. The family is a core social institution. Within families, however they are actually constructed, the next generation is raised. Religion is a source of peaceful coexistence, but it can also give rise to deep violence. Pope Francis and Grand Imam al-Tayyib are fully aware of the dangerous potential of religion. But are

27. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”: “We, who believe in God and in the final meeting with Him and His judgment, on the basis of our religious and moral responsibility, and through this Document, call upon ourselves, upon the leaders of the world as well as the architects of international policy and world economy, to work strenuously to spread the culture of tolerance and of living together in peace; to intervene at the earliest opportunity to stop the shedding of innocent blood and bring an end to wars, conflicts, environmental decay and the moral and cultural decline that the world is presently experiencing.”

they also aware of the ideologization of the family, especially in the context of ongoing wars? As the sociologist of religion Kristina Stoeckl has shown several times in her studies, fundamentalist actors from different Christian denominations have been working for many years on a “traditionalist alliance” around the “traditional family”, which is, according to these networks, being destroyed by “the West” and “liberalism”, but above all “genderism”.²⁸ At the centre of these networks are the Russian Orthodox Church and American actors, with Eastern and central Europe increasingly becoming a key arena for the global culture wars in recent years. On a theo-political level, Hungarian Prime Minister Victor Orban plays a pivotal role.²⁹

The return to religion and family is not simply the solution, it can also be part of the problem and a cause of war. As has been shown above, the protection of traditional values, focusing on the patriarchal family and gender roles, is at the core of the global culture wars which can easily turn into concrete violence against those who do not follow the traditionalist way. Thus, it is essential to develop a careful theology of religion in the public sphere and a thorough reflection of what “family” actually means and should be. This pressing theological task can only be done in dialogue with society in its plurality and the social sciences.

A Slow Reception Process

While the “Document of Human Fraternity” is celebrated as a keystone of interreligious dialogue and peacebuilding, one incentive for the promotion of dialogue, the dimension of women’s rights and gender equality, is widely ignored on a practical level.

Currently, there is not a single woman serving in the Higher Committee of Human Fraternity. More sensitivity for gender relations can be seen in the case of the Zayed Award for Human Fraternity. Regularly, both men and women are awarded the prize. The jury member of 2023, the former Costa Rican Vice-President Epsy Campbell Barr, stated in an interview: “We need more understanding between the sexes in order to build a better world. It is impossible to do so without the inclusion of women. This is where the message

28. Stoeckl & Uzlaner (eds.), *Postsecular Conflicts*.

29. Quast-Neulinger, “Saving Nation, Faith and Family”.

of the human fraternity is important: through the promotion of equality and non-discrimination.”³⁰

Within the Catholic Church, it is particularly the World Union of Catholic Women’s Organization (WUCWO) and the Dicastery on Interreligious Dialogue that jointly support the promotion of fraternity and women’s rights and dignity. In March 2020, WUCWO invited for an online conference with women from different religions to discuss the culture of universal fraternity.³¹ In the years that followed, WUCWO continued this engagement with more conferences. This included a conference in January 2023 on “Women Building a Culture of Encounter Interreligiously”. Even the United Nations general assembly in May 2023 was dedicated to “Women of WUCWO: Artisans of Human Fraternity for World Peace”.³²

In September 2022, the “Final Declaration of ‘VIIth Congress of the Leaders of World and Traditional Religions’” adopted the message of the “Document on Human Fraternity” on women’s rights: “We stand for the protection of the dignity and rights of women, the improvement of their social status as equal members in family and society, as well as encourage their inclusion in the peace processes in cultural and religious settings.”³³ In his final address, Pope Francis became even more concrete:

If peace is lacking, it is because care, tender love, the ability to generate life are lacking. Our quest of peace must thus increasingly involve—and here is the second word—women. Because women bestow care and life upon the world: they are themselves a path towards peace. For this reason, we have endorsed the need to defend their dignity and to improve their social status as equal members of the family and of society. Women must also be entrusted with greater positions and responsibilities. How many calamitous decisions might have been avoided, had woman been directly involved in decision-making! We commit ourselves to ensuring that women are increasingly respected, acknowledged and involved!³⁴

30. Al-Faour, “Promotion of Human Fraternity Must Extend to Empowerment of Women”, Zayed Award Panel Judge Epsy Campbell Barr Tells *Arab News*”.

31. Reis, “Women Creating Human Fraternity”.

32. Glatz, “Women Are Exploited in Political Disputes, Cultural Ideologies, Pope Says”.

33. Francis, “Address of His Holiness”.

34. Francis, “Address of His Holiness”.

This statement points to the crucial issue. If the exclusion, discrimination, and submission of women continues, there will be no peace. The “Document on Human Fraternity” is aware of this causal connection, but it lacks implementation both in the world and within the respective religious communities, on a theological, legal, and social level.

Far from being accidental, this is rooted in a systemic problem within theology and interreligious dialogue in particular as will be shown in the next paragraph. Women are widely excluded from religious authority and suffer from highly problematic structures of epistemic injustice. These systematic problems inhibit the realisation of authentic religious diplomacy towards peace on a global level. How can religious actors promote peace and fraternity if they themselves still have not overcome the epistemic injustice of interreligious dialogues?

In the following, I will introduce two theologians, Catherine Cornille and Judith Gruber, who critically reflect upon the unjust structure of interreligious dialogue. I will finally come back to the “Document on Human Fraternity” and discuss to what extent these unjust structures are present there as well and where we could go further towards fostering a true culture of dialogue and deep solidarity that both Pope Francis and Grand Imam al-Tayyib hope to cocreate with all people of good will.

Women and Interreligious Dialogue: A Blind Spot?

The Challenge of Religious Authority

The Catholic theologian Catherine Cornille reminds us that high-level meetings are usually men’s meetings. Academic theology of religions remains mainly a “man’s business” (exceptions like Cornille herself confirm the rule). At a grassroots level, however, women are actively engaged in transformative work. It starts for example with local interreligious and intercultural meetings like the one in Hall in Tyrol. In 2004, the Focolare Movement started an intercultural women’s meeting in this small town close to Innsbruck (Austria). Hall is home to people from more than fifty-four different countries. Some women realised that they could make a difference on a local level by building bridges, getting to know each other, and thus become one human family. The women meet for chats, share their daily life experiences, help

each other—simply become friends. In 2024, the initiative received the tenth annual Kurt Schubert Memorial Award.³⁵

But problems remain: firstly, women continue to be excluded from exercising official religious authority; and second, access to thorough theological education often remains limited for women or even forbidden. Jeannine Hill Fletcher summarises the problem: “When nearly every religious tradition of the globe has reserved leadership and authority to men, women too often have been barred from the training necessary to be considered ‘authoritative’.”³⁶ The consequences are dramatic. Fletcher notes that “‘doctrines’ that serve as a point of departure for interreligious dialogue [...] serve to confirm male privilege”.³⁷

At the same time, the existence on the margins connects people and opens up opportunities to move away from the centre and its powerful control mechanisms: “Being theologically uneducated and outside of the mainstream leadership, these women operated in the margins of their respective traditions, a place which is often seen as a fertile ground for interreligious dialogue.”³⁸ But where can these dialogues of life become broadly fruitful? Can they be fed into communities if the so-called “dialogue of life” takes place far away from the “experts”, the central religious authorities, and is held in low esteem by them? This problem is de facto exacerbated when interfaith dialogues negotiate areas that essentially affect women’s lives to the exclusion of women. Catherine Cornille summarises critically: “Women have been used as pawns in the exchange between male religious leaders, and male leaders continue to often display agreement and solidarity in matters that deeply affect women but over which they have no say.”³⁹

This criticism can also be applied to the “Document on Human Fraternity” but above all to the past five years of its reception. Jeannine Hill Fletcher differentiates between two types of dialogue, the “Parliament Model” and the “Activist Model”. In the “Parliament Model”, one representative speaks for the whole religious community. It is mainly an exchange of positions. The “Activist Model” aims for a “transformation of the world and the transformation of

35. For more information on the activities of the women in Hall, see the Internet site Fokolar Bewegung (<<https://tinyurl.com/3e6xj5ke>>); see also Bsteh & Proksch (eds.), *Festschrift zur 10. Preisverleihung, Innsbruck, 2024*.

36. Hill Fletcher, “Gift to the Prophet from a King”, p. 35.

37. Hill Fletcher, “Gift to the Prophet from a King”, p. 35.

38. Cornille, “Introduction: On Women and Interreligious Dialogue”, p. 3.

39. Cornille, “Introduction: On Women and Interreligious Dialogue”, p. 3.

religions”.⁴⁰ The “Document on Human Fraternity” mixes both models. It is the result of a dialogue between male leaders, but it aims at the transformation of the world. In this transformation, standing up for the poor has been at the focus of feminist theologians across religions since the very beginnings, especially in the 1970s. Hill Fletcher notes: “In academic circles from the 1970s through the present, feminist theologians from across the religions have addressed the suffering rooted in the oppression of sexism, and the social conditions that acutely impact poor women and women of color, as primary foci for inter-religious dialogue.”⁴¹

This common aim of transforming the world could bring together feminist theologians and the intentions of the authors of the “Document on Human Fraternity”. Such an approximation would require a positive evaluation of feminist ethics, as well as feminist philosophy and theology and their positive contribution to an internal transformation of the religious communities and their teachings and practices.⁴² Jeannine Hill Fletcher remarks: “Women who have been trained in feminist methodologies will bring activist methods even to a dialogue formulated in parliament fashion. [...] Women trained in a feminist approach to religions will bring to the dialogue an ambiguous outlook on the status of religion, and a willingness to raise difficult issues in the context of the inter-religious setting.”⁴³

Unfortunately, women and feminist scholarship (which is not only conducted by women) have for a long time been marginalised within the respective religious communities. The reception process is very slow, but it gets forward. More and more women hold professorships at universities. At the same time, religious communities start reflecting about the possibility of women’s religious authority on many different levels. An interesting example is the book «*Smaschilizzare la Chiesa?*».⁴⁴ The contributions of the three authors are based on their presentations to the Council of Cardinals in the Vatican.

40. Hill Fletcher, “Women in Inter-Religious Dialogue”, p. 174.

41. Hill Fletcher, “Women in Inter-Religious Dialogue”, p. 175.

42. After decades during which feminist works were marginalised, the invitation of Linda Pocher and her colleagues to the Council of Cardinals in December 2023 is to be seen as a major step forward. Their book («*Smaschilizzare la Chiesa?*») is based on the talks they have given there. The authors positively refer to many theologians who in the past were severely criticised or even completely excluded from “feminism”; Irntraud Fischer, a scholar of the Hebrew Bible (Old Testament), is for example still not “citable” for many Church authorities, but the authors of «*Smaschilizzare la Chiesa?*» now brought her to the Vatican.

43. Hill Fletcher, “Women in Inter-Religious Dialogue”, p. 176.

44. Vantini, Castiglioni & Pocher, «*Smaschilizzare la chiesa?*».

In the footnotes, we can find positive references to feminist theologians like Irmtraud Fischer who so far were hardly ever mentioned in high-level publications related to the Roman discourse. This is a small, but remarkable transformation of the ecclesial theological discourse. We might hope that this transformation moves forward in context of interreligious dialogue too.

The “Document on Human Fraternity” is not a mere exchange of positions; it is aware of the complexity of pluralism and the different contexts in which we live and are shaped by. Throughout the document, religion appears as dynamic, plural, active. This is another approximation to the “Activist Model”, so prominent in feminist thought and encounters: “No longer can ‘the religion’ stand as an artifact to be explained, described, and debated: ‘religion’ is always necessarily entangled in the social, political, material context in which it is found.”⁴⁵

The Epistemic Injustice of Dialogue

Interreligious dialogue is a highly political field permeated by power structures. Who talks about what? Who is visible, who is invisible, and who decides? Judith Gruber has analysed this in detail in her article “Can Women in Interreligious Dialogue Speak?” She writes:

A critique of the absence of women from the field of interreligious dialogue that resists the temptation of essentialism will therefore refrain from “simply” attempting to reverse established patterns of representation. Instead, it will question what the absence/presence of women reveals about the silent organizing principles that grant access to representation in a particular field and the underlying power structures that produce the right to speak in the first place.⁴⁶

It is therefore not simply a matter of making women visible but of fundamentally uncovering the structures of power and creating the culture of dialogue and universal brotherhood that the Pope and the Grand Imam are proposing. These power structures hiddenly influence the way the omnipresent objects in this dialogue are created, how their rights are constructed or granted, namely the poor, the suffering, the weak, women, children. These

45. Hill Fletcher, “Women in Inter-Religious Dialogue”, p. 177.

46. Gruber, “Can Women in Interreligious Dialogue Speak?”, p. 54.

“objects of dialogue” are hyper visible and yet unable to speak, powerless, while those who set the framework of the conversation, the agenda, and the guest list do not even have to raise their voices and merely have to sit at the table to assert their position:

Those who can claim hegemonic positions in interreligious encounters often do not even have to raise their voice; they remain the silent, invisible organizing principle in the political discourses of interreligious dialogue, determining the conditions of visibility for those who take “subaltern” positions. The invisibility of hegemonic power stands in stark contrast to the hypervisibility of those who find themselves constructed as fictive figures, put to the service of those who silently conceive of themselves as normative.⁴⁷

“Protecting women” is well intentioned, that is not to be denied, but it reinforces a system of power that provokes the violence, oppression, and marginalisation that should actually be left behind by a culture of universal brotherhood and sisterhood. The unthoughtful call for “religion and family” as therapy for a world that has gone off the rails is being misused by fundamentalist religious and political forces to establish and religiously legitimise a system of violence. The growing alliances between totalitarian politicians and religious extremists on a global level show this very clearly.

Religion, Peace, and Women’s Rights: A Long but Fruitful Way to Go

The “Document on Human Fraternity” is a milestone in interreligious dialogue, also with regard to the role of women in interreligious dialogue and global peace. Nevertheless, major steps are required to live up to its own aspirations as a peace document.

The peace to which the “Document” wants to contribute is only possible if religions and theologies face up to contemporary challenges, particularly in the area of family and gender order, and the global culture wars. First and foremost, this means standing up for the inalienable dignity of all human beings, as Pope Francis did most recently in “*Dignitas infinita*”.⁴⁸ This also includes a decisive commitment to families, but without falling into the

47. Gruber, “Can Women in Interreligious Dialogue Speak?”, p. 68.

48. Francis, “*Dignitas infinita*”.

trap of anti-democratic and totalitarian groups. Second, it is essential to self-critically reappraise one's own ideological hardening that contributes to the violence against women that one criticises. This will require sincere historical, theological, and social-scientific work, some of which has already been done within feminist ethics, theology, and social and political sciences. Self-transformation towards a culture of fraternity within one's own religious community is essential in order to authentically and universally bear witness to a culture of dialogue in this world. Thus, effective religious peace diplomacy and collaboration for a culture of dialogue requires in the end an active, positive, and nevertheless critical engagement with feminist ethics, theology, and political science in their plurality. Only those who abandon the language of polarisation themselves can achieve a just peace for all—universal peace.

The Pope and the Grand Imam are fully aware that women are among the greatest victims of violence in armed conflicts, but are hardly ever involved in peace negotiations. In this context it is even more important that religious peace diplomacy takes a step to advance and include women at negotiating tables. In her analysis of the exclusion of women from interreligious dialogue, Jeannine Hill Fletcher concludes: "Learning from the gendered exclusion of women's voices from dialogue, and re-engaging dialogue with activist intentions, gives us the opportunity to press even further in an unending dialogue toward ever-greater eco-human flourishing in the everydayness of lives intertwined across religious difference."⁴⁹

This could also be an important impetus for the future promotion, reception, and implementation of the "Document on Human Fraternity" with regard to women's rights and gender equality as essential conditions for global peace and a culture of deep solidarity.⁵⁰

49. Hill Fletcher, "Women in Inter-Religious Dialogue", p. 181.

50. Important insights on the difficult role of religious actors in international peace diplomacy with a specific regard to women's issues are given by Regina Elsner, professor for ecumenical studies at the University of Münster. Prof. Elsner is currently working on deeper research in this field with a special regard to the role of the Vatican and the Russian Orthodox Church, their shared and conflicting images, theories and ideologies in peace diplomacy. See for a first overview Elsner, "Hybrid Neutrality as the Deadlock"; "First to Suffer, Last to Be Heard".

Bibliography

Primary Sources

Francis, “Address of His Holiness: Reading of the Final Declaration and Conclusion of the Congress”, The Holy See, 15 September 2022, <https://tinyurl.com/mrx95bua>.

Francis, “*Dignitas infinita*: Declaration on Human Dignity”, The Holy See, 2 April 2024, <<https://tinyurl.com/yffynkw7>>.

Francis, “Final Declaration of ‘VII Congress of the Leaders of World and Traditional Religions’”, The Holy See, 15 September 2022, <<https://tinyurl.com/4x65nasp>>, accessed on March 23, 2024.

Francis & al-Tayyeb, Ahmad, “A Document on Human Fraternity, for World Peace and Living Together”, The Holy See, 4 February 2019, <<https://tinyurl.com/mua46j7u>>, March 23, 2024.

Paul VI, “*Gaudium et spes*: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World”, The Holy See, 7 December 1965, <<https://tinyurl.com/4sns3ud9>>, March 23, 2024.

Secondary Sources

Abou el-Fadl, Khaled, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*, London, Oneworld Publications, 2001.

Barbato, Mariano, “Postsecular Plurality in the Middle East: Expanding the Postsecular Approach to a Power Politics of Becoming”, *Religions* 11, 4, 2020, pp. 1–11.

Barlas, Asma, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin, University of Texas Press, 2019.

Basanese, Laurent, “Il Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza commune del 4 febbraio 2019”, *Islamochristiana* 45, 2019, pp. 29–38.

Børresen, Kari Elisabeth, *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington, University Press of America, 1981.

Bsteh, Petrus & Proksch, Brigitte (eds.), *Festschrift zur 10. Preisverleihung*, Innsbruck, 2024, Wien, Forum Weltreligionen, 2024.

Chappel, James, *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Cambridge, Harvard University Press, 2018.

- Cornille, Catherine, "Introduction: On Women and Interreligious Dialogue" in Catherine Cornille & Jillian Maxey (eds.), *Women and Interreligious Dialogue*, Eugene, Cascade Books, 2013, pp. 1–10.
- Curanović, Alicja, "Russia's Mission in the World: The Perspective of the Russian Orthodox Church", *Problems of Post-Communism* 66, 4, 2019, pp. 253–267.
- Elsner, Regina, "First to Suffer, Last to Be Heard: The Role of Women in Christian Religious Diplomacy during Russia's War in Ukraine", key note at the European Society of Women in Theological Research annual meeting, August 2023 (unpublished).
- Elsner, Regina, "Hybrid Neutrality as the Deadlock: The Pope's Approach to the Russia-Ukraine War", *BYU Law*, 3 September 2023, <<https://tinyurl.com/56sd4cms>>, accessed on March, 23, 2024.
- al-Faour, Nadia, "'Promotion of Human Fraternity Must Extend to Empowerment of Women', Zayed Award Panel Judge Epsy Campbell Barr Tells Arab News", *Arab News*, 23 January 2023, <<https://arab.news/7mxcu>>, accessed on March, 23, 2024.
- Glatz, Carol, "Women Are Exploited in Political Disputes, Cultural Ideologies, Pope Says", *National Catholic Reporter*, 15 May 2023, <<https://tinyurl.com/zym2d2ns>>, March, 23, 2024.
- Gruber, Judith, "Can Women in Interreligious Dialogue Speak? Production of In/Visibility at the Intersection of Religion, Gender, and Race", *Journal of Feminist Studies in Religion* 36, 1, 2020, pp. 51–69.
- Hill Fletcher, Jeannine, "Gift to the Prophet from a King: The Politics of Women in Interreligious Dialogue" in Catherine Cornille & Jillian Maxey (eds.), *Women and Interreligious Dialogue*, Eugene, Cascade Books, 2013, pp. 27–48.
- Hill Fletcher, Jeannine, "Women in Inter-Religious Dialogue" in Catherine Cornille (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Malden, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013, pp. 168–183.
- Körner, Felix, "Das Dokument von Abu Dhabi. Eine politisch-theologische Debatte", *Communio* 49, 2020, pp. 312–326.
- O'Mahony, Anthony, "Catholic Theological Perspectives on Islam at the Second Vatican Council", *New Blackfriars* 88, 1016, 2007, pp. 385–398.
- Pisani, Emmanuel, "Le Document sur la fraternité humaine d'Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019. Entre stratégies concurrentielles et avancées théologiques", *MIDEO* 35, 2020, pp. 325–356.

- Quast-Neulinger, Michaela, "Saving Nation, Faith and Family: Yoram Hazony's National Conservatism and Its Theo-Political Mission", *Religions* 12, 12, 2021, pp. 1–17.
- Reis, Bernadette, "Women Creating Human Fraternity", *Vatican News*, 3 March 2020, <<https://tinyurl.com/4zfdb44d>>, March, 23, 2024.
- Ruether, Rosemary Radford, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983.
- Stoeckl, Kristina, "A Moralistic International Under Arms? Russia's Role in the Global Culture Wars, prior to and during Its War with Ukraine", *BYU Law*, 28 March 2024, <<https://tinyurl.com/2s4bjsjv>>, March, 23, 2024.
- Stoeckl, Kristina, "Russia's Spiritual Security Doctrine as a Challenge to European Comprehensive Security Approaches", *The Review of Faith & International Affairs* 20, 4, 2022, pp. 37–44.
- Stoeckl, Kristina & Uzlaner, Dmitry (eds.), *Postsecular Conflicts: Debating Tradition in Russia and the United States*, Innsbruck, Innsbruck University Press, 2020.
- Uzlaner, Dmitry, "Epilogue: Reflections on Globalizing Culture Wars" in Kristina Stoeckl & Dmitry Uzlaner (eds.), *Postsecular Conflicts: Debating Tradition in Russia and the United States*, Innsbruck, Innsbruck University Press, 2020, pp. 139–150.
- Vantini, Lucia, Castiglione, Luca & Pocher, Linda, «Smaschilizzare la chiesa?». *Confronto critico sui «principi» di H.U. von Balthasar*, Milano, Paoline, 2024.
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford University Press, 1999.

Abstract / Résumé / ملخص

The contested issue of women's dignity and rights in interreligious relations, particularly in Christian-Muslim dialogue, is complex. Interestingly, the Document on Human Fraternity dedicates a special paragraph to women's rights. However, within the process of reception, this paragraph is hardly discussed. This contribution aims to address this gap and assess if the document goes beyond the saying of "spiritual equity, but no legal equality", both on doctrinal and performative levels. The first section outlines the role of women's rights in previous Christian-Muslim dialogue, including their participation in related processes. A close reading of the document's passages will determine if they surpass previous statements. The paper will finally

analyze the reception process and the involvement of women, questioning if it has tangible practical effects or remains confined to theoretical doctrinal discussions. This is particularly important, as both Pope Francis and Grand-Imam Al-Tayyeb reject empty dialogue without real-life consequences.

Keywords: women's rights, equality, Christian-Muslim dialogue, equity, dignity.



La question controversée de la dignité et des droits des femmes dans les relations interreligieuses, en particulier dans le dialogue islamo-chrétien, est complexe. Fait intéressant, le Document sur la fraternité humaine consacre un paragraphe spécifique aux droits des femmes. Cependant, dans le processus de réception, ce paragraphe est rarement discuté. Cette contribution vise à combler cette lacune et à évaluer si le document va au-delà de l'énoncé « équité spirituelle, mais pas d'égalité juridique », tant sur le plan doctrinal que performatif.

La première partie présente le rôle des droits des femmes dans les dialogues islamo-chrétiens antérieurs, y compris leur participation aux processus concernés. Une lecture attentive des passages du document permettra de déterminer s'ils dépassent les déclarations précédentes. L'article analysera enfin le processus de réception et l'implication des femmes, en interrogeant si cela a des effets pratiques tangibles ou si cela reste confiné à des discussions doctrinales théoriques. Cela revêt une importance particulière, dans la mesure où le pape François comme le Grand Imam Al-Tayyeb rejettent un dialogue vide de conséquences concrètes dans la vie réelle.

Mots-clés: droits des femmes, égalité, dialogue islamo-chrétien, équité, dignité.



تُعَدُّ مسألة كرامة المرأة وحقوقها في العلاقات بين الأديان، لا سيما في الحوار الإسلامي-المسيحي، مسألة شائكة ومعقدة. ومن اللافت أنّ وثيقة "الأخوة الإنسانية" تخصّص فقرة محددة لحقوق المرأة. ومع ذلك، فإن هذه الفقرة نادراً ما تُناقش ضمن مسار تلقّي الوثيقة.

تهدف هذه المساهمة إلى معالجة هذا الفراغ وتقييم ما إذا كانت الوثيقة تتجاوز عبارة "المساواة الروحية دون مساواة قانونية"، سواء على المستوى العقائدي أو على المستوى الأدائي. تعرض القسم الأول دور حقوق المرأة في الحوارات الإسلامية-المسيحية السابقة، بما في ذلك مشاركتهن في العمليات المرتبطة بها. وسيُتيح تحليل دقيق لمقاطع الوثيقة أن نحدد ما إذا كانت تتخطى التصريحات السابقة. وأخيراً، يتناول المقال عملية تلقي الوثيقة ومشاركة النساء، متسائلاً ما إذا كانت لذلك آثار عملية ملموسة أم أنه يظل محصوراً في نقاشات عقائدية نظرية. وتكتسي هذه المسألة أهمية خاصة، لأن كلاً من البابا فرنسيس والإمام الأكبر أحمد الطيب يرفضان الحوار الذي لا يفضي إلى نتائج واقعية ملموسة.

الكلمات المفتاحية: حقوق المرأة، المساواة، الحوار الإسلامي-المسيحي، العدالة، الكرامة.

التعددية والأخوة والحوار في فكر الإمام الطيّب

وسيم سلمان*

يعد الإمام الأكبر أحمد الطيّب شخصيّةً دينيّةً عربيّةً مرموقةً تلعب منذ سنين دوراً عالمياً رئيسياً في تعزيز التواصل والحوار بين العالم العربيّ الإسلاميّ والمسيحيّة. وُلد الشيخ الطيّب عام ١٩٤٦ وتسلّم مشيخة الأزهر خلفاً للإمام محمد سيّد طنطاوي في عهد الرئيس مبارك عام ٢٠١٠ بعد مسيرةٍ طويلة من الدراسة في السوربون والأزهر، ووظائف عدّة من عميد كليّة أصول الدين إلى مفتي الديار المصريّة. وهو مالكيّ أشعريّ صوفيّ، سرعان ما أعرب عن دعمه لتحركات الشباب بعد تنحيّ الرئيس حسني مبارك عن الحكم في فبراير من العام ٢٠١١.

برز دوره السّياسيّ والدينيّ في الواقع المصريّ بعد عزل الرئيس محمد مرسي^١، وعلى الصعيد العالمي في وثيقة «الأخوة الإنسانيّة من أجل السلام العالميّ والعيش المشترك» وخاصّةً وأنّها تحمل إمضاء كلّ من البابا الراحل فرنسيس والإمام الطيّب. ولا شكّ أنّ اعتماد الأمم المتّحدة ليوم ٤ شباط يوماً دولياً للأخوة الإنسانيّة، يُظهر مدى نجاح هذه

* أستاذ الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر - المعهد البابويّ للدراسات العربيّة والإسلاميّة PISAI -
wasim.salman@pisai.it

١. الحداد، «وثائق الأزهر.. المضامين والدلالات»، ص ٤٠.

الوثيقة وأهميتها لإحلال السلام والمحبة بين الشعوب، وخاصةً بين المسيحيين والمسلمين في العالم. كما أن اللجنة الدولية للأخوة الإنسانية^٢ والتي تأسست بعد نشر الوثيقة، تدل على إرادة الأزهر والفاتيكان في متابعة الحوار وتعزيز قيم التسامح. ولا سيما أن البابا فرنسيس عاد ليؤكد في رسالته الأخيرة «Fratelli tutti» في الأخوة والصداقة الاجتماعية» على أوامر الصداقة التي تربطه بالإمام الطيب: «الذي شجعتني بشكل خاص في كتابة هذه الرسالة، إنما هو شخص الإمام أحمد الطيب الذي التقيت به في أبو ظبي، كي نذكر العالم أن الله خلق البشر جميعاً متساوين في الحقوق والواجبات والكرامة، ودعاهم للعيش كإخوة فيما بينهم»^٣. في بحثنا هذا، سنتناول ثلاث نقاط من فكر الإمام الطيب: التعددية الدينية، والأخوة الإنسانية، وأخيراً الحوار بين مقوماته ومعوّقاته.

التعددية وضروة التجديد الديني والفكري

العلاقات الإنسانية في القرآن، في تقدير أحمد الطيب، تقوم على الاختلاف بين الناس وحمية التعارف بينهم، وعلى مبدأ حرية الاعتقاد. يتبنى القرآن حقيقةً بديهية تقول باستحالة اجتماع الناس على دين واحد أو عقيدة أو لغة أو جنس أو لون معين: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ (المائدة ٥: ٤٨). «فالناس في منطق القرآن مختلفون متباينون، رغم رجوعهم في الأصل إلى أم واحدة وأب واحد، بل نقول: إن الاختلاف هو مشيئة الله وحكمه النافذ في الإنسان والحيوان والنبات والجماد والكون والطبيعة»^٤. لذا، فالتعارف والتلاقي هو النتيجة الحتمية للاختلاف بين الناس، والإسلام يعلم ضرورة التعاون والتكامل بين الشعوب، في جو من السلام والتسامح والمسالمة، بعيداً عن الصراع والمغالبة.

٢. <<https://www.vaticannews.va/it/mondo/news/2019-09/comitato-fratellanza-umana-include-rabbino-lustig.html>>.

٣. البابا فرنسيس، «رسالة عامة Fratelli tutti في الأخوة والصداقة الاجتماعية».

٤. الطيب، مفهوم الجهاد في الإسلام، ص ١٩. يتفق الطيب تماماً مع ما أكدّه مع البابا فرنسيس في وثيقة الأخوة الإنسانية «أن الحرية حق لكل إنسان: اعتقاداً وفكراً وتعبيراً وممارسةً، وأن التعددية والاختلاف في الدين واللون والجنس والعرق واللغة حكماء لمشئته إلهية، قد خلق الله البشر عليها، وجعلها أصلاً ثابتاً تنفّر عنه حقوق حرية الاعتقاد، وحرية الاختلاف، وتجرّم إكراه الناس على دين بعينه أو ثقافة محدّدة، أو فرض أسلوب حضاري لا يقبله الآخر».

ومن التعددية في القرآن ينتقل كاتبنا إلى التعددية في المنهج الأشعري الذي أنقذ ثقافة المسلمين من المذاهب المغلقة التي تدير ظهرها للعقل أو تبالغ في استخدام العقل حتى فيما يتجاوز حدوده وأدواته. والأشعري هو إمام الاعتدال والوسطية الذي برز مذهبه رداً على المعتزلة والحنابلة. وما يرفضه الطيّب في فكر المعتزلة هو فرض مذهبهم بالقوة وخاصة بما يتعلق بالقول بخلق القرآن. فمن حيث المبدأ لا يرفض الكاتب البحث والدراسة ونقاش قضية خلق أو أزلية القرآن، لكن المشكلة تكمن في رفض التعددية واللجوء لسلطة الدولة في فرض الفكر الديني. «هذه المشكلة القديمة المتجددة، وأعني بها: أن تثبتي الدولة أحد المذاهب الخلافية، وتعمل على نشره، وإقصاء ما سواه من المذاهب الإسلامية المشروعة، التي تتسع نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة^٥». ولم يكن الأمر أفضل بعد عهد المتوكل الذي قلب الموازين ونكل بالمعتزلة وفرض عقيدة قدم القرآن في معانيه وحروفه. فكما تسلط المعتزلة على الناس، تسلط الحنابلة عليهم بفكرهم المتشدد الذي لا يعطي العقل موقعه الصحيح في فهم الحقائق الإيمانية.

أصدر الأزهر في عهد الطيّب وثائق عدة يُظهر فيها دوره القيادي وأهمية فكره الإسلامي الوسطي، كمرجعية دينية للبلاد تضمن وحدة الشعب المصري، وسيادة الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، وضمان الحريات الدينية والفكرية لكل مواطن، والعمل على تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة. يعود الصراع بين الإخوان والأزهر في السنوات الماضية لرغبة الإخوان فرض سيطرتهم كمرجعية دينية بديلة، أعاقها مجموعة الوثائق التي أصدرها الأزهر بعد الثورة وموقفه في مجلسي الشعب والشورى من الدستور الذي أصدره الرئيس مرسي. وقد تعزز دور الأزهر بسبب الصراع بين الإخوان والسلفيين اللذين أثرا في النهاية أن تبقى المرجعية الدينية في الأزهر. وقوة الأزهر تنبع من عدد طلابه وأساتذته ومراكز البحث في مصر والخارج، مما يعطي لصاحب القرار فيه نفوذاً لا نظير له^٦.

تهدف الوثيقة الأولى تحت عنوان «وثيقة الأزهر بشأن مستقبل مصر»، للتوفيق بين التيارات المتصارعة بعد الثورة في مصر ولتأسيس مسيرة الوطن على مبادئ كلية وقواعد شاملة. وهكذا لعب الأزهر دوراً رائداً في تحديد علاقة الإسلام بالدولة، لتحقيق عملية

٥. الطيّب، القول الطيّب، مج ١، ص ٤٠.

٦. Gradoli, "Il ruolo di Al Azhar nel processo di trasformazione del nuovo Egitto dal 2011 a oggi", p. 171-198.

التحول الديمقراطي وتأسيس الدولة الوطنية الدستورية الحديثة، مع الحفاظ على القيم الروحية والإنسانية والتراث الثقافي^٧. كما تُشدد الوثيقة المكوّنة من أحد عشر بنداً على ضرورة احترام الاختلاف، واجتناب التكفير واستغلال الدين لبعث الفرقة والتنازع والعداء بين المواطنين، مع اعتبار الحث على الفتنة الطائفية جريمة في حق الوطن. وتؤكد في ختامها أن الأزهر هو الجهة المختصة والمرجعية العليا في شؤون الإسلام وعلومه وتراثه واجتهاداته الفقهية والفكرية الحديثة. ويظهر دور الأزهر المحوري بعد تنحي مبارك في إخماد الصراع بين القوى المتناحرة الدينية والعلمانية، وتوجيه صيغة الدستور الجديد بعد الثورة، وتقديم المرجعية الإسلامية بصورة يقبلها العلماني والمسيحي معاً. وبسبب عدم وضوح وعدم نجاح وثيقة الأزهر الأولى أضطر الأزهر لإصدار وثيقته الثانية لتحديد منظومة الحريات الأساسية^٨.

في الثامن من كانون الثاني ٢٠١٢ أصدر الأزهر الشريف، بمشاركة مجموعة من المفكرين، بياناً عن منظومة الحريات الأساسية، وهو البيان الذي اصطلح على تسميته بوثيقة الأزهر الثانية، تعبيراً عن تطلعات المصريين والمسلمين بعد ثورات الربيع العربي. وتحدد الوثيقة العلاقة بين المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية ومنظومة الحريات التي حدّتها بأربعة أنواع وهي: حرية العقيدة، وحرية الرأي والتعبير، وحرية البحث العلمي، وحرية الإبداع الأدبي والفني.

بشأن حرية العقيدة تدين الوثيقة كلّ مظاهر الإكراه في الدين أو الاضطهاد أو التمييز، فلكل فرد في المجتمع أن يعتنق من الأفكار ما يشاء شرط ألاّ يمس حرمة العقائد السماوية، وهنا تشدد الوثيقة على قداسة الأديان الإلهية الثلاثة: «ويتربّ على احترام حرية الاعتقاد التسليم بمشروعية التعدد، ورعاية حق الاختلاف ووجوب مراعاة كلّ مواطن مشاعر الآخرين والمساواة الكاملة بينهم على أساس متين من المواطنة والشراسة وتكافؤ الفرص في جميع الحقوق والواجبات»^٩.

وبما أن حرية الرأي والتعبير هي المظهر الحقيقي للديمقراطية، فلقد نادى الوثيقة بتربية الأجيال الجديدة على ثقافة الحرية وحق الاختلاف واحترام الآخرين. أما حرية البحث العلمي فتحددها بقاطرة التقدم البشري ووسيلة اكتشاف سنن الكون ومعرفة قوانينه

٧. انظر، «وثيقة الأزهر بشأن مستقبل مصر».

٨. محمد، المؤسسات الرسمية الدينية الإسلامية، ص ١٢٩.

٩. انظر، «وثيقة الأزهر للحريات».

لتسخيرها لخير الإنسانية. والنص القرآني يدفع المؤمن للنظر والتفكير والتأمل في الظواهر الكونية لاكتشاف قوانينها. وتُختتم الوثيقة بحرية الإبداع الأدبي والفني نظراً لأهمية الفنون والآداب في تنمية الوعي بالواقع وتنشيط الخيال وترقية الإحساس الجمالي، فهي مرآة لضمائر المجتمعات وتعبير صادق عن ثوابتهم ومتغيراتهم وصورة لطموحاتهم في مستقبل أفضل. لاقت هذه الوثيقة ترحيب القوى المدنية والليبرالية، إلا أن التيارات الإسلامية اتخذت منها موقفاً سلبياً، وأكدت مخالفة التصور الأزهري في هذا الصدد للمرجعية الإسلامية التي تحملها تلك التيارات^{١٠}. كما نعتها تيار السلفية الجهادية بالكفر والشرك والابتداع بالدين. واجه الأزهر صعوبات جمة في التقريب بين التيارات العلمانية والإسلامية، فقد استمر الصراع وبدأ جلياً في أعمال الجمعية التأسيسية لصياغة الدستور الجديد^{١١}. لقد رسم الأزهر خطاً فاصلاً بين موقع الشريعة في حياة الجماعة المؤمنة وأخطار تطبيقها على المجتمع، فهو يميز بين حكم الشريعة والتحكّم باسم الشريعة. لذا نأى بنفسه عن المطالبة بتطبيق الشريعة وهو موقف يرفض سوء تفسيرها واستغلالها؛ فيعتمد المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع ويحترم حق أتباع الديانات الأخرى في الاحتكام إلى شرائعهم الدينية الخاصة في قضايا الأحوال الشخصية^{١٢}.

الأخوة الإنسانية

عرض الإمام الطيب خلال شهر رمضان ٢٠٢٠ على التلفاز سلسلة من المحاضرات وآخرها كان بعنوان «إطلالة سريعة على وثيقة الأخوة الإنسانية». يؤكد الإمام أنه لم يكن متفائلاً بالنتائج الإيجابية لوثيقة الأخوة الإنسانية، ولكن الله سمح بانتشارها أبعد بكثير من التوقعات. قبل نشر الوثيقة تركّز العمل على التأمل المشترك في واقع العالم المعاصر وأزماته الناتجة عن تغييب الضمير الإنساني وإقصاء الأخلاق الدينية وإحياء النزعات المادية. ولكن،

١٠. انظر، كتاب أحمد سالم الذي يتناول فيه الخلافات بين مختلف الجماعات الإسلامية السلفية والإخوانية

ونظام الحكم في مصر: سالم، اختلاف الإسلاميين.

١١. محمد، «المؤسسات الرسمية الدينية الإسلامية (الأزهر)»، ص ١٣٢.

١٢. السّمّاك، «مخاوف الأزهر من الصراع الديني والمذهبي»، ص ١٤٦.

رغم التطور التقني الهام، يلاحظ الإمام تراجعاً كبيراً في القيم الروحية والشعور بالمسؤولية مما قاد لتيارين من التطرف: الإلحاد والتعصب الأعمى^{١٣}.

تتناول وثيقة الأخوة الإنسانية عدداً من الثوابت أهمها العدالة الإنسانية، والأسرة والاهتمام بالأطفال والإيمان بالله الضروري للسلام بين الناس والبعيد عن العنف باسم المقدس، والحرية الدينية والحوار والتسامح وقبول الآخر، ورفض الإرهاب بكل أشكاله وترسيخ مفهوم المواطنة القائم على المساواة بين كل المواطنين. كما تدعو إلى التآخي بين أتباع الأديان وخاصةً بين علماء الأديان. وقد ولدت هذه الوثيقة كما يعبر عن ذلك الإمام الطيب في كلمته التي ألقاها في أبوظبي خلال مؤتمر الأخوة الإنسانية ٢٠١٩، في جوٍّ من الأخوة على مائدة البابا فرنسيس الذي استضافه في بيته في الفاتيكان^{١٤}.

التدين علاجٌ مهمٌ للسقوط الحضاري الذي نعيشه اليوم، فهو غريزةٌ تفقد الإنسانية نحو الخير وتقف في وجه نزعات الإلحاد التي تفسد الجماعة الإنسانية. ويستشهد الطيب بالشيخ المراغي ومشاركته في مؤتمر الأديان العالمي عام ١٩٣٦ حيث أكد على الأخوة العالمية بين أفراد النوع الإنساني والتي عني بها الإسلام انطلاقاً من وحدة الأصل الإنساني وما تقتضيه هذه الوحدة من التعارف والتآخي والمساواة بين الناس. فالناس خلقوا من أب واحد وأم واحدة من غير اعتبار لشرف أصل أو ولادة أو جنس. لكنه يؤكد ضرورة الأخوة بين رجال الدين قبل الأخوة العالمية بين الناس.

هنا، نود التنويه لآخر مقال كتبه المفكر السوري جورج طرايشي يذكر فيه خبرة أئمة عاشوا في المدرسة الثانوية خلال حصّةٍ للتعليم الديني الإسلامي رغب في المشاركة بها، فقرأ عبارة كتبها المدرّس وهي: «كلّ من هو ليس بمسلم فهو عدو للإسلام^{١٥}». وهناك الكثير من العبارات التي نراها في حياتنا اليومية وعلى البرامج التلفزيونية المغرضة والإنترنت التي تهز ثقة أبناء الأديان بعضهم البعض. والقضية عينها تشغل الإمام الطيب فيتساءل في مقاله «دور الأديان في توحيد الأوطان^{١٦}»: ما هي علاقة المسلمين بغير المسلمين؟ هل هي علاقة أخوة إنسانية، أو عداوة متبادلة؟

١٣. الطيب، آداب وقيم، ص ١٩٢.

١٤. الطيب، التعايش. صور عملية من تاريخ المسلمين عبر العصور، ص ٢٤٣.

١٥. طرايشي، «ست-محطات-في-حياتي/2016/03/17» <https://www.alarabiya.net/politics/2016/03/17>

١٦. الطيب، القول الطيب، مج ٢، ص ٩٨.

في حديثه عن علاقة الإسلام بالأديان يؤكّد الطيّب أنّه لا توجد أديانٌ مختلفة في منطق القرآن الكريم، وإن وجدت رسالة إلهية فهي تختلف من حيث التشريع لا من حيث العقيدة أو الأخلاق. فالدين الإلهي في منظور القرآن دين واحد من آدم إلى النبي الخاتم محمد. والإسلام كما جاء به محمد هو رسالة مكملة للرسالات السابقة أو حلقة أخيرة اكتمل بها الدين، وهو لا يشكل نشازاً في سياق الرسالات الإلهية المتقدمة عليه ولا ينقض منها أصلاً من أصولها ولا يهدم ثابته من ثوابتها.

تشمل الوحدة العضوية بين الإسلام والرسالات الإلهية علاقة النبي بالأنبياء السابقين وعلاقة القرآن بالكتب المقدسة و«وثيقة الأخوة الإنسانية» عنها هي امتداد لوثيقة المدينة المنورة ولموعظة المسيح على الجبل. فني الإسلام يصدق إخوانه الأنبياء ويؤمن بهم ويتم ما بدأه من دعوة الناس إلى الله (البقرة ١: ٢٨٥). وقد صور محمد الوحدة العضوية التي تجمع بينه وبين إخوته من الأنبياء والمرسلين عبر التاريخ في صورة جميلة يقول فيها: «أنا أولى من الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد»^{١٧}. ومعنى الحديث الشريف أنّ الأنبياء يشبهون الإخوة من أب واحد وأمّهات شتى. والأب الواحد هو الدين الذي يجمعهم جميعاً والأمّهات التي تفرقهم هي الأزمنة والأمكنة التي يختلف بها نبي عن نبي.

القرآن شديد الوضوح في تأصيل علاقة الإخاء بين المسلمين والمسيحيين وابتناء هذه العلاقة على أصل المودة والمحبة (المائدة ٥: ٨٢-٨٣). حيث نجد فيه آيات رائعة عن النبي عيسى والسيدة مريم، كما تمدح سورة البروج (٨٥) نصارى نجران وهم يفضلون الموت حرقاً على ترك إيمانهم بالله. وسورة الروم (٣٠) تصوّر تعاطف المسلمين مع المسيحيين الروم في هزيمتهم أمام المجوس الفرس عام ٦١٥. لذا فالعلاقة التي يؤكد عليها الإسلام بين أتباعه وبين المسيحيين ليست أمراً مصطنعاً فرضته العلاقات السياسية أو الرغبة في إقرار حسن الجوار، إنّما هي أصل من أصول الدين وثابت من ثوابته التي لا تتبدل بتبدل الأحوال والظروف. والدليل على ذلك هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة المسيحية وملكها المسيحي وطلب الأمان في ظلاله فراراً من أذى قريش. فالنبي محمد لم يأتمن دولة ولا ملكاً آخر على

١٧. الطيّب، القول الطيّب، مج ٢، ص ١٩. والإمام يستشهد هنا بحديث أخرجه البخاري (٣٤٤٣).

المسلمين غير الملك المسيحيّ: «إنّ بأرض الحبشة ملكاً لا يُظلم أحدٌ عنده، فالحقوا ببلاده، حتّى يجعل الله لكم فرجاً وخروجاً مما أنتم فيه»^{١٨}.

وهناك مظهر آخر يلتقي فيه الإسلام مع المسيحيّة في قلب مسجد النبيّ، وذلك حينما جاء نصارى نجران من اليمن في وفدٍ ضمّ ستين رجلاً ليحاوروه في أمر الإسلام، فاستضافهم النبيّ في مسجده بالمدينة. وقد تزامن وقت صلاتهم مع صلاة العصر للمسلمين فسمح لهم النبيّ أن يصلّوا في أحد جوانب مسجده. وهكذا أقيمت الصلاة المسيحيّة وصلاة المسلمين في نفس الزمان والمكان. وهذا أصلٌ تشريعيّ يميّز لغير المسلمين أن يمارسوا عبادتهم في مساجد المسلمين. ولدى دخول النبيّ مكّة أمر بمحو كلّ الصور من الكعبة إلّا صورة عيسى وأمه مريم. ولقد ظلّت صورة مريم البتول مع المسيح مرسومةً على أحد أعمدة الكعبة الداخلية قبل إلزائها بسبب تجديد الأعمدة. وللمسلم الحقّ الشرعيّ في الاقتران بزوجة مسيحيّة أو يهوديّة تبقى على دينها وتكون شريكة حياته وأمّ أولاده.

ولا ريب في أنّ وثيقة نجران تُعتبر ميثاقاً بين المسلمين والمسيحيّين، وفيها يعطي النبيّ للنصارى حقّ البقاء على دينهم وحرية الاختيار: «لا يُجبر أحدٌ ممّن كان على ملة النصرانيّة كرهاً على الإسلام، ويُخفف لهم جناح الرحمة، ويكفّ عنهم أذى المكروه حيث كانوا، وأين كانوا من البلاد... وإذا صارت النصرانيّة عند المسلم زوجة، فعليه أن يرضى بنصرانيّتها، فمن خالف ذلك وأكرهها على شيءٍ من أمر دينها فقد خالف عهد الله، وعصى الميثاق ورسوله، وهو عند الله من الكاذبين»^{١٩}.

ومن اللطافات الجميلة التي يرويها الطيّب هي دعوته للغداء في إحدى كنائس فريبورج فطلب من كبير الأساقفة أن يأذن له بالصلاة، فأذن له في غرفة صغيرة وأحضر له نسخة من القرآن الكريم، وهناك صلّى كما يروي بمذاقٍ خاصّ من الروحانيّة الأخاذة^{٢٠}. انطلاقاً من القرآن ومن خبرته الشخصية يدعو الإمام مسلمي الشرق أن يحتضنوا إخوانهم المواطنين المسيحيّين، فهم شركائهم في الوطن وإخوانهم. وعلى المسلمين ألاّ ينسوا أنّ المسيحيّين احتضنهم أوّلًا من طغيان الوثنيّة التي سعت للقضاء على الإسلام في مهبده. والمسيحيّون

١٨. حديثٌ أخرجه البيهقيّ في «السنن الكبرى»: ٩/٩. انظر الطيّب، القول الطيّب، مج ٢، ص ٢٢.

١٩. الطيّب، القول الطيّب، مج ٢، ص ٢٤-٢٦.

٢٠. الطيّب، القول الطيّب، مج ٢، ص ٧٨.

هم إخوة للإمام، لذا فهو يدعوهم للتخلي عن مصطلح الأقية فهم مواطنون كاملو الحقوق والواجبات^{٢١}.

يبين الطيّب حقيقة التعارف والتكامل ضد علاقة الصراع والمغالبة التي تقوم على القضاء على الآخر المختلف. فيدعو لعلاقة سلم وتعاون وتكامل بين أبناء الأديان المختلفة. فن الجهل أن يقال إن علاقة المسلم بغير المسلم أو بالكافر هي علاقة الدم، أو إن الإسلام دين سيف وذبح ومطاردة للآخرين وإكراه للناس على الإسلام وإلا طارت رقابهم. ومشروعية القتال في الإسلام تنبع من نصرة المظلومين وتمكينهم من حقهم في حياة آمنة، كما يوجب الإسلام الدفاع عن الأديان السماوية لا المسلمين فحسب^{٢٢}. كما يحرم على المسلم أن يقتل في جيش الأعداء الطفل والمرأة والرجل الضعيف والأعمى والمقعّد والعمال والزراع والرهبان، لأنهم لا يحملون السلاح ولا يمثلون عدواناً مباشراً على المسلمين.

الإسلام دين الأخوة الإنسانية، كما يقول الإمام عليّ «الناس إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الإنسانية»، فالأخوة تشمل الأديان والناس بالعموم، وتتضمن حقوقاً وواجبات. ويذكر الطيّب بأقوال النبي التي تنهى عن ظلم وإيذاء أهل الكتاب ويتعجب من يرفض مشاركة أهل الكتاب طعامهم وشرابهم ومعاديتهم في أعيادهم، بخلاف ما ورد في سورة المائدة ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْنَهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفَحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة ٥: ٥).

لكن الإمام ينهى عن الحوار العقائدي لأنه يقود للصراع، ويفضّل فضيلته البحث عن المشتركات الإنسانية بين المؤمنين وغير المؤمنين، فقد خلقنا الله كي نتعارف لا ليقتل بعضنا بعضاً.

في مقالته «ابن عربي والأخوة الإنسانية»، يشيد الإمام بالتصوّف كعنصر مشترك بين الأديان، إنّه العمق الطبيعي للدين الإلهي مزوداً بطاقات هائلة للإسهام في إذابة التوتر السائد الآن على الساحة. والتصوّف هو ثروة روحية تمثل قاسماً مشتركاً بين الأديان السماوية ويشكل ما يشبه الفضاء الأوسع الذي يلتقي في ظلاله صفوة المؤمنين بالله من أتباع الأديان

٢١. الطيّب، التعايش. صور عملية من تاريخ المسلمين عبر العصور، ص ٢٤٩.

٢٢. الطيّب، القول الطيّب، مج ٢، ص ١٠١.

الإلهية، ويعيشون تحت هذه الظلال في تآخٍ وانسجام برغم الفوارق والعوازل العقديّة والتشريعية. ومن الملفت للانتباه أنّ الطيّب يستشهد في كلامه عن الصوفيّة بالأب جوزيبي سكاتولين (Giuseppe Scattolin) وهو أستاذ سابق في البيزاي (PISAI) يتبنّى لقاء المسيحية بالإسلام في فضاءات المطلق وهو الله تعالى الذي نعجز عن إدراكه. فيوازي الإمام بين مقولة القديس أوغسطينوس «إن فهمته فهو ليس الله» وما عبّر عنه أبو بكر الصديق بقوله «سبحان من لم يجعل سبيلاً لخلقه إلى معرفته إلّا العجز عن معرفته»^{٢٣}. وهذا ما نسميه باللاهوت السلبي المعروف في فكر آباء الكنيسة اليونان.

وفي كتابه في المصطلح الكلامي والصوفي يعالج الإمام الطيّب قضايا يمكنها أن تبني حواراً قائماً على أواصر الأخوة والمحبة وتسهّل فهم بعض المفاهيم اللاهوتية المسيحية من وجهة نظر التراث الإسلامي. وأولها الاتحاد فيُقصد به «أن تصير ذات ذاتاً أخرى من غير أن يزول عن الذات الأولى من خصائصها أو يضاف إليها شيء آخر»^{٢٤}. ويرى أنّ الاتحاد بهذا التحديد يستحيل بالمعنى الحسي، لكنه ممكن بالمعنى المجازي ويعني الصيرورة أو التغير. والصوفيّة تشرح الاتحاد كحالة يتحد فيها مراد الحبّ بمراد المحبوب، فتفنى إرادة الحبّ في مراد المحبوب. ومن الاتحاد ينتقل لمفهوم الحبّ الإلهي الذي ظهر في الإسلام في القرن الثاني الهجري، بعد أن كان الخوف من الله ومن العقاب هو محرك الحياة الروحية. ويؤكد الطيّب أنّ رابعة العدوية (ت. ١٨٥ هـ) هي أول من نقلت التصوّف من الخوف إلى الحبّ: «العبادة من أجل محبة الله، لا من أجل الخوف من النار أو الطمع في الجنة»^{٢٥}. والحبّ الإلهي نوعان الأول ثمره امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والثاني هو ما ينشأ عن انكشافات الروح وليس لعبد كسب فيه. والمحبة هي تعلّق القلب بالمحبوب، تقطع وساوس القلب وتُسلي عن المصائب وتبعث على إثارة الحقّ بسبب من مطالعة العبد للصفات الإلهية. والمحبة تنشأ من مشاهدة جمال المحبوب وتقود للفناء في المحبة وفي الشهود. ونظريّة الحبّ الإلهي مستقاة

٢٣. أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٤، مج ٢، ص ٤٦٥،

نقلاً عن أحمد الطيّب، القول الطيّب، مج ٢، ص ٧٣.

٢٤. الطيّب، في المصطلح الكلامي والصوفي، ص ٦٥.

٢٥. الطيّب، في المصطلح الكلامي والصوفي، ص ١١٠.

من معاني أسماء الله الحسنى كالودود واللطيف والرحيم ومن القرآن ﴿يَجِبُّهُمْ وَيَجِيبُونَهُ﴾ (المائدة ٥: ٥٤) ٢٦.

ويرى أنّ محيي الدين ابن عربي يجسّد بأنظاره العرفانية الرحبة التي تتجاوز حدود الزمان والمكان أقرب المسالك الى وحدة الإنسانية، إذ يجمع الغرب والشرق فهو أوروبي المولد والنشأة، ثمّ شرقيّ التوجّه والاكتمال. «فلسفته الصوفية متأثرة بحبّ الإنسان والكون، وبالكثرة المعبرة عن الوحدة، وبالأخوة العالمية والزمالة الدينية، فالكلّ عنده مغرّد في سرب واحد، والكلّ مدندّن حول هذا الذي لا تناله العبارة ويتعالى عن الإشارة» ٢٧:

عبارتهم شتى وحسنك واحد وكلُّ إلى ذاك الجمال يشير.

ابن عربي هو مكتشف رابطة الإيمان بين كلّ المؤمنين بالله تعالى، مهما اختلفت عقائدهم وأديانهم ومِلّهم، وقد فهم الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات ٩: ١٠). والمؤمنون عنده أشبه بإخوة لأب واحد هو الإيمان بالله، ولو اختلفت الأمّهات. وبهذا فابن عربي لا يبتكر ديناً جديداً، بل يستلهم روح القرآن الكريم فالإسلام هو الدين الإلهي الذي بشر به الأنبياء، لكنّ فهم ابن عربي لأخوة المؤمنين وأخوة الأديان لا يعني أنّه قائل بوحدة الأديان، بل بتجلّي الله في مختلف الأديان والتي يستطيع العارف أن يراها، وأمّا غير العارف فينكر حقيقة تجلّي الله خارج معتقده ٢٨. فالتجلّي هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب فيسمح للمتأمل بإدراك الحقائق الإلهية التي ستجلى له في الآخرة بصورة لا تنقطع ٢٩.

٢٦. الطيّب، في المصطلح الكلامي والصوفي، ص ١١٤.

٢٧. الطيّب، القول الطيّب، مج ٢، ص ٣٧-٣٨.

٢٨. الطيّب، في المصطلح الكلامي والصوفي، ص ٦٩. يميّز الطيّب بين الإلهام والوحي، فالأوّل هو ما يقع في القلب من علوم بطريق الفيض الإلهي من غير نظر شرعي أو عقلي. والإدراك على الحقيقة في التعبير الصوفي هو علم مباشر يشرق في القلب بلا واسطة بين المُلقي والمُلتقي بخلاف علوم العقل والحواس. أمّا الوحي فهو خطاب وكلام يسمعه الموحى إليه بواسطة السمع ويرى بعينه من يكلمه، ويستحيل حصوله لغير الأنبياء والمرسلين.

٢٩. برأينا، يقترب الإمام الطيّب من مفهوم الرؤية الطوباوية حسب القديس توما الأكوينيّ وعقيدة الكنيسة الكاثوليكية الحاضرة في وثيقته «بنديكتوس ديوس»، الصادرة عام ١٣٣٦.

ومنه، فالتصوّف ينشر الحبّ والمحبة بين المؤمنين، ويمكن أن يصنع من الحبّ اللامحدود لغةً تلتقي تحت ظلالها حضارات الشرق والغرب في شيءٍ من الاحترام المتبادل، بعيداً عن دعاوى الصراع والصدام^{٣٠}:

أدين بدين الحبّ أنّي توجّهت	ركائبه فالحبّ ديني وإيماني
لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة	فرعى لغزلانٍ، وديرٍ لرهبانٍ
وبيتٌ لأوثانٍ، وكعبة طائفٍ	وألواح توراةٍ، ومصحف قرآنٍ.

الحوار الإسلاميّ المسيحيّ

سبق وبينّا أنّه لا مفرّ من احترام التعدّدية والغيريّة، فليس المقصود الوصول إلى دينٍ واحدٍ يخو كلّ الفوارق. «الإسلام والمسيحيّة حلقةٌ في دينٍ واحدٍ هو الدين الإلهيّ؛ فالدينان شقيقان، مصدرهما واحدٌ، وغايتهما واحدةٌ، والإنجيل أخٌ للقرآن، وهو هدى ونور، مثله مثل التوراة ومثل القرآن، وثلاثتها كتب الله ووحيه المنزل على أنبيائه، ونبيّ الإسلام أخٌ لعيسى وموسى وسائر الأنبياء عليهم السلام^{٣١}». وهكذا يتبنّى الإمام الطيّب الحوار انطلاقاً من المنهج الأشعريّ المختلف عن الجدل الأرسطيّ، فهو يضبط طريقة الحوار للوصول لليقين^{٣٢}. وعلم المناظرة أو الجدل علمٌ إسلاميّ خالص ومن العسير تعيين بدايته الزمنية على وجه التحديد، وأغلب الظنّ أنّه نشأ على يد المتكلمين الأوائل من المعتزلة في النصف الأوّل من القرن الثالث الهجريّ^{٣٣}. وأركان المناظرة أربعة وهي السؤال والجواب والاعتراض والاستدلال. ومّا لا شكّ فيه أنّ الإمام الطيّب متعمّق بالفلسفة الأرسطيّة فيحدّد الاستدلال كالآتي: «استنتاج قضيّة من قضيّةٍ أخرى. وتُسمّى القضية المستدلّة: نتيجة. والقضايا التي أتجتّها: مقدّمات^{٣٤}». والاستدلال وهو قلب علم المنطق يمثّل وسيلة الوصول إلى الحقيقة في القياس الفقهيّ.

٣٠. ابن عربيّ (٦٣٨هـ/١٢٤٠م)، ترجمان الأشواق، ص ٦٢-٦٣.

٣١. الطيّب، القول الطيّب، مج ٢، ص ٧٤.

٣٢. الطيّب، نظرات في فكر الإمام الأشعريّ، ص ٨٧.

٣٣. الطيّب، في المصطلح الكلاميّ والصوفيّ، ص ٢٥.

٣٤. الطيّب، في المصطلح الكلاميّ والصوفيّ، ص ٢٩.

والاستقراء له أهميته في الوصول إلى الحقيقة فهو يقوم على الاستدلال على حكم كليّ من خلال تتبع بعض الجزئيات الواقعة تحت هذا الكليّ. وهناك الاستقراء التام الذي يفيد اليقين لأن النتيجة فيه مساوية للمقدمات، بخلاف الاستقراء الناقص الذي يستحيل تطبيقه على كل الأمثلة. وهنا يميّز الطيب بين الجدل الإسلامي والجدل الأرسطي الذي اتبعه فلاسفة المسلمين من ابن سينا وابن رشد، مميّزاً النتائج التي يتوصل لها كل منهج. فالجدل عند أرسطو يقود لمعرفة احتمالية، أما البرهان فيخلو من التناقض ويبلغ إلى الحقيقة الخالصة، أما الجدل الأشعريّ فغاياته الوصول إلى الحقيقة التي تنتج عن البحث. والمنهج الأشعريّ هو منهج قرآنيّ يقوم على الحوار البناء وينطلق من الآيتين التاليتين: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل ١٦: ١٢٥)، ﴿وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت ٢٩: ٤٦).

يُميّز القرآن نوعين من الجدل: الحسن والمذموم، فكل جدل لا يفضي لمعرفة الحق واجتناب الباطل هو جدل مذموم. ودعوة القرآن للجدل هي دعوة إلى اكتشاف الحق عبر منهج يقف جنباً إلى جنب مع الحكمة والموعظة الحسنة. ولا يهدف الجدل القرآنيّ إلى إخماد الخصم وإقناعه بوجهة النظر الشخصية: «إنّ منهجاً يعلّق كلّ قيمته على استغلال ما عند الخصم لإسكاته - غير عابئ بالحقيقة في ذاتها - لا أعتقد أن يأمر القرآن الكريم بالاعتماد عليه في الدعوة إلى سبيل الله وتبليغ الحقائق الكبرى في هذا الكون، بل أكبر الظنّ عندي أنّ هذا النوع من الجدل هو نفسه ما نهى عنه القرآن الكريم، ونفّر منه في آياتٍ أخرى بلغت أكثر من عشرين آية تقريباً^{٣٥}».

عمل الطيب في السنوات الأولى من الثورة على تماسك الأزهر واستقلالته، ووحدة الشعب المصريّ مسلمين وأقباطاً، متدينين وغير متدينين. وواجه الأزهر الكثير من الصعوبات في مواجهة الأعمال التخريبية والحمولات المنظمة ضده في وسائل الإعلام التابعة لجماعات الإسلام السياسي^{٣٦}. ومن الغريب جداً رفض المتطرفين تهنة المسيحيين في أعيادهم وما يثير التعجب صرخات التكفير التي تملأ صفحات مواقع التواصل الاجتماعيّ للأزهر عند تهنته للمسيحيين في أعيادهم، وهذا غريب عن المجتمع العربيّ المشهور باحترام التقاليد واللياقات الاجتماعية: «من البرّ الذي دعانا إليه الإسلام تهنة غير المسلمين بأعيادهم، وما

٣٥. الطيب، نظرات في فكر الإمام الأشعريّ، ص ١٠٢.

٣٦. السيد، «الأزهر.. الحاضر وتحديات المستقبل»، ص ٢٨.

يدّعيه المتشدّدون من تحريم هو جمودٌ وانغلاقٌ، بل اقتراءٌ على مقاصد شريعة الإسلام، وهو من باب الفتنة التي هي أشدّ من القتل ومن باب الأذى لغير المسلمين، وليس في التهنئة آية مخالفة للعقيدة؛ كما يدّعي المتشدّدون^{٣٧}».

شعر الأزهر بالضغوط التي يتعرض لها الأقباط وكنايسهم قبل الثورة وبعدها، من العنف المادّي الموجه إلى كنايسهم من الجماعات الراديكاليّة والاحتقان الدينيّ المتمثّل بالعنف بين الأطراف على خلفيّة بناء كنيسة أو علاقة عاطفيّة بين طرفٍ مسيحيٍّ وآخر مسلم. فأسّس شيخ الأزهر «بيت العائلة المصريّة» عام ٢٠١١ ليجمع رؤساء وممثّلين لسائر الطوائف غير المسلمة في البلاد، ولتلافي العنف الطائفي. أكّد الطيّب ضرورة التحرك السريع وقد بلغت أحداث التوتّرات الدينيّة مدًى غير مسبوق بعد حادثة كنيسة القديسين في الإسكندريّة ليلة رأس السنة عام ٢٠١١ التي راح ضحيتها ٢٢ مواطناً قبطياً من جرّاء سيارة مفخخة أثناء خروجهم من الكنيسة. وقد استطاع، بالتعاون مع البابا شنودة، إقامة مركزٍ يجمع الأزهر مع الكنيسة القبطيّة وعدداً من الكنائس الصغيرة كالأنجليكانيّة والإنجيليّة والأقباط الكاثوليك^{٣٨}. ويهدف بيت العائلة إلى إصلاح الخطاب الدينيّ وذلك بالتركيز على القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة، وتحسين الوعظ والخطابة بين شيوخ المسلمين والكهنة بما يتعلّق باحترام الآخر، ويشجّع على الانخراط العقليّ في ثقافة السلام ونبذ الكراهية والعنف. لا شك أنّ عظمات بعض رجال الدين المتطرّفين تقود للتوتّر في المجتمع المصريّ، ممّا دفع المؤسسات الدينيّة لمحاربة التطرّف الكلاميّ بين الأطراف، لمنع التشنّج الاجتماعيّ والعنف الدمويّ. كما يسعى بيت العائلة لتأكيد القيم العليا والقواسم المشتركة بين الأديان والثقافات والحضارات الإنسانيّة المتعدّدة، ويهتمّ بتحليل بعض مظاهر التوتّر في المجتمع الناتجة عن الزيجات المختلطة. بالتحليل والدراسة تبين أنّ أصل الصدام ليس دينياً، بل اجتماعيّ ويرتبط بالعادات والتقاليد لا أكثر، لذا يعمل المركز على رصد واقتراح الوسائل الوقائيّة للحفاظ على السلام المجتمعيّ. «هدف بيت العائلة الأعلى هو الحفاظ على وحدة مصر وشخصيّتها وصيانة هويّتها واستعادة قيمها الدينيّة والأخلاقيّة، والتركيز على المشترك للعمل على تفعيله والاحترام المتبادل للتنوّع والتكامل الوطنيّ واستنهاض التقاليد الحضاريّة التي تدعو إليها الأديان السماويّة^{٣٩}». كما

٣٧. انظر «وثيقة الأزهر للتجديد في الفكر والعلوم الإسلاميّة».

٣٨. Hamdan, *Der christlich-islamische Dialog der Azhar-Universität*, p. 315-320.

٣٩. الطيّب، القول الطيّب، مج ٢، ص ٨٢.

سارع الأزهر في عام ٢٠١٥ لإنشاء «مركز الحوار بالأزهر الشريف»، لدراسة مراحل تطوّر الحوار مع أهل المذاهب والأديان المختلفة في الشرق والغرب على السواء، وبحث الآليات الناجعة لعقد الحوارات والمواثيق المشتركة؛ بما يسهم في تحقيق التعايش المشترك.

خاتمة

عمل الإمام الطيّب جاهداً في السنوات الأخيرة على إصلاح الفكر الديني ومحاربة كافة أشكال التطرّف والإرهاب والعنف والتأويلات السياسية للمفاهيم القرآنية والسعي للعيش المشترك والتآخي الديني والإنساني. وهو واعي لضرورة تحديث مناهج التعليم وإعادة صياغة الفكر الديني بما ينسجم مع الواقع المعاصر، فالحاجة ماسة اليوم لتغيير الذهنية وطريقة التفكير لتجنب الفكر المتطرّف والإرهاب والعنف المنزلي والاجتماعي. لكن محاربة الفكر المتطرّف لا تتم بإدائته وشجبه وحسب، بل بتغيير المقدمات الفكرية والأيدولوجية التي أدّت لصياغته، وهذا يتطلب جهداً كبيراً من قبل المؤسسات الدينية التعليمية، لتجديد علوم الشريعة وغرابة التراث ونبد التيارات التكفيرية من جذورها.

يؤمن الطيّب بالأخوة الإنسانية والأخوة بين أبناء الأديان السماوية، ويؤكد أنّ الركن الأساسي لتأويل القرآن هو حرية الاعتقاد فلا إكراه في الدين، والحرب محرمة إلا للدفاع عن النفس. هذا الفكر يعكس توجه شيخ الأزهر الصوفي السلمي، الذي يحثّ على التفاهم والتعاون لبناء الوطن الواحد. فرسائل الأخوة في الإسلام والمسيحية كفيلة بأن تقيم جسور تفاهم دائم وتقارب متواصل بين المسلمين والمسيحيين في الشرق والغرب، بعيداً عن الأطماع السياسية وطغيان المادية والمتاجرة بالمقدّسات على حساب القيم والمبادئ الإنسانية.

رغم الجهود الحثيثة لبناء حوار أخوي بين الأديان، تبقى قضية صراع الحضارات من الإشكاليات التي تطغى على فكر الإمام الطيّب، لذا يسعى باستمرار للدفاع عن الإسلام ضدّ صورته المشوهة التي تقدّمها وسائل الإعلام الغربية. وهنا فهو يتهم المفكرين في الغرب بعدم بذل الجهود اللازمة لفهم حضارة المسلمين فهماً صحيحاً. لكننا نقدر دعوته للمسلمين إلى الانخراط في المجتمعات الغربية وإظهار قدرة الإسلام على الحوار والتعايش واحترام الآخر كما عهد له عبر التاريخ وخاصة في تجربة الأندلس^{٤٠}، لكنه يغفل الدور السلي الذي يلعبه

الإسلام السياسيّ في الغرب في إقصاء المسلمين عن مواطني البلاد الأصليين. لذا ندعو للعمل معاً لإظهار مواطن الضعف وإقصاء جماعات الفكر السياسيّ التي تهدف لخلق جماعاتٍ مسلمة منفصلة عن الأوطان والحكومات والقوانين وغير المسلمين الذين تتهمهم بالكفر والإلحاد.

قائمة المراجع العربية والأجنبية

المصادر الأولى

- الطيب، أحمد، مفهوم الجهاد في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٧.
- أحمد الطيب، نظرات في فكر الإمام الأشعريّ، القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٧.
- الطيب، أحمد، التراث والتجديد: مناقشات وردود، القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٧.
- الطيب، أحمد، في المصطلح الكلامي والصوفيّ، أبو ظبي، الحكاء للنشر، ٢٠١٩.
- الطيب، أحمد، القول الطيب. من كلمات ومحاضرات الإمام الأكبر أحمد الطيب، أبو ظبي، الحكاء للنشر، مج ١، ٢٠٢٠.
- الطيب، أحمد، القول الطيب. من كلمات ومحاضرات الإمام الأكبر أحمد الطيب، أبو ظبي، الحكاء للنشر، مج ٢، ٢٠٢٠.
- الطيب، أحمد، آداب وقيم (أحاديث شهر رمضان لعام: ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م)، أبو ظبي، الحكاء للنشر، ٢٠٢١.
- الطيب، أحمد، التعايش. صور عملية من تاريخ المسلمين عبر العصور، القاهرة، مجمع مطابع الأزهر الشريف، ٢٠٢١.

المراجع العربية

البابا فرنسيس، «رسالة بابوية عامّة، Fratelli tutti، في الأخوة والصدقة الاجتماعية»، ٣ تشرين الأول ٢٠٢٠،

<https://www.vatican.va/content/francesco/ar/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>

الحداد، محمد، «وثائق الأزهر.. المضامين والدلالات»، في المذاهب والمؤسسات الدينية الرسمية، تحرير يونس قنديل ومجموعة من الباحثين، الرباط، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ج ١، ٢٠١٦.

سالم، أحمد، اختلاف الإسلاميين. الخلاف الإسلامي-الإسلامي (حالة مصر نموذجاً)، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣.

السمّاك، محمد، «مخاوف الأزهر من الصراع الديني والمذهبي»، في الأزهر مرجعية التقليد السني في زمن التغيير، دبي، مركز مسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٤.

السيد، رضوان، «الأزهر.. الحاضر وتحديات المستقبل»، في الأزهر مرجعية التقليد السني في زمن التغيير، دبي، مركز مسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٤.

محمد، أحمد، «المؤسسات الدينية الإسلامية (الأزهر)»، في المذاهب والمؤسسات الدينية الرسمية، تحرير يونس قنديل ومجموعة من الباحثين، الرباط، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ج ١، ٢٠١٦.

محي الدين ابن عربي (٦٣٨/١٢٤٠)، محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، ترجمان الأشواق، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠٥.

المراجع الأجنبية

Gradoli, Michele, « Il ruolo di Al Azhar nel processo di trasformazione del nuovo Egitto dal 2011 a oggi », *Rivista di Studi Politici - S. Pio V*, 25, 2013, p. 171-198.

Hamdan, Hussein, *Der christlich-islamische Dialog der Azhar-Universität*, Freiburg, Herder, 2014.

المواقع الإلكترونية

«وثيقة الأزهر بشأن مستقبل مصر»، بوابة الأزهر: <وثائق-الأزهر/وثيقة-مستقبل-مصر/ <https://www.azhar.eg>>، تمّ الاطلاع عليه في ١٣ مايو ٢٠٢٤.

«وثيقة الأزهر للتجديد في الفكر والعلوم الإسلامية (٢٠٢٠)»، العدد ١٦، بوابة الأزهر: <وثائق-الأزهر/ وثيقة-الأزهر-للتجديد-في-الفكر-و-العلوم-الإسلامية/ <https://www.azhar.eg>>، تمّ الاطلاع عليه في ١٣ مايو ٢٠٢٤.

«وثيقة الأزهر للحرّيات»، بوابة الأزهر: <وثائق-الأزهر/وثيقة-الأزهر-للحرّيات/ <https://www.azhar.eg>>، تمّ الاطلاع عليه في ١٣ مايو ٢٠٢٤.

ملخص / Résumé / Abstract

برز دور الإمام أحمد الطيّب على الصعيد العالمي في «وثيقة الأخوة الإنسانية» من أجل السلام العالمي والعيش المشترك»، ولا سيما أنّ البابا فرنسيس (١٩٣٦-٢٠٢٥) الذي رحل عنا مؤخرًا أكد على أواصر الصداقة التي تربطه به. سيتناول البحث مفهوم الأخوة في فكر الإمام الطيّب انطلاقًا من محاور ثلاثة تعالج قضايا التعددية والأخوة والحوار الديني. أولاً، قضية التعددية وتجديد الفكر الديني الذي دافع الطيّب عنه في كتابه التراث والتجديد. مناقشات وردود مشدداً على التجديد الذي يحافظ على الأسس والثوابت ويعتمد الاجتهاد المنضبط بالنقل والعقل. ثانياً، قضية الأخوة الإنسانية انطلاقاً من توجه الإمام الصوفي وتأثره بابن عربي، وإيمانه بالحرية الدينية. يمثل الفكر التكفيري والجهادي تأويلاً خاطئاً للنصوص الدينية، فيدينه الطيّب في كتابه مفهوم الجهاد في الإسلام، وفي «وثيقة الأخوة الإنسانية» و«وثيقة الأزهر للتجديد في الفكر والعلوم الإسلامية» (٢٠٢٠) التي تعتبر امتداداً لسابقتها. وثالثاً، الحوار الإسلامي-المسيحي النابع من المنهج الأشعري نفسه الذي يعرضه الإمام في كتابه نظرات في فكر الإمام الأشعري. وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أهمية «بيت العائلة المصرية» الذي تأسس عام ٢٠١١ ليجتمع رؤساء وممثلين لسائر الطوائف من مسلمين وغير مسلمين ولتلافي العنف الطائفي. الكلمات المفتاحية: الأخوة الإنسانية، الحوار بين الأديان، تجديد الفكر الديني، التعددية الدينية.



Le rôle du grand imam d'al-Azhar Ahmad al-Tayyeb, dans le domaine du dialogue interreligieux, a pris une dimension internationale à partir du « Document sur la Fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune », d'autant plus que le défunt Pape François (1936-2025) a souligné les liens d'amitié qui l'unissent à lui. La recherche abordera le concept de fraternité dans la pensée de al-Tayyeb en trois axes à savoir : la pluralité, la fraternité et le dialogue interreligieux. Dans son ouvrage Héritage et Renouveau: discussions et réponses, al-Tayyeb traite de la pluralité et du renouveau de la pensée religieuse; là où il met l'accent sur le renouveau qui préserve les fondements de la religion, suivant un *ijtihād* soumis à l'autorité de la tradition et de la raison. Ensuite, l'orientation soufie de l'imam et ses études d'Ibn Arabi mettront en évidence la question de la fraternité humaine qu'il aborde dans son ouvrage Le Concept du jihad en islam, dans le « Document sur la Fraternité humaine » (2019) et le « Document d'Al-Azhar

pour le renouveau de la pensée et des sciences islamiques » (2020). Dans ce sens, al-Tayyeb préconise que la liberté religieuse est un droit fondamental de tout être humain et condamne l'extrémisme religieux représentant une fausse interprétation des textes sacrés. Enfin, le dialogue islamo-chrétien découle de l'approche asharite que l'imam présente dans son ouvrage *Réflexions sur la pensée de l'imam al-Ash'arī*. Il est opportun de faire allusion au projet de « La Maison de la famille égyptienne » fondée en 2011 pour réunir les chefs et les représentants des différentes traditions religieuses et pour éviter la violence sectaire.

Mots-clés : fraternité humaine, dialogue interreligieux, renouveau de la pensée religieuse, pluralité religieuse.



The international role of Imam Ahmad al-Tayyeb appeared in the “Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together”, especially since the late Pope Francis (1936–2025) has emphasized the bonds of friendship between them. The research will deal with the concept of brotherhood in al-Tayyeb’s thought along three axes: plurality, brotherhood and interreligious dialogue. First of all, Imam al-Tayyeb presents the question of plurality and renewal of religious thought in his book *Heritage and Renewal: Discussions and Responses*, where he fosters renewal that preserves the foundations of religion and adopts *ijtihad* disciplined by tradition and reason. Secondly, the question of human brotherhood is based on the imam’s Sufi orientation and the thought of Ibn Arabi. Al-Tayyeb advocates that religious freedom is a fundamental right of every human being, and he condemns extremism, which represents a wrong interpretation of religious texts, in particular in his essays *The Concept of Jihad in Islam*, in the “Document on Human Brotherhood” (2019) and in al-Azhar document for the Renewal of Islamic Thought and Sciences (2020), which is an extension of the latter. Thirdly, Islamic-Christian dialogue, which derives from the same asharite approach that the imam presents in his book *Reflections on the Thought of Imam al-Ash'arī*. In this context, the Egyptian Family House, which was founded in 2011, appears as an important project to bring together leaders and representatives of different religious traditions, and to avoid sectarian violence.

Keywords: Human Fraternity, Interreligious Dialogue, Renewal of Religious Thought, Religious Plurality.

يواكيم مبارك والمجمع الفاتيكاني الثاني التعقيبات والتأصيل لإبراهيمية الإسلام

ريتا فرج*

المقدمة

اتّخذ المجمع الفاتيكاني الثاني مواقف مهمة تجاه المسلمين؛ فلأوّل مرّة في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية يُنظر إليهم، عقائدياً وخلاصياً، نظرة تقدير وإقرار واعتراف، كما ظهر في الوثائق الجمعية الصادرة عنه، وفي وثيقتين تحديداً، الأولى: «دستور عقائديّ في الكنيسة نور الأمم» (*Lumen Gentium*)، والثانية: «علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية في عصرنا» (*Nostra Aetate*).

اضطلع المستشرق الفرنسيّ لويس ماسينيون (Louis Massignon) بدورٍ رياديّ في تطوير علم الإسلاميات الكاثوليكيّ، وترك إرثه تأثيراً ملحوظاً، في رؤية الفاتيكان تجاه المسلمين، تُرجم عبر دائرته الفكرية، الحاضرة في المجمع، يتقدّمها اللاهوتيّ وعالم الإسلاميات اللبنانيّ يواكيم مبارك الذي كان لاعباً رئيساً في تشكيل العقيدة الجديدة للكنيسة تجاه غير المسيحيين، يُضاف إليه مؤثرون آخرون من العالم العربي، بينهم: الأب جورج قنواي (١٩٠٥-١٩٩٣) من «المعهد الدومنيكانيّ للدراسات والأبحاث الشرقية» في القاهرة، وممثلون عن «معهد الآباء البيض الكاثوليك للدراسات الشرقية» في تونس، وغيرهم من علماء اللاهوت المشرقيين والأوروبيين.

* باحثة ومحاضرة لبنانية في علم الاجتماع ودراسات المرأة.

لم يكن مبارك، بوصفه مجددًا ومؤصلًا، راضيًا بشكلٍ كاملٍ عما تضمّنته وثائق المجمع تجاه الإسلام والمسلمين، فوضع تعقيباتٍ ومقترحاتٍ تطوّرت إلى عمارةٍ فكريةٍ، نشرها في كتبه الصادرة بالفرنسية والعربية، لا سيّما في كتابه *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans le temps modernes et à l'époque contemporaine*^٢، (أبحاث في الفكر المسيحي والإسلام في الأزمنة الحديثة والتاريخ المعاصر)، و *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*^٣ (الإسلام والحوار الإسلامي-المسيحي)، والأخير الجزء الثالث من خماسيته الصادرة عن منشورات الندوة اللبنانية في بيروت. دافع مبارك عن «الأصالة الإبراهيمية» للإسلام» و«الأخوة الإبراهيمية»، مناهضًا

١. كان مبارك بحق، مجددًا في الرؤية المسيحية تجاه الإسلام، فإضافةً إلى نقده الواضح والصريح للتصورات الاستشراقية واللاهوتية القروسطية حول جذور الدين الإسلامي وأصوله، انطلق من أدوات تفكيرٍ جديدةٍ في فهم النصّ القرآني والدعوة المحمدية والحضارة الإسلامية، متخطيًا خلاصات ماسينيون، وقام بتأصيل المفاهيم في فضاءات ما نسميه الشخصيات والنصوص الكتابية العابرة للأديان الإبراهيمية، ومن الأمثلة على ذلك تأصيله لإبراهيمية الإسلام عبر مركزية إبراهيم فيه، ودفاعه عن «أصالة النصّ القرآني القاطعة» والذهاب من النصّ الديني إلى لاهوت الحياة والمعية المسيحية والقرآنية.

٢. Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans le temps modernes et à l'époque contemporaine*, p. 389-419.

٣. Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, t. 3, p. 112.

٤. خلال بحثنا عن متعلّقات مفهوم الإبراهيمية وظلاله في الكتابات والمصادر الفرنسية في أزمنةٍ مختلفةٍ، بدءًا من القرن التاسع عشر، لاحظنا أنّ استخدام تعبير «Religion Abrahamique» يرد في مصدرٍ فرنسيٍّ يعود إلى سنة ١٨٥٠ حيث يوصف الإسلام بأنّه «الدين الإبراهيمي»، كما جاء في كتاب

L'Italie politique et religieuse, suivie de La papauté à Jérusalem par l'abbé J.H. Michon للراهب الكاثوليكيّ الفرنسيّ جان-إيبوليت ميشون (Jean-Hippolyte Michon) (١٨٠٦-١٨٨١)، لكنّ المعنى لا يدلّ على فهما المعاصر له، على أساس انتماء اليهودية والمسيحية والإسلام إلى إبراهيم، وإنّما يأتي في سياق انتماء الإسلام إلى ما يُسمّى «الدين البدائي». وفي المجلة الفرنسية *L'ami de la religion. Journal ecclésiastique* في عدد سنة ١٨٤٨، تظهر كلمة «Abrahamisme» في سياق عودة «المحمدية» «Mahométisme» المرتبطة في الأفكار الأولى بالتوحيد الإبراهيمي، بحيث إنّ النبي محمّدًا أراد طرح إبراهيمية نقية «Pure Abrahamisme». يبرز استعمال مفردة «الإبراهيمية» في كتاب *La morale du judaïsme* لمؤلّفه الحاخام والكاتب الفرنسيّ ميشيل آرون ويل (Michel Aaron Weill) (١٨١٤-١٨٨٩)، الصادر سنة ١٨٧٥، وتأتي بوصفها مرحلةً دينيةً ما قبل الموسوية «Mosaïsme»، بهدف الربط اللاهوتيّ بينهما، كون إبراهيم هو الأصل. ولاحظنا ظهور تعبير

عنهما بقوة في أعماله، منذ أطروحته الأولى^٥ (Abraham dans le Coran) «إبراهيم في القرآن» التي نال على أساسها سنة ١٩٥١ درجة الدكتوراه في اللاهوت من المعهد الكاثوليكي في باريس^٦، متجاوزاً في خلاصاته اللاحقة ما تقدّم به ماسينيون. رأى مبارك أنّ المجمع لم يُقرّ صراحةً بـ«انتماء الإسلام إلى الإرث الدينيّ الإبراهيمي» ولم يضعه في صلب «تدبير الخلاص» (économie de salut)، بل على الهامش، وهذا ما شدّد عليه في تعقيباته وأطروحاته في مرحلة ما بعد المجمع.

١ - إرهاصات الانفتاح اللاهوتيّ المسيحيّ والاتجاه الماسينيونيّ

اتّخذت المسيحيّة في غضون التاريخ «أصنافاً شتّى من المواقف اللاهوتيّة من الإسلام، يمكن إيجازها في خمسة مواقف: الهجوم، والدفاع، والدعوة، وإرجاء الحكم، والمساواة

«Famille Abrahamique» «العائلة الإبراهيميّة» في مجلة *Revue de l'Orient et de l'Algérie* في عددها الثاني الصادر سنة ١٨٤٧، وقد جاءت في سياق أنّ الإسلام في إفريقيا ينهض بمهمّة حضاريّة، عبر محاربة الأصنام وإعطاء الحقوق للنساء، وتحرير العبيد وجعلهم في العائلة الإبراهيميّة، والنسبة هنا تعود إلى الإسلام كدين. وفي مصدر فرنسيّ آخر صادر سنة ١٨٣٩ *Lettres sur la race noire et la race blanche*، للكاتب والإثنولوجيّ الفرنسيّ (Gustave d'Eichthal) (١٨٠٤-١٨٨٦) ترد الكلمة بمعناها الدينيّ، حيث يُشار إلى أنّ المسلمين من خلال القرآن، يتعرّفون على التقاليد الكنيّة، ويشعرون بأنّهم أفراد في العائلة الإبراهيميّة الكبيرة، فهم يدعون إلى وحدة الإله اللانهائيّ ووحدة الجنس البشريّ.

٥. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, p. 100-118.

إلى جانب هذه الأطروحة نشر مبارك في بدايات الخمسينات من القرن المنصرم مقالات عدّة بالفرنسيّة عن إبراهيم، من بينها:

«Abraham en islam», p. 104-120; «Au nom du Père Abraham», p. 12-14.

للاطلاع على سيرة يواكيم مبارك العلميّة لا سيّما كتبه ومقالاته الصادرة بالفرنسيّة، انظر: Legrain, «Autobiobibliographie de Youakim Moubarac de 1943 à 1986».

٦. يُضاف إلى أطروحته للدكتوراه في جامعة السوربون: «الفكر المسيحيّ والإسلام منذ البدايات حتّى سقوط القسطنطينيّة» عام ١٩٦٩، واستكملها ببحث تقدّم بها لدكتوراه الدولة في الآداب تحت عنوان «الفكر المسيحيّ والإسلام منذ سقوط القسطنطينيّة حتّى المجمع الفاتيكاني الثاني» عام ١٩٧٢ نُشرت لاحقاً تحت عنوان:

Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine.

والندية^٧». على الرغم من الجهود الكبيرة في الحوار الإسلامي-المسيحي، واللقاءات بين المسيحيين والمسلمين، لا سيما بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، والقفزة الكبيرة في علم الإسلاميات في الجامعات والمعاهد الأوروبية والأميركية، ما زالت بعض المواقف المسيحية؛ الكنسية والأكاديمية، تتخذ طابعاً إقصائياً، من الإسلام، لتمسكها بصلاية اليقين العقدي والحقيقة الدينية الواحدة.

١-١ - المقاربات الكاثوليكية الجديدة

يُعدّ الفيلسوف واللاهوتي الروسي فلاديمير سولوفيفوف (Vladimir Solovyov) (١٨٥٣-١٩٠٠) «أول من استذكر السؤال المسيحي الذي طُرح بشدة في مرحلة القرون الوسطى حول موقع الإسلام الحقيقي في عقيدة الغفران، أو الخلاص الإلهي للبشرية، لمحاول اكتشاف الأسس التاريخية والدينية البعيدة، لإقامة وحدة روحية بين الديانات المتحدة، في الأرومة الإبراهيمية»^٨.

في هذا السياق، يُنظر إلى سولوفيفوف بوصفه أباً مؤسساً للحوار بين الديانات الكاثلية الثلاث، لا سيما بعد تحرره من النظرة الجامدة ونشر دراسته «محمد: سيرته وتعاليمه الدينية»^٩، لتكون مكرسة بشكل خاص لمناقشة مسألة الإسلام، وقد أفادت من دراسات سابقة. هذا الكتاب ليس عبارة عن وصف عادي لحياة نبي الإسلام وتعاليمه؛ ولكنه نوع من الدفاع الكلامي المسيحي عن الإسلام؛ فالرسالة الإيجابية التاريخية والروحية للإسلام توصّلها وتسوّغها صلة الجذرية-العضوية، بتوحيدية الشرق التقليدية. وهي الصلة التي يؤكدّها محمد ذاته، الذي يقيم عقيدته عبر إسماعيل^{١٠} ومنه إلى أبي العقائد التوحيدية إبراهيم، الذي يجلّه

٧. عون، «الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام»، ص ٥٤.

٨. جورافسكي، «الإسلام والمسيحية»، ص ٩٥.

٩. انظر:

Владимир, Могомед Его Жизнь и Религиозное Учение.

١٠. تأثر العديد من علماء اللاهوت والإسلاميات بالخطّ الرابط بين محمد وإسماعيل وإبراهيم، فبنوا أطروحاتهم على الوساطة الإسماعيلية الإبراهيمية، وليس على الأصالة الإبراهيمية للإسلام، كما نأخ عن مبارك في أطروحاته، وهنا نجدّه يفتقر عن الأب ميشال حايك، الذي أخذ بمواقف مسيحية سابقة حول الإسلام وإسماعيليته، مستنداً إلى القديس أفرام السرياني، الذي رأى أنّه في نبع الماء الذي سال لأجل إسماعيل، والذي مثل روح الله، فقد نال جميع أبناء هاجر معمودية، «معمودية الدموع»، التي يُحييها التراث السرياني، فطورها

اليهود والمسيحيون على السواء؛ كل ذلك يرسّخ القناعة بأنّ قضية محمد [رسالته] تحمل بُعداً إلهياً^{١١}.

يؤكد سولوفيوف «أنّ الإسلام استطاع بيقينيّاته العامّة، التي يمكن بلوغها، وبفرائضه البسيطة، أن يدخل كثيراً من شعوب المعمورة في التاريخ؛ وبالنسبة لهذه الشعوب فإنّ دين محمد أصبح ممثلاً لما كان عليه الناموس «الشريعة» بالنسبة لليهود، والفلسفة بالنسبة للهلينيين، فهذه الشعوب تمرّ تاريخياً [...] من الديانة الأرواحيّة البدائيّة إلى الربويّة [...] وذلك تبعاً للأسس التربويّة والدينيّة التي ستنطلق منها»^{١٢}.

في مسارٍ آخر، اتخذ اليسوعيون والآباء البيض والدومنيكان، كما يشير اللاهوتيّ وعالم الإسلاميات الفرنسي موريس بورمانس (Maurice Borrmans) (١٩٢٥-٢٠١٧)، مقاربات كاثوليكيّة جديدة قادتهم إلى إعادة التفكير في نظرهم إلى الإسلام من خلال الاتصال بالمسلمين، وتجديد الدراسات وتوسيع وجهات النظر والانفتاح اللاهوتيّ. من هؤلاء الآباء كريستوف دو بونفيل (Christophe de Bonneville) (١٨٨٨-١٩٤٧)، وأندريه دالفيرني (André d'Alverny) (١٩٠٧-١٩٦٥)، وهنري عيروط (Henry Ayrout) (١٩٠٧-١٩٦٩)، فقد عدّوا الحوار بين الثقافات أمراً ضرورياً. أدّت

في مؤلفاته، لا سيّما كتابه «سرّ إسماعيل» دون النظر إلى الإسلام في أصلاته الإبراهيميّة. إنّ حايك، في محاولته إيجاد مكان للإسلام في المسيحيّة، اعتبر إسماعيل أباً للإسلام، ولم يدرج الدين الإسلاميّ في التاريخ التوراتيّ لإبراهيم، بل رأى فيه ديناً عالمياً، أو ديناً بدائياً، على علاقةٍ بشكليّ أساسيٍّ بالعهد العالميّ مع آدم ونوح. وعلى الرغم من نظريته الحاسمة إلى الإسلام ووضعه خارج تاريخ العهود وأشكال الوحي اليهوديّ المسيحيّ، لا يتردّد بشيءٍ من التحفظ في أن يعترف بوجود إلهامٍ ونعمة إلهيّة في عمل محمد. إنّ الإسلام بالنسبة له كإسماعيل في صحراء نفي، ما عبرها بعد إلى أرض الميعاد المسيحيّة. وعلى الرغم من قوله بالمرجعيّة الإبراهيميّة للدين الإسلاميّ، فقد رأى أنّ شرعيّته شرعيّةً مشتقّة، أي تابعة وزائدة، وقد ربطه لاهوتياً بإسماعيل أكثر من ارتباطه بإبراهيم، فالإسلام، يستقرّ بهذا المعنى، على عتبة التاريخ الكاثيّ، ولا يدخل في التاريخ المقدّس، فهو يمثّل الدين الكونيّ والأصليّ للتوحيد ويرتبط بالعهد الشامل المعقود مع آدم ونوح لا بالعهد الإبراهيميّ. انظر: Faraj, «Father Michel Hayek and Studies of Islam. In Search of Ishmael's Secret», pp 105-132; Hayek, *Le Mystère d'Ismaël*; Daou, Tabbara, *L'hospitalité divine: L'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane*.

وانظر أيضاً ضوّ، طبارة، «الرحابة الإلهيّة: لاهوت الآخر في المسيحيّة والإسلام».

١١. جورافسكي، «الإسلام والمسيحيّة»، ص ٩٥.

١٢. جورافسكي، «الإسلام والمسيحيّة»، ص ٩٩-١٠١.

تجارب عيش عددٍ من الآباء مع المسلمين، في شمال إفريقيا إلى التأمل في روح الإسلام، لذا رأى الأب هنري مارشال (Henri Marchal) (١٨٧٥-١٩٥٧) وأندريه ديميرزمان (André Demeerseman) (١٩٠١-١٩٩٣)، أنّ المسلمين يمكنهم إنقاذ أنفسهم دون معموديّة، في حال آمنوا بالحقائق الأساسيّة، بقلب صادق وضمير مستقيم، فهم بذلك ينتمون إلى «الكنيسة اللامرئيّة»^{١٣}.

إنّ الخلاص من خلال «الكنيسة اللامرئيّة» يدفعنا إلى استحضار جهود اللاهوتي الألماني كارل راهنر (Karl Rahner) (١٩٠٤-١٩٨٤) الذي طرح نظرية «المسيحيون المجهولون»^{١٤} (chrétiens anonymes) في بداية سنة ١٩٦٠، وقد أخذها لاحقاً المجمع الفاتيكاني الثاني في تحديد رؤيته الخلاصيّة لغير المسيحيين، قاصداً بها أنّ الخلاص يشمل الجميع، على طرف نقيض من المقولة التي ظهرت في القرن الثالث الميلادي: «لا خلاص خارج الكنيسة»، فالديانات غير المسيحية يمكن أن تشكّل طريق خلاص لأتباعها عبر الوساطة الخلاصيّة^{١٥}، وهذا معناه أنّ نعمة الله تعمل أيضاً خارج المسيحية، وأنّ غير المسيحيين يمكن أن يخلصوا بطريقتهم الخاصة، حتّى إذا لم يعرفوا المسيحية، «فن المستحيل

١٣. Borrmans, «L'émergence de la Déclaration *Nostra Aetate*», p. 9-10.

١٤. تبنّى المطران جورج خضر هذا الطرح حين أشار إلى «إيقاظ المسيح الراقد في ليل الأديان»، وعرض نظريته في محاضرة له في أديس أبابا (١٩٧١)، تحت عنوان: «المسيحية في عالم متعدّد: تدبير الروح القدس»، والتي يمكن تلخيصها بالقول، انطلاقاً من نظرية المسيح الكوني، «إنّ المسيح حاضرٌ جزئياً في الأديان جميعاً، وما على المسيحيين سوى إيقاظ المسيح الراقد في ليل الأديان». انظر: مسوح، جورج (الأب)، «المطران جورج خضر: قراءة في أعماله»، ص ١١٩.

١٥. يشير عون إلى أنّ مسألة الوساطة الخلاصيّة «استثارت الكثير من المواقف والصياغات اللاهوتيّة. وتسهيلاً لضبطها في لوحة إجمالية، يمكن تصنيفها وفقاً للتفرّعات الآتية: التفرّع الأول، يتصوّر موقع المسيح ومنزلته من هذه الأديان. وفي هذا التفرّع، يعارض بعض اللاهوتيين بين المسيح وسائر الأديان الأخرى، فيما البعض الآخر يعاينه كامناً في صميم هذه الأديان. ويذهب البعض أيضاً إلى اعتباره متفوّقاً عليها كلّها، ومنهم من يعتبر أنّ المسيح في مصاحبة مستمرة لهذه الأديان. التفرّع الثاني، يسعى إلى استخراج المنزلة الأساس في الرؤية اللاهوتيّة؛ وأمّا التفرّع الثالث، فيقوم على توزيع ثلاثي للرؤى اللاهوتيّة: الرؤية الإقصائيّة، الرؤية الاحتوائيّة، والرؤية التعدديّة، عون، «الأسس اللاهوتيّة في بناء حوار المسيحية والإسلام»، ص ٧٥.

- عند راهنر - من الناحية اللاهوتية الحكم على الملايين بالهلاك لمجرد انتمائهم إلى الديانة غير المسيحية [١٠٠] فهناك وسائل مختلفة للخلاص^{١٦}».

١-٢- الحلاج وماسينيون وعبور الإسلام إلى الفاتيكان

ألمت روحانية الراهب الفرنسي شارل دو فوكو (Charles de Foucauld) (١٨٥٨-١٩١٦) «رسول الأخوة الشاملة»^{١٧} وتجربته مع الطوارق في الجزائر ماسينيون، فتأثر به. لكن ما شكّل انقلاباً في نظرة المستشرق الفرنسي إلى الإسلام هو الصوفي الزاهد الحلاج (قُتل سنة ٩٢٢م) «فقد تركت سيرته الشخصية وعقيدته الفلسفية الصوفية انطباًعاً هائلاً عليه، بل أسهمت، إلى درجة واضحة، في تغيير وجهته الروحية [١٠٠] وقد أصبحت شخصية الحلاج ومذهبه الموضوع الأحب في الدراسات العلمية التي كتبها. وفي سنة ١٩٢٢ ظهر عمله المؤلف من مجلدين بعنوان «مأساة الحسين بن منصور الحلاج، شهيد الإسلام الزاهد»^{١٨}».

والحال؛ هل شكّل الحلاج قاطرة عبور المسيحية إلى الإسلام من خلال ماسينيون؟ وإلى أي حدّ ساهم الأثر الصوفي الإسلامي في إخراج المسيحية من مقولة «لا خلاص خارج الكنيسة»؟ وهل يحقّ لنا القول، إذا وضعنا الإرهاسات الأولى للانفتاح اللاهوتي المسيحي على الإسلام في المدة الطويلة للتاريخ، إنّ روح الحلاج الشهيد كانت حاضرة في المبادرات التي أطلقت تجاه المسلمين في المجمع الفاتيكاني مع اتّجاه ماسينيون وتلاميذه ودائرته؟ من المؤكّد أنّ ثمة عوامل أخرى سياسية ودينية دفعت إلى وضع الإسلام في قلب نقاشات المجمع الفاتيكاني، إلّا أنّ ما أطلق عليه أستاذ اللاهوت والدراسات الدينية في جامعة سكراتون الأمريكية (University of Scranton)، كريستيان كروكوس (Christian S. Krokus)،

١٦. انظر:

Rahner, «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen».

١٧. موسى، «شارل دي فوكو، رسول الأخوة الشاملة».

١٨. جورافسكي، «الإسلام والمسيحية»، ص ١٠٣-١٠٤.

«دائرة ماسينيون» (Cercle Massignon) ١٩ كان له الأثر الأكبر في الانفتاح اللاهوتي
المجمعي على المسلمين.

مهدت مؤلفات ماسينيون وإسهاماته العلمية ومنطلقاته الروحية ونشاطاته السياسية^{٢٠}:

الطريق للتحويل الكاثوليكي الجذري بشأن الموقف من الإسلام [...] وخلافاً للنهج العدائي المسبق
من طرف غالبية علماء الإسلاميات الغربيين^{٢١}، فإنه بنى موقفه تجاه الإسلام انطلاقاً من فكرة
الاتصال والارتباط الديني بين المسيحيين والمسلمين. وقد رأى في هذا الارتباط بالذات آفاقاً
واقعية عريضة أمام الفهم المتبادل بين أتباع هاتين الديانتين الكويتيتين [...] لقد كان مقتنعاً بأن
مستقبل المسلمين يتعلّق بمدى وفائهم للتقليد الإبراهيمي، ومدى قدرتهم على بناء عالمهم الروحي
الأصيل وتجديد ثقافتهم الحقيقية.

خلافًا لبعض المستشرقين الذين عدّوا الإسلام هرطقة مسيحية، «فإن الإسلام بالنسبة
لماسينيون أكبر من أي بدعة مسيحية، فهو يشكل وحدة عقائدية مستقلة تتمتع بمباركة الرب،
لأنها ترجع من حيث منابعها للصلاة الثانية لإبراهيم في بئر سبع عن ولده البكر إسماعيل
وشعبه العرب^{٢٢}».

ينظر ماسينيون بألم إلى استثناء إسماعيل من العهد عبر الخطّ الإسحافي. لقد عدّ «الإسلام
رسالة إيجابية نظراً لكون المسلمين يتبعون ملّة إبراهيم وولده إسماعيل المبارك^{٢٣}؛ أمّا ديانتهم

١٩. ضمتّ الدائرة الأب الدومنيكاني جورج قناتي ومكسيموس الرابع الصابغ، والمونسنيور ديسكوفي
(Mgr Descuffi) والكاردينال فرايز كونينغ. لا نعرف لماذا تجاهل كروكوس المبادرات التي أطلقها يواكيم
مبارك ومقترحاته خلال فترة انعقاد المجمع وخلال الأعمال التحضيرية ولماذا استبعده من دائرة المؤثرين.

٢٠. جورافسكي، «الإسلام والمسيحية»، ص ١٠٤-١٠٦.

٢١. في خماسيته حول الحوار الإسلامي-المسيحي، يعرض مبارك خطط الأبحاث حول الإسلام في
الدراسات الكاثوليكية الغربية، وقد كانت متفاوتة في أهميتها ورؤيتها، كما عرض للدراسات السابقة على
ماسينيون. للمزيد انظر:

Youakim, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, p. 81-89.

٢٢. جورافسكي، «الإسلام والمسيحية»، ص ١٠٧.

٢٣. تجاوز مبارك طروحات ماسينيون وتقدّم عليه. رأى أنّ الإسلام شريك إبراهيمي أصيل، وأنّه جزء
من تاريخ الخلاص، وأنّ إبراهيميته ووحدايته لا تأتي من إسماعيل، وإنما من إبراهيم كون الدين الإسلامي

التي ظهرت بعد موسى والمسيح عبر النبي محمد، فهي إنذارٌ إلهيٌّ بالحساب العسير الذي سيُشمل الخلق كلّهم، وهي الاستجابة الإلهية لدعاء إبراهيم ورغبته حول إسماعيل وأمة العرب^{٢٤}. انطلاقاً من تلك المحطات والمرتكزات الفكرية خلص ماسينيون إلى أنّ بإمكان المسيحيين بل من واجبهم، «الاعتراف بالمصادقية النسبية للقرآن، والاعتراف الجزئيّ بنبوة محمد. وذلك على الرغم من أنّ محمدًا أقصى بدعوته الجوهر الإلهي، بحيث لا يبلغه الإنسان مطلقاً، ورفض من حيث النتيجة الفكرة الصوفية حول اتحاد الإنسانية بالإله، وهي الفكرة التي ظهرت في إطار الإسلام نفسه، بعد مُضيّ ثلاثمئة سنة من الهجرة النبوية على يد الحلاج وبعض الزهاد من متصوّفة الإسلام^{٢٥}». وفي الخلاصة بُني تصوّر ماسينيون عن الدين الإسلاميّ على دعامتين: «انتماء الإسلام للملة الإبراهيمية أو الشجرة الإبراهيمية، والنهج الذي سلكه الحلاج في تفسيره وممارسته للإشكالية اللاهوتية للإسلام^{٢٦}»، وكلاهما ترك تأثيراً في الوثائق الجمعية حول الإسلام عبر دائرة ماسينيون.

حين حلّل اللاهوتي روبر كاسبار^{٢٧} (Robert Caspar) (١٩٢٣-٢٠٠٧) مستشار شؤون العلاقات المسيحية-الإسلامية في المجمع الفاتيكاني الثاني، بيان «علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية^{٢٨}» وصف التغيير في نظرة الكنيسة إلى المسلمين، بأنّه «انقلاب كوبرنيكي»، مستخدماً تعبير ماسينيون، ووفقاً له، فإنّ الفقرة الثالثة من البيان تقدّم رؤية للإسلام قريبة حقاً من رؤية المستشرق الفرنسي. لقد استخدمت الوثائق موضوعات عزيزة على ماسينيون مثل ذكر خضوع المسلمين لإرادة الله، وشخصية إبراهيم، والعبادة المريمية في الإسلام، وانتظار القيامة^{٢٩}. يجزم كروكوس بأنّ الرؤية عن الإسلام التي قدّمها البيان قريبة

شريكاً أصيلاً في مسارات التوحيد الإبراهيمي. كان ميشال هايك أكثر قرباً من تنظيرات ماسينيون حين نظر إلى إبراهيمية الإسلام من خلال إسماعيليته، فأدخله على هامش تدير الخلاص.

٢٤. جورافسكي، «الإسلام والمسيحية»، ص ١٠٨.

٢٥. جورافسكي، «الإسلام والمسيحية»، ص ١٠٨-١٠٩.

٢٦. جورافسكي، «الإسلام والمسيحية»، ص ١٠٩.

٢٧. يشير عون إلى أنّ الأبحاث التاريخية التي تنظر في تطوّر صوغ النصوص الجمعية، تلفت إلى أنّ عبارة «ويعبدون معنا الله الواحد» قد اقترح اعتمادها كاسبار، فما لبث المجمع أن أقرّ هذا الاقتراح، ومن ثمّ طفق يعتمد البابا بولس الثاني، انظر عون، «الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام»، ص ١١٨.

٢٨. أقرّ آباء المجمع سنة ١٩٦٥ البيان بـ ١٧٣٦ صوتاً إيجابياً ضدّ ٢٥٠ صوتاً سلبياً.

٢٩. Ollivry-Dumairieh, « 50 ans après Vatican II », p. 190.

من موقف ماسينيون^{٣٠}، وهو موقفٌ فريد من نوعه في تاريخ الدراسات الكاثوليكية حول الإسلام^{٣١}.

على الرغم من أنّ الدراسات الكاثوليكية حول الإسلام شهدت بعد المجمع الفاتيكاني الثاني تطوراً ملحوظاً بدفع من الاتجاه الماسينيوني، لكننا إلى اليوم، وكما ينبّهنا أستاذ اللاهوت إيمانويل بيزاني (Emmanuel Pisani)، نجد مقاربات لاهوتية تناقض قراءات ماسينيون حول المشترك الإبراهيمي بين اليهودية والمسيحية والإسلام، فثمة اتجاه في علم الإسلاميات الكاثوليكية العلمي يتمسك بالمسافة اللاهوتية الراديكالية بين الإسلام والمسيحية، وترجم ذلك في أعمال ماري تريز أورفوا (Marie-Thérèse Urvoy)، الأستاذة الفخرية في المعهد الكاثوليكي في تولوز، والأب إدوارد-ماري غاليه (Edouard-Marie Gallez)^{٣٢}.

من المهم أن نأخذ في الاعتبار دور الكنيسة المارونية المباشر وغير المباشر في المجمع الفاتيكاني. نشير هنا إلى خلاصة مهمة أوردتها مبارك في المجلد الثاني للجزء الأول من «نحاسية أنطاكية/أبعاد مارونية» حين قال: «يبقى أن الفضل يعود إلى الموارنة في انتشار إسلاميات ماسينيون في الشرق والغرب على السواء، وفي تعميمها في الكنيسة كتغيير جذري لنظرتها إلى الإسلام، انطلاقاً من رد الاعتبار إلى النبي العربي^{٣٣}».

في موضع آخر يلاحظ مبارك «مساهمة الموارنة في عملية تشرق الغرب التي تتجلى من خلال إثارة انتباهه إلى الشرق العربي المسيحي أولاً، ثم إلى الشرق المسلم، فباعتراف المستشرقين أنفسهم، يعود الفضل إلى الموارنة في وضع حدٍ للشائعات والأقوال المستهجنة التي كانت تتلفظ بها أوروبا تجاه الإسلام. ويظهر هذا مع أول ترجمة جديّة للقرآن في العصور

٣٠. على الرغم من تطور الدراسات الكاثوليكية حول الإسلام قبل انعقاد المجمع بتأثير من ماسينيون، يبدو أنّ المتديّنين الذين يتفقون معه كانوا أقلية داخل الكنيسة. تكشف حالة الأب الفرنسيكانيّ خوليو باسيتي-ساني (Giulio Basetti-Sani) (١٩١٢-٢٠٠١) عن هذا الاتجاه، فبعد نشر كتابه محمد والقديس فرنسيس الأسيزي الصادر سنة ١٩٥٩، أهتمته الرهبانية الفرنسيكانية بتقديم «دفاع عن دين زائف» وتم طرده من رهبنة الإخوة الأصاغر وحرمانه كنسياً، انظر:

Ollivry-Dumairieh, « 50 ans après Vatican II », p. 196.

٣١. Ollivry-Dumairieh, « 50 ans après Vatican II », p. 191.

٣٢. Pisani, Aziadé Zemirli, *Renouveau et dynamiques de L'islamologie en Europe*, p. 36.

٣٣. مبارك، «حول لبنان وفلسطين والحوار الإسلامي-المسيحي». مختارات»، ص ٧١.

الحديثة، قام بها [الأب] مارانشي [Marracci] الذي تعلّم السريانية والعربية على يدي راهب ماروني في روما^{٣٤}.

وأكد أقول إنّ الصلاة المشتركة التي دعا إليها مبارك في مواضع عدّة في كتبه، تكاد تكون من الناحية اللاهوتية الإبراهيمية أحد تجليات مساعي الكنيسة الأنطاكية المارونية لملاقاة الإسلام، إذا نظر إليها من خلال المدة الطويلة للتاريخ.

٢- مبارك والمجمع الفاتيكاني الثاني: تعقيبات وأطروحات

تنهض أعمال مبارك في اللاهوت وعلم الإسلاميات على عمارة فكرية متكاملة، يمكن تحديدها في ثلاثة أعمدة: الأول، التأصيل لإبراهيمية الإسلام؛ الثاني، الأخوة الإبراهيمية بين أبناء الديانات التوحيدية؛ والثالث، الحوار الإسلامي-المسيحي. هذا المسار النظري والتأصيلي ترجمه صاحب «الأسماء الحسنى في القرآن والنقوش السامية الجنوبية^{٣٥}» في مسار «لاهوت العيش المشترك الأنيس»؛ أي أنّه لم يكن متعلّياً على الواقع ورهين الأفكار، فقد كان له نشاط كبير ومبادرات أطلقها في لبنان^{٣٦} وفرنسا. هذا عدا أنّ خلاصاته

٣٤. مبارك، «حول لبنان وفلسطين»، ص ٤٧.

٣٥. Moubarac, «Les Noms Divins dans le Coran et en épigraphie sud-sémitique».

٣٦. اقترح مبارك مجموعة من الخطوات لتعزيز التعايش الإسلامي-المسيحي في لبنان، فقد دعا لإنشاء «مجلس إسلامي-مسيحي» لضمان احترام التمييز الشرعي ما بين الروحانيات والزمنيّات من جهة، ولإحلال الانسجام اللازم بينهما من جهة أخرى، وطالب بإنشاء كلية مزدوجة للعلوم الدينية الإسلامية-المسيحية في الجامعة اللبنانية، على أن يحتل أستاذ مسلم منبراً مختصاً بالمسيحية، وأن يحتل، مقابل ذلك، أستاذ مسيحي المنبر المختص بالمنظومة الإسلامية. ودعا إلى وضع «بيان مشترك عن المسيحية والإسلام»، يسهم في صوغه مسيحي ومسلم، ثم يُنشر على أوسع مدى بين الناس وفي المدارس وبين أوساط النخبة المثقفة، انظر مبارك، حول لبنان وفلسطين والحوار الإسلامي-المسيحي، ص ١٧٧. لم تكن اليهودية بعيدة أبداً عن أطروحات مبارك وأعماله، لكنّه كان يتعامل معها بحذر، ليس بوصفها ديناً توحيدياً ترتبط بالعهد الكلاسيكي مع المسيحية، وإنّما للحساسية السياسية والقومية التي تُثيرها الصهيونية السياسية وإسرائيل في الوسط العربي والإسلامي في زمن مبارك، حيث كان له نشاطٌ سياسي في القضية الفلسطينية من أجل حلّها حلاً عادلاً، ففي مؤتمر «مسيحيو العالم العربي وأصدقاؤهم» المنعقد في باريس سنة ١٩٨٧، دافع عن «سلام إسرائيلي-عربي قائم على النموذج اللبناني للعيش المشترك الأنيس»، ورأى أنّ «مستقبل الشرق يرتبط بشكلٍ أساسيٍّ بحلّة شعار السلام والتقدم من لبنانيين

عن «إبراهيمية الإسلام»، اقترنت برؤيته اللاهوتية التي ظهرت في مبادراته، إبان المجمع الفاتيكاني الثاني، ومواقفه السياسية حول القضية الفلسطينية، بتشديده على اعتبار الإسلام شريكاً في العهد اليهودي المسيحي، وأنه لا يجب إقصاؤه من القدس بل اعتباره «وريثاً ذا حصّة كاملة لا كمحروم»^{٣٧} في «الإرث الإبراهيمي».

٢-١- السجلات اللاهوتية المجمعية حول الإسلام

خلال المجمع الفاتيكاني الثاني، كان مبارك أمين سرّ البطريرك الماروني، حاضراً، ممّا حوّلته المشاركة بصفته خبيراً [خاصاً] في اللاهوت والإسلاميات^{٣٨}. لقد وضع في الحقة الممتدة بين سنتي (١٩٦٠-١٩٦٣) «اليوميات الإسلامية-المسيحية» (Éphémérides Islamo-Chrétiennes)^{٣٩} تضمّن أعمال ونصوص المجمع المعنية بالإسلام والعلاقة مع اليهودية، والنقاشات اللاهوتية الحساسة والمقترحات من كنائس الشرق الأوسط. وأعد بين سنتي (١٩٦٢-١٩٦٥) ثلاثة عشر كراساً تحت عنوان (Antiochena)، حدّد فيه الملاحظات والوثائق حول الوحدة ورسالة المسيحية في الشرق الأوسط وآراء الآباء الموارنة الحاضرين في المجمع، وملاحظاته النقدية بشأن تطوّر النصوص المجمعية المتعلقة بالإسلام، نُشرت جميعها مع «اليوميات» في خماسيته «الحوار الإسلامي-المسيحي»^{٤٠}.

من المعروف لدى المهتمين بالحوار بين الأديان أنّ مبارك دُعي إلى مؤتمرات وندوات عدّة، والكثير من مداخلاته نُشرت في خماسيته في الحوار الإسلامي-المسيحي، والتي ضمّنها تعليقاته وتعقيباته على المجمع الفاتيكاني الثاني وموقفه من المسلمين.

وفلسطينيين وإسرائيليين. فهؤلاء جميعاً الذين اعتبرهم لبنانيّين مختارين، إن ساد الاتفاق والوثام بينهم، هم خير الأكفاء لإنشاء نهضة جديدة». وفي محاضراته «مسلمون ومسيحيون ويهود أمام اختبار فلسطين» التي ألقاها في جمعية التضامن الفرنسية العربية في يونيو سنة ١٩٧٠، يذكّرنا بما طرحه ماسينيون عن «جيوستاسية روحانية للعالم المعاصر» تكون العدالة لفلسطين مدرجة فيها، انظر مبارك، حول لبنان وفلسطين، ص ٢٣-١١٢.

٣٧. مبارك، «القدس-القضية»، ص ١٣٢.

٣٨. Harpigny, «Youakim Moubarac et Louis Massignon», p. 144.

٣٩. في كتاب جورج قرم «يواكيم مبارك: رجلٌ استثنائي» نُشرت النشرة الأولى والثانية من اليوميات، للمزيد انظر:

Corm, Youakim Moubarac : Un homme d'exception.

٤٠. Moubarac, L'œuvre de Louis Massignon, t. 1, p. 204-207 ; L'islam et le dialogue islamo-chrétien, t. 3, p. 147-174 ; Les chrétiens et le monde arabe, t. 4, p. 157-232.

يشير اللاهوتيّ البلجيكيّ غيّ هارپيني (Guy Harpigny) إلى أنّ التفكير اللاهوتيّ الذي أطلقه الراهب المارونيّ حول الحوار الإسلامي-المسيحيّ، والذي طرحه في المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وجد خلاصته في مقالهما^{٤١} المشترك المنشور في مجلة *Concilium* سنة ١٩٧٦، وفي مقال آخر^{٤٢} نشره وحده في المجلة نفسها^{٤٣}. لكنّ عمل مبارك أبعد من ذلك، فلم تكن مقترحاته وتعقيباته على المجمع بشأن الإسلام، قضيةً لاهوتيةً طارئة عليه، لقد دافع منذ أطروحته الأولى للدكتوراه - كما أشرنا سابقاً - «إبراهيم في القرآن» عن الأصالة الإبراهيمية للإسلام ونصوصه وشراكمته المسكونية والخلاصية؛ ومن المهمّ النظر إلى مشروعه على أنّه عمارة لاهوتية وفكرية.

إنّ العودة إلى الظروف المحيطة بموقف المجمع الفاتيكانيّ من المسلمين خلال الإعداد له، قد تساعدنا على فهم أعمق لموقف المسيحية الكاثوليكية من الإسلام، لا سيّما أنّ الحديث عنه وعن غيره من الديانات الكلاسيكية لم يكن مطروحاً^{٤٤}:

عندما افتُتح المجمع سنة ١٩٦٢ - كما يلفت غاسبار - لم يكن ينوي التحدّث عن الإسلام، أو عن غيره من الديانات غير الكلاسيكية. علاوةً على ذلك، فقد حُذِف هذا الموضوع صراحةً من البرنامج الذي اقترحتّه اللجنة التحضيرية. وخلال المشاورات الواسعة التي أجراها الأساقفة من جميع أنحاء العالم ورؤساء الكنائس والجامعات، والتي أعدت المجمع بين عامي (١٩٥٩-١٩٦١)، طالب البعض، وهو أمرٌ نادر جداً، بأن يبحث المجمع في موضوع الإسلام.

لقد دعت جامعة لوفان (Louvain) الناشطة في الكونغو، وهي جامعة كاثوليكية، آباء المجمع، «إلى استطلاع، عمل النعمة الفائقة الطبيعة في الأديان غير المسيحية، واعتبار هذه الأديان كطريق التمهيد للمسيحية»^{٤٥}.

٤١. Moubarac, Harpigny, «L'islam dans la réflexion théologique», p. 28-38.

٤٢. Moubarac, «La pensée chrétienne et l'islam. Principales acquisitions et problématique nouvelle».

٤٣. Harpigny, «Youakim Moubarac et Louis Massignon», p. 144.

٤٤. Caspar, «L'islam selon Vatican II».

٤٥. عون، «الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام»، ص ١١٢.

ظهر الإسلام في نقاشات المجمع خلال دورته الثانية في يناير سنة ١٩٦٣، «عندما ارتأى البابا يوحنا الثالث والعشرون أن يستهل تجديد الموقف الكاثوليكي من الأديان غير المسيحية بصوغ نصٍّ إعداديٍّ، عهد فيه إلى الكاردينال بيا Bea بمعالجة مسألة العلاقات المسيحية-اليهودية. غير أنَّ تسرّب المعلومات عن إعداد بيانٍ مجعٍّ معقود بكيّته على معالجة اليهودية، أثار استياء العالم العربيّ وكأئسه وأساقفته. فما لبثت اللجنة المجمعية المركزية، أن أعرضت عن اعتماد مسودة البيان واقتراح مناقشته^{٤٦}». لقد «اعترض أساقفة العالم العربيّ على أفراد حيزّ للحديث عن اليهود، في الوثيقة المسكونية التي كان المجمع مزمعاً أن ينشرها، وطالبوا آباء المجمع بذكر الدين الإسلاميّ، وذكر المسلمين الذين يشاركونهم في الشرق العربيّ أزمة الصراع مع النظام اليهوديّ السياسيّ. ويعتقد مبارك أن أزمة الصراع العربيّ-الإسرائيليّ التي كانت تعصف بالشرق الأوسط، هي التي حثّت آباء المجمع على اعتماد مبدأ الحديث عن الإسلام والمسلمين في نصوص المجمع^{٤٧}». يشير مبارك إلى أن العامل السياسيّ هو الذي حدّد المحتوى الدينيّ وحجم الملاحظات المجمعية حول الإسلام، مؤكّداً أن اعتراض الكهنة في الكنيسة قد حدّ من هذه الظاهرة بالتأكيد^{٤٨}.

شكّل انتخاب الكاردينال جيوفاني باتيستا مونتيني (Giovanni Battista Montini) بابا للفاثيكان (بولس السادس) ٤٩ سنة ١٩٦٣ محطةً مهمّة في الرؤية الكاثوليكية تجاه الإسلام، ففي عهده تحوّر البحث في شأن الكنيسة، حول أمور ثلاثة: التجديد والحوار والإرسالية^{٥٠}. وقد «تبني رؤيةً إيجابيةً للإسلام، بفضل صلاته مع ماسينيون

٤٦. عون، «الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام»، ص ١١٠-١١١.

٤٧. عون، «الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام»، ص ١١٢، وانظر أيضاً:

Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam*, p. 400.

٤٨. Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam*, p. 400.

٤٩. على الرغم من التزام بولس السادس شخصياً بإعداد بيان «علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية»، رفض في رسالته العامة، أن يستطيع دينٌ غير المسيحية، أن يكون في حدّ ذاته وساطةً نحو الخلاص، وبدا حريصاً على تجنّب كلّ ميل إلى التوفيقية، وكلّ تنازل عن جوهر العقيدة الكاثوليكية، انظر بواسيه، «الأديان في نظر المجمع الفاتيكاني الثاني.. نصوص وقراءات جديدة»، ص ٣١٧.

٥٠. بواسيه، «الأديان في نظر المجمع الفاتيكاني الثاني»، ص ٣٢١.

على وجه الخصوص؛ وبمبادرة شخصية، طلب من لجان المجمع إعداد نصّ عن الإسلام في كل مرة يُذكر فيها الشعب اليهودي^{٥١}. تطرّقت وثائق المجمع إلى المسلمين في موضعين: الأول «الدستور العقائديّ في الكنيسة» (الفقرة ١٦)، والثاني في «علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحيّة» (الفقرة ٣). يلاحظ أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية مشير باسيل عون^{٥٢}:

تنوّع العبارات التي نُسبت إلى علم «لاهُوت الأديان غير المسيحيّة»، الحديث النشأة؛ فبينما تتحدّث الوثائق الجمعية عن الأديان غير المسيحيّة، يميل علماء اللاهوت الألمان، على وجه العموم، إلى استعمال عبارة الأديان العالميّة أو الأديان الكونيّة أو أديان العالم. وأمّا علماء الاجتماع فإنّ بعضهم يستحسن استعمال عبارة أديان البشريّة. ومن علماء اللاهوت من يستنسب عبارة الأديان الساميّة. وفي جميع الأحوال تظلّ عبارة الأديان غير المسيحيّة مقترنة برغبة اللاهوت المسيحيّ في تصوير الدين المسيحيّ كمعيار الحكم الوحيد، ومرجع الاستناد في تدبّر موقع الأديان الأخرى.

٢-٢- الإسلام وإشكاليّة الإرث الإبراهيميّ ونبوّ محمّد

لا بدّ من الإشارة أولاً، وقبل تناول تعقيبات مبارك على المجمع الفاتيكاني الثاني وموقفه من المسلمين^{٥٣}، إلى أنّ أبحاثه اللاحقة هي التي يمكن اعتبارها نقداً للنصّ الجمعيّ، فهو ينطلق من انتقاداته، ويذهب في أبحاثه، إلى أبعد من ذلك، في تقديره للإسلام. وعليه، فإنّ السمات الرئيسة لإسلاميّات مبارك تبرز في حقبة ما بعد المجمع، فقد اتخذت مقاربات متقدّمة تجنّب الفاتيكانيات اتّباعها، تحديداً في مسألتين: الأصالة الإبراهيميّة للإسلام؛ ووضعه في صلب تدبير الخلاص، وهذا ما سوف نبرزه في المبحث الأخير من هذه الدراسة.

٥١. Caspar, «L'islam selon Vatican II».

٥٢. عون، «الأسس اللاهوتيّة في بناء حوار المسيحيّة والإسلام»، ص ٦٥.

٥٣. من اللافت أنّ فقرات وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني حول المسلمين، لم تُشر في أيّ موضع إلى «الإسلام» ولم تُسمّه، وهذا أمرٌ يفسّره البعض بأنّه تفادٍ من قبل آباء المجمع لإدراج الإسلام في الديانات الكاثيّة.

يرى مبارك أنّ المجمع في النصّين المخصّصين للدين الإسلاميّ، لا يصرح بانتماء الإسلام إلى الإرث الدينيّ الإبراهيميّ، ولا يدخله في تدبير كُتابيّ أو موازٍ للتدبير الكُتابيّ، بل يعزّز موطن القرابة الكُتابيّة بين اليهوديّة والمسيحيّة، ويضع الإسلام في مجموعة الأديان الأخرى. وفي تاريخ صوغ النصّ المتعلّق بالإسلام والمخصّص للدستور العقائديّ^{٥٤}:

يشير مبارك إلى أنّ عمليّة التّأليف النصّيّ، تطوّرت من إنشاءٍ أوّل إلى إنشاءٍ نهائيّ، هو الصيغة الأخيرة التي وافق عليها آباء المجمع. وبين الصياغتين بعض من الاختلاف، أبلغه أنّ النصّ الأوّل كان يبرز انتماء المسلمين إلى إسماعيل، واعترافهم بأبوة إبراهيم لهم، فيما النصّ النهائيّ أغفل عن ذكر هذين العنصرين، وأنّ النصّ الأوّل كان يتحدّث عن الله الذي تكلم بواسطة الأنبياء، فيما النصّ النهائيّ أعرّض عن ذكر الأنبياء في مثل هذا السياق، لكي يتجنّب الإلماح إلى مسألة نبوة محمّد ورسالته. ويبدو أنّ أغلب آباء المجمع، كانوا يعتبرون أنّ الإسلام لا يحظى بما حظي به آباء العهد القديم من وحيٍ إلهيّ مباشر.

يقول مبارك: «وقبل أن نلاحظ غياب الاهتمام في الإسلام الذي يظهر في مرحلة ما قبل المجمعية، بذل الآباء وسعهم لكي لا يتجاوز الموقف الكنسيّ من الإسلام حدوداً معينة^{٥٥}». أثارت نقطتان الحساسية وفقاً لمبارك: لا يشير أيّ نصّ من الوثائق إلى مؤسّس الإسلام، أو على الأقلّ لا يقدّم أدنى إشارة إلى النبوة [المحمديّة] بشكل عامّ. علاوة على ذلك، فإنّ الإيماءة إلى الفضائل العائلية في العالم الإسلاميّ قبلت برّد فعلٍ مؤسف من قبل أكثر من أبٍ لإصرارهم على التمسك فقط بحياتهم الأخلاقية^{٥٦}.

٥٤. عون، «الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام»، ص ١١٥-١١٦، انظر أيضاً:

Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam*, p. 400-401.

٥٥. Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam*, p. 400.

٥٦. Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam*, p. 400.

في تعقيبه على ذلك يلاحظ عون إلى أنّ المجمع يقرّ للأخلاقية الإسلامية بمكانتها الروحية الجليلة، لكنّ بعض الآباء كانت تعثرهم بعض المسالك الفردية في المجتمع الإسلاميّ، ويعتبرهم أيضاً لتسريع تعدّد الزوجات والربط المقلق والمربك للحرية الدينية، بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية في المجتمعات الإسلامية، انظر: عون، الأسس اللاهوتية، ص ١٢٢.

يشير مبارك إلى أنه خلال عملية التحرير النصّي الجمعيّ للفقرة (١٦) المتعلقة بالإسلام الواردة في دستور الكنيسة العقائديّ، جاء في نصّ التحرير الأول، أنّ الآباء الذين نزل عليهم الوحي ليسوا غرباء تماماً عن أبناء إسماعيل الذين يعترفون بإبراهيم كأبيهم ويؤمنون أيضاً بإله إبراهيم^{٥٧}؛ غير أنّ النصّ النهائيّ جاء مختلفاً في صياغته: «ولكنّ تصميم الخلاص إنّما يشمل الذين يعترفون بالخالق، ومن بينهم أولاً المسلمون الذين يقولون إنّ لهم إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الإله الواحد الرحيم، الذي سيدين البشر في اليوم الأخير^{٥٨}». يسجّل مبارك من خلال مقارنة مختلف عمليّات التحرير النصّيّ النقاط الآتية: التحرير الأوّل يؤكّد القرابة الإسماعيليّة للمسلمين، واعترافهم بإبراهيم كأب. وقد تمّ حذف هاتين المرجعيّتين. أمّا النصّ النهائيّ فيربطهم بإيمان إبراهيم، ويستنتج ببساطة أنّ المسلمين يعلنون ذلك. يضع مبارك المجمع أمام سؤال إشكاليّ انطلافاً من إيمانه بالأصالة الإبراهيميّة للإسلام، فيتساءل: «هل الإله الواحد الرحيم الذي يعبده المسلمون ليس هو إله إبراهيم^{٥٩}».

يرى مبارك أنّ النصّ المعدّل يدخل بشكل كامل في أسلوب النصّ النهائيّ للفقرة (١٦) من «نور الأمم»، إلّا في نقطة واحدة؛ حين حذف ذكر الله الذي تكلم من خلال الأنبياء، تفادياً لحديث المجمع عن «علم النبوة القرآنيّة» (prophétologie coranique)، الذي يقول إنّّه يختصر كلّ الرسالات الكلاسيّة، وكذلك تفادياً للحديث عن بعثة محمد^{٦٠}. أمّا بشأن بيان «علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحيّة»، الصادر في ٢٨ أكتوبر ١٩٦٥، «نتيجة مسيرة مضطربة^{٦١}»، يضعنا الراهب المارونيّ، في حيثيات التحرير الأوّل، قبل أن يستقرّ النصّ على ما جاء في الفقرة (٣) من البيان، ملاحظاً أنّه طوّره، لكنّه صمت عن النبوة في القرآن والدعوة المحمّديّة، ولم يدرج الإسلام بشكل واضح في الديانات الإبراهيميّة.

٥٧. Moubarac, *Recherches sur la pensée*, p. 401.

٥٨. «دستور عقائديّ في الكنيسة»، موقع الفاتيكان الإلكترونيّ.

٥٩. Moubarac, *Recherches sur la pensée*, p. 402.

٦٠. Moubarac, *Recherches sur la pensée*, p. 402.

٦١. بواسيه، «الأديان في نظر المجمع الفاتيكانيّ الثاني»، ص ٣١٩، انظر نقلاً عن بواسيه:

Cottier, «L'histoire de la déclaration».

تنهض إسلاميات مبارك^{٦٢} ولاهوته على الأصالة الإبراهيمية للإسلام وشموله الكلي في «تدبير الخلاص»؛ في حين أنّ الوثائق النهائية للمجمع، لا تقدّم الدليل النصّي في الفقرتين (١٦-٣)، على انتمائه الصريح إلى الديانات الإبراهيمية. ولا يمكن القول - وفقاً لمبارك - إنه جرى إدراجه في «التدبير الكتابي» (économie biblique) الخلاصيّ المستند إلى وحي الكتاب المقدّس أو الناشط خارج مرجعية الوحي هذا. بل «على العكس من ذلك، فإنّ القرابة بين المسيحية واليهودية يتم الاعتراف بها وإعلانها صراحةً؛ فيما ألقت هذه القرابة الإسلام في مجموعة الديانات الأخرى^{٦٣}».

يؤكد مبارك أنّ المجمع لم «يفصح إفصاحاً كاملاً عن ارتباط الإسلام بـ"الإرث الإبراهيمي"؛ ولذلك يبقى الدين الإسلاميّ في نصوص المجمع في منزلة الوسط بين الاعتراف بمذهبه التوحيديّ والتردد في الإقرار بقرابته العضوية من إبراهيم، ممّا يجعل النظر في طبيعة الوساطة الخلاصية التي يحملها الإسلام من المسائل اللاهوتية شديدة التعقيد^{٦٤}».

يستنتج مبارك^{٦٥} أنّ المجمع لم يدرج الإسلام صراحةً في مجموعة الديانات الكاثية مثل اليهودية، ولكنّه، من ناحية أخرى، أدرجه صراحةً في مجموعة الديانات التوحيدية بالطريقة نفسها كما فعل مع اليهودية، ولكنّ هذا لا يغلق الطريق أمام بحث لاهوتيّ لاحق يسمح لنا بالقول إنّ صلة الإسلام بإبراهيم وروحه ووعيه «أصيلة لاهوتياً» (théologiquement authentique)^{٦٦}.

٦٢. يتفق كاسبار مع مبارك في خلاصاته، فيجزم بأنّ المجمع رفض الاعتراف بالارتباط التاريخي والديني بين الوحي الكتابي وظهور الإسلام، لا سيما دور إسماعيل ومكانته. ومن ناحية أخرى، وضع الإسلام في طليعة الديانات التوحيدية الكبرى غير الكاثية.

٦٣. Moubarac, *Recherches sur la pensée*, p. 404-405.

قارن بتعليقات مبارك في نحاسيته حول الحوار الإسلامي-المسيحيّ:

Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, p 101.

٦٤. عون، «الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام»، ص ١١٥-١١٦.

٦٥. ثمة وجهات نظر لاهوتية مخالفة لخلاصات مبارك فيما يتعلق بالرؤية الجمعية تجاه الإسلام، وتبدو أكثر تفاؤلاً منه. لقد تطوّرت الدراسات الكاثوليكية حول الإسلام في مرحلة ما بعد المجمع، في ضوء ما جاء في وثائقه حول المسلمين.

٦٦. Moubarac, *Recherches sur la pensée*, p. 405.

ثمّة اتجاه لاهوتيّ مسيحيّ عربيّ أكثر تفاعلاً في قراءة موقف المجمع من الإسلام؛ نوجز هنا مطالعة مشير باسيل عون، الأقلّ تمسكاً بإشكالية الأصالة الإبراهيمية كما تبدّت عند مبارك، والمتقاطع معه حول الصمت الجمعيّ حول نبوة محمد، وقد قرأها انطلاقاً من النظرية اللاهوتية القائلة بانتشار بذار الحقّ في خارج نطاق الإيمان المسيحيّ. يقول عون^{٦٧}:

وفي هذا السياق، لا يُربك الكنيسة الكاثوليكية أن يتأخّر في الزمن ظهور هذه البذار [أي بذار الحقّ] في تربة الدين الإسلاميّ، إذ ليس للزمن من هذه الجهة أيّ اعتبار لاهوتيّ حاسم. ولذلك قد تميل الكنيسة الكاثوليكية إلى الاعتراف بنبوة متأخرة في السياق الزمنيّ البحث، ومتقدمة في المعنى اللاهوتيّ. فهي إذن، اعتماداً على نظريّتها في بذار الكلمة، تبيح لنفسها أن تعترف بنبوة للرسول محمد تعين فيها، على تأخرها الزمنيّ، إعداداً لا كتمال الوحي في شخص يسوع المسيح.

٣-٢ - مبارك والتأصيل لإبراهيمية الإسلام

في «إبراهيم في القرآن» يدافع مبارك عن الأصالة الإبراهيمية للإسلام، ويعدّه جزءاً من العهد الكلاسيكيّ. يقدّم في أطروحته هذه خلاصات جديدة، يفارق فيها مواقف كثيرين من علماء اللاهوت والإسلاميات التقليديين ممّن طرحوا ربط الإسلام بإسماعيل وأخرجوه من العهد الإبراهيميّ ووضعه على هامش تدبير الخلاص؛ فـ«لاقتناعه أنّ إبراهيم يحتلّ مركز الوسط في الإسلام، يؤكّد مبارك أنّه إن عاجلنا شخص إبراهيم وحده، نصل عملياً إلى معالجة كلّ التّصور الدينيّ في القرآن. فيذكر أنّ اسم إبراهيم لم يلحق بالعرض القرآنيّ إلحاقاً بسيطاً عن حيلة. بل هذا يشير إلى تبنيّ أصيل، ويكشف في القرآن عن استرجاع حقيقيّ لتعليم، أو عبارة أفضل عن اتّخاذ داخليّ لموقف دينيّ قديم^{٦٨}».

ربط مبارك بين نبوة محمد والعهد الإبراهيميّ، من خلال تحليله للعلاقة الخطيّة بين الإسلام وإبراهيم أولاً، وبين إبراهيم والرسول ثانياً. رأى أنّ محمّداً انضمّ مباشرة عبر الوحي،

٦٧. عون، «الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام»، ص ٩٣-٩٤.

٦٨. انظر: ضو، طبارة، الرحابة الإلهية، ص ٩٦، انظر أيضاً:

أو الرسالة الإلهية المباشرة، إلى دين أعظم الأنبياء^{٦٩}؛ ملاحظاً أنّ القرآن لا يعقد الصلة بإله إبراهيم ليميز نفسه عن اليهود والمسيحيين، ولكن لأنه يؤمن بإله إبراهيم الواحد^{٧٠}.
يخلص مبارك إلى أنّ هناك نوعاً من «التلازم في الطبيعة» [أو المشاكلة في الطبيعة/المطابقة] (connaturalité) النفسية الدينية بين إبراهيم ومحمد، فالنبيّ يتبنّى إيمان إبراهيم عبر إعادة اكتشاف هذا الإله الفريد بطريقته الخاصة؛ وليس النسب الإبراهيمي هو الذي دفع محمداً للمطالبة بإله آبائه، بل توحيده الذي لا هوادة فيه، ممّا جعله يكتشف في إبراهيم والد إسماعيل وإسحاق تحقّقه التاريخي الكامل^{٧١}. وفي مقاربتة لشخصية إسماعيل القرآنية، فإنّها - بحسب مبارك - تشكّل^{٧٢}:

مطلباً ضدّ اليهود حول البركة الكاثية التي وهبها الأب لابنه الذي طرد إلى الصحراء. ولكنّ هذا الفضل الممنوح للعرب ليس غرضه أن يفصلهم، بل إنّه، بالعكس، يولجهم في جماعةٍ أوسع، جماعة المؤمنين بإله إبراهيم، وقد نقول: إنّه يدرجهم في شعوب الكتاب المقدّس أكثر من أن يفصلهم عنهم: إسماعيل بوصفه نبياً كاثياً. ولكنّه يحفظهم مستقلّين مع كلّ العالم الإسلاميّ لأنّ الصفة الكاثية تساندها هنا صفة «الأمّي» المفروز، والذي لا كتاب له. شعبٌ كاثيّ بلا كتاب مقدّس إلى أن جاء القرآن.

يعرّف مبارك الإسلام بوصفه^{٧٣}:

إبراهيمية سلبية أو صحراوية، موجهة لليهود والمسيحيين، في تبليغ مريميٍّ أخرويٍّ أو مسكونيٍّ. وهذا التبليغ يضم الإسلام، على الرغم من الصرامة المتشدّدة والرائضة لتوحيده، في حالٍ من التوتّر الثابت؛ هذا التوتّر جرى إرضاءؤه بمتطلّبات نهائية من طرف بعض الأتباع المختارين للرسالة القرآنية، وقد حمل هؤلاء الإسلام في ما يتعدى المخزون الدينيّ الأوّل، المحدّد من مؤسّسه،

٦٩. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, p. 100.

٧٠. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, p. 104.

٧١. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, p. 105.

٧٢. اعتمدنا في ترجمة هذا المقطع على كتاب ضوّ وطبارة، الرحابة الإلهية، ص ٩٦-٩٧. وانظر أيضاً:

Moubarac, *Abraham dans le Coran*, p. 71.

٧٣. Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, p. 103.

للعيش في وحدة مع الله، وليس دون الإشارة لمسيح الحب، واليوم الآخر [...]؛ وهكذا في حالة من التوتر الداخلي ومن التطور الدينامي الثابت؛ على الفكر المسيحي أن يعلق أهمية في ذكره للإسلام على أنه كل (وحدة).

اكتشف مبارك في الإسلام دينامية داخلية، تدفعه إلى التعالي المستمر على تعبيراته اللاهوتية المتعددة، ووجوه تحقيقه التاريخية المختلفة. «وإذا ما جرى تعريف الإسلام بمثابة إبراهيمية سلبية أو صحراوية، فالمرجح بسبب الصراع الذي عاشه إبراهيم أمام المتطلبات المعيشة لأبوتّه؛ فثمة دعوة [رسالة] مزدوجة، انبثقت من هذا الاختبار الوجودي؛ فالإبراهيمية الإيجابية لإسحق، تلاقى معها، كما في تجويف الإبراهيمية السلبية لإسماعيل، والموصوفان لا يُستخرج منهما هنا تقدير ذو قيمة على الأقل، بل تفسير لاهوتيّ يجهد في الإمساك بالمعنى الخفيّ لتدبير الخلاص»^{٧٤}.

يتقدّم مبارك في تحليل صلة الإسلام بالإبراهيمية في قراءته الفريدة للإسراء، قائلاً: «والمهم في الإسراء صلته بالإبراهيمية الأصيلة كما في لفظة الإسلام نفسها. فالإسراء محجّ النبوة العقليّ أولاً وآخرًا، ويشهد على هذا الاستقطاب الإسلاميّ العريق، أنّ اتجاه المسلمين في الصلاة، قد كان للقدس في أوّل عهدهم بالمدينة قبل أن يتوجّهوا إلى قبلة مكة^{٧٥}». لقد دفعت أطروحة الأصالة الإبراهيمية للإسلام مبارك إلى الذهاب بعيداً في مناقشة المسائل العقدية، التي تشكّل مسار اختلاف مع المسيحية واليهودية في مسألتي الفداء والشعب المختار: «هكذا تبدو العقيدة المسيحية التي لم يأخذ بها الإسلام لشدة تعلقه بالعزة الإلهية وتنزيه الخالق عن كلّ شائبة دنيوية أو بشرية. وكذلك الإسلام لم يأخذ بنظرية شعب الله المختار، بل كان من دعوته الأصيلة أن يرفض كلّ ما من شأنه أن يولّد العنصرية في خلق الله^{٧٦}». وفي الموازة، يقيم مبارك الحجّة على أصالة النصوص القرآنية، دون أن ينفي ما نسّميه «المماهة الكاثية»، «فعلى الرغم من أهمية النصوص التي تؤكد وجود صلة قرابة بين القرآن والأسفار المقدسة اليهودية والمسيحية، القانونية منها وغير القانونية، يجب الاعتراف بأصالة النصّ القرآنيّ القاطعة التي يستحيل إرجاعها جزئياً أو كلياً، إلى النصوص المذكورة^{٧٧}».

٧٤. Moubarac, *L'islam*, p. 61; Aoun, *Le Christ arabe: Pour une théologie chrétienne arabe de la convivialité*.

٧٥. مبارك، «الإسلام»، ص ١٢.

٧٦. مبارك، «الإسلام»، ص ٢٣.

٧٧. مبارك، «الإسلام»، ص ٢٧.

رفض مبارك المقاربات اللاهوتية المسيحية «لإسماعيلية الإسلام من خلال إبراهيميته»^{٧٨}،
فالمشروعية الإسلامية^{٧٩}:

هي التعريف عن الإسلام كإبراهيمية^{٨٠} أصيلة. ومن البديهي أنها تناقض النظرة المتوارثة في النصرانية من أيام [يوحنا] الدمشقي، والتي تعتبر الإسلام بدعة، كما أنها تناقض الجاهلية المسيحية التي امتدت غياها إلى يومنا هذا، وهي ترمي الإسلام في الظلمة الوثنية البدائية. إبراهيمية الإسلام هذه [...] تناقض النص الكلاسيكي، حرفاً وتفسيراً، في التراثين اليهودي والمسيحي، سواء حصر الوعد والميراث بذرية إسحق، أم اختص إسماعيل بوعد وميراث مستقبلين.

في منهج مقارن، يدخل الإسلام في «العهد الكلاسيكي» و«الأصالة الإبراهيمية»، يعتقد مبارك أن القرآن أعلن^{٨١}:

على طريقة رسائل بولس، إلى أهل رومية وغلطية، أن كل أولئك الذين يدعون الانتماء إلى إبراهيم، يشاركونه في بركته وإرثه. هذا هو جوهر القراءة القرآنية للكتاب المقدس، وإني أعتقد أن التفسير المسيحي، شأنه شأن التفسير اليهودي لكلمة الاختيار، لم يعط هذه القراءة حتى الآن ما تستحقه من اهتمام [...] وأظن أنني أظهرت، ولن أكف عن تكراره، أن الإسلام ليس إسماعيلياً، بالمعنى الذي يفيد أنه قد يطالب بجزء من هذا الإرث [...] لقد أعاد القرآن كلياً النظر في مسألة الانتخاب والميعاد والإرث لمنحها دون أي تمييز لذرية إسحق وإسماعيل، ذرية عليهما أن نتعارف، في إطار أمة واحدة، على أبوة إبراهيم وشمولية الإله الواحد.

٧٨. كما تبني موقف رفض لإسماعيلية المسيحية، أي النظر إليها كمجرد وراثته للأفضلية اليهودية على حرمان الشعوب، انظر مبارك، «الكرازة والحوار على ضوء الاختبار الإسلامي-المسيحي»، ص ١٩.

٧٩. مبارك، «الكرازة والحوار»، ص ١٣-١٤.

٨٠. جاءت في نص مبارك كلمة «الإبراهيمية» دون ألف، لذا أبقينا عليها كما هي، وهي جائزة لأسباب لاهوتية وكلاسيكية.

٨١. مبارك، حول لبنان وفلسطين، ص ١٣٠.

إنّ إسلاميّات مبارك التي تلت المجمع الفاتيكانيّ، تشكّل تحدّيّاً كبيراً أمام الدارسين والمنخرطين في مسائل الحوار بين الأديان، لا سيّما أنّه يدعو في مطالبه إلى «ما بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني»، «من حيث البحوث اللاهوتيّة، المتعلّقة بالفهم المسيحيّ لمعنى الوساطة القرآنيّة»^{٨٢}.

يرى عون أنّ^{٨٣}:

أصالة القراءة اللاهوتيّة التي أوصى بها مبارك تكمن في التقاء متناغم ثلاث سمات بارزة تخصّ مسيرته الروحيّة والفكريّة، وهي: التعاون الأخويّ بالعقل والقلب مع المسلمين، على اختلاف أطيافهم وانتماءاتهم، والانشغال الدائم والمتطلّب بفحص الأعماق، ذات الدلالة، للرسالة القرآنيّة والدعوة الإسلاميّة، والجرأة اللاهوتيّة القادرة على الجمع ببراعة بين الهدف المعرفيّ للتقليد الموروث والاستكشاف الإبداعيّ لإمكانات التطوّر المدرج في مخزون الإيمان الدينيّ. بفضل هذه المساهمة اللاهوتيّة، ينفّث «ما بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني» بوصفه واجباً حتمياً ومهمّة ضروريّة.

الخاتمة

قامت أطروحات مبارك على التأسيس لإبراهيميّة الإسلام والأصالة القرآنيّة والأخوة الإنسانيّة، ولا يمكن النظر إلى نقده المجمعيّ، والموقف الرسميّ الذي اتخذته المسيحيّة الكاثوليكيّة من المسلمين، إلّا ضمن خلاصاته الأولى التي بدأها في خمسينيّات القرن الماضي. نهضت إسلاميّات راهب المارونيّ على مناهج تأصيليّة متقاطعة، بدأت برفضه فرضيّة الإسماعيليّة والإسحاقية، منادياً بالأرومة الإبراهيميّة ومجالها، ومؤصلاً ومجدداً في الفهم المسيحيّ الأنطاكيّ السريانيّ تجاه الإسلام، الذي لم يكن بعيداً من فضاء ظهور الدعوة المحمديّة وتجليّاتها الحضاريّة والثقافيّة. ولعلّ إشارته في مواضع عدّة من كتبه، إضافةً إلى الدور البناء للكنيسة المارونيّة تجاه الإسلام، في محطّات مختلفة، من ضمنها تعريف الشرق والغرب بإسلاميّات ماسينيون التي تركت أثراً واضحاً في مواقف المجمع الفاتيكانيّ من الإسلام؛ تدفعنا إلى إعادة قراءة تاريخ العلاقات بين الديانات في الشرق، ضمن الفترة الطويلة

٨٢. Aoun, *Le Christ arabe*, p. 180.

٨٣. Aoun, *Le Christ arabe*, p. 181.

للتاريخ وطبقاته، لا سيّما إذا عرفنا أنّ إيقاظ إسماعيل^{٨٤}، النبيّ الكّابيّ، من ليل النسيان، أتي بإيماءة من القديس أفرام السرياني (ت. ٣٧٣م) في القرن الرابع الميلاديّ.

عدّ كاسبار موقف المجمع الفاتيكانيّ الثاني من الإسلام بمثابة «الانقلاب الكوبرنيكيّ»، لكنّه «انقلابٌ ناقصٌ»، لأنّه لم يستكمل انعطافه تجاه الإسلام، ضمن المسائل نفسها التي طرحها مبارك، أي «الأصالة الإبراهيميّة»، وإدراجه في التدبير الكّابيّ، وملافاة النبوة المحمّديّة ووحيا. صحيحٌ أنّه بعد المجمع، خطّت الكنيسة الكاثوليكيّة خطوات هادئة وثابتة تجاه غير المسيحيّين، حين دعت إلى تعزيز الحوار بين الديانات، فأصدرت «رسالة الفادي» (*Redemptoris missio*) سنة ١٩٩٠؛ اعترفت فيها «بطيبة خاطر بكلّ ما هو حقّ ومقدّس في التقاليد الدينيّة عند البوذية والهندوسيّة والإسلام، كانعكاسٍ للحقيقة التي تُثير البشر جميعاً»^{٨٥}؛ ونصّت على الخلاص «بالمسيح خارجاً عن الوسائل العادية»^{٨٦}؛ وأكّدت أنّ الخلاص يشمل الجميع؛ لكنّ الرسالة، لم تتحرّر من طابعها الدينيّ اليقينيّ الخلاصيّ. أمّا في «إعلان الربّ يسوع» (*Déclaration Dominus Iesus*) حول وحدانيّة الخلاص وشموليّته في يسوع المسيح والكنيسة الصادر في ٦ أغسطس (آب) ٢٠٠٠؛ فقد ناقش نظريّات تبرير التعدّديّة الدينيّة، والمساواة في العقيدة بين المسيح وسائر مؤسّسي الديانات، وأكّد مرّة أخرى أنّ عمل المسيح الخلاصيّ يشمل الإنسانيّة جمعاء، لكنّه لم يقرّ بأطروحة التعدّديّة الوحيانيّة [الوحي]، و«بأنّ وحيّاً تأتي به دياناتٌ أخرى يكلّ وحي يسوع»^{٨٧}؛ فأصرّ على أنّ «هذا الموقف، يناقض جذريّاً التأكيدات الإيمانيّة السابقة القائلة بأنّ الوحي التامّ والنهائيّ لسرّ الله الخلاصيّ يتحقّق في يسوع المسيح»^{٨٨}.

دعا مبارك إلى «ما بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني» في البحوث اللاهوتيّة انطلاقاً من دفاعه عن الأصالة الإبراهيميّة للإسلام والوساطة القرآنيّة والأخوة الإنسانيّة بين أبناء الديانات، لا سيّما في الدول العربيّة، التي يلعب الدين فيها، دوراً في تشكيل الوعي الجمعيّ والنظرة إلى الآخر والعالم. ومع إدراكنا التامّ أنّ السياسات غير الديانات في معالجتها القضايا والملفات الشائكة، لكنّ السياسة، كما الدين، محكومان بالبعد الأخلاقيّ، من أجل مساعدة الحقيقة والعدالة.

٨٤. انظر ضو، طبارة، الرحابة الإلهيّة، ص ٩٤.

٨٥. Lettre encyclique, *Redemptoris missio*.

٨٦. Lettre encyclique, *Redemptoris missio*.

٨٧. «وحدانيّة الخلاص وشموليّته في يسوع المسيح والكنيسة، مجمع العقيدة والإيمان».

٨٨. «وحدانيّة الخلاص».

إنّ نقل كتب مبارك إلى اللغة العربيّة سوف يساعد الدوائر الأكاديميّة والمعرفيّة، على قراءة أطروحات، هذا الراهب المارونيّ، العالم والمحبّ للإسلام، الذي انهمك طوال حياته في التّأصيل للإبراهيميّة الإسلام ولاهوت العيش المشترك والحوار الإسلاميّ-المسيحيّ، وإنّ تراجع - دون أن أقول انكسر - بسبب العنف الأهليّ في لبنان والصراعات في جواره، لا سيّما في فلسطين؛ فقد طالب بإشراك الدين الإسلاميّ في العهد اليهوديّ-المسيحيّ، وأنّه لا يجب إقصاؤه من القدس، بل اعتباره وريثاً في «الإرث الإبراهيمي».

تتقاطع الرؤية القرآنيّة للإبراهيميّة مع مقولة الأصل، فيبراهيم بطريك التوحيد - كما يسمّيه فتحي بن سلامة - تفرّعت عنه اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، ممّا يعني أنّ الدعوة القرآنيّة بمثابة استعادة للأصول الأولى للتوحيد الإبراهيميّ، عبر انخط النبويّ، الممتد من إبراهيم إلى أنبياء العهد القديم والسيد المسيح إلى الرسول محمد، الذي ربط التوحيد الإسلاميّ بالتوحيد الإبراهيميّ، وكان في ذلك المؤسس للعلاقة الترابطيّة مع اليهوديّة والمسيحيّة، عبر الذهاب إليهما والانضمام إلى الأصل الإبراهيميّ. إن محمداً هو «إبراهيم الثاني» في الرؤية اللاهوتيّة المقارنة. وفي رأينا أنّ أصل العائلة الإبراهيميّة جذره قرآنيّ، بمعنى اللقاء مع الآخر في اليهوديّة والمسيحيّة والاعتراف به شريكاً في التوحيد، والمعيّة القرآنيّة، وإن أخذ القرآن على اليهوديّة تمسكها بعقيدة الشعب المختار؛ وعلى المسيحيّة قلقها العقديّ في عقيدة التثليث، ممّا أربك القوة التوحيديّة للإسلام.

قائمة المراجع العربيّة والأجنبيّة

المراجع العربيّة

المصادر الأوّليّة

مبارك، يواكيم، الإسلام، بيروت، منشورات الندوة اللبنانية، د. ط. ١٩٧٥.

مبارك، يواكيم، الكرازة والحوار على ضوء الاختبار الإسلاميّ-المسيحيّ، بيروت، منشورات النور، د. ط. ١٩٧٧.

مبارك، يواكيم، القدس- القضية، ترجمة مهّاة فرح الخوري، لبنان، مجلس كنائس الشرق الأوسط، د. ط. ١٩٩٦.

مبارك، يواكيم، حول لبنان وفلسطين والحوار الإسلامي-المسيحي. مختارات، تقديم جورج قرم وتوماس وسلام دياب، ترجمة سلام دياب، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.

الدراسات

بواسيه، لويس (اليسوعي)، «الأديان في نظر المجمع الفاتيكاني الثاني. نصوص وقراءات جديدة»، بيروت، مجلة المشرق، العدد ٢، يونيو (حزيران) ١٩٩٦.

جورافسكي، أليسي، الإسلام والمسيحية، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢١٥، نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٩٦.

ضوّ، فادي وطبارة، نايلا، الرحابة الإلهية. لاهوت الآخر في المسيحية والإسلام، لبنان، المكتبة البولسية، مؤسسة أديان، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨.

عون، مشير، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، بيروت، دار المشرق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

مسوح، جورج (الأب)، «المطران جورج خضر: قراءة في أعماله»، لبنان، مجلة النور، العدد التوثيقي، ٢، السنة ٦١.

موسى، جرجس (القس)، شارل دو فوكو، رسول الأخوة الشاملة، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦.

المراجع الأجنبية

Sources primaires

Moubarac, Youakim, *les Noms Divins dans le Coran et en épigraphie sud-sémitique*, Louvain, Muséon, 1956.

Moubarac, Youakim, *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958.

Moubarac, Youakim, *L'islam*, Paris, Casterman, 1962.

Moubarac, Youakim, *La pensée chrétienne et l'islam : des origines jusqu'à la prise de Constantinople*, thèse de doctorat en études islamiques, 3^e cycle, Paris, Sorbonne, 1969.

Moubarac, Youakim, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, *Pentalogie islamo-chrétienne*, 5 tomes, Beyrouth, Éditions du Cénacle libanais, 1972-1973.

Moubarac, Youakim, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, préface de Edmond Rabbat, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1977.

Sources secondaires

Aoun, Mouchir Basile, *Le Christ arabe. Pour une théologie chrétienne arabe de la convivialité*, Paris, Cerf, 2016.

Владимир, Соловьев, Могомед Его Жизнь и Религиозное Учение, С.-Петербург, Типография 10. Н. Эрлих, 1902.

Borrmans, Maurice, « L'émergence de la Déclaration Nostra Aetate au Concile Vatican II », *Islamochristiana* 32, 2006, p. 9-28.

Caspar, Robert, « L'Islam selon Vatican II », n° BLE/78, 28 janvier 1976.

Corm, Georges, *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, Beyrouth, Librairie orientale, 2004.

Daou, Fadi, Tabbara, Nayla, *L'hospitalité divine : L'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane*, Münster, Lit Verlag, 2013.

Faraj, Rita, « Father Michel Hayek and Studies of Islam. In Search of Ishmael's Secret », *Ökumenisches Forum Journal for Ecumenical and Patristic Studies*, University of Graz, issue 42, 2020, p. 105-132.

Hayek, Michel, *Le mystère d'Ismaël*, Paris, Mame, 1964.

Moubarac, Youakim, « Abraham en islam » in *Abraham, Père des croyants, Cahiers Sioniens*, juin 1951, p. 104-120.

Moubarac, Youakim, « Au nom du Père Abraham », *Bulletin de la Communauté Chrétienne de S. Séverin*, 16-17-18, 1951, p. 12-14.

Moubarac, Youakim, « La pensée chrétienne et l'Islam. Principales acquisitions et problématique nouvelle », *Concilium* 116, mars 1976, p. 39-56.

Moubarac, Youakim, Harpigny, Guy, « L'islam dans la réflexion théologique du christianisme contemporain », *Concilium* 116, mars 1976, p. 28-38.

Ollivry-Dumairieh, Florence, « 50 ans après Vatican II : La contribution de Louis Massignon au renouvellement du regard porté par l'Église sur l'islam », *Théologiques*, vol. 22, n° 1, 2014, p. 189-217.

Pisani, Emmanuel, Aziadé Zemirli, Zohra (éd.), *Renouveau et dynamiques de l'islamologie en Europe*, Paris, Cerf, 2023.

Rahner, Karl, « Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (1961) », *Handbuch Theologie der Religionen*, 2017, p. 73-92.

Stassinnet, Jean et al. (éd.), Youakim Moubarac, Collectif, Dossier H, L'Âge d'Homme, Lausanne-Paris, 2005.

Vatican II: *Les relations de L'Église avec les religions non chrétiennes*, sous la direction d'A.M. Henry, Collectif, Paris, Cerf, 1966.

المواقع الإلكترونية

«دستور عقائدي في الكنيسة»، موقع الفاتيكان، تم الاطلاع عليه في ١٥ نوفمبر (تشرين الثاني) ٢٠٢٣:

<https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ar.html>

«وحدانية الخلاص وشموليته في يسوع المسيح والكنيسة»، مجمع العقيدة والإيمان، موقع سلطنة الحبل بلا دنس، تم الاطلاع عليه في ١١ ديسمبر (كانون الأول) ٢٠٢٣:

=أؤمن برب واحد، يسوع المسيح، من مريم العذراء وصار
<<https://peregabriel.org/saintamaria/12509/#:~:text=انساناً>>.

«Lettre encyclique, *Redemptoris missio*, du souverain pontife Jean-Paul II», Vatican, consulté le 11-12-2023: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html>

ملخص / Résumé / Abstract

تتناول هذه الدراسة تعقيدات اللاهوتي وعالم الإسلاميات اللبناني الأب يواكيم مبارك (١٩٢٤-١٩٩٥) على وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥) التي ذكرت المسلمين، وتعرض الأطروحات التي طورها في بحثه ما بعد المجمع، ضمن ثلاث مسائل إشكالية. الأولى: الأصالة الإبراهيمية للإسلام، والثانية: شمول الإسلام في التدبير الكلي؛ والثالثة: نبوة محمد. وقبل الدخول في هذه المسائل التأصيلية، تقدم الدراسة - وبإيجاز - لإرهاصات الانفتاح اللاهوتي المسيحي الكاثوليكي على الإسلام، وتأثير المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) في علم الإسلاميات الكاثوليكي، وتبديل الرؤية المسيحية تجاه المسلمين، في الأعمال التحضيرية للمجمع، والتي أفضت إلى صوغ الموقف الفاتيكاني

منهم في موضعين أساسيين: «دستور عقائدي في الكنيسة»، وبيان «علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية».

الكلمات المفتاحية: المسيحية، الإسلام، ماسينيون، المجمع الفاتيكاني الثاني، الأصالة الإبراهيمية، التدبير الكلي.



Cette étude aborde les commentaires du théologien et islamologue libanais, le père Youakim Moubarac (1924-1995), sur les documents du Concile Vatican II (1962-1965) qui mentionnaient les musulmans, et présente les thèses qu'il a développées dans ses recherches postconciliaires. L'étude propose trois problématiques fondamentales. la première: l'authenticité abrahamique de l'islam; la seconde: l'inclusion de l'islam dans l'économie biblique, troisièmement: la prophétie de Muhammad. Avant de traiter ces problématiques, l'étude présente – brièvement – les prémices de l'ouverture théologique chrétienne catholique à l'islam et l'influence de l'orientaliste français Louis Massignon (1883-1962) sur l'Islamologie catholique et le changement de la vision chrétienne envers les musulmans dans les travaux préparatoires du Concile, qui ont abouti à la formulation de la position du Vatican à leur égard dans deux thèmes précis: « Constitution dogmatique sur l'église, *Lumen gentium* » et la « déclaration sur les relations de l'église avec les religions non chrétiennes "*Nostra Aetate*" ».

Mots-clés: christianisme, islam, Massignon, Concile Vatican II, authenticité abrahamique, économie biblique.



This study examines the comments of Father Youakim Moubarac (1924-1995), a Lebanese theologian and islamologist, reviewing the references to Muslims in the documents of the Second Vatican Council (1962-1965). Moubarac addressed three specific issues: the Abrahamic Authenticity of Islam, the integration of Islam into biblical economics, and the prophecy of Muhammad. Preceding exploring these fundamental matters, the study offers a concise introduction to the signs of the Catholic

Christian theological receptiveness towards Islam, the impact of the French orientalist Louis Massignon (1883–1962) on catholic Islamology, and the shift in the Christian perspective on Muslims during the preparatory efforts for the Council. The Vatican's stance on Muslims was ultimately shaped by two documents: “The Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen Gentium*” and the “Declaration on the Relation of the Church to non-Christian religions ‘*Nostra Aetate*’”.

Keywords: Christianity, Islam, Massignon, Second Vatican Council, Abrahamic Authenticity, Biblical Economics.

الأخوة والصلاة في مدرسة كريستيان دو شيرجيه

إيمانويل بيزاني*

إنّ من بين أبرز ما سيذكره التاريخ عن حبريّة البابا فرنسيس هو لقاءه مع شيخ الأزهر، الإمام أحمد الطيّب، وتوقيع وثيقة الأخوة الإنسانية في أبو ظبي في ٤ فبراير ٢٠١٩. حصل قبل ذلك لقاء آخر لم يحظَ بنفس التغطية الإعلامية، مع أنّه كان الأوّل من نوعه وكان أيضاً حاسماً إلى حدّ ما، نعيّ اللقاء الذي جرى في المسجد الأزرق في إسطنبول بين البابا بنديكتوس السادس عشر والمفتي الأكبر مصطفى كاغريسي. عُقد هذا اللقاء في أعقاب مؤتمر ريغنسبورغ في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦، الذي أثار العديد من الاحتجاجات في العالم الإسلامي. وأمام المحراب الذي يشير إلى قبلة المسلمين، قاسم مفتي إسطنبول مرافقه قداسة البابا هذه الكلمات: «توقّف هنا دائماً لبضع ثوانٍ لنستعيد سكينتنا». أمام المحراب توقّف الرجلان بملابسهما البيضاء للتفكير في خشوع وصفاء. وبعينين مغمضتين ويدٍ على صليبه الصدريّ، صلّى البابا قبل أن يخني ويغادر. صلّى صلاةً داخليةً خاشعة إذن، صلاةً دون طقوس أو رياء، صلاةً لم يكن فيها وحده. في هذا المكان الذي يقدّسه المسلمون، صلّى رجلان، مسلمٌ ومسيحيّ، مفتي وبابا الفاتيكان جنباً إلى جنب. لم تكن تلك الصلاة آخر ما

* مدير المعهد الدومنيكانيّ للدراسات الشرقيّة - القاهرة.

قام به بنديكتوس السادس عشر، بل قام بلفتة أخرى تمثلت في مسحة يده على كتاب صلاة المسلمين. وفسر حركته هذه على النحو التالي: كان ذلك تعريضاً «لأخوة الإنسانية».

لا بد من التأكيد من خلال هذه اللقطة على أنّ الأخوة الإنسانية ليست أمراً مفروغاً منه أو تحصيل حاصل. بل إنها أخوة لا تنتهي عملية بنائها، فهي مؤهلة لأن نتعزز قواعدها بقدر ما هي مؤهلة لنسف هذه القواعد. الأخوة بين البشر غير مستقرة بما فيه الكفاية، لماذا؟ إنّ الأنثروبولوجيا المسيحية تعتبر أنّ الإنسان قد خلق على صورة الله وعلى شبهه، إلا أنّ الإنسان قد فقد هذا الشبه مع معصية آدم: دخل الشر إلى قلبه ومعه أكثر الأهواء كارثية. فالأخوة إذن مجروحة في أصولها إذ تحمل في طياتها ندبة القتل الأول الذي قتل بسببها قابيل هابيل. والأنثروبولوجيا الإسلامية تسير في نفس الاتجاه؛ فهي تستحضر لسعة الشيطان التي تُصيب كلّ طفل لحظة ولادته.

وبهذه الطريقة، تبدو الأخوة كمثل أعلى نصبو إليه أكثر من كونها إنجازاً نهائياً. هي أفق ينبغي بلوغه أكثر من كونها تعويذة أو وصفة سحرية قادرة على حلّ كلّ المشاكل الملتصقة بالحياة البشرية. تشير الأخوة إلى ذلك الأفق حيث لا يتعلق الأمر بالعيش جنباً إلى جنب، بل بالعيش معاً، أي من خلال علاقات مهنية وودية وتربوية وثقافية تنبني على حوار أصيل يطبعه الإصغاء والاحترام والاعتراف بالكرامة المتساوية. كيف يمكن لهذه الأخوة أن نتعزز وننمو إذا كان لا بد من اكتسابها؟

إنّ مثال بنديكتوس السادس عشر والمفتي الأكبر يضع تعزيز الأخوة على مستوى الصلاة التي نجدها في قلوب المؤمنين وفي الهيئات الدينية المسيحية والإسلامية على حدّ سواء. إنها تتيح الاعتراف بالأخ، ذلك الاعتراف الذي يبين عن نفسه في تعلق الروح وهي تنحو إلى الآخر.

إنّ تعزيز الأخوة من خلال الصلاة محور روحيّ قد لا يخلو من صعوبة، لأنّه يستبعد من حيث المبدأ كلّ من لا يؤمن ومن لا يصلي. ولهذا لا يمكن للصلاة وحدها أن تكون أساس الأخوة الكونية، لكن يمكنها أن تكون أساساً للأخوة بين المؤمنين. كيف يمكن للصلاة أن تبني الأخوة بين المسيحيين والمسلمين؟ للإجابة على هذا السؤال، سنستند إلى خبرة الأخ السيستريّ كريستيان دو شيرجييه (Christian de Chergé)، الذي عاش في

١. بول ريكور (Paul Ricœur)، *Parcours de la reconnaissance* (مسار الاعتراف)؛ أكسيل هونيث (Axel Honneth)، *La Lutte pour la reconnaissance* (الصراع من أجل الاعتراف).

الجزائر والذي اقتفت أفكاره مسار الاعتراف بالآخر لبناء الأخوة: الاعتراف بكرامة الآخر (المنحى الموضوعي)، والاعتراف بكرامتنا، كلّ واحد على حدة (المنحى الذاتي) والاعتراف بالعلاقة المتبادلة (المنحى البيّن ذاتي)^٢.

إنّ اختيار مثال كريستيان دو شيرجيه ليس أمراً هيناً. فبالرغم من أنه ليس متكلاً لاهوتياً بالمعنى المكرّس للكلمة، إلّا أنّ تجربته كراهب يعيش في قلب العالم الإسلامي هي تعبير عن لاهوت الحياة المعاشة (*Lebensgeschichte*)، حسب تعبير جان-باتيست ميتز (Jean-Baptiste Metz). وكما أشار باولو توفو (Paolo Tovo) مؤخراً في أطروحته لنيل الدكتوراه، فإنّ كتابات كريستيان دو شيرجيه تعبّر عن سيرة لاهوتية ووجودية تستند إلى خبرة ميدانية. اضطلع الأب كريستيان في لقاءاته بمركّبة الآخر في بعده الوجودي والروحاني والإنساني^٣. هذه المركّبة المحورية هي التي تمنح أساساً روحانياً للأخوة وتعطيها بعداً متجلباً يتجاوز جراحها الأصلية. بالنسبة له، تسمح لنا الصلاة بأن «ندع الله يكتشف فينا درباً جديداً»، ونودّ أن نبنّ أن هذ الدرب هو درب الأخوة البشرية المتجسّدة المتجلبية، أي أخوة حيّة، نُحيي وتُنعش وتُسمو بكلّ واحد من الإخوة؛ نُحفّزه وتغنيه؛ أخوة تحرّكها عصارة الهبة السخية والمجانية التي نسمّيها المحبة.

سنلقي الضوء على موضوعنا من خلال ثلاث نقاط:

النقطة الأولى تخصّ الاعتراف بالآخر كشخص يُقيم الصلاة، وبالتالي كأخّ بكامل المواصفات. هذا الاعتراف ينعكس على هويّتنا: أنا ما أنا عليه لأنني أعترف بالآخر كأخّ لي. فدو شيرجيه يمجّنا من تعميق العلاقة بين الهوية والاعتراف. أمّا النقطة الثانية فستعرّض إلى دير تبيحرين: كيف يمكن للصلاة أن تُطلق العلاقة الأخوية على مداها لكي تشمل كلّ شيء؟

٢. ريكور، *Parcours de la reconnaissance* (مسار الاعتراف).

٣. أنا مدين لباولو توفو بأن أشار عليّ بكاتب جان بابتيست ميتز كأساس للوقوف على التجربة التبيحية من وجهة نظر لاهوتية: توفو، *La rencontre avec l'autre croyant, signe à déchiffrer par la théologie*. (اللقاء مع المؤمن الآخر، علامة تفكّ شفرتها باللاهوت. قراءة لكتابات كريستيان دو شيرجيه).

٤. توفو، *La rencontre avec l'autre croyant*، ص ٢٨٥.

سأبين أخيراً كيف أنّ هذه التجربة المشتركة للصلاة الأخوية تنصرف بالصلاة إلى أخوة ديناميكية ذات طابع هجريّ خروجي (نسبة إلى «سفر الخروج»).

١- الاعتراف والأخوة: دعوة كريستيان دو شيرجيه الرهبانيّ وتقاطعها مع الصلاة في الإسلام

وُلد كريستيان دو شيرجيه في منطقة الألزاس الفرنسيّة عام ١٩٣٧. خلال دراساته الجامعية، أعرب عن رغبته في أن يصبح كاهناً وتقدّم بطلب لدخول الإكليريكية الكرملية في باريس عام ١٩٥٦. في عام ١٩٥٨، في سنّ الحادية والعشرين من عمره، كان عليه أن يؤدّي الخدمة العسكرية. غادر إلى الجزائر، إلى الضفّة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط. في ١٩ يوليو ١٩٥٩، أصبح ضابطاً في الفروع الإدارية المتخصصة، التي كان هدفها تقريب الإدارة الفرنسيّة من السكان الأصليين. وكان له لقاءٌ حاسم مع أحد الجزائريين، وهو مسلم وأب لعشرة أطفال، وقد جمعت به صداقة. وهذا ما كتبه عن هذا اللقاء:

خلال كلّ هذه الفترة المضطربة، كان هناك شعاع من النور غير مسار حياتي وأوصلني إلى ما أنا عليه اليوم. بكلمات بسيطة وبأصالة تنهل من معين الحياة اليومية الصعبة، ساعدني رجل جدّ متديّن كان عون سلطة البلدة، على تحرير إيماني. وعلى الرغم من الفجوة بين جيلينا، وُلدت بيننا صداقة صادقة ومبهجة، وفوق كلّ الاعتبارات كانت مشيئة الله أفقاً لتبادل وجهات نظرنا. كان أميًّا، ولم يكن يبحث عن اللعب على حبال الكلمات.

ذات يوم، بينما كان الجنود الفرنسيّون يتعرّضون لكمين، قام هذا العون الذي يدعى محمّد بحماية كريستيان وإنقاذ حياته. لكنّه سيدفع ثمناً باهظاً لذلك، إذ وُجد في اليوم التالي ميتاً قرب بئر. تأثّر كريستيان تأثراً بليغاً وعلم أنّ هبة الفرد حياته لصديقه علامة من علامات الإسلام. إنّ هذا الفعل ذا البعد الروحانيّ المسيحيّ (christique) كان وراء جنوحه

٥. دو شيرجيه، « *Prier en climat de conflit armé ? Témoignage, Tibhirine* » (كيف الصلاة في جوّ الصراع المسلّح؟ شهادة، تيبيرين)، نسخة أصلية مكتوبة على الآلة الكاتبة، ص ٣. أنظر رهبان تيبيرين (Moines de Tibhirine): *Heureux ceux qui espèrent* (طوبى للذين يأملون).

بأن يكون مسؤولاً عن دير في بلاد المسلمين، وهو ما سيتحدث عنه في مناسبات كثيرة في شهادته. لم يعد الأخ هو الشخص الغيور أو الحسود، أو الذي يجب أن يزدري به، بل هو الذي يُضحى بحياته. أن يكون المرء أخاً هو أن يكون مستعداً للتضحية بحياته من أجل أخيه. فحمد قد ضحى بحياته من أجل مسيحي، ووهب مسلم حياته من أجل مسيحي. إن هذا الاعتراف سوف «يتأخى» به بحياته الخاصة، وسينضح وجوده بهوية الأخ.

عاد إلى سيمينار الإكليريكية الكرملية في باريس عام ١٩٦١، ثم رُسم كهنناً عام ١٩٦٤. وقرر في نهاية عام ١٩٦٩ العودة إلى الجزائر. وكما قد أسرّ بذلك لصديقه الكاهن كزافييه لورول^٦ (Xavier Lerolle): «سأذهب إلى الجزائر، سأصبح راهباً في دير الترابين وأصلي مع المسلمين». يبدو أن هذه النظرة الحدسية كانت مصيرية في حياته، فهي لن تكف أبداً عن التعمق والوضوح: الصلاة مع الآخر، والانضمام إلى صلاة الآخر من خلال صلاته، واستضافة صلاة الآخر في صلاته الخاصة.

في بداية عام ١٩٦٩، أراد أن يصلي مع المسلمين. ماذا يعني ذلك؟ هل يجب الإصغاء لمفردات صلاتهم، وإلى أي مدى؟ هل يجب أن نتلوها؟ هل يتعلق الأمر بالصلاة معاً في صمت، جنباً إلى جنب، أم أن نسمح لأنفسنا بأن نستلهم كلمات جديدة تدعونا إلى شطحات وأحوال أخوية؟ وإدراكاً منه للدقة وللغموض الذي يترتب دوماً بنوايانا السخية، تقدّم بطلب للمشاركة في دورة تدريبية في روما في المعهد البابوي للدراسات العربية (IPEA) الذي يديره الآباء البيض، واختار تراث المتصوفة الجزائريين كموضوع لدراسته. أليست هذه هي أرض القديس أوغسطينوس وترتليان، أرض أبي مدين وابن خلدون، أرض أحمد التيجاني وعبد القادر الجزائري؟ يتعلق الأمر بالنسبة لكريستيان بالانضمام إلى هذه الشخصيات العظيمة، وأن ينصرف بنفسه في هذه الحركة الروحانية الخاصة التي تنوارث وتتطور من جيل إلى جيل^٧. أن تكون أخاً يعني أن تضرب بجذورك في البلد الذي تعيش

٦. شهادة أدلى بها الأب كزافييه لورول وأوردتها ماري-كريستين ري (Marie-Christine Ray) في

كتابها: Christian de Chergé, Prieur de Tibhirine (كريستيان دو شيرجيه، رئيس دير تيبيرين)، ص ٨٥.

٧. تلك هي فرضية ماري-كريستين ري في كتابها كريستيان دو شيرجيه، ص ١١٠.

فيه، سواء ولدت فيه أو جثت لتسكنه. إنَّ ذلك يعني أن تكون جزءاً من سلالة من المصلّين ومن العقائد. وقد دفعته هذه الرغبة إلى أن يتقدّم بطلب الحصول على الجنسية الجزائرية^٨. لدى عودته إلى الدير كمسؤول عن بيت الضيافة، كان يستقبل العديد من الزائرين، خاصّةً في أيام الجمعة. كان يعيش ويختبر في هذه اللقاءات حواراً وجودياً ملموساً، حواراً يصاحب العمل اليدويّ أو حواراً روحانياً. وكما كتب في «السلم الصوفي للحوار»^٩، إنّه حوار ينسحب على اليومي وعلى الأبديّ على حدّ سواء، إذ إنّ المرأة أو الرجل اللذين يأتیان إلينا لا يمكن أن نستضيفهما خارج واقعهما الملموس والغامض، كأبناء لله «مخلوقين مقدماً في المسيح يسوع» (أفسس ٢: ١٠)^{١٠}.

في ٢١ سبتمبر ١٩٧٥، خلال شهر رمضان، عاش تجربة قويّة تركت أثراً عميقاً في نفسه. فبعد انتهاء صلاة المغرب، كان لا يزال في الكنيسة وقد بدأ الليل يُرخي سدوله، سمع صوتاً يهمس: «الله أكبر». كان ذلك صوت ضيف مسلم كان قد وصل منذ بضعة أيام. طلب منه المسلم أن يصليّ معه. كان المسيحيّ مرتبكاً وكانت أولى كلماته أن طلب من الله الأب: «علّنا الصلاة معاً» في ظلمة الكنيسة ولمدة ثلاث ساعات، تناوبت صلواتهما، وكانا يستمعان ويستجيبان لبعضهما البعض. كانت ليلةً ملؤها «الفرح الغامر» وقد تركت بصماتها عليه وتقاسمها مع أصدقائه، لا بل كانت «ليلة ناريّة»، بوصف برونو شينو (Bruno Chenu) لهذه التجربة^{١١}.

٨. «Folie très réfléchie, mélange de moine stabilisé et d'étranger sur la terre» (جنون مدروس للغاية، مزيج من الراهب المستقرّ والغريب على الأرض)، دو شيرجيه، *Lettres à un ami fraternel* (رسائل إلى صديق أخوي)، ص ١١٩، (الرسالة المؤرّخة بتاريخ ١٨ ديسمبر ١٩٧٧).

٩. دو شيرجيه، *L'échelle mystique du dialogue. Chrétiens et musulmans, pour un projet commun de société* (السلم الصوفي للحوار. مسيحيّون ومسلمون، من أجل مشروع اجتماعيّ مشترك). هذا المقال مساهمة في كتاب كريستيان سلونصون (Christian Salenson)، *L'échelle mystique du dialogue de Christian de Chergé*، (السلم الصوفي للحوار عند كريستيان دو شيرجيه)، ص ٢١.

١٠. النصّ الدقيق للآية هو «لَا تَنَّا نَحْنُ عَمَلَهُ، مُخْلُقِينَ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ لِأَعْمَالٍ صَالِحَةٍ، قَدْ سَبَقَ اللَّهُ فَأَعَدَّهَا لِكَيْ نَسْلُكَ فِيهَا» (المترجم).

١١. دو شيرجيه، *Le sens d'un appel* (معنى نداء معيّن)، أوردته ري في كتابها كريستيان دو شيرجيه، ص ١١٢. انظر أيضاً دو شيرجيه، *L'invincible espérance* (الأمل الذي لا يقهر)، ص ٣٣-٣٨.

في يوم نذوره النهائي، أي يوم الجمعة الأول من أكتوبر/تشرين الأول ١٩٧٦، عيد القديسة تريزا الطفل يسوع، الراهبة والمبشرة، وفي الوقت الذي كان يتردد فيه أذان صلاة الجمعة، أعلن كريستيان التزامه النهائي بالحياة الدينية^{١٢}. فكتب نصاً يحدد فيه مشروعه الروحاني ومعنى دعوته وأعطاه عنوان «معنى النداء». يصف في هذا النص محور حياته وروحانيته وهويته التي هو مدين فيها للمؤمنين الإسلام. ويعترف بأنه صار ما هو عليه اليوم بفضل إخوانه المسلمين. في يوم نذوره الأخيرة، لم يفته أن يصف نفسه أمام إخوته الرهبان بأنه «راهب استنارت ديانتته المسيحية بإيمان مؤمنين مسلمين، ويؤمن بأنه ذاهب للقياهم في طريقهم إلى الله». في هذا اليوم بالذات، استعمل رئيس دير سيده دي إيجيبل (Notre-Dame d'Aiguebelle)، الدوم جان دو لا كروا (Dom Jean de la Croix)، بعض الكلمات القوية للغاية. ففي ضوء تعاليم القديسة تريزا الصغيرة، توجه في عظمته إلى كريستيان بهذا الخطاب: «إنّ المحبة توحد القلوب وتمكّن كلّ إنسان أن يلتقي بأخيه، بل ويصلي معه، حتى لو لم يتقاسم عقيدته^{١٣}».

إنّ هذه المسيرة الرهبانية، حيث نتعزّز الأخوة بالصلاة المضيفة، ليست فقط مسيرة رجل واحد. أو بتعبير أدق، إنّ دو شيرجيه يستدرج ديره معه: فهذه الأخوة التي تأسست على الصلاة أصبحت معدية: لقد امتدت إلى الجيران والجماعات. والدليل على هذا الامتداد هو قيام جماعة الرهبان في عام ١٩٧٥، أي قبل أشهر قليلة من نذوره النهائي، بإعادة تحديد مشروع حياته في الجزائر بطريقة غير مسبقة: لقد أصبح الأمر يتعلق بأن «نكون مصلين بين مصلين آخرين»، أي أن نكون جماعة إخوة داخل جماعة إخوة أكبر.

٢- تبحرين، دير أخوي للصلاة مع الآخر

إذا كان جنوح الأب كريستيان إلى الرهبانية قد جاء «من خلال مسالك الصلاة الإسلامية»، فهو اليوم يسعى إلى الإخلاص لله في «استضافة هذا العالم الذي يضمّ الدير

١٢. دو شيرجيه، *Lettres à un ami fraternel* (رسائل إلى صديق أخوي)، ص ٩٤، (رسالة يوم ٢٢ أكتوبر ١٩٧٦).

١٣. دو شيرجيه، *Lettres à un ami fraternel* (رسائل إلى صديق أخوي)، (رسالة يوم ٢٢ أكتوبر ١٩٧٦)، ص ١٠٠، (إضافة إلى رسالة يوم ٢٢ أكتوبر ١٩٧٦).

ويشمله^{١٤}». وانطلاقاً من حدسه وتحمّسه، سيحدّد الإخوة في مجمع للرهبان رسالة الدير كالتالي: «أن يكون الدير حضوراً كنسياً مُساهماً في صلاة الإسلام وحضوراً رهبانياً في كنيسة الجزائر^{١٥}». تُعتبر هذه الرؤية جديدة كلّ الجلّة وتأتي كنتيجة لتطور من جانب الإخوة. لا يمكن إنكار أنّهم وجدوا صعوبة في فهم كريستيان، وفهم اهتمامه بالإسلام. لكن شيئاً فشيئاً، استطاعوا أن يصغوا إلى ندائه وأن يرحبوا به، بالرغم من أنّ ذلك لم يحصل من دون ألم وشكوى. من البديهي أن يحتفظ الدير برسائلته الداعية إلى خدمة الكنيسة في الجزائر، ولكنّ هذا أمر ثانوي، إذ يتعلّق الأمر أولاً وقبل كلّ شيء بحضور الكنيسة وانفتاحها على صلاة المسلمين. هذا الانفتاح هو أمر أساسي: «إنّها ليست مسألة دينيّة فحسب، بل هي مسألة إنسانيّة». يقول كريستيان في هذا الموضوع: «سوف نتوقف عن أن نكون مسيحيين، وببساطة سوف نتوقّف أن نكون بشراً، إذا ما نزعنا عن الآخر بُعد الخفيّ وحصرنا لقاء فيما نزعّم أنّه لقاء "الإنسان بالإنسان"، سنحصر لقاءه في إنسانيّة منزوعة من كلّ ما يُحيل إلى الله، ومن كلّ علاقة شخصيّة، وبالتالي من كلّ علاقة فريدة من نوعها، مع "الآخر المطلق"^{١٦}».

إنّ الاعتراف بالآخر كأخ يعني الاعتراف به كإنسان مصليّ، وإلّا فإنّنا نشوّهه. إنّ الأخوة المتجلّية هي تلك التي ترى الآخر ليس فقط في جسده المرئيّ، بل في جسده كحليّ للروح، في جنوحه كإنسان مصليّ.

ويعبر كريستيان عن هذه الضرورة بكلمات الإخوة الصوفيّين التابعين للطريقة العلويّة الذين جاءوا ذات مساء يطرقون باب الدير للصلاة مع الرهبان. أوضحوا منذ بداية زيارتهم عن فحوى مبادرتهم: «لا نريد أن نخوض في نقاش عقائديّ معكم. فنحن نشعر أنّنا مدعوون أن نتحدّ معكم. فما أكثر الحواجز التي يضعها الإنسان سواء في العقيدة أو في الأمور اللاهوتيّة.

١٤. دو شيرجيه، *Lettres à un ami fraternel* (رسائل إلى صديق أخويّ)، ص ٩٢ (رسالة يوم ٢٢ أكتوبر ١٩٧٦).

١٥. دو شيرجيه، *Lettres à un ami fraternel* (رسائل إلى صديق أخويّ)، ص ٩٢-٩٣ (رسالة يوم ٢٢ أكتوبر ١٩٧٦).

١٦. دو شيرجيه، *L'échelle mystique du dialogue* (السلم الصوفيّ للحوار)، ص ٢٢.

كلّ ما نصبو إليه هو أن نترك لله إمكانية خلق شيء جديد بيننا. وهذا لا يمكن أن يحدث إلا في الصلاة^{١٧}».

ينبغي هنا أن نلاحظ، مرّة أخرى، أنّ المبادرة قد أتت من المسلمين. إنّ اعتراف الأخ المصلّي هو اعتراف متبادل، اعتراف المسلم تجاه المسيحيّ واعتراف المسيحيّ تجاه المسلم. إنّ هناك تحذيراً واضحاً من ألاّ ننغمس في صيغ عقائدية أو إيمانية قد تنصب حواجز يستحيل معها التواصل مع الآخر. فهذه الصيغ لا تعدو كونها كلمات من صنع البشر والله فوق الكلمات. لا يتعلّق الأمر بتصور عن الله من باب «ليس كمثله شيء»، ولا يتعلّق الأمر بنسبية العقل أو بنوع من التصوّر الإسمائيّ للروحانيّات، بل يتعلّق الأمر بتعطيل صدام العقلانيّات من أجل إقامة «حوار للعقلانيّات^{١٨}». في هذا الأفق الآخذ في الاتساع، يمكننا أن نكتشف شيئاً جديداً. لتحقيق ذلك، علينا أن نجد لأنفسنا حيزاً في صلاة الآخر.

ذلك هو الهدف من «رباط السلام» الذي سيجتمع منذ مارس ١٩٧٩ بين المسيحيّين الجزائريّين والصوفيّين العلويّين. إنّ هذه الرابطة الروحية أو رباط السلام هو الذي سيفتح مستقبلاً المجال للعلاقة بين الكنيسة والإسلام. وأتى على لسان الأب شيريدا (Shiereda) في بيان للرهبان سبق لقاء أسيزي (Assise) أنّ الصلاة مع الآخر تجعل منه أخاً. فهو بذلك يخرج من دائرة الغريب ليصبح «أخاً حقيقياً»، لأنّ «الصلاة معاً هي حوار دينيّ بامتياز^{١٩}».

أن تكون مصلّياً وتقيم الصلاة بين المصلّين يعني أن تنضمّ إلى صلاة الآخر، أن تحمل على عاتقك صلاة الآخر وأن تصدح بصلاته. في هذه الأراضي الجزائرية، يُرفع الآذان من المئذنة خمس مرّات في اليوم. وذات يوم سألت كريستيان شاباً كان قد تمّ تعميده حديثاً عن تعامله مع هذا الآذان: هل يثير فيه عدم الاهتمام؟ هل يُزعجه؟ هل يقابله بالرفض؟ كان جواب هذا الشاب يتماشى كليّاً مع وجهة نظر كريستيان الذي سارع بإعلانه للملأ: «أنا أحاول أن

١٧. دو شيرجيه، *L'échelle mystique du dialogue* (السلم الصوفيّ للحوار)، ص ٣٨-٣٩.

١٨. انظر العمل الذي أداره تييري-ماري كورو (Thierry-Marie Courau) مع إيمانويل بيزاني (Emmanuel Pisani) وأن-صوفي فيفيه مورسان (Anne-Sophie Vivier Muresan)، *Le dialogue des rationalités* (حوار العقلانيّات).

١٩. دو شيرجيه، *L'échelle mystique du dialogue* (السلم الصوفيّ للحوار)، ص ٨٥.

أُتِّحِدَ مع المسيح الذي سيقدم هذه الصلاة إلى أبيه^{٢٠}.» وبعبارة أخرى، على المسيحي أن يدرك في كل صلاة يقيمها همس الروح الذي ينادي ويناجي اسم الآب. بالنسبة للمسيحي الذي يروم رصد صوت المسيح الذي يبتهل في نداء المؤذن والانضمام إليه، فإن صلاة الآخر ليست صرخة حرب ولا صلاة فتوحات. بل هي مسألة إدراك البعد الروحي المسيحي في الصلاة الإسلامية باعتبارها صلاة متجهة نحو الآخر المطلق. إنها أساساً ترحيب رأسي وأفقي، إنها ضيافة داخلية وتأمل وعبادة.

في هذا الصدد، سيُطرح عليه السؤال التالي: إذا كان لصلاة المسلمين بعدد روحي مسيحي في نظر المسيحيين، فلماذا إذن لا ينبغي للمسلمين الذين يتركون المسيح يتكلم في دواخلهم - نقف هنا على شكل من أشكال اللاهوت الراهنيري (la théologie rahnérienne) - ألا يرتبطوا بصلوات المسيحيين اليومية وبالقرآن المقدس؟ ويبقى السؤال الأهم: لماذا تغيب صلاة المسلمين في الليتورجيا المسيحية؟

يتضابق كريستيان من صمت صلاة القران المقدس وعدم انفتاحها على جيرانه المتوقفين، إذ تستبعد رسمياً ذكر اسمهم في الأنفارسيتيا. مما يدفعنا للتساؤل: «أليسوا مغمورين بشكل نهائي في موت المسيح ومشاركين أصلاً في قيامته، عندما يكونون قد ذاقوا الموت^{٢١}؟» بالاستثناس بتيلا دو شاردان^{٢٢} (Teilhard de Chardin)، يذكّرنا كريستيان هنا بأن القدّاس يكشف عن الله من خلال نوعي الخبز والخمر، ومن خلال عمل كلّ البشر، ومن خلال الخليقة كلّها (الشمس والماء والريح). الإنفارسيتيا أو القران المقدس هي السر الذي يتنزّل فيه الله من خلال مشاركة الجميع في القرابين والعطايا، وهي تجسّد حقيقة الأخوة.

ولقد أعرب أكثر من مرّة عن رغبته في أن يرى قديسي العهد القديم، الذين ربطهم المسيح بمجده والذين ذكرهم القرآن، مدرّجين في تقويمنا الليتورجي. ويتساءل كريستيان: لماذا لا ندرج موسى وإيليا وزكريا في بعض المناسبات الدينية الهامة في التقويم الإسلامي؟ وإذا كانت الشعائر الكنسية تتضمن قدّاساً من أجل وحدة المسيحيين، فلماذا لا يوجد شيء لوحدة المؤمنين؟ «ليكونوا جميعاً واحداً». بالنسبة لكريستيان، إنّ هذه الكلمات تتجاوز

٢٠. دو شيرجيه، *L'échelle mystique du dialogue* (السلم الصوفي للحوار)، ص ٩٧.

٢١. دو شيرجيه، *L'échelle mystique du dialogue* (السلم الصوفي للحوار)، ص ٩٨.

٢٢. تيلار دو شاردان *La messe sur le monde*، Teilhard de Chardin (قدّاس إلى الكون).

من يؤمن بيسوع (يوحنا ١٧، ٢٠-٢١)، بل تتجاوز وحدة تلاميذ المسيح، وتتجاوز وحدة الكنائس المنفصلة. إن هذه الكلمات تتسع لكل الإخوة والأخوات. إن هذه الرغبة في إدماج المسلمين في الصلاة تتجلى أيضاً في رغبته في تعريب مختلف الصلوات. فهو يشعر بالتناغم مع الأخوات الصغيرات (les Petites sœurs)، إذ يقدّر جهودهنّ الحكيمة والمتكثمة^{٢٣}. هذا الأمر لم يكن شيئاً مفهوماً دائماً، واستغرق وقتاً طويلاً، وشيئاً فشيئاً، تقبل الإخوة أن يكونوا أكثر انخراطاً في اللهجة الدارجة، وأن يصدقوا بأناشيدهم باللغة العربية. إن إعادة بناء الأخوة، والمُضي قدماً في الأخوة، يعني التحدّث بلغة الأخ: فينبغي للدير أن يفتح على لغة من حوله.

لكن الأمر لا ينحصر على هذا فقط، فبالنسبة له، يجب أن تصبح الشعائر الكنسية فضاءً يجد فيه الآخر مكانه، حيث يمكنه أن يكتشف أن حضوره يتجاوز مشاركته في القربان المقدس؛ فحضوره ومشاركته في الصلوات الإلهية حقيقة سرّية، «سرّية جسد المسيح التي هي أوسع وأكثر انتشاراً من تلك التي يتم التعبير عنها في المشاركة في الصلوات^{٢٤}». أن يكون المرء أخاً لا يعني فقط أن يعيش مع الآخرين، بل أن يعطي الإخوة مكاناً في حياته الخاصة. بالإضافة إلى رغبته في إدماج المسلمين في الشعائر الكنسية، وفي أن تكون الصلوات جزءاً من الثقافة والمعجم المحليين، فهو يبحث أيضاً عن نصوص يمكن للمسيحيين والمسلمين أن يصلّوا بها معاً، خاصة تلك التي «تستعيد نعمة المزامير^{٢٥}». فكريستيان يستعين بسفر المزامير لسيرج دو بوركوي (Serge de Beaurecueil) الذي تميّز ترجمته بلونها الشبيهة بلون القرآن. وهذا ما يجد تجاوباً إيجابياً من الضيوف الذين تغريهم هذه الصورة ويعبرون عن فرحهم بإنشاد مزموّر كامل مع الجماعة. تُبنى الأخوة عندما نرتل معاً. أن تكون أخاً لا يعني فقط أن نقول الكلمات معاً، بل أن نرتلها معاً أيضاً. وهذا ما يؤكّد عليه القديس أوغسطينوس بقوله «إنّ الترتيل هو الصلاة مرّتين». فإذا صدّق هذا القول، أفلا يعني ذلك أن ترتلنا وغناءنا معاً هو أن نكون إخوة أكثر؟ صحيح أنّه يمكننا أن نغني ضدّ الآخر كما هو الشأن في الحروب، ولكن كما لاحظ ذلك أفلاطون، لا نغني مع الشخص الذي نحاربه أو نُعاديّه.

٢٣. دو شيرجيه، *Lettres à un ami fraternel* (رسائل إلى صديق أخوي)، ص ١٠٩، (رسالة يوم ٢٢ أغسطس ١٩٧٧).

٢٤. دو شيرجيه، *Chapitres* (محاسن الرهبان)، مجلس ١٦ يوليو ١٩٩٤، ص ٤٩٨-٤٩٩.

٢٥. دو شيرجيه، *Lettres à un ami fraternel* (رسائل إلى صديق أخوي)، ص ٣٥.

لأنّ الترتيل والغناء يخلق عاطفة مشتركة وزمنية، فالغناء معاً يساعد على تعزيز العلاقات بين الأشخاص في الأخوة.

إنّ الصلاة حقيقة شخصية وجماعية على حدّ سواء. وفي النشرة، يدعوننا إلى أن نتجرأ وأن نخوض في «مسارات جديدة»^{٢٦}، وأن نروم «حميمية الآخر»^{٢٧}. وإذا كانت الحميمية هي المضمون الأعمق للوجود، وإذا كانت هي الجزء السري، فهي أيضاً ما يجمع بين شخصين بطريقة عميقة ودائمة. إنّ الوصول إلى المساحة الحميمة للشخص الآخر، والسماح له بالوصول إلى الحيز الخاص من حميميته هو الطريق الأمثل لتشكيل رابطة فريدة من نوعها. إنّ الحيز الحميمي يُفضي بذات الفرد إلى «فكّ الحصار» عنها في عملية الانفتاح على الآخر، إذ تؤسس توطأً معه. إنّ الأخوة تتجدد في الصلاة اليومية لأنها تخلق قطعة مع ما هو مألوف^{٢٨}. ومن خلال الصلاة، يخلق الرباط الأنف الذكر تضامناً بين الذين يبحثون عن الله. فالأمر يتعلق أساساً بأن نعيش تعاوناً وتضامناً في الصلاة، ممّا يعني أن نتألف، بل كما قال كريستيان، «أن نجعل أنفسنا مسلمين بين المسلمين»^{٢٩}، لا بمعنى أن نعتنق الإسلام، بل بمعنى المشاركة في حميمية الآخر بأن نصرف أنفسنا في المشروع الإلهي الذي يتجلى في الاستعادة الشاملة في المسيح. ستظهر الصورة أكثر جلاءً، بل أكثر جذرية، في رسالة للأب بورمانس (Borrmans) عام ١٩٨١: «علينا أن نفقد المسيح، أن ندعه يموت في إنسانيتنا المفرطة التي ألبسناه إيّاها وأحياناً زينّاها بها، لكي نسمح له بأن يولد من جديد، مسيحاً آخر ومطابقاً، في هذه الإنسانية الإضافية التي تطبع مكاننا ومكان الآخر على حدّ سواء»^{٣٠}.

ما يريده كريستيان هو أن نحذو نموذج جماعة تايزيه (Taizé) في فرنسا. إنّه يرغب في إنشاء دير على غرار تايزيه، ولكن «صنع في أرض الإسلام (made in Islam)»^{٣١}. إنّ

٢٦. دو شيرجيه، « Notre projet » (مشروعنا)، Bulletin du Ribât (منشور الرباط)، ص ٢٥.

٢٧. دو شيرجيه، « Chroniques de l'espérance 4 » (تجلّات الأمل ٤)، نصّ مطبوع على آلة كاتبة، ص ١٧.

٢٨. فرانسوا جوليان (François Julien)، De l'intime (عن الحميمي).

٢٩. دو شيرجيه، Bulletin du Ribât 6 (منشور الرباط ٦)، ص ٧.

٣٠. دو شيرجيه، Lettres à un ami fraternel (رسائل إلى صديق أخوي)، ص ١٦٦، (رسالة يوم

٧ يونيو ١٩٧٧).

٣١. دو شيرجيه، « Éléments de réponse » (إجابات)، نصّ مطبوع على الآلة الكاتبة، ص ٧.

نموذج تايزيه هو مثال للمصالحة من خلال الصلاة بين الإخوة المسيحيين، بين الكاثوليكين والبروتستانتين؛ إنه مثال على القطيعة التي تم تجاوزها برؤية أخوية تواصلية. إن الصلاة معاً هي شكل من أشكال استباق تواصل المناولة الكنسي. بالنسبة لكريستيان، إن تايزيه كـ«منتوج صنع في أرض الإسلام» هي جماعة لم تعد فيها العزلة حصناً لدرء الآخر وإبعاده، بل هي مأوى روحي يستضيفه. فالمسألة ليست مجرد الترحيب بالآخر، بل استضافته كشخص مصلٍّ، كشخص له صلاته الخاصة. لا يتعلق الأمر فقط بالسماح له بالصلاة، بل بأن أصلي معه. ولا يعني ذلك أن نقيم صلاةً بحفاوة أخرى، بل أن نتقاسم نفس كلمات الصلاة... ويمكن لهذه الكلمات أن تتحول إلى صمت وسكينة. وكرئيس لأحد الأديرة، عبر أمام هيئة الرهبان عن استضافة المسلمين بقوله: «إن الصمت الذي عشناه معاً يمكن أن تكون له نفس قوة صلواتنا ودعواتنا». ويضيف: «من المهم أن أسمح لنفسني بأن أنجرف، قدر الإمكان، في صلاة الآخر إذا أردت أن أكون أكثر من مجرد مسيحي حاضراً إلى جانب مسلم. غايي الأولى هي أن أتحد بالمسيح الذي ترتفع من خلاله كل صلاة والذي يهب الأب سرا صلاة الإسلام هذه ككل صلاة تنبع من كل قلب مستقيم»^{٣٢}.

لقد رأينا أن الصلاة مع الآخر وأن نكون وسطاء في صلاة وأن نستحضر المسيح في صلاة إخوته المسلمين... كل ذلك يسمح للأخوة، في منظور كريستيان دو شيرجيه، بأن تتخذ وجهاً دائماً التجدد. إن هذه المقاربة لا تخلو من مخاطرة، إلا أنها تعكس ضرورة دخول الأخوة في حركة هجرية خروجية (نسبة إلى سفر الخروج).

٣- حادثة الصلاة وبعدها الخروجي (نسبة إلى سفر الخروج)

إذا كان المجمع الديني قد تحدّث عن «بذور الكلمة» في الأديان الأخرى، فإن كريستيان مقتنع بالحقيقة التالية: ما دام القرآن يلهم صلاة المسلمين، فلا يمكن إلا أن يكون مصدر إلهام للصلاة المسيحية. لذلك سينصرف إلى قراءة الكتاب الذي هو أساس صلاة المسلمين وإلى منحه حيزاً في صلاته. أن تكون أخاً فذلك يعني أن تغوص في صلاة أخيك، في كتاب صلواته.

٣٢. دو شيرجيه، Chapitres (مجالس الرهبان)، ص ٣٠٤-٣٠٥ (مجلس يوم ١٨ نوفمبر ١٩٨٩).

مارس كريستيان دو شيرجيه، بصفته راهباً، القراءة الإلهية (*lectio divina*). وهي عبارة عن قراءة الكتاب المقدس بالاستئناس بالكتاب المقدس نفسه. يعني ذلك أن نكتشف صداه الداخلي، «أن نبحت عن الجديد والقديم على حدّ سواء»^{٣٣}. وهذه القراءة هي التي يُطبّقها كريستيان على القرآن الكريم. لا يتعلّق الأمر هنا بمقارنة أو مقارنة آيات الكتاب المقدس بآيات القرآن الكريم، كما قد نفعل في الدراسات اللاهوتية المقارنة، بل بإبراز الرنين واكتشاف التناسب واستكشاف المواضيع المشتركة. القراءة الإلهية هي في نفس الوقت قراءة للكتاب المقدس وصلاة تنطلق من الكتاب المقدس. إنها ليست مجرد قراءة مقطع ما وإيجاد ما يناسبه في سياق آخر^{٣٤}. إنّ القراءة في الممارسة الرهبانية تملؤها دائماً مرحلة التأمل، أي مرحلة تتوقّف فيها النفس عن القراءة وتولّي وجهها نحو الله في حوار مع نفسها ساعية إلى فهم معنى الكلام الذي يروم الحياة. وبعد هذه الفترة المخصّصة للفهم، تأتي فترة الأوراتيو (*oratio*)، وهو حوار مباشر مع الله. وبعد ذلك تأتي فترة التفكير (*contemplatio*) حيث يكون القلب محجوراً في حضرة المسيح. من خلال ممارسة القراءة الإلهية من القرآن، يدرك كريستيان أنّ المسيح يقول شيئاً عن نفسه من خلال القرآن، إذ يتحدّث عن «مسيح ثري»، مسيح أعظم. وهو يدرك جيّداً أنّ هذه الممارسة أصلية إذ إنّ الوحيد في جماعته الذي يمارسها. ولا يفوته أن يؤكّد على أنّ الغوص في كتب الآخر المقدّسة يشبه العيش في نوع من الهجرة. بلهسة من اليأس، ولكن قبل كلّ شيء بالرغبة في التقدّم إلى الأمام، يتساءل: «هل يجب أن نستمرّ في صمّ آذاننا عن رسالة الآخر، وأن نرفض مبدئياً صلته الأساسية بالآخر الكليّ؟»^{٣٥}.

من الناحية اللاهوتية، يطرح كريستيان بطبيعة الحال مسألة المكانة اللاهوتية للقرآن. لم يرَ فيه كلود جفريه (Claude Geffré) أنّه كلام الله بالمعنى المطلق لكلمة الله، بل رأى أنّه كلمة من كلمات الله^{٣٦}. بالنسبة لكريستيان، المسيح أيضاً موجود في هذه الكلمة. إنّ هذه الصلاة

٣٣. دو شيرجيه، *L'échelle mystique du dialogue* (السلم الصوفيّ للحوار)، ص ٥٠.

٣٤. سلونصون (Christian Salenson)، *Christian de Chergé, lecteur du Coran* (كريستيان دو شيرجيه، قارئ للقرآن)، مقال ضمن كتاب سلونصون، *Le dialogue des Écritures* (حوار الكتاب المقدسة)، ص ٢٢.

٣٥. دو شيرجيه، *L'échelle mystique du dialogue* (السلم الصوفيّ للحوار)، ص ٥١.

٣٦. جفريه، *De Babel à Pentecôte* (من بابل إلى عيد الخمسين).

الانفرادية في ممارسة القراءة الإلهية على النصّ القرآني ليست تعبيراً عن أصالة روحانية. إنّها ضرورة في أعين كريستيان لأنّها تُحَضِّر «للصلاة المشتركة الفعّالة في تواصل القلوب»^{٣٧}. هذا البعد الهجريّ الخروجيّ يذكّرنا بشخصية إبراهيم الذي تخلّى عن أرض من أجل حياة أخرى، واختار أرضاً أخرى وسط عالم غريب. لكنّ المسيح، وهو أخو البشر، يدعونا إلى الذهاب إلى أبعد من دعوة إبراهيم، يدعونا إلى القيام بعملية التخلّي، يدعونا إلى التجرد من كلّ شيء. وهذا ممكن فقط من خلال الصلاة. بعد قضاء الليل في الصلاة والتّجبد، ترك يسوع نفسه في الطريق الذي سيقوده إلى الصليب.

خاتمة

أصبح من الواضح لكريستيان دو شيرجيه، الذي نضجتْ دعوته بعد المجمع الدينيّ، أنّ العيش في الأراضي الإسلامية هو أفضل طريقة لمعيشة «مستجدّات الإنجيل» التي اكتشفها الكنيسة الكاثوليكية مؤخّراً، سواء تمثّل ذلك في اللاعنّف، أو في الحرّية الدينية، أو في التضامن مع الأكثر فقراً، أو في الحوار، أو في رفض الاستقطاب الدينيّ. ففي رأيه أنّ ههنا كنزاً كنسياً لا يمكن اختزال رسالته في بثّ صروح للكنيسة في كلّ مكان، بل يحمل في طياته «تغيّراً نوعياً في جوّ الحياة»، أو كما يؤكّد على ذلك كريستيان نقلاً عن مولتمان (Moltmann).

لقد تمكّن من الكشف عن أنّ هذا التحوّل هو في الأصل أخوة متجدّدة. من خلال متابعة حياة كريستيان دو شيرجيه وتعاليمه، أصبح لدينا نموذج نظريّ وعمليّ لأخوة مفتوحة بين المسيحيّين والمسلمين. إنّ لوثيقة الأخوة الكونية طموحاً واسعاً ولا يمكن حصرها في الأخوة بين المسيحيّين والمسلمين. ومهما يكن الأمر، فإنّ كلّ مبادرة من هذا النوع لها جدواها وفعاليتها وتؤتي أكلها بطريقة تتجاوز نطاق الأشخاص المعيّنين. فلا شك أنّ اكتشاف صلاة الآخر، كأخ في الإنسانيّة، والسماح لصلاته بأن يكون لها صدى في حياتنا الخاصّة هي مبادرات ممكنة للمسيحيّين والمسلمين الذين يجعلون من الأخوة بوصلة روحية لحياتهم.

٣٧. دو شيرجيه، *Lettres à un ami fraternel* (رسائل إلى صديق أخويّ)، ص ٧٨، (رسالة

Bibliographie

- Courau, Thierry-Marie (dir.), Emmanuel Pisani, Anne-Sophie Vivier Muresan (coll.), *Le dialogue des rationalités*, Paris, Cerf, 2018.
- de Chardin, Teilhard, *La messe sur le monde*, Paris, 1923.
- de Chergé, Christian, *Chroniques de l'espérance* 4, mars 1975, texte dactylographié.
- de Chergé, Christian, *Éléments de réponse*, 1977, texte dactylographié.
- de Chergé, Christian, « Prier en climat de conflit armé ? Témoignage, Tibhirine », Toussaint 1985, original dactylographié.
- de Chergé, Christian, *Bulletin du Ribât* 6, janvier 1987.
- de Chergé, Christian, « Notre Projet (1982) », *Bulletin du Ribât* 6, janvier 1987.
- de Chergé, Christian, *Chapitres*, Chapitre du 18 novembre 1989.
- de Chergé, Christian, *Chapitres*, Chapitre du 16 juillet 1994, p. 498-499.
- de Chergé, Christian, *L'invincible espérance*, Paris, Bayard, 1997.
- de Chergé, Christian, *Lettres à un ami fraternel*, Paris, Bayard, 2015.
- de Chergé, Christian, « L'échelle mystique du dialogue. Chrétiens et musulmans, pour un projet commun de société » in Christian Salenson, *L'échelle mystique du dialogue de Christian de Chergé. Tibhirine 1996-2016*, Paris, Bayard, 2016.
- Geffré, Claude, *De Babel à Pentecôte*, Paris, Cerf, 2006.
- Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, Folio essais, 2013.
- Jullien, François, *De l'intime*, Paris, Grasset, 2013.
- Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent*, Paris, Cerf, 2018.
- Ray, Marie-Christine, *Christian de Chergé. Prieur de Tibhirine*, Paris, Bayard, 1998.
- Ricoeur, Paul, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, 2013.
- Salenson, Christian, « Christian de Chergé, lecteur du Coran » in Isabelle Chaireire et Christian Salenson (dir.), *Le dialogue des Écritures*, Bruxelles, Lessius, 2007, p. 216-231.
- Salenson, Christian, *L'échelle mystique du dialogue de Christian de Chergé. Tibhirine 1996-2016*, Paris, Bayard, 2016.

Tovo, Paolo, *La rencontre avec l'autre croyant, signe à déchiffrer par la théologie. Une lecture des écrits de Christian de Chergé*, thèse de doctorat sous la direction de Geneviève Comeau, Paris, Centre Sèvres, 2022.

ملخص / Résumé / Abstract

نقف في هذا المقال على تاريخ وأعمال كريستيان دو شيرجيه، وهو راهب سيسترياني فرنسي عاش في الجزائر وكان أحد شهداء العشرية السوداء الجزائرية (١٩٩٢-٢٠٠٢). نرى في بداية البحث أنّ الأخوة بالنسبة له لا تنفصل عن عملية الاعتراف بالآخر كشخص مصل، وأنّ هذا الاعتراف يشكل هوية المؤمن نفسه. يقف المقال بعد ذلك على البعد الجماعي للأخوة التي لا تنحصر في التفاعل بين شخصين، بل تتجاوز ذلك لتأخذ بعداً كونياً. نعرّج أخيراً على تجربته المشتركة في الصلاة الأخوية التي تجعل من الصلاة جزءاً من ديناميكية الأخوة في بعدها الهجريّ الخروجيّ (نسبةً إلى سفر الخروج). تقدم لنا هذه الدراسة نموذجاً واضحاً لأساس لاهوتيّ وروحانيّ يساعد على إعادة التفكير في واقع الأخوة وتعميقها من وجهة نظر مسيحية، ويساعد كذلك على استثمار هذا الواقع في الحوار الإسلامي-المسيحيّ. كلمات مفتاحية: الحوار بين الأديان، كريستيان دو شيرجيه، الأخوة الإنسانية.



Cet article porte sur l'histoire et les œuvres de Christian de Chergé, moine cistercien français ayant vécu en Algérie et comptant parmi les martyrs de la « décennie noire » algérienne (1992-2002). L'étude débute en soulignant que la fraternité est indissociable de la reconnaissance de l'autre en tant que personne en prière, une reconnaissance qui façonne l'identité même du croyant. Il s'attarde ensuite sur la dimension collective de la fraternité, qui dépasse l'interaction entre deux individus pour atteindre une portée universelle. Enfin, il examine l'expérience partagée de la prière de Christian de Chergé, qui intègre la prière dans la dynamique de la fraternité, dans ses dimensions migratoires et exodiques (référence au Livre de l'Exode). Cette étude offre un modèle clair d'un fondement théologique et spirituel, permettant de repenser et d'approfondir la réalité de la fraternité dans une

perspective chrétienne, tout en favorisant son exploitation dans le dialogue islamo-chrétien.

Mots-clés : dialogue interreligieux, Christian de Chergé, fraternité humaine.



This article examines the life and works of Christian de Chergé, a French Cistercian monk who lived in Algeria and was one of the martyrs of Algeria's "Black Decade" (1992–2002). The study begins by highlighting that fraternity is intrinsically linked to recognizing the other as a praying person, and that this recognition shapes the believer's own identity. The article then explores the collective dimension of fraternity, which transcends individual interactions and assumes a universal scope. Finally, it delves into de Chergé's shared experience of fraternal prayer, which integrates prayer into the dynamics of fraternity in its migratory and exodus-inspired dimensions. This study provides a clear theological and spiritual foundation that aids in rethinking and deepening the concept of fraternity from a Christian perspective, while also offering a valuable resource for fostering Christian-Muslim dialogue.

Keywords: Interfaith dialogue, Christian de Chergé, Human fraternity.

ENJEUX GÉOPOLITIQUES,
JURIDIQUES ET DIPLOMATIQUES

The “Document on Human Fraternity”

A Roadmap toward a Better Future or an Impossible Utopia?*

DIEGO SARRIÓ CUCARELLA

PONTIFICIO ISTITUTO DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA

A Vision of Fraternity in Diversity

It would not be an exaggeration to say that Pope Francis and the Grand Imam Ahmad al-Tayyeb took the world by surprise on 4 February 2019 with their joint declaration signed in Abu Dhabi, at the Founder's Memorial. It did not take time for the “Document on Human Fraternity, for World Peace and Living Together” to be hailed a milestone in interreligious dialogue, a landmark event. There were several reasons for this. It was the first time that a Christian and a Muslim religious leader of the prominence of Pope Francis and Ahmad al-Tayyeb signed a common declaration.¹ Moreover, the declaration was signed during the first ever papal visit to the Arabian Peninsula, the cradle of Islam. Last but not least, the Pope's journey to the United Arab Emirates took place on the eighth centenary of Saint Francis of Assisi's visit

* This essay was originally delivered as a plenary address at the fourth international PLURIEL congress on 5 February 2024 in Abu Dhabi. It is published here in its original, oral form.

1. Felix Körner notes that “comparable texts have been signed before”, such as the final declarations of the four seminars of the Catholic-Muslim Forum (2008, 2011, 2014, and 2017). However, those declarations were signed by delegations, not by the Pope himself and a major Muslim leader. See Körner, “Human Fraternity: A Reflection on the Abu Dhabi Document”, p. 1.

to Sultan al-Malik al-Kāmil, an encounter whose symbolic value endures. Inspired by his namesake, Pope Francis said that he had come “as a believer thirsting for peace, as a brother seeking peace with the brethren”.²

In the interreligious meeting sponsored by the Muslim Council of Elders that preceded the signing of the “Document”, with words that carried a strong sense of urgency, Pope Francis told the numerous religious leaders present that “there [was] no alternative: we will either build the future together or there will be no future”.³ At this historical crossroads, the world’s religions were called, the Pope said, “to contribute actively to demilitarizing the human heart”⁴ by helping the human family deepen the capacity for reconciliation, find a vision of hope, and promote concrete paths of peace. Thus, it has been suggested that the “Document on Human Fraternity” “should be interpreted as an ‘emergency declaration’ with the strong ethical purpose of fighting hostility and taking care of the world—which does not take anything away from its theological dimension”.⁵

The main message of the Abu Dhabi declaration is already contained in its title: that the way to achieve “world peace and living together” is by developing a sense of “human fraternity” that is truly universal, beyond national, civilisational, and religious boundaries, that “embraces all human beings, unites them and renders them equal”,⁶ allowing various cultural and religious expressions to co-exist and build a more just and peaceful society. Essentially, the “Document on Human Fraternity” upholds a vision of fraternity in diversity. Faith communities are called to adopt a culture of dialogue, to cooperate, and to foster reciprocal understanding. Everyone—not just Muslims and Christians—is invited to rediscover the values of peace, justice, goodness, beauty, human fraternity, and coexistence as the key to the survival of humanity.

2. Francis, “Interreligious Meeting: Address of His Holiness”.

3. Francis, “Interreligious Meeting: Address of His Holiness”.

4. Francis, “Interreligious Meeting: Address of His Holiness”.

5. Mandreoli, “Inductive-Theological Notes on Religious Pluralism in a Passage of the Abu Dhabi Declaration”, p. 439.

6. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

Implementing the “Document on Human Fraternity”

On 15 August 2019, the Higher Committee of Human Fraternity was established to achieve the objectives of the “Document on Human Fraternity”. Four days later, the building of the Abrahamic Family House (Bayt al-‘Ā’ila al-Ibrāhīmiyya) on Saadiyat Island in Abu Dhabi was announced as “a concrete implementation and physical manifestation of the Document on Human Fraternity”.⁷ Finally, on 21 December 2020, the United Nations general assembly adopted a resolution proclaiming 4 February as the International Day of Human Fraternity, inviting all member states, international organisations, and civil society to observe every 4th February in a manner they would each consider most appropriate.

It is uplifting to see that the Abrahamic Family House is now a beautiful reality. Its official website displays the following motto: “Diverse in our faiths, common in our humanity, together in peace”, which seeks to encapsulate the essential message of the “Document on Human Fraternity”. The Abrahamic Family House encompasses three places of worship—a mosque, a church, and a synagogue—all of which share not only the same foundations, but also a common gathering space. It was officially inaugurated on 16 February 2023.⁸

As for the Higher Committee of Human Fraternity, its declared mission is to inspire all people to live by the values of human fraternity. Among other initiatives, the Higher Committee has established the Zayed Award for Human Fraternity, named in honour of Sheikh Zayed bin Sultan al-Nahyan, the late ruler of Abu Dhabi and founder of the United Arab Emirates. The prize recognises individuals, organisations, and other entities for their profound contributions to human fraternity.

It seems clear therefore that there is a concerted effort to ensure that the “Document on Human Fraternity” does not remain at the level of ideals and declaratory politics, but that it becomes a source of reflection and a point of reference for future social, economic, and political policies grounded in the recognition that we are all siblings, members of one human family,

7. Higher Committee of Human Fraternity (<<https://tinyurl.com/46vtrjbx>>, accessed on 6 January 2024).

8. As Ida Zilio-Grandi documents in her article “La Casa della Famiglia di Abramo negli Emirati Arabi Uniti”, the Abrahamic Family House project was not however to everyone’s liking. For Zilio-Grandi, the decision to use “al-‘Ā’ila al-Ibrāhīmiyya” in the name of the project, instead of the Quranic expression “āl Ibrāhīm” (Q. 3:33; 4:54), shows a clear desire to invoke the shared figure of Abraham beyond each religion’s appropriation of this figure.

and therefore responsible for each other and future generations. That the two signatories were not only addressing their co-religionists is evident in their call upon “intellectuals, philosophers, religious figures, artists, media professionals and men and women of culture in every part of the world” to rediscover the values the “Document” seeks to promote and to confirm their vital importance “with the aim of finding a universal peace that all can enjoy in this life”.⁹

“A universal peace that all can enjoy in this life”, this is how the “Document on Human Fraternity” ends. Are these ten words an impossible utopia or an achievable reality? In the latter case, does the “Document” provide us with an accurate analysis of the current state of humanity and a realistic roadmap towards a better future?

The Reception of the “Document on Human Fraternity”

While acknowledging that it is difficult to assess fully something that is still unfolding, this congress was convened with the aim of providing an academic forum for the discussion and evaluation of the reception of the “Document on Human Fraternity” on the occasion of its fifth anniversary. We seek to know, among other things, what the document’s impact has been so far with respect to the coexistence of Christians and Muslims around the globe. Here “impact” refers not only and not necessarily to the complete resolution of concrete situations of conflict, but more fundamentally to the implementation of creative and transformative processes that consciously work to overcome conflicts and generate human fraternity. How does the Abu Dhabi declaration envisage this universal human fraternity, socially, politically, and theologically? Which are the key areas of concern and the transformations required? Are these transformations realistically attainable? Or are the shared values it promotes “bland and unchallenging, and therefore effortlessly ignored”, as one commentator pointed out immediately after the signing of the declaration?¹⁰

9. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

10. Wood, “The Vatican and the Gulf Have a Common Enemy”. Other commentators have instead described the Abu Dhabi declaration as “a realistic document in which the Pope and the Grand Imam do not pull their punches” (see Fitzgerald, “From Amman to Assisi”, p. 15). In Antonio Spadaro’s view, “the vision of fraternity the ‘Document’ upholds is not a purely emotional or sentimental one. It is not the simple—however important—imperative ‘love

As in previous meetings of the PLURIEL International Congress, this fourth meeting brought together the perspectives of scholars of multiple disciplines.¹¹ It was organised according to three main areas of analysis, while allowing for overlaps, in the conviction that a multidisciplinary framework enables us to explore the various dimensions and challenges involved in the promotion of human fraternity. These three broad areas of analysis are: the socio-juridical, the geo-political, and the theologico-dialogical. I would like to offer some thoughts and reflections on each of these three areas by way of introduction. I am aware that each one of the issues I will raise is in itself a complex matter and that my treatment will inevitably be incomplete.

The Socio-Juridical Dimension

The Tension between Full Citizenship and Minority Rights

Perhaps one of the elements of the "Document on Human Fraternity" that has received the greatest welcome is the endorsement of "full citizenship" as the only way forward in today's multicultural and multireligious societies. The "Document" resolutely rejects "the discriminatory use of the term minorities",¹² which is said to engender feelings of isolation and inferiority and even pave the way for hostility and discord. Yet concerns have been raised that cultural and religious minorities nevertheless need legal recognition and protection to avoid becoming invisible under the mantle of a theoretical equality of rights and duties, and the crushing weight of a majority.¹³ This is a valid concern that needs to be addressed.

To be fair, the joint declaration signed by the Pope and the Grand Imam does not reject the term "minorities" as such, but only its discriminatory use.

one another'. Instead, it is a strong message with political value too" (see Spadaro, "Defy the Apocalypse").

11. Mostfa & Younès (eds.), *L'islam au pluriel*; Younès, Hager, Basanese & Sarrió Cucarella (eds.), *Islam et appartenances*; Younès, Mostfa & Talhouk (eds.), *Islam et altérité*.

12. Francis & al-Tayyeb, "A Document on Human Fraternity".

13. The literature on the rights of minorities is vast. See, for instance: Fenet, Koubi & Schulte-Tenckhof (eds.), *Le droit et les minorités*; Rouland, Pierré-Caps & Poumarède, *Droit des minorités et des peuples autochtones*; Henrard (ed.), *Double Standards Pertaining to Minority Protection*; Caruso & Hofmann (eds.), *The United Nations Declaration on Minorities*. On the difficulty of defining the term "minority" in international law, see Abou Ramadan, "La définition des minorités en droit international".

Should the “Document” be understood nonetheless as a call to abandon a social model in which an individual’s relation to the state is mediated through group belonging and in which minorities are the subject of specific legislation?¹⁴ It is difficult to say, as the text does not sufficiently develop the question. But such a reading of the “Document” would be congruent with a declaration issued two years before by Ahmad al-Tayyeb at the end of a conference entitled “Freedom, Citizenship, Diversity, and Integration”, which was jointly organised by al-Azhar and the Muslim Council of Elders between 28 February and 1 March 2017. The declaration connected the rise of demands for minority rights with the neglect of the concept of citizenship and its requirements, stating that the term “minorities” conveyed “implications of discrimination and separation under the pretext of protecting minorities’ rights”. The declaration further associated the term “minorities” with the colonial era and denounced its being now re-used “to promote division between Muslims and Christians, and even between Muslims themselves”.¹⁵

What to think of this? Is the idea that minorities are entitled to specific rights no longer acceptable for the proper management of a nation’s internal diversity? I would like to mention here a recent essay that Silvio Ferrari, a well-known specialist of law and religion, has devoted to the question. Ferrari reminds us that the notion that special rights should be reserved to religious and other minorities has always been challenged not only on legal grounds, but also from the perspective of political science, sociology, anthropology, and even religious studies. This is not the place to review these arguments in detail. Suffice it to say that some of them would seem to support the main thrust of the above-mentioned 2017 al-Azhar declaration in the sense that granting special rights to religious minorities, according to some critical voices, “risks slowing down or even preventing their integration into the society in which they live, encouraging the development of ghettos and separate societies”.¹⁶ For Ferrari, these criticisms point to a number of unresolved issues such as “the tension between a strategy based on the universal right of freedom of religion and another based on the particular rights of religious minorities; the

14. Emmanuel Pisani has also noticed the apparent incongruity of juxtaposing “*les droits propres accordés aux minorités*” with the “*logique de la citoyenneté*” in regard to the “Marrakesh Declaration”. See Pisani, “La Déclaration de Marrakech du 27 janvier 2016”, p. 283.

15. The text’s official English translation can be found here: “al-Azhar Declaration on Citizenship and Coexistence”.

16. Ferrari, “Overcoming the ‘Same Rights for All Special Rights for Minorities’ Dichotomy”, pp. 135–136.

tension between individual rights and group rights or the question whether rights should belong to individuals who are members of a minority or to the minority as a collective entity".¹⁷

In Ferrari's view, at the root of these tensions lies the more fundamental question of the relevance that should be attached to religion in defining the civil and political rights of citizens. Because of their particular historical experience, European secular states have considered religious affiliation or a lack thereof to be irrelevant to the enjoyment of civil and political rights. By contrast, in some North African and Middle Eastern nations, religious affiliation continues to influence the civil and political rights of citizens with regard to family law, inheritance, and other legal areas.¹⁸ Given the increasing multicultural and multireligious character of today's societies, Ferrari asks whether it is possible to find a point of convergence between these two approaches, "a conception of citizenship which does not exclude religion without making it a divisive element".¹⁹

Interestingly, Ferrari argues that "full citizenship" simply understood as "same rights for all", while being a necessary starting point for addressing the issue of minorities, cannot be the solution. This is so because the principle of "same rights for all" alone does not guarantee a key aspect of citizenship, which is that of creating a sense of national belonging. According to Ferrari, in today's increasingly diverse societies, social cohesion requires a certain degree of "legal pluralism" in which the state offers the individual citizens a set of different options to regulate the same legal relationship (for instance, marriage) in a way they consider most appropriate to their convictions. A key point in this model is that "the person holding rights is the individual as such, not the individual as a member of a minority group".²⁰ In other words, these

17. Ferrari, "Overcoming the 'Same Rights for All Special Rights for Minorities' Dichotomy", pp. 136–137.

18. On the inception and development of the concept of "citizenship" (*muwāṭana*) in modern and contemporary Arabic discourse, see Parolin, "The Marrakesh Call to Action". Focusing on the Egyptian case, Parolin explains how the connection of "citizenship" with the modern state and the redefinition of the main socio-political bond within its confines (in terms of exclusion of "foreign" Muslims and inclusion of "local" non-Muslims) lie at the roots of the formidable challenges the concept of "citizenship" faced in the 20th century from traditional intellectuals who opposed it in the name of Islam's texts and traditions.

19. Ferrari, "Overcoming the 'Same Rights for All Special Rights for Minorities' Dichotomy", p. 138.

20. Ferrari, "Overcoming the 'Same Rights for All Special Rights for Minorities' Dichotomy", p. 141.

rights are not granted to members of minorities but to all citizens. It is not a system of minority rights, but a model of management of religious diversity available to any citizen who wants to use it.²¹

I am not in a position to evaluate the merits of Silvio Ferrari's proposal from a legal viewpoint, but I find it intriguing and thought-provoking. It also calls to mind Nayla Tabbara's supportive remarks about the current shift from talking about protecting minorities to protecting rights related to diversity, as a way to promote social cohesion and avoid the risk of marginalising religious communities, confessionalism, and sectarianism.²² Tabbara emphasises, however, that social cohesion is not built by having in place an inclusive system of legal rights only, but by actively working on several levels to integrate the different groups of society into a given national culture. A flourishing civil society is vital for generating hope, prosperity, and progress.

Freedom of Conscience: Dispensable?

Focusing on the freedom of religion, rightly regarded as a litmus test for a society's respect for all the other human rights, can further concretise this investigation of the tension between full citizenship and minority rights.²³ Just like religion itself, religious freedom has both an individual, private dimension and a communitarian, public dimension. Some Muslim-majority societies seem to limit freedom of religion to freedom of worship within the faith communities traditionally present in those societies, with timid advances to promote the religious freedom of the individual citizen. Instead, in certain western secular societies traditionally influenced by Christianity, accommodating the more communal aspects of Islam and its presence in the public space seems to provide the difficulty. Can the "Document on Human Fraternity" help to advance reflection and change in this and other related socio-juridical areas?

One perceptive commentator, Emmanuel Pisani, has observed that, while defending several fundamental freedoms, neither the "Document on Human

21. See also Ferrari, "Religious Minorities and Legal Pluralism in Europe".

22. See Petito, Daou & Driessen (eds.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship*, p. 44.

23. John Paul II, "Address to the Participants in the Parliamentary Assembly of the Organization for Security and Cooperation in Europe", n. 1. On religious freedom, see the wealth of resources available at the website of the Religious Freedom Project (RFP, 2011–2016) at the Georgetown University's Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs (<<https://tinyurl.com/4a-jawye7>>, accessed on 6 January 2024).

Fraternity" nor the "Charter of Makkah", which was endorsed on 28 May 2019 at a conference organised by the Muslim World League, mentions the freedom of conscience.²⁴ And yet, as Pisani rightly notes, in the modern context, freedom of religion is intimately related to freedom of conscience, which includes the individual's choice to not believe.²⁵ Many of us who identify as believers are convinced that humans do have a moral obligation to seek the truth and to adhere to that truth once it is known to a sufficient degree. But we are no less convinced that adherence to the truth must be a free decision of each individual's conscience, through a personal act of conviction. To impose a particular way of seeing the truth on others not only constitutes a violation of their conscience, but diminishes truth, particularly religious truth, which imposes itself by its own power. Article 18 of the "Universal Declaration of Human Rights" recognises that "everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance". What to think then of the absence of the freedom of conscience in the "Document on Human Fraternity"? Is it a dispensable element in the document's vision of fraternity in diversity?²⁶ Is the lack of reference to conscience related to a general tendency in the text that appears to unite believers in God over against unbelief?

24. Pisani, "Le Document sur la fraternité humaine d'Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019". On the freedom of conscience, see the recent study of Dominique Avon, *La liberté de conscience*; see also, by the same author, "Freedom of Conscience (*Ḥurriyat al-ḍamīr*): A Challenge for Arab-Islamic Authorities".

25. See also Khaled Akasheh's remarks in connection with the Abu Dhabi declaration to the effect that "*le terme employé pour affirmer la liberté religieuse est la 'liberté de croyance', qui traduit le terme arabe ḥurriyyat al-i'tiqād, ḥurriyyat al-mu'taqad. C'est-à-dire que la contrainte à adhérer à une religion déterminée est condamnable, mais rien n'est dit de la liberté de changer de religion ou de rester sans religion*" (Akasheh, "Présentation du Document sur la fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune", p. 187). For the difficulty to reach consensus on the meaning of religious freedom and the forms of religion-state arrangements which might best guarantee it in connection with recent interreligious declarations, see Driessen, *The Global Politics of Interreligious Dialogue*, pp. 117–118.

26. By contrast, freedom of conscience is explicitly mentioned in connection with religious freedom in the encyclical letter "*Fratelli tutti*" (3 October 2020): "You know well how much suffering is caused by the denial of freedom of conscience and of religious freedom, and how that wound leaves a humanity which is impoverished, because it lacks hope and ideals to guide it" (n. 274, quoting Pope Francis's "Address to the Leaders of Other Religions and Other Christian Denominations", Tirana, 21 September 2014).

The Geo-Political Dimension

The “Document on Human Fraternity” denounces “a political manipulation of religions” and boldly rejects “interpretations made by religious groups who, in the course of history, have taken advantage of the power of religious sentiment in the hearts of men and women in order to make them act in a way that has nothing to do with the truth of religion”.²⁷ While this statement represents a theological conviction shared by the two signatories, the call for papers for the congress invited contributions in disciplines such as peace studies and conflict transformation, human rights studies, international law, political science, security studies, and others in order to understand better the role of religion and ideology in current conflicts. Are there positive examples of processes that seek to undo the effects of religious extremism and other forms of intolerance? How can governments and international organisations engage religious actors to promote common global ambitions such as sustainable development, human rights, and peace? Is religious sentiment powerful enough to mitigate global competition for political and economic hegemony and the control of natural resources by imbuing it with a sense of shared responsibility? I will simply offer now some general considerations on the prospects and possibilities for effective secular-religious partnerships. Other papers in the present volume, devoted to the geo-political stakes of the Abu Dhabi declaration, take the discussion to a more practical level by discussing concrete examples.

Religious Engagement: Seeking Secular-Religious Partnerships

Recent reports have registered an increase in ethnic, religious, and sectarian discrimination associated with the rise of religious nationalism and civilisational rhetoric across the world.²⁸ This phenomenon is precisely what the “Document on Human Fraternity” seeks to counter by promoting a universal concept of fraternity that unites all human beings beyond cultural and religious differences. But it is not just the Pope and the Grand Imam who

27. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

28. Pew Research Center, “Annual Report: Global Restrictions on Religions”, 2020; United States Commission on International Religious Freedom, “Annual Report”; Organization for Security and Co-operation in Europe, Office for Democratic Institutions and Human Rights, *Freedom of Religion or Belief and Security: Policy Guidance*, Warsaw, 2019. I owe these references to Petito, Daou & Driessen (eds.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship*, p. 5.

are convinced that religions can contribute positively to put humanity on a path to a better future. The global policy community (governments, international organisations, and think tanks) seems to be increasingly open to the idea that religion, which, more often than not, was considered part of the problem until recently, can play a positive role, not only in conflict resolution, but also in advancing common human development goals.

This new approach, which policy specialists refer to as "religious engagement", has contributed in the post-Arab Spring context to "a remarkable (if often unrecognised) level of religious-political dynamism and institutional innovation".²⁹ Earlier instrumentalist approaches to religion by states are now being replaced by a growing desire to work collaboratively with religious actors, particularly through interreligious dialogue initiatives, to achieve common goals such as action on the environment, responses to political violence and discrimination, mediation in contexts of political crisis, providing aid for immigrants and refugees, and alleviating world poverty.³⁰ It should not be forgotten that many of the dialogical initiatives throughout the world remain apolitical and outside the purview of the state.³¹ These initiatives are "rooted in civil society, local in scope and often religiously-inspired".³² The global policy community is seeking ways to use the experience and the insights of faith-based non-state actors for the formulation of new policy proposals. For example, it has been put forward that concepts such as human fraternity and inclusive citizenship, promoted by interfaith actors, are "contributing to a re-thinking of the role of religion and politics within a plural and multi-religious society (both nationally and globally) and producing substantive ideas about it".³³

29. Petito, Daou & Driessen (eds.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship*, p. 18.

30. On the argument that religious actors are especially well-placed to address common international development goals, see, among others: Sachs, "Sowing the Future"; Shannahan & Payne, *Faith-Based Interventions in Peace, Conflict and Violence*; Abu-Nimer & Smith, "Interreligious and Intercultural Education for Dialogue, Peace and Social Cohesion"; Bretherton, *Resurrecting Democracy*; Bamat, Bolton, Leguro & Omer (eds.), *Interreligious Action for Peace*; Marshall & Van Saanen, *Development and Faith*.

31. There are significant exceptions to this pattern, however. As John Fahy notes: "Unlike interfaith initiatives in the West, which typically suffer from a lack of state investment, tolerance initiatives in the Gulf are state-led and generously funded" (Fahy, "The International Politics of Tolerance in the Persian Gulf", p. 322). For an account of the political interests which often motivate states to invest in interreligious dialogue initiatives, see Driessen, *The Global Politics of Interreligious Dialogue*, pp. 25–37.

32. Petito, Daou & Driessen (eds.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship*, p. 19.

33. Petito, Daou & Driessen (eds.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship*, p. 20.

Like any novel proposal, “religious engagement” has its fair share of sceptics and detractors. There are also those, like R. Scott Appleby, who warn that leaving behind a narrowly instrumentalist view in which religious actors are co-opted by states to advance foreign policy objectives requires a deep transformation at the epistemological level. It requires, among other things, not taking for granted the assumptions that “technoscientific rationality is manifestly superior to other ways of knowing the world and ordering political and economy affairs” or that “only a secular-scientific worldview can be trusted to advance productive, ‘progressive’, peaceful relations among peoples and nations”.³⁴

Furthermore, Appleby recommends that the global policy community, particularly in the West, avoid seeing the religious world in binary terms, as comprising “bad” religious actors, on the one hand, and “good” religious actors, on the other, relative to their perceived resistance or accommodation to the so-called liberal secular values.³⁵ Ordinary religious believers across the world care deeply about questions of justice, fairness, equal treatment, and respect for their God-given dignity. They aspire to human flourishing with all its requirements, cultural and spiritual as well as economic and material. Religious believers do not expect to be simply told what is best for them by governments and bureaucrats; rather “they seek to be included in the larger public deliberation about achieving the common good”.³⁶ Accepting the legitimacy of this aspiration will increase the prospects of success of “religious engagement” by building more effective and inclusive secular-religious partnerships, both at national and global levels. This corresponds, according to Appleby, to the efforts of Pope Francis and his allies to “set the fight against religious intolerance and violence in the context of a broader, comprehensive, religiously inflected and inspired agenda of constructive social change”.³⁷

Inclusive Citizenship as a Political Framework for Human Fraternity

As already mentioned, another concept promoted by interfaith actors that is attracting the growing attention of the global policy community in

34. Appleby, “Comprehending Religion in Global Affairs”, p. 71.

35. Appleby, “Comprehending Religion in Global Affairs”, p. 74.

36. Appleby, “Comprehending Religion in Global Affairs”, p. 75.

37. Appleby, “Comprehending Religion in Global Affairs”, p. 76. Appleby refers to Pope Francis’s “Address to the General Assembly of the United Nations”, 25 September 2015.

recent years is that of "inclusive citizenship", as advocated by the Lebanese Adyan Foundation for Diversity, Solidarity and Human Dignity.³⁸ An example of this interest can be found in the Wilton Park Dialogues on Inclusive Citizenship, which were held in partnership with the Forum for Promoting Peace in Muslim Societies and the Rashad Centre for Cultural Governance of the Adyan Foundation between 2018 and 2021, engaging a wide-ranging array of organisations and individuals.³⁹ While these meetings were initially convened to explore the concept of inclusive citizenship in the Arab world as a means to promote peace in the region, to provide an alternative narrative to that of the so-called Islamic State, and to help address the root causes of violent extremism, the final "Dialogue Report" is presented as "a global document" that hopes to serve to promote the idea of inclusive citizenship in the Middle East and globally.⁴⁰ The report defines inclusive citizenship as "an integrated system of policies, legislations and behavior that embodies a comprehensive culture of participation. On the one hand, it aims to ensure the effective participation of citizens in public life, to guarantee that their voices are heard, and that their special needs are met. On the other hand, it also seeks to integrate their cultural specificities into national life."⁴¹

The report goes on to say that inclusive citizenship "protects societies from slipping into the formation of isolated groups, because of their social, cultural, linguistic or religious marginalization" and "promotes fraternity and solidarity between people", allowing them to move "from mere coexistence to a shared consciousness". Five principles are said to be of particular importance for inclusive citizenship: "Human dignity, pluralism and inclusive national

38. For an account of the evolution of the Adyan Foundation since its beginning in 2006, see Driessen, *The Global Politics of Interreligious Dialogue*, pp. 152–155; Adyan's concept of "inclusive citizenship" and its efforts to promote it both locally and abroad are explored on pages 156–158 and 158–160 respectively.

39. The Wilton Park Inclusive Citizenship Dialogues involved the following organisations: Adyan Foundation; Al Irfan Organization for the Monotheistic Druze Community; al-Khoi Institute – Najaf; Anglican Commission for Interfaith Relations; Forum for Promoting Peace in Muslim Societies; KAIICID Interreligious Platform for Dialogue and Cooperation in the Arab World; Kalam Research and Media; King Abdullah Bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue; Middle East Council of Churches; Muslim Council of Elders; Muslim World League; Network for Religious and Traditional Peacemakers, Royal Institute for Interfaith Studies; UNESCO Chair for Interreligious Dialogue Studies in the Islamic World; Kufa University.

40. Wilton Park, "Wilton Park Dialogues on Inclusive Citizenship: Dialogue Report", June 2021, p. 3 (<<https://tinyurl.com/2u94ayp2>>, accessed on 6 January 2024).

41. "Wilton Park Dialogues on Inclusive Citizenship: Dialogue Report", p. 14 (§ 18).

identity, comprehensive participation in public life, religious freedom and inviolability of the human conscience, the culture of dialogue and respect of difference.”⁴² We have no time here for a detailed analysis of the implications of each of these five principles. I would like to underline, however, that the “Dialogue Report” acknowledges that “religious freedom begins with the recognition of the freedom and sanctity of conscience”, with a reference in note to Article 18 of the “Universal Declaration of Human Rights”.⁴³

Adyan thus conceptualises inclusive citizenship as a framework for citizens to actively experience diversity, including religious diversity, not primarily as a source of division but rather as enriching collective national culture and sense of belonging. Religious values and identities are seen as essential resources for social cohesion, rather than as inevitable sources of conflict. While inclusive citizenship is not mentioned as such in the Abu Dhabi declaration, it has been proposed that this model of citizenship best represents “the political framework for human fraternity, since recognizing the ‘other’ in their cultural and religious specificity and contributions is essential to building fraternal and active solidarities”.⁴⁴ In other words, inclusive citizenship would correspond, at a national level, to the vision of fraternity in diversity advocated by Pope Francis and the Grand Imam Ahmad al-Tayyeb in their joint declaration. It is my hope that this volume will contribute to support, qualify, or dispute this claim.

The Theologico-Dialogical Dimension

“Theology of religions” is the term used in contemporary Christian theology to refer to theological reflection on the relationship between Christianity and other religions.⁴⁵ Simply put, it is the effort to make sense, theologically speaking, of the fact that religions are many and different. Its most basic

42. “Wilton Park Dialogues on Inclusive Citizenship: Dialogue Report”, p. 15 (§ 19).

43. “Wilton Park Dialogues on Inclusive Citizenship: Dialogue Report”, p. 18 (§ 30).

44. Petit, Daou & Driessen (eds.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship*, p. 28. Inclusive citizenship was the central theme of the 2021 annual meeting of the Abu Dhabi Forum for Peace (formerly known as Forum for Promoting Peace in Muslim Societies, founded in 2014 by Sheikh Abdallah Ben Bayyah), which issued the “Abu Dhabi Declaration on Inclusive Citizenship” at the end of the conference.

45. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*; Race & Hedges (eds.), *Christian Approaches to Other Faiths*; Younès, *Pour une théologie chrétienne des religions*; La Hougue, *L’Église et la diversité des religions*.

question is whether this religious diversity is merely a *de facto* plurality, a consequence of the diversity of human cultures and world-views, or a *de jure* plurality, by God's will and design. In the latter case, the theologian needs to explain the relationship between the truth-claims of other traditions and the definitiveness traditionally accorded to Christ. In this sense, although the term "theology of religions" is recent, the question is as old as Christianity itself, which, from its very inception, had to confront the question of its relationship with the Jewish matrix from which it emerged and with the plurality of religions, philosophies, and cults that it found in the societies where it spread. In recent years, the term "theology of religions" has been adopted by Muslim and Jewish scholars to reflect on similar questions from within their respective faith traditions.⁴⁶

Religious Pluralism and God's Wisdom

The "Document on Human Fraternity" describes itself as a "joint declaration of good and heartfelt aspirations", not as a systematic theological treatise. It does not address professional theologians. Its most basic theological affirmations are formulated in simple words, namely that the human family has an innate vocation to fraternity, that this fraternity is not built upon a forced uniformity but embraces variety and differences between siblings, and that this arrangement corresponds to God's wisdom. The "Document" explicitly states that "the pluralism and diversity of religions, colour, sex, race and language are willed by God in His wisdom".⁴⁷ In other words, differences, including religious differences, are not accidental side-effects of human history. Rather, they are included in God's wisdom. The "Document" does not attempt to explain the matter further, but goes on to lay out some practical requirements of its vision of fraternity in difference. And yet, this apparently innocuous endorsement of diversity caused an outcry in the Catholic world. It almost immediately met with fierce criticism by commentators who understood the "Document" to uphold the view that religious diversity was positively intended by God, constituting a departure from previous Church teachings.⁴⁸ While these initial criticisms were often voiced by known critics

46. See, among others: Khalil, *Islam and the Fate of Others*; Lamptey, *Never Wholly Other*; Esra, *Christian and Islamic Theology of Religions*. See also Goshen-Gottstein (ed.), *Religious Truth*.

47. Francis & al-Tayyeb, "A Document on Human Fraternity".

48. See notably Congregation for the Doctrine of the Faith, "*Dominus Iesus*", n. 4. Unfortunately, much of the controversy that ensued after the signing of the "Document" was characterised by

of Pope Francis, the controversy nevertheless points to a key theological question for the long-term prospects of Christian-Muslim dialogue: how does the ideal of human fraternity promoted by the Abu Dhabi declaration invite Christians and Muslims to rethink their theologies of religions and their understanding of mission?

In a way, we should not be surprised that the interreligious practice and the desire of believers to go further in their mutual appreciation sometimes clash with established theological positions. In the field of interfaith relations, theology often follows practice, experience coming first and reflection upon it later. Jean-Paul Vesco suggests that the “Document on Human Fraternity” should be read according to an “hermeneutic of newness” (*“herméneutique de la nouveauté”*) rooted in the personal encounters of its two signatories, their friendship, and the realisation that they share the joys, sorrows, and problems of our world, as well as a profound hope in a better future for all.⁴⁹ The capacity of interreligious friendship to generate a deeper theological and spiritual understanding should not be underestimated.⁵⁰

But even if theology follows practice, it is important that theology not be left too far behind. Religious leaders and scholars need to explicate a theological rationale in their tradition for their new practices, in the case at hand, for promoting a vision of universal fraternity in diversity that links the plurality of religions to God’s wisdom.

For centuries, Christianity and Islam have each aspired (and have worked hard) to bring all humanity into their respective folds. This missionary impetus was hardly in need of justification at a time when both traditions were strongly attached to exclusivist views about religious truth. The “Document on

a staggering lack of theological nuance, an all-or-nothing approach. More than half a century ago, the prominent Catholic theologian Karl Rahner (“Christianity and the Non-Christian Religions”, p. 129) wrote that for a religion to be “intended by God for man as something positively salvific”, it does not have to be “pure and positively willed by God in all its elements”.

49. Vesco, “L’hymne à l’amitié de deux hommes”. I owe this reference to Pisani, “Le Document sur la fraternité humaine d’Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019”, p. 338, n. 29.

50. Fabrizio Mandreoli (“Inductive-Theological Notes on Religious Pluralism in a Passage of the Abu Dhabi Declaration”, pp. 456–458) has called our attention to the “hermeneutics of friendship” as one element that helps to build an interpretative horizon to the Abu Dhabi declaration. He recalls, among others, the experience of Christian de Chergé, who tried to understand the “mystery of Islam” starting from his closeness to Muslims. Friendship thus becomes the context in which theology operates and a motivating force to look for resources in one’s own tradition and interpretative tools that allow one to recognise a goodness in the friend’s religious path. See also Mandreoli, “La fratellanza umana nel Documento di Abu Dhabi”.

Human Fraternity" challenges Christians and Muslims to rethink their classical conceptions of evangelisation and *da'wa* respectively. I say "rethink" because it would be a mistake, I believe, to interpret the "Document" as espousing a relativistic vision of truth or as renouncing all missionary practice. It would be similarly mistaken to imagine that the "Document" represents the first ever challenge to classical models of mission based on exclusivist views about religious truth, at least in the Christian tradition. For the first time, however, the challenge comes from a joint declaration by high ranking Christian and Muslim religious leaders. And in this sense, it becomes a new stimulus for both Christians and Muslims to continue to reflect on their theologies of religions, their understanding of mission, and their approach to religious alterity, not in an isolated manner, each side on its own, but in tandem as it were, in a context of interreligious friendship and shared aspirations.

A Task ahead of Us

In relation to religious pluralism, it strikes me that commentators on the "Document on Human Fraternity" often take for granted that upholding a *de jure* plurality of religions, that is, a plurality by God's will and design, is less of a theological challenge for Muslims than for Christians. The reason for this, they explain, is that the Quran clearly embraces this vision of plurality, for instance in verse 48 of *Sūrat al-Mā'ida*. But such an optimistic view fails to consider that classical Islamic theology has often countered the immediate implication of this Quranic verse by speaking about the corruption of pre-Islamic religions and their consequent abrogation with the coming of Islam, as the final and most complete form of monotheism.⁵¹ This is not to say that Christian theology does not have its own history of supersessionism, *adversus Iudaeos* literature, and religious exclusivism. My point is rather that in both traditions the prevailing theological approach to other religions has been one of suspicion and antagonism. In the abstract of his paper for the

51. See, for instance, Winter, "The Last Trump Card". In Abdullah Saeed's assessment, "while social inclusivism, including the belief that all humans possess dignity, all people are equal, and discrimination is wrong, appears to be largely supported by contemporary Muslims, theological inclusivism remains controversial. Strong forms of theological inclusivism, such as that all religions are valid and that salvation is possible for non-Muslims, present a serious challenge to established Islamic theological positions. Rethinking these positions would constitute a significant departure from standard Islamic theological positions that have persisted for centuries and are found in standard Islamic creeds in unambiguous terms" (Saeed, *Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today*, p. 3).

congress, Jean-Jacques Pérennès referred to the difficult yet crucial task for Muslims and Christians alike of providing a theological foundation for religious pluralism.

The Role of Theology in Framing the Juridical Understanding of Basic Human Freedoms

At this point, please allow me to raise a concern. On its official website, the Middle East Council of Churches, an ecumenical organisation which brings together twenty-seven churches of various ecclesiastical traditions, welcomed the Abu Dhabi declaration as “a new charter for humanity and a global constitution for nations and peoples that believe in heavenly religions and yearn for stability, coexistence and peace”.⁵² This statement caught my attention because it employs a characteristically Islamic expression, “heavenly religions” (*al-diyānāt al-samāwiyya*), which is not present however in the “Document on Human Fraternity”.⁵³

The term “heavenly religions” is often used in modern Muslim parlance to stress the commonality of Judaism, Christianity, and Islam by virtue of their common origin as revelation from God. The term also appears in discussions that extend beyond purely theological issues. For instance, in a study published in 2010, Rachel Scott noted that “the idea of the heavenly revealed religions remains a fundamental assumption behind Islamist conceptions of citizenship” and that the prioritisation of this concept resulted in some antipathy toward non-Muslims who are not Jews or Christians, even though some Islamists were beginning to use more universal language, invoking the nobility of humankind and the spirit of human brotherhood beyond notions such as “People of the Book”.⁵⁴ The use of the concept of heavenly religions in discussions regarding citizenship and basic freedoms is not confined however to so-called Islamists. The 2012 “Statement by al-Azhar and Egyptian Intellectuals on the System of Fundamental Freedoms” uses this notion and the parallel concept of divine

52. The Middle East Council of Churches, “*Mağlis kanāʾis al-šarq al-awsaṭ: waṭīqa al-iḥwa al-insāniyya šurʿa ḡadīda al-insāniyya wa-dustūr ʿālamī li-l-umam wa-l-šuʿūb*”.

53. It could be argued that the notion of “heavenly religions” is implicitly present in the paragraph of the “Document” that, invoking the duty to protect places of worship, only mentions “synagogues, churches and mosques”. The problem is that the English version of “Document” differs here from other versions, which use a more inclusive term: Arabic *maʿābid*, Italian *templi*, Spanish *templos*, French *temples*, German *tempel*. On this point, see also Fitzgerald, “Reflections on Human Fraternity”, p. 24.

54. Scott, *The Challenge of Political Islam*, pp. 157–158.

religions (*al-adyān al-ilāhiyya*) to limit the freedom of belief by the need of preserving the sacredness of "the three divine religions".⁵⁵

As a Christian, I can respect the fact that Muslims have developed their own categories to frame their discourse on religions. But I think that Christians should not co-opt language that expresses a specific Islamic perspective. More fundamentally, my concern is about the role of theological ideas in the process of framing the juridical understanding of basic human freedoms. Should the legal exercise of the freedom of religion, both in its personal and communitarian dimensions, be framed according to one particular religious group's view of what constitutes acceptable religious belief, no matter how large, established, or influential the group may be in a particular society? Who determines what constitutes acceptable religious belief becomes crucial in situations where religious rights such as the possibility of having one's own personal law, building one's own places of worship, or having one's religion recognised on national identity cards is granted only to state-recognised religious groups. Abdullah Saeed has recently argued that there is a significant difference between theologically exclusivist ideas and socially exclusivist ones, and that nothing prevents Muslims from rethinking socially exclusivist practices, including restrictions traditionally upheld with regard to equality before the law, while maintaining theologically exclusivist ideas, which Muslims by and large still consider a fundamental part of the Islamic belief system.⁵⁶

55. On this statement, see Parolin, "al-Azhar (?) on Fundamental Freedoms". According to Parolin, "unpacking the [statement's] saving clauses is key to an accurate assessment of the common ground advanced by the signatories, aside from the largely inconsequential general definitions [of freedoms]" (p. 125). Regarding the freedom of belief, which the statement considers "the cornerstone of the modern social construction", Parolin critically observes: "The freedom of the individual to embrace whatever beliefs she chooses is promptly balanced by the right of broader society to maintain adherence to the three celestial religions, on grounds of their sanctity. The possibility of embracing a non-celestial religion or refusing to embrace a religion at all seem to be at odds with the strong preference for celestial religions, and the statement does not offer indications as to how to solve potentially explosive conflicts between the two—the phrasing apparently suggesting, however, that considerations of public interest should prevail over the individual's choice. The freedom to practice one's religion is restricted to the followers of celestial religions, and protected from anyone attacking or defiling—in words or actions—the sacredness of such practices" (p. 125). See also Ali, "The Concept of 'Citizenship' in the Azhari Discourse".

56. Saeed, *Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today*, pp. 12–13.

Notions of Fraternity

Taking up again the question of the reception of the “Document on Human Fraternity”, there is one final issue I wish to address, even if briefly. Already the very term “fraternity” has been seen as discriminatory and problematic.⁵⁷ In addition to the term’s alleged gender bias, however, some Muslims and Christians retain a more fundamental hesitation to extend its religious connotation beyond the boundaries of their own confessions, as other papers in the present volume highlight. These hesitations are not per se expression of intolerance or narrow-minded extremism, as illustrated, for instance, in the guidelines on dialogue adopted by the World Council of Churches in 1977, which prefer the expression “neighbors of other faiths” in speaking about the followers of religions other than Christianity.⁵⁸ We may also quote here the celebrated dictum of ‘Alī ibn Abī Ṭālib in his letter to the governor of Egypt, Mālik ibn al-Ḥārīṭ al-Aṣṭar, reminding him that each of his subjects is “either your brother in religion or one like you in creation”.⁵⁹

But is it fair to interpret the “Document on Human Fraternity” as asking believers to use terms such as “fraternity”, “brothers and sisters”, and the like in relation to the followers of other religions in exactly the same way they would use them within their own tradition? More generally, does the “Document” advocate a notion of universal fraternity that seeks to override or replace other understandings and experiences of fraternity?

The fundamental theological conviction that underlies the entire “Document” is already expressed in the very first sentence of its introduction: “Faith leads a believer to see in the other a brother or sister to be supported and loved.” In other words, while fraternity is a human ideal which is obviously not the monopoly of believers, Pope Francis and the

57. On this issue, Michael Fitzgerald (“Reflections on Human Fraternity”, p. 21) makes the interesting observation that “only the English version [*as compared with the Arabic and Italian versions*] pays attention to the use of inclusive language”. He goes on to give the following examples: “Where the Arabic text has *ihwa*, and the Italian ‘*fratelli*’, the English version says ‘brothers and sisters’; similarly where in Arabic there is reference to *šu‘ūb* (lit. ‘peoples’), in Italian one finds ‘*uomini*’, but in English ‘men and women’; the Arabic text refer also on different occasions to *riḡāl al-dīn* which is rendered in Italian by ‘*uomini di religione*’ but in English by ‘religious figures’”.

58. World Council of Churches, “Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies”.

59. In Arabic: *immā aḥ laka fī al-dīn wa-immā naẓīr laka fī al-ḥalq*. Qutbuddin (ed.), *Nahj al-Balāghah: The Wisdom and Eloquence of ‘Alī*, p. 624.

Grand Imam Ahmad al-Tayyeb are telling us that the sense of a universal fraternity that embraces all persons should come naturally as it were to the believer who acknowledges the existence of an eternal creator God. From its very start, the "Document" connects fraternity with the "transcendental value" of faith. It is not therefore a sense of fraternity arising from a purely secular project like that of the French Revolution, but one that derives from faith in God "who has created all human beings equal in rights, duties and dignity and who has called them to live together as brothers and sisters, to fill the earth and make known the values of goodness, love and peace", as the "Document" proclaims.⁶⁰ But it is clear, to my mind at least, that the Pope and the Grand Imam are not asking religious communities to renounce their own internal sense of kinship and family belonging that naturally develops among the followers of the same religious tradition.⁶¹ Rather they are exhorting them to hold together this sense of religious belonging—often rooted in scripture—and their sense of belonging to the human family.

Likewise, by connecting fraternity with faith, I am convinced that the Pope and the Grand Imam do not wish to diminish or in any way supplant other secular and humanist notions of human fraternity.⁶² On the contrary, they propose their joint declaration to all and everyone in the conviction that it will resonate with their own aspirations to fraternity, a universal aspiration that, it is worth recalling here, the "Universal Declaration of Human Rights" has enshrined in its own very first article in the language of moral obligation: "All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood."

Nevertheless, by connecting fraternity with faith, the "Document on Human Fraternity" intimates a conviction that will become explicit in the encyclical letter *"Fratelli tutti"*, in a section entitled "The Ultimate Foundation". Here, speaking on his own and using Christian language, Pope Francis writes

60. According to Michel Younès (*"Fratelli tutti. Relecture par le prisme de la théologie des religions"*), the fraternal dialogue to which Pope Francis calls is not based on a theology of salvation history as the primary framework through which Christians think about their relationships with others, but on a theology of creation as the foundation for the recognition of the equality of dignity of all persons. This vision is articulated in the encyclical letter *"Fratelli tutti"*, which "takes up and develops some of the great themes raised in the Document [on Human Fraternity]" (n. 5).

61. For a classical study on the various meanings of fraternity in a Christian sense, see Ratzinger, *The Open Circle*. See also, by the same author, "Fraternité".

62. Amaya, "La relevancia de la fraternidad"; Baggio, "The Forgotten Principle".

that “as believers, we are convinced that, without an openness to the Father of all, there will be no solid and stable reasons for an appeal to fraternity.” This is because “reason, by itself, is capable of grasping the equality between men and of giving stability to their civic coexistence, but it cannot establish fraternity”.⁶³

This last affirmation may prove unacceptable to secular humanists, but it explains the strong appeal of the signatories of the Abu Dhabi declaration for the voice of religions to be heard. Jason Welle has attempted to identify the plus that a faith perspective brings to the notion of equality in the “Document on Human Fraternity”. He notes that while the “Document” is consistent with modern concepts of human rights grounded in the equal dignity of all, it does contain a “value added” that is generally absent in the human rights tradition. This element is the warm affection for the other, which makes equality “fraternal”: “Fraternal respect for the dignity of the other is not founded, according to the Document, on a sterile and legalistic approach, despite the juridical ability of such an approach to guarantee rights. Fraternal respect emerges from the faith that stimulates affection and guides the believer to love.”⁶⁴

Conclusion

I conclude by taking up the question posed in the title of my essay: the “Document on Human Fraternity”, a roadmap toward a better future or an impossible utopia? Admittedly, the “Document” paints a rather bleak picture of the contemporary world by speaking of “a global context overshadowed by uncertainty, disillusionment, fear of the future, and controlled by shortsighted economic interests”. But Pope Francis and the Grand Imam Ahmad al-Tayyeb “are not prisoners of disillusionment, nor are they lost in a quest for utopia”.⁶⁵ A main driving force of the “Document”, not always sufficiently acknowledged, is hope. Its two signatories tell us that their joint declaration was

63. Francis, “*Fratelli tutti*”, n. 272, quoting Benedict XVI’s encyclical letter “*Caritas in veritate*” (29 June 2009), n. 19.

64. Welle, “*Amici tutti?* Pope Francis and the Rhetoric of Interreligious Friendship”, p. 161. This is different from making citizenship and equality of rights contingent on the recognition of fraternity. Markus Kneer warns against this risk in his essay “La ‘pleine citoyennité’ pour fonder le dépassement des discriminations religieuses”, pp. 162–165.

65. Spadaro, “Defy the Apocalypse”.

conceived from a “profound hope in a bright future for all human beings”. The “Document” gives expression to this hope by inviting “all persons who have faith in God and faith in *human fraternity* to unite and work together [...] to advance a culture of mutual respect in the awareness of the great divine grace that makes all human beings brothers and sisters”.⁶⁶

Bibliography

Primary Sources

“al-Azhar Declaration on Citizenship and Coexistence Issued by His Eminence the Grand Imam of al-Azhar”, al-Azhar Observatory for Combating Extremism, 28 March 2017, <<https://tinyurl.com/hz7mszfj>>, accessed on 6 January 2024.

Congregation for the Doctrine of the Faith, “*Dominus Iesus*: Declaration on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church”, The Holy See, 6 August 2000, <<https://tinyurl.com/5bzf7nwa>>, accessed on 6 January 2024.

Francis, “*Fratelli tutti*. Encyclical Letter on Fraternity and Social Friendship”, The Holy See, 3 October 2020, <<https://tinyurl.com/sa53eucb>>, accessed on 6 January 2024.

Francis, “Interreligious Meeting: Address of His Holiness”, The Holy See, 4 February 2019, <<https://tinyurl.com/4h55budn>>, accessed on 6 January 2024.

Francis & al-Tayyeb, Ahmad, “A Document on Human Fraternity, for World Peace and Living Together”, The Holy See, 4 February 2019, <<https://tinyurl.com/mua46j7u>>, accessed on 6 January 2024.

John Paul II, “Address to the Participants in the Parliamentary Assembly of the Organization for Security and Cooperation in Europe”, The Holy See, 10 October 2003, <<https://tinyurl.com/ys3u7s5r>>, accessed on 6 January 2024.

Qutbuddin, Tahera (ed.), *Nahj al-Balāghah: The Wisdom and Eloquence of ‘Alī. A Parallel English-Arabic Text*, Leiden, Boston, Brill, 2024.

Ratzinger, Joseph, “Fraternité” in Marcel Viller, Ferdinand Cavallera & Joseph de Guibert (eds.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 5, Paris, Beauchesne, 1964, col. 1141–1167.

Ratzinger, Joseph, *The Open Circle: The Meaning of Christian Brotherhood*, New York, Sheed and Ward, 1966.

66. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

The Middle East Council of Churches, “*Maǧlis kanā’is al-šarq al-awsaṭ: waṭīqa al-iḥwa al-insāniyya šur’a ġadida al-insāniyya wa-dustūr ‘ālamī li-l-umam wa-l-šu‘ūb*”, <<https://tinyurl.com/yc3bjwzv>>, accessed on 6 January 2024.

Wilton Park, “Wilton Park Dialogues on Inclusive Citizenship: Dialogue Report”, June 2021, <<https://tinyurl.com/2u94ayp2>>, accessed on 6 January 2024.

World Council of Churches, “Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies”, 1 February 2010, <<https://tinyurl.com/28v5jurp>>, accessed on 6 January 2024.

Secondary Sources

Abou Ramadan, Moussa, “La définition des minorités en droit international” in Lionel Obadia & Anne-Laure Zwilling (eds.), *Minorité et communauté en religion*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2016, pp. 79–98.

Abu-Nimer, Mohammed & Smith, Renata Katalin, “Interreligious and Intercultural Education for Dialogue, Peace and Social Cohesion”, *International Review of Education* 62, 4, 2016, pp. 393–405.

Akashah, Khaled, “Présentation du Document sur la fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune”, *Annali di scienze religiose* 13, 2020, pp. 181–193.

Ali, Mohamed Gamal, “The Concept of ‘Citizenship’ in the Azhari Discourse: Problems and Contradictions” in Michel Younès, Ali Mostfa & Roula Talhouk (eds.), *Islam et altérité: « Otherness »*, Actes du 3^e congrès international de PLURIEL, 14-15 avril 2020, Beyrouth, Dar el-Machreq, 2024, pp. 169–182.

Amaya, Amalia, “La relevancia de la fraternidad” in Sergio Ortiz Leroux (ed.), *Las formas de la fraternidad*, México DF, Ediciones Coyoacán, 2016, pp. 21–38.

Appleby, R. Scott, “Comprehending Religion in Global Affairs: Toward a Post-Secular Paradigm of Religious Engagement to Advance Human Fraternity” in Fabio Petito, Fadi Daou & Michael D. Driessen (eds.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship: Interreligious Engagement in the Mediterranean*, Milan, Ledizioni LediPublishing, 2021, pp. 67–85.

Avon, Dominique, “Freedom of Conscience (*Ḥurriyat al-ḍamīr*): A Challenge for Arab-Islamic Authorities”, *Facta Philosophica* 26, 2017, pp. 193–200.

Avon, Dominique, *La liberté de conscience. Histoire d’une notion et d’un droit*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

- Baggio, Antonio Maria, "The Forgotten Principle: Fraternity in Its Public Dimension", *Claritas: Journal of Dialogue and Culture* 2, 2, 2013, pp. 36–52.
- Bamat, Tom, Bolton, Nell, Leguro, Myla & Omer, Atalia (eds.), *Interreligious Action for Peace: Studies in Muslim-Christian Cooperation*, Baltimore, Catholic Relief Services, 2017.
- Bretherton, Luke, *Resurrecting Democracy: Faith, Citizenship and the Politics of a Common Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Caruso, Ugo & Hofmann, Rainer (eds.), *The United Nations Declaration on Minorities: An Academic Account on the Occasion of Its 20th Anniversary (1992–2012)*, Leiden, Boston, Brill-Nijhoff, 2015.
- Driessen, Michael D., *The Global Politics of Interreligious Dialogue: Religious Change, Citizenship, and Solidarity in the Middle East*, New York, Oxford University Press, 2023.
- Esra, Akay Dag, *Christian and Islamic Theology of Religions: A Critical Appraisal*, London, Routledge, 2019.
- Fahy, John, "The International Politics of Tolerance in the Persian Gulf", *Religion, State and Society* 46, 4, 2018, pp. 311–327.
- Fenet, Alain, Koubi, Geneviève & Schulte-Tenckhoff, Isabelle (eds.), *Le droit et les minorités. Analyses et textes*, Bruxelles, Bruylant, 1995.
- Ferrari, Silvio, "Overcoming the 'Same Rights for All Special Rights for Minorities' Dichotomy: Is Inclusive Citizenship the Right Answer?" in Fabio Petito, Fadi Daou & Michael D. Driessen (eds.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship: Interreligious Engagement in the Mediterranean*, Milan, Ledizioni LediPublishing, 2021, pp. 133–143.
- Ferrari, Silvio, "Religious Minorities and Legal Pluralism in Europe" in Kerstin von der Decken & Angelika Günzel (eds.), *Staat, Religion, Recht: Festschrift für Gerhard Robbers zum 70. Geburtstag*, Baden-Baden, Nomos, 2020, pp. 353–368.
- Fitzgerald, Michael L., "From Amman to Assisi", *Islamochristiana* 46, 2020, pp. 11–17.
- Fitzgerald, Michael L., "Reflections on Human Fraternity", *Islamochristiana* 45, 2019, pp. 17–27.
- Goshen-Gottstein, Alon (ed.), *Religious Truth: Towards a Jewish Theology of Religions*, Liverpool, Liverpool University Press, 2020.
- Henrard, Kristin (ed.), *Double Standards Pertaining to Minority Protection*, Leiden, Boston, Martinus Nijhoff, 2010.
- Khalil, Mohammad Hassan, *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

- Kneer, Markus, “La ‘pleine citoyenneté’ pour fonder le dépassement des discriminations religieuses. Origine et histoire d’un concept clef” in Emmanuel Pisani (ed.), *Théologies musulmanes du pluralisme religieux. Actes du colloque de l’ISTR des 20 et 21 novembre 2021*, Paris, Le Cerf, 2024, pp. 153–165.
- Knitter, Paul, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 2002.
- Körner, Felix, “Human Fraternity: A Reflection on the Abu Dhabi Document”, *La civiltà cattolica* 3, 7 (English edition), 2019, pp. 1–15.
- La Hougue (de), Henri, *L’Église et la diversité des religions*, Paris, Salvator, 2020.
- Lampsey, Jerusha Tanner, *Never Wholly Other: A muslima Theology of Religious Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Mandreoli, Fabrizio, “Inductive-Theological Notes on Religious Pluralism in a Passage of the Abu Dhabi Declaration: Addressing the Relationship between Christianity and (Sunni-) Islam”, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 8, 2, 2022, pp. 435–465.
- Mandreoli, Fabrizio, “La fratellanza umana nel Documento di Abu Dhabi. Una rilettura teologica cristiana”, *Rivista di teologia dell’evangelizzazione* 47, 2020, pp. 13–36.
- Marshall, Katherine & Van Saanen, Marisa, *Development and Faith: Where Mind, Heart, and Soul Work Together*, Washington, The World Bank, 2007.
- Mostfa, Ali & Younès, Michel (eds.), *L’islam au pluriel: foi, pensée et société. Actes du 1^{er} congrès international de PLURIEL, 6-9 septembre 2016*, Paris, L’Harmattan, 2018.
- Parolin, Gianluca, “al-Azhar (?) on Fundamental Freedoms”, *Islamochristiana* 38, 2012, pp. 117–127.
- Parolin, Gianluca, “The Marrakesh Call to Action: Grounding the Discourse of ‘Citizenship’”, *Islamochristiana* 46, 2020, pp. 77–92.
- Petito, Fabio, Daou, Fadi & Driessen, Michael D. (eds.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship: Interreligious Engagement in the Mediterranean*, Milan, Ledizioni LediPublishing, 2021.
- Pisani, Emmanuel, “La Déclaration de Marrakech du 27 janvier 2016. De la civilité au devoir de citoyenneté en islam”, *MIDEO* 32, 2017, pp. 267–293.
- Pisani, Emmanuel, “Le Document sur la fraternité humaine d’Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019: entre stratégies concurrentielles et avancées théologiques”, *MIDEO* 35, 2020, pp. 325–356.
- Race, Alan & Hedges, Paul (eds.), *Christian Approaches to Other Faiths*, London, SCM Press, 2008.

- Rahner, Karl, "Christianity and the Non-Christian Religions" in Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 5, London, Darton, Longman & Todd, 1966, pp. 115–134.
- Rouland, Norbert, Pierré-Caps, Stéphane & Poumarède, Jacques, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
- Sachs, Jeffrey D., "Sowing the Future: How the Church Can Help Promote Sustainable Development Goals", *America Magazine*, 9–16 December 2013, <<https://tinyurl.com/3mst5vba>>, accessed on 6 January 2024.
- Saeed, Abdullah, *Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today: Between Theological and Social Dimensions*, *Interreligious Relations* 21, Singapore, Nanyang Technological University, 2020.
- Scott, Rachel M., *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
- Shannahan, Chris & Payne, Laura, *Faith-Based Interventions in Peace, Conflict and Violence: A Scoping Study*, Coventry, Coventry University's Centre for Trust, Peace and Social Relations, 2016.
- Spadaro, Antonio, "Defy the Apocalypse", *La civiltà cattolica*, 20 January 2020, <<https://tinyurl.com/44apnte4>>, accessed on 6 January 2024.
- Vesco, Jean-Paul, "L'hymne à l'amitié de deux hommes" in Francis & al-Tayyeb, Ahmad, *La fraternité humaine: pour la paix mondiale et la coexistence commune. Déclaration d'Abou Dabi. Commentaires de Mgr Jean-Paul Vesco, évêque d'Oran (Algérie), et du père Henri de La Hougue, sulpicien, professeur à l'Institut catholique de Paris*, Paris, Salvator, 2019, pp. 29–63.
- Welle, Jason, "Amici tutti? Pope Francis and the Rhetoric of Interreligious Friendship", *Studies in Interreligious Dialogue* 32, 2, 2022, pp. 155–174.
- Winter, Tim, "The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths", *Studies in Interreligious Dialogue* 9, 2, 1999, pp. 133–155.
- Wood, Graeme, "The Vatican and the Gulf Have a Common Enemy: The Meaning of the Pope's Historic Visit to the United Arab Emirates", *The Atlantic*, 6 February 2019, <<https://tinyurl.com/bdewanvr>>, accessed on 6 January 2024.
- Younès, Michel, "Fratelli tutti. Relecture par le prisme de la théologie des religions", *Théophilyon* 27, 1, 2022, pp. 103–125.
- Younès, Michel, *Pour une théologie chrétienne des religions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012.
- Younès, Michel, Mostfa, Ali & Talhouk, Roula (eds.), *Islam et altérité: « Otherness ». Actes du 3^e congrès international de PLURIEL, 14-15 avril 2020*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 2024.

Younès, Michel, Hager, Anna, Basanese, Laurent & Sarrió Cucarella, Diego (eds.), *Islam et appartenances. Actes du 2^e congrès de PLURIEL, 26-28 juin 2018*, Paris, L'Harmattan, 2020.

Zilio-Grandi, Ida, "La Casa della Famiglia di Abramo negli Emirati Arabi Uniti", *Studi ecumenici* 39, 3-4, 2021, pp. 751-759.

Abstract / Résumé / ملخص

"A universal peace that all can enjoy in this life", this is how the "Document on Human Fraternity" ends. Are these ten words an impossible utopia or an achievable reality? This essay offers some introductory remarks on several issues debated in connection with the Abu Dhabi declaration. These topics include, among others: the tension between full citizenship and minority rights; the relationship between freedom of conscience and freedom of religion, including the conspicuous absence of the former in the "Document"; the prospects for effective secular-religious partnerships in advancing social change; the notion of "inclusive citizenship" as a political framework for human fraternity; theological debates around religious pluralism; the role of theology in framing the juridical understanding of basic human freedoms; and different concepts of fraternity.

Keywords: human fraternity, inclusive citizenship, religious pluralism, religious engagement.



« Une paix universelle dont tous peuvent jouir dans cette vie » : c'est ainsi que se termine le « Document sur la fraternité humaine ». Ces dix mots sont-ils une utopie impossible ou une réalité réalisable ? Cet essai propose quelques remarques introductives sur plusieurs questions débattues dans le cadre de la déclaration d'Abou Dhabi. Ces sujets comprennent, entre autres choses : la tension entre la pleine citoyenneté et les droits des minorités ; la relation entre la liberté de conscience et la liberté de religion, y compris l'absence flagrante de la première dans le « Document » ; les perspectives de partenariats efficaces entre laïcs et religieux pour faire avancer le changement social ; la notion de « citoyenneté inclusive » comme cadre politique pour la fraternité humaine ; les débats théologiques autour du pluralisme religieux ; le rôle de

la théologie dans l'élaboration de la compréhension juridique des libertés humaines fondamentales ; et les différents concepts de fraternité.

Mots-clés : fraternité humaine, citoyenneté inclusive, pluralisme religieux, engagement religieux.



”سلام عالمي يمكن للجميع التمتع به في هذه الحياة“، هكذا تنتهي وثيقة الأخوة الإنسانية. هل هذه الكلمات هي يوتوبيا مستحيلة أم واقع قابل للتحقيق؟ يقدم هذا المقال بعض الملاحظات التمهيدية حول العديد من القضايا التي نوقشت فيما يتعلق بإعلان أبو ظبي. وتشمل هذه المواضيع، من بين أمور أخرى: التوتر بين المواطنة الكاملة وحقوق الأقليات؛ والعلاقة بين حرية الضمير وحرية الدين، بما في ذلك الغياب الواضح للأولى في الوثيقة؛ وآفاق الشراكات العلمانية الدينية الفعالة في دفع عجلة التغيير الاجتماعي؛ ومفهوم ”المواطنة الشاملة“ كإطار سياسي للأخوة الإنسانية؛ والنقاشات اللاهوتية حول التعددية الدينية؛ ودور اللاهوت في تأطير الفهم القانوني للحريات الإنسانية الأساسية؛ والمفاهيم المختلفة للأخوة. الكلمات المفتاحية: الأخوة الإنسانية، والمواطنة الشاملة، والتعددية الدينية، والمشاركة الدينية.

Al-Azhar's Sacred Diplomacy

Faith, Power, and Peacemaking in Central Africa

IBRAHIM GEMEAH

ASSISTANT PROFESSOR OF MIDDLE EAST
AND NORTH AFRICAN HISTORY AT INDIANA UNIVERSITY, USA

ON 14 FEBRUARY 2019, Sheikh Ahmad al-Tayyeb, the Grand Imam of al-Azhar, Sunni Islam's most prestigious seat of learning, and Pope Francis, head of the Catholic Church, captured the attention of the world when they met in Abu Dhabi and signed the "Document on Human Fraternity, for World Peace and Living Together".¹ This was a landmark declaration promoting global harmony and mutual understanding between people of different faiths. It underscores the shared values of peace, coexistence, and mutual respect inherent in both Christianity and Islam, urging leaders and individuals worldwide to reject violence, extremism, and hatred. The Grand Imam and the Pope called for a renewed commitment to dialogue, the protection of human rights, and the fostering of interreligious relationships, aiming to build a more just and peaceful world. The signing of this document represents a significant step forward in bridging religious divides and promoting a culture of universal fraternity. It highlights the crucial role religions and their institutions can play in fostering human fraternity and peacemaking.

The role of religion in shaping world politics and international conflicts is a contentious subject that has been the focus of political scientists, historians, and scholars of international relations. Despite the importance of this

1. Francis & al-Tayyeb, "A Document on Human Fraternity".

topic, scholars have only recently begun to pay increased attention to the significant role religious traditions and movements play in both national and international conflicts worldwide.² Over the past two decades, scholars have been examining religious non-state actors and social movements to better understand how religion significantly influences global affairs and political conflicts, especially Islam. By studying Islamist organisations like the Muslim Brotherhood and militant groups like al-Qaeda, Boko Haram, and the Islamic State in Iraq and Syria, scholars of the modern Middle East, Africa, and contemporary Islam have discussed the important role Islam plays on both national and international stages.³ They have shown how non-state actors utilise religion not only to challenge the social or political status quo but also to perpetrate violence and terrorism to advance their own agendas.⁴ Despite the importance of these discussions in explaining how religion is used to influence global politics, they overlook the important role religious state actors play as essential forces in peacemaking and conflict resolution. Furthermore, they do not address how modern nation-states, both religious and secular, use religion to promote their international legitimacy, pursue regional agendas, and combat religious extremism beyond their borders. This article aims to fill this void.

In this article, I explore the how an ostensibly secular government, like Egypt, has utilised Islam and its official religious institution to help bring peace to destabilised regions and diffuse religious tensions that can lead to civil wars. Focusing on the civil war that has pitted Muslims against Christians in the Central African Republic (CAR) over the past decade, I examine the role of al-Azhar, the world's preeminent institution of Sunni traditional learning, in alleviating tensions between Muslims and Christians. This case study highlights Egypt's efforts in the CAR through al-Azhar and its sheikhs, presenting them as a positive example that reflects the tenets of the "Document on Human Fraternity" signed by the Grand Imam and Pope Francis. I argue that al-Azhar leveraged its religious capital and sub-institutions like the Egyptian

2. Philpott, "The Religious Roots of Modern International Relations"; Philpott, "Has the Study of Global Politics Found Religion?"; Haynes, "Transnational Religious Actors and International Politics"; Haynes, "Religion and Foreign Policy Making"; Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, p. 98.

3. See, for example, al-Kadi, "Between Foreign Policy and the *umma*"; Adiong, Mauriello & Abdelkader (eds.), *Islam in International Relations*.

4. See for example Adesoji, "The Boko Haram Uprising and Islamic Revivalism in Nigeria"; Gemeah, "al-Qaeda and the Islamic State".

Family House and the Muslim Council of Elders to initiate a dialogue between Muslims and Christians in the CAR, combat religious extremism, and help prevent a civil war. To do so, I draw primarily on unpublished documents from the office of the Grand Imam of al-Azhar in Egypt. I analyse several reports submitted by Azhari officials to the Grand Imam of al-Azhar to cast light on how Egypt's official religious institution sought to influence the course of the conflict in the CAR. I also conducted interviews with senior Azhari officials, who were key figures in this process. These sources allow me to cast light on the role transnational state-religious institutions play in promoting peace and human fraternity among different faiths in Africa and beyond.

Historical Background

The CAR has experienced decades of violence and instability, including six coups, since gaining independence from France in 1960.⁵ By the 1990s, calls for democracy led to the first multi-party democratic elections in 1993. Although Ange-Félix Patassé was elected president, his ten-year rule was threatened by various attempted military coups and army mutinies. These failed coups exacerbated ethnic divisions within the military, ultimately leading to Patassé's removal from office by his former army chief of staff, General François Bozizé.⁶ Like his predecessors, Bozizé's French-backed military rule was marked by exclusionary politics and explicit clientelism, particularly targeting opposition groups in the predominantly Muslim northern part of the country.⁷ Despite relatively peaceful coexistence between the CAR's Christian and Muslim communities, it was under Bozizé's rule that religious tensions began to emerge.⁸ Throughout his rule, Bozizé used religion as a political weapon to violently crackdown on his political rivals, especially the Muslims in the north-eastern part of the country.⁹ This repression led to the rise of the Séléka alliance in 2012, a loose coalition of predominantly Muslim rebel groups

5. For an extensive overview, see, for example, Berman & Lombard (eds.), *The Central African Republic and Small Arms*; Stapleton, "Central African Republic: Coups, Mutinies, and Civil War".

6. McFarlane & Malan, "Crisis and Response in the Central African Republic"; Zocitzoum, *Histoire de la Centrafrique*.

7. Siradağ, "Explaining the Conflict in Central African Republic", p. 92.

8. Kam Kah, "Anti-Balaka/Séléka", p. 34.

9. "State of Anarchy".

from the north-east, led by Michel Djotodia.¹⁰ Djotodia, a former supporter of Bozizé, accused him of targeting and discriminating against Muslims, leading the country into further violence.¹¹ In 2013, the Séléka toppled Bozizé and replaced him with Djotodia as the country's first Muslim president since its independence in 1960. During this period, the conflict in the CAR escalated significantly, taking on a distinct religious dimension as Séléka rebels exacted revenge through widespread atrocities, primarily targeting supporters of Bozizé across the nation. The predominantly Muslim Séléka rebels intensified the religious conflict by launching an offensive against Bozizé's supporters, perpetrating acts such as executions, rapes, sexual abuses, enforced disappearances, illegal detentions, and torture.¹² Human Rights Watch reported that from 11 February to 2 June 2013, Séléka fighters attacked thirty-four villages and towns, burning more than one thousand houses and killing at least forty civilians. These attacks primarily targeted Christian communities, aiming to quell resistance and carry out widespread pillaging.¹³

In response to those atrocities, a self-defence militia, primarily composed of Christians, former Central African Armed Forces soldiers, and other non-Muslim rebel groups known as anti-Balaka, united to confront the Séléka, transforming a primarily political conflict into a religious one with violent ramifications across the nation. In February 2014, Amnesty International released a report confirming a pattern of "ethnic cleansing of Muslims" perpetrated by the anti-Balaka in areas with Muslim-majority populations.¹⁴ According to the report, Muslim civilians were targeted and killed by anti-Balaka fighters solely because of their religious identity. It stated that entire Muslim communities were forcibly displaced, and hundreds of Muslim civilians who could not flee were slain by the anti-Balaka.¹⁵ Amnesty International denounced these actions as "crimes against humanity and war crimes", citing the mass killings, destruction of homes, businesses, and

10. Spittaels & Hilgert, *Mapping Conflict Motives*.

11. Mehler, "Reshaping Political Space?"

12. Kam Kah, "Anti-Balaka/Séléka", p. 39.

13. "Central African Republic: Seleka Forces Kill Scores, Burn Villages".

14. See Amnesty International, "Ethnic Cleansing and Sectarian Killings in the Central African Republic".

15. Amnesty International, "Ethnic Cleansing and Sectarian Killings in the Central African Republic".

mosques, as well as other tactics aimed at “ethnically cleansing” the CAR of its Muslim population.¹⁶

By 2014, the nation was embroiled in a violent religious civil war between Muslims and Christians, de facto resulting in division. Séléka groups held sway over the north and east regions, while the anti-Balaka controlled the south and west. With challenges in reining in both Séléka and anti-Balaka forces and quelling inter-religious violence, coupled with mounting international pressure, notably from France, President Djotodia and his Prime Minister resigned. Power transitioned to Catherine Samba-Panza, who made history as the nation's first female leader.

Egypt's Religious Soft Power and the Road to Peace

Upon assuming office in January 2014, Samba-Panza pledged to rescue the nation from the ongoing civil strife and foster reconciliation among warring factions. She appealed for assistance from the United States, several European Union countries, as well as African Union countries. Her call for support, however, was not limited to policy makers and leaders of the world. Samba-Panza also reached out to the United Nations and several international organisations asking them to play an active role in bringing an end to the ongoing civil war. Recognising the importance of religious diplomacy, she also sought active involvement from Egypt's al-Azhar, the world's leading Sunni Islamic institution, in efforts to halt the ongoing religious conflict.

On 18 December 2014, Samba-Panza travelled to Egypt and held discussions with President Abdel Fattah al-Sisi. According to an official statement from the Egyptian president's office, Samba-Panza emphasised the critical role Egypt could play in resolving the ongoing religious conflict in the CAR, particularly through its extensive transnational religious networks associated with al-Azhar.¹⁷ She commended al-Azhar's historical contributions in Africa, promoting “the values of moderate and tolerant Islam while combating extremist ideology”.¹⁸ Recognising Egypt's religious institutions as key players in addressing religious tensions in her country, Samba-Panza

16. Amnesty International, “Ethnic Cleansing and Sectarian Killings in the Central African Republic”.

17. Riʾāsat al-Ġumhūriyya, “*al-Raʾīs ʿAbd al-Fattāḥ al-Sīsī Yastaqbil Raʾīsat Ġumhūriyyat Ifriqiyā al-Wusṭā*”.

18. *Ibid.*

explicitly requested al-Sisi to dispatch delegations from al-Azhar to the CAR to mediate between conflicting parties and condemn religious terrorism.¹⁹ In response, al-Sisi pledged to leverage al-Azhar's religious influence and its international networks to help quell the religiously motivated civil war in the CAR.²⁰ While al-Sisi's commitment provided hope to a nation in turmoil, it also reflected Egypt's broader strategy to assert its leadership on the African continent through its soft power resources, including religious influence.²¹

Following her meeting with al-Sisi, Samba-Panza sought a personal audience with the Grand Imam of al-Azhar, Sheikh Ahmad al-Tayyeb, to implore Egypt's official religious institution to intervene in the ongoing civil war in the CAR. She presented al-Tayyeb with a comprehensive overview of the crisis in her country, expressing her conviction that Islam and its religious institutions could play a pivotal role in shielding both Christians and Muslims from atrocities perpetrated under the guise of religion.²² Stressing the urgent need for al-Azhar's expertise, which had previously fostered unity between Egyptian Muslims and Christians during times of turmoil, Samba-Panza urged al-Tayyeb to leverage his influence as the foremost Sunni religious authority to transform religion, particularly Islam, into an instrument for peace and co-existence in the CAR, rather than conflict and division. She said: "Our country is in dire need of al-Azhar's help."²³ In response, al-Tayyeb affirmed al-Azhar's obligation to safeguard the lives of all individuals worldwide, regardless of their religious affiliation. He declared that "al-Azhar could indeed facilitate peace among the people of the CAR", underscoring that peace lies at the core of Islam's message, and thus, al-Azhar consistently advocated for the oppressed against oppressors, irrespective of race, ethnicity, or religion.²⁴ Al-Tayyeb assured Samba-Panza of al-Azhar's unwavering commitment and readiness to allocate all necessary resources to foster peace among the CAR's citizens.

The subsequent month, in the presence of al-Tayyeb, al-Azhar's *ulama* high council, in conjunction with the Egyptian Ministry of Foreign Affairs, decided that the situation in the CAR would be relegated to two newly created

19. Al-Badawī, "Raʿīsat Ifriqyā al-Wuṣṭā".

20. *Ibid.*

21. For more on religion as a soft power tool in Egypt, see Gemeah, "Between Islam and Secularism".

22. Al-Buḥayrī, "al-Azhar: Suʿadāʾ bi-Ziyārat Raʿīsat Ifriqyā al-Wuṣṭā".

23. Al-Buḥayrī, "Šayḥ al-Azhar li-Panza".

24. Al-Buḥayrī, "al-Azhar: Suʿadāʾ bi-Ziyārat Raʿīsat Ifriqyā al-Wuṣṭā".

organisations sponsored and run by al-Azhar: the Egyptian Family House and the Muslim Council of Elders.²⁵

The Egyptian Family House stands as a beacon of religious harmony and solidarity in Egypt. Following the turbulence of the 2011 revolution, leaders from both Muslim and Christian communities recognised the looming threat of sectarian tensions. In a concerted effort to foster religious coexistence, they established the Egyptian Family House. With different branches all over the country, this organisation operates under the joint oversight of both al-Azhar and the Egyptian Coptic Church. It brings together Muslim sheikhs, Coptic clerics, representatives from various Christian denominations, and esteemed Egyptian intellectuals. With a focus on fostering compassion, empathy, understanding, coexistence, tolerance, and human fraternity, the initiative endeavours to cultivate harmonious relations between Muslims and Christians.

A month following President Samba-Panza's visit, during a meeting with the *ulama* high council, al-Tayyeb expressed his aspiration to replicate the Egyptian Family House model in the CAR. He urged the council to dispatch Azhari delegates to collaborate with leaders of diverse faiths in the CAR, aiming to establish a comparable institution fostering "human fraternity" and safeguarding the rights of both Muslims and Christians to coexist peacefully.²⁶ To bolster this initiative internationally, al-Tayyeb proposed collaboration between the Muslim Council of Elders and the leaders of the Egyptian Family House, offering essential financial and logistical support.

Established in 2014, the Muslim Council of Elders, under the leadership of Sheikh Ahmad al-Tayyeb, stands as an autonomous global religious body. Its primary objective is to advocate for peace and coexistence while tackling conflicts encountered by Muslim communities worldwide. Comprising esteemed Muslim scholars from diverse backgrounds, the council collaborates to foster harmony and address sources of discord within Muslim societies. Through periodic meetings, members convene to address pertinent issues jeopardising Islam's humanitarian principles and values of tolerance. Additionally, the council actively combats sectarianism and violence, offering solutions to challenges faced by both majority and minority Muslim populations, such as those in the CAR.

25. "Qarār Raqam 34 li-Sanat 2015 bi-Ša'n al-Mušālaḥa al-Waṭaniyya bi-Dawlat Ifriqyā al-Wuṣṭā".

26. "Qarār Raqam 34 li-Sanat 2015 bi-Ša'n al-Mušālaḥa al-Waṭaniyya bi-Dawlat Ifriqyā al-Wuṣṭā".

Leaders and officials from both the Egyptian Family House and the Council of Muslim Elders convened meetings to explore ways in which al-Azhar could assist the CAR. These meetings resulted in a decision to dispatch several Azhari envoys to the CAR over a two-year period. Their plan involved sending a high-level delegation to represent al-Azhar and its Grand Imam at the Bangui National Forum, a significant reconciliation conference scheduled by President Samba-Panza for May 2015. Following this, two additional humanitarian and educational envoys sponsored by al-Azhar were to follow. Key figures in this initiative included Judge Muhammad Abdelsalam, who served as the legal advisor to Sheikh al-Tayyeb and presently acts as the secretary general of the Muslim Council of Elders, and Sheikh Muhammad Gemeah, who served as a special advisor to Sheikh al-Tayyeb and the general coordinator of the Egyptian Family House. Abdelsalam and Gemeah engaged in meetings with various Egyptian and Central African officials, including ambassadors and representatives from the Egyptian Ministry of Foreign Affairs, to develop a strategy for effective participation of the Azhari delegation in the forthcoming reconciliation endeavours.²⁷ Diplomatic exchanges between the two nations facilitated the Azhari delegation's journey to the CAR, formally announcing their active involvement in the Bangui National Forum's panels as members of the Forum's Justice and Reconciliation Committee. Sheikh Gemeah, who was appointed to lead the Azhari delegation, was entrusted with the task of mitigating the religious conflict in the country, backed by support from both Egypt and the CAR.

The Quest for Human Fraternity

Upon its arrival in the CAR, the Azhari delegation received a warm welcome from President Samba-Panza at the presidential palace. She expressed her sincere gratitude to al-Azhar for its efforts in combating religious extremism through its educational and religious missions, particularly in Africa. Samba-Panza conveyed to the delegation: "al-Azhar's decision to send this delegation and its commitment to assisting in reconciling the different factions is a debt that my people will never forget."²⁸ In response, Sheikh Gemeah, the

27. *Mudakkira li-l-ʿArḍ ʿalā Ṣāḥib Faḍīlat al-Imām al-Akbar al-Ustād al-Duktūr Aḥmad al-Ṭayyib Ṣayḥ al-Azhar*, p. 4.

28. *Ibid.*

head of the Azhari delegation, stated: “al-Azhar always responds to the call of humanity. It is our duty to emphasise Islam’s pursuit of human fraternity in both theory and practice, fostering security and peace among all individuals, regardless of their religion or race.”²⁹

During its ten-day stay in the CAR, the Azhari delegation worked on two fronts: official and local. On an official level, they convened daily meetings with government officials and representatives from opposing factions, particularly the Séléka and anti-Balaka groups.³⁰ As members of the Justice and Reconciliation Committee at the Bangui National Forum, the delegation aimed to change the narrative of the war, stressing that religion should not be construed as the primary catalyst for the ongoing turmoil. In discussions with the Ministers of National Reconciliation, Social Solidarity, and Health, alongside representatives from the Séléka and anti-Balaka factions, Sheikh Gemeah underscored that reducing the conflict to a religious paradigm oversimplified its complexities and hindered genuine efforts toward resolution.³¹ Reflecting on these interactions, Gemeah commented: “I sought to demonstrate to the Central Africans that framing the conflict solely in religious terms obscures the shared aspirations of the majority of Muslims and Christians in the CAR, aspirations that have persisted for decades. Rather than deepening divisions, it is crucial to highlight these common aspirations.”³²

The Azhari delegation also immersed itself in community engagement, endeavouring to reshape the narrative of religious conflict through reconciliation efforts within local Muslim and Christian communities. Rather than attributing religion as the root cause of the strife, they leveraged religious discourse as a unifying force to foster trust and coexistence among diverse faiths. Preceding a nationwide interfaith dialogue that it called for, the delegation conducted separate engagements with representatives from Muslim and Christian communities.³³ Gemeah underscored the pivotal role of involving religious leaders in countering violent extremism, affirming that “religious leaders serve as vital components of civil society and play crucial

29. Interview with Sheikh Muhammad Gemeah, December 2023.

30. *Muḍakkira li-l-‘Arḍ ‘alā Ṣāhib Faḍīlat al-Imām al-Akba al-Ustād al-Duktūr Aḥmad al-Ṭayyib Ṣayḥ al-Azhar*, p. 4.

31. *Ibid.*

32. Interview with Sheikh Muhammad Gemeah, January 2024.

33. *Muḍakkira li-l-‘Arḍ ‘alā Ṣāhib Faḍīlat al-Imām al-Akbar al-Ustād al-Duktūr Aḥmad al-Ṭayyib Ṣayḥ al-Azhar*.

roles in public and political dialogue. Their engagement across all sectors of governance, particularly in this conflict, is paramount.”³⁴

The Azhari delegation convened multiple meetings with members of the Higher Islamic Council of the CAR under the leadership of Sheikh Omar Kubini.³⁵ Gemeah assured the Muslim leaders that al-Azhar would extend resources for the reconstruction of demolished mosques and offer financial and medical aid to families affected by the conflict.³⁶ Encouraging the Muslim leaders to leverage their influence, he urged them to advocate for peace through mosque activities and religious sermons.³⁷ Discussions with the Muslim leaders centred on aligning their religious endeavours and Friday religious sermons to prepare public sentiment for national reconciliation, emphasising Islam’s core principles of peace and human solidarity. Gemeah pledged to the Higher Islamic Council of the CAR that he would return within a few weeks with an expanded delegation to conduct training sessions for mosque imams on countering violent extremism, along with additional medical and financial assistance. This commitment was fulfilled in July 2015.³⁸

Gemeah and the Azhari delegation also held meetings with Christian leaders and priests, aiming to underscore the importance of Muslim-Christian collaboration in achieving national reconciliation and combating religious extremism. The delegation was invited to various churches and visited different Christian families who had suffered losses during the conflict, offering them comfort and solidarity.³⁹ Gemeah stated: “Our approach to the Christian families emphasised our shared humanity; we regarded them as brothers and sisters who had lost loved ones and required support.”⁴⁰ At a significant gathering at Saint Timothy Church and its surrounding areas, the Azhari delegation emphasised its mission to promote human fraternity and peace for all citizens of the CAR, regardless of religious affiliation. Gemeah reiterated that the conflict was primarily political rather than religious, urging both Muslims and Christians to embrace their shared responsibility as devout

34. Interview with Sheikh Muhammad Gemeah, December 2023.

35. *Mudakkira li-l-‘Arḍ ‘alā Ṣāhib Faḍīlat al-Imām al-Akbar al-Ustād al-Duktūr Aḥmad al-Ṭayyib Ṣayḥ al-Azhar*, p. 8.

36. Interview with Sheikh Muhammad Gemeah, December 2023.

37. *Ibid.*

38. Gemeah, *Fa‘āliyyāt Qāfilat al-Salām al-Dawliyya bi-Ifriqiyā al-Wuṣṭā*.

39. *Mudakkira li-l-‘Arḍ ‘alā Ṣāhib Faḍīlat al-Imām al-Akbar al-Ustād al-Duktūr Aḥmad al-Ṭayyib Ṣayḥ al-Azhar*, p. 8.

40. Interview with Sheikh Muhammad Gemeah, December 2023.

believers and strive for peaceful coexistence.⁴¹ He stressed the universal goal of all religions, particularly Islam and Christianity, to propagate peace, stating: “We must unite in our efforts to spread peace, as this is the ultimate objective of all faiths.”⁴²

At the conclusion of his address at Saint Timothy Church, Gemeah, alongside Kubini, extended an invitation to church leaders to participate in a nation-wide interfaith dialogue called “Human Fraternity Meeting” at the Grand Mosque of Bangui, the nation’s largest mosque.⁴³ Prior to the gathering, Gemeah led the weekly Friday service at the Grand Mosque, attended by Cardinal Dieudonné Nzapalainga, archbishop of Bangui, and other Christian leaders. During his televised sermon, Gemeah expounded on Islam’s pursuit of human fraternity, citing examples from the life of Prophet Muhammad. Asserting Islam’s principles of peace, fraternity, and coexistence with other religions, Gemeah disavowed any association between Islam and the crimes or terrorism committed in its name.

Following the sermon, the Azhari delegation convened a private meeting with Muslim and Christian leaders along with state officials to explore the possibility of implementing a model akin to the Egyptian Family House in the CAR.⁴⁴ Gemeah affirmed al-Azhar’s willingness to collaborate with both religious groups to establish and support a “Central African Family House” dedicated to fostering religious harmony and human fraternity.⁴⁵ He underscored that this initiative sought to bolster Muslim-Christian cohesion by uniting imams and priests under a single entity advocating for a discourse of peace and coexistence while vehemently rejecting animosity and aggression.⁴⁶

The Reconciliation Committee of the Bangui National Forum lauded the Azhari delegation’s endeavours and endorsed most of its conclusive proposals. In conjunction with disarming all factions and entrusting the national army with sole security jurisdiction, the Reconciliation Committee mandated the equitable reconstruction or renovation of all mosques and churches ravaged during the conflict. Moreover, it directed the establishment of an interfaith

41. “*Taqrīr bi-Aham al-A‘māl al-Latī Qāmat bihā Qāfilat al-Salām*”, p. 2.

42. *Ibid.*

43. “*Taqrīr bi-Aham al-A‘māl al-Latī Qāmat bihā Qāfilat al-Salām*”, p. 2.

44. *Muḍakkira li-l-‘Arḍ ‘alā Ṣāhib Faḍīlat al-Imām al-Akbar al-Ustād al-Duktūr Aḥmad al-Ṭayyib Ṣayḥ al-Azhar*, p. 8.

45. Interview with Sheikh Muhammad Gemeah, December 2023.

46. *Ibid.*

body to oversee these restoration endeavours and provide compensation to affected individuals, irrespective of their religious identity.⁴⁷ This inter-faith body was also entrusted with perpetuating the national dialogue on religious harmony initiated by al-Azhar. Additionally, the Reconciliation Committee enacted a new legislation ensuring citizenship rights for all the CAR citizens, regardless of their religious affiliations, and mandated governmental non-interference in religious affairs.⁴⁸

Conclusion

During the concluding session of the Bangui National Forum, Sheikh Gemeah delivered a stirring keynote address in the presence of President Samba-Panza, her administration, members of parliament, representatives from the United States, the European Union, the United Nations, and the disparate factions within the CAR. Gemeah's poignant speech underscored religion as a conduit for human fraternity and peaceful coexistence. Drawing from both the Quran and the Bible, he implored the people of the CAR to renounce violence and terrorism, particularly when perpetrated under the guise of religion. He stressed their responsibility to uphold and disseminate the principles of forgiveness, coexistence, and human fraternity embodied by Prophet Muhammad and Jesus, passing on this ethos to future generations.⁴⁹ Gemeah called upon the audience to harness religion as a unifying force for rebuilding their nation, assuring Egypt and al-Azhar's steadfast support for both Christians and Muslims in the CAR. He concluded by inviting everyone to rise, embrace one another, and symbolically inaugurate a new chapter for the CAR.⁵⁰

Sheikh Gemeah's impassioned address at the Bangui National Forum, coupled with the standing ovation bestowed upon the Azhari delegation by President Samba-Panza and the audience, underscores the significant role that religious institutions can play in fostering unity among diverse religious communities and championing human fraternity. This article utilised the backdrop of the civil war in the CAR to illustrate how a transnational religious

47. *Muḍakkira li-l-ʿArḍ ʿalā Ṣāḥib Faḍīlat al-Imām al-Akbar al-Ustād al-Duktūr Aḥmad al-Ṭayyib Ṣayḥ al-Azhar*, p. 8.

48. *Ibid.*

49. "Kalimat Duktūr Muhammad Gemeah".

50. *Ibid.*

entity like Egypt's al-Azhar harnessed its soft power and global influence to engage in religious diplomacy, combat violent extremism, promote human fraternity, and contribute to peace-building initiatives that extend beyond national boundaries.

Bibliography

Primary Sources

Amnesty International, "Ethnic Cleansing and Sectarian Killings in the Central African Republic", February 2014, <<https://tinyurl.com/mr8bkxf7>>, accessed on January 20, 2024.

al-Badawī, Muḥsin, "*Ra'īs al-Ifriqyā al-Wuṣṭā: Aṣkur al-Ra'īs al-Miṣri 'Alā Māwaqifuh Tiğāh Bilādinā*", *al-Yawm al-sābi'*, 22 December 2014, <<https://tinyurl.com/ysjy2hju>>, accessed on January 20, 2024.

al-Buḥayrī, Aḥmad, "*al-Azhar: Su'adā' bi-Ziyārat Ra'īs al-Ifriqyā al-Wuṣṭā*", *al-Miṣrī al-yawm*, 18 December 2014, <<https://tinyurl.com/2bkdn367>>, accessed on January 29, 2024.

al-Buḥayrī, Aḥmad, "*Ṣayḥ al-Azhar li-Panza: Sa-nazīd al-Minaḥ al-Dirāsiyya li-Ifriqyā al-Wuṣṭā*", *al-Miṣrī al-yawm*, 18 December 2014, <<https://tinyurl.com/5n7n5rke>>, accessed on January 20, 2024.

"Central African Republic: Seleka Forces Kill Scores, Burn Villages", Human Rights Watch, 27 June 2013, <<https://tinyurl.com/2s4bafn9>>, accessed on December 19, 2023.

Francis & al-Tayyeb, Aḥmad, "A Document on Human Fraternity, for World Peace and Living Together", The Holy See, 4 February 2019, <<https://tinyurl.com/mua46j7u>>, accessed on December 20, 2023.

Gemeah, Muhammad, *Fa'āliyāt Qāfilat al-Salām al-Dawliyya bi-Ifriqyā al-Wuṣṭā*, al-Qāhira, Mağlis Ḥukamā' al-Muslimīn, 2015.

"Kalimat Duktūr Muhammad Gemeah Munassiq Bayt al-ʿĀ'ila al-Miṣriyya fī Mu'tamar al-Muṣālaha al-Waṭaniyya al-Mun'aqid fī Ifriqyā al-Wuṣṭā", YouTube, 24 May 2015, <<https://tinyurl.com/bden32v5>>, accessed on January 29, 2024.

Muḍakkira li-l-ʿArḍ ʿalā Ṣāḥib Faḍīlat al-Imām al-Akbar al-Uṣṭād al-Duktūr Aḥmad al-Ṭayyib Ṣayḥ al-Azhar: Taqrīr bi-Ṣa'n Muṣārakat wafd al-Azhar fī-l- Muṣālaha al-Waṭaniyya

bi-Dawlat Ifriqyā al-Wuṣṭā, Qitāʿ Maktab Šaykh al-Azhar, al-Idāra al-Markaziyya li-l-Šuʿūn al-Fanniya, 2015.

“Qarār Raqam 34 li-Sanat 2015 bi-Šaʿn al-Muṣālaḥa al-Waṭaniyya bi-Dawlat Ifriqyā al-Wuṣṭā”, Qitāʿ Maktab Šaykh al-Azhar, al-Idāra al-Markaziyya li-l-Šuʿūn al-Fanniya, 2015.

Riʾāsat al-Ġumhūriyya, “al-Raʾīs ʿAbd al-Fattāḥ al-Sīsī Yastaqbil Raʾīsat Ġumhūriyyat Ifriqyā al-Wuṣṭā”, *al-Mawqīʿ al-Rasmī li-Riʾāsat al-Jumhūriyya*, 18 December 2014, <<https://tinyurl.com/4bkmsjvt>>, accessed on January 20, 2024.

“State of Anarchy: Rebellion and Abuses Against Civilians”, Human Rights Watch, 14 September 2007, <<https://tinyurl.com/hahapd3n>>, accessed on January 25, 2024.

“Taqrīr bi-Aham al-Aʿmāl al-Latī Qāmat bihā Qāfilat al-Salām al-Dawliyya min Maġlis Ḥukamāʾ al-Muslimīn, ilā Dawlat Ifriqyā al-Wuṣṭā”, Qitāʿ Maktab Šaykh al-Azhar, al-Idāra al-Markaziyya li-l-Šuʿūn al-Fanniy, 2015.

Secondary Sources

Adesoji, Abimbola, “The Boko Haram Uprising and Islamic Revivalism in Nigeria / Die Boko-Haram-Unruhen und die Wiederbelebung des Islam in Nigeria”, *Africa Spectrum* 45, 2, 2010, pp. 95–108.

Adiong, Nassef Manabilang, Mauriello, Raffaele & Abdelkader, Deina (eds.), *Islam in International Relations: Politics and Paradigms*, London, Routledge, 2019.

Berman, Eric G. & Lombard, Louisa N. (eds.), *The Central African Republic and Small Arms: A Regional Tinderbox*, Geneva, Small Arms Survey, 2008.

Gemeah, Ibrahim M., “Between Islam and Secularism: State, Religion, and Society in Nasser’s Egypt, 1952–1970”, unpublished PhD dissertation, Cornell University, Ithaca, 2023.

Gemeah, Ibrahim M., “al-Qaeda and the Islamic State: A Comparative Study of the *jihadi* Narratives”, unpublished MA dissertation, University of Washington, 2016.

Haynes, Jeff, “Religion and Foreign Policy Making in the USA, India and Iran: Towards a Research Agenda”, *Third World Quarterly* 29, 1, 2008, pp. 143–165.

Haynes, Jeff, “Transnational Religious Actors and International Politics”, *Third World Quarterly* 22, 2, 2001, pp. 143–158.

al-Kadi, Alia, “Between Foreign Policy and the *umma*: The Muslim Brotherhood in Egypt and Jordan”, *The Muslim World* 109, 3, 2019, pp. 240–260.

- Kam Kah, Henry, "Anti-Balaka/Séléka: 'Regionalisation' and Separatism in the History of the Central African Republic", *Conflict Studies Quarterly* 9, 2014, pp. 30–49.
- McFarlane, Fiona & Malan, Mark, "Crisis and Response in the Central African Republic: A New Trend in African Peacekeeping?", *African Security Review* 7, 2, 1998, pp. 48–58.
- Mehler, Andreas, "Reshaping Political Space? The Impact of Armed Insurgency in the Central African Republic on Political Parties and Representation", *GIGA Working Papers* 116, 2009, pp. 1–28.
- Philpott, Daniel, "Has the Study of Global Politics Found Religion?", *Annual Review of Political Science* 12, 2009, pp. 183–202.
- Philpott, Daniel, "The Religious Roots of Modern International Relations", *World Politics* 52, 2, 2000, pp. 206–245.
- Sıradağ, Abdurrahim, "Explaining the Conflict in Central African Republic: Causes and Dynamics", *Epiphany* 9, 3, 2016, pp. 86–103.
- Spittaels, Steven & Hilgert, Filip, Mapping Conflict Motives: Central African Republic, Antwerp, International Peace Information Service, 2009, <<https://tinyurl.com/39u3veaw>>, accessed on December 15, 2023.
- Stapleton, Timothy, "Central African Republic: Coups, Mutinies, and Civil War", *Oxford Research Encyclopedia of Politics*, 23 December 2019, <<https://tinyurl.com/5d28uwvb2>>, accessed on December 15, 2023.
- Thomas, Scott M., *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- Zoetizoum, Yarisse, *Histoire de la Centrafrique. Violence du développement, domination et inégalités*, 2 vols., Paris, L'Harmattan, 2000.

Abstract / Résumé / ملخص

This article examines the pivotal role of Egypt's al-Azhar in mediating the Muslim-Christian civil war in the Central African Republic. It explores how an ostensibly secular regime like Egypt utilised religious diplomacy through al-Azhar to promote peace and counter religious extremism beyond its borders. By leveraging unpublished documents from the office of the grand imam of al-Azhar and conducting interviews with senior Azhari officials, the article highlights how al-Azhar's religious soft power and transnational

networks, including the Egyptian Family House and the Muslim Council of Elders, played a crucial role in diffusing tensions and promoting human fraternity in Africa. It underscores the broader implications of religious state actors in peacemaking and conflict resolution, showcasing al-Azhar's efforts as a model for leveraging religious capital in global peacebuilding initiatives.

Keywords: al-Azhar, Central African Republic, civil war, religious capital, religious diplomacy.



Cet article examine le rôle central d'al-Azhar dans la médiation de la guerre civile entre musulmans et chrétiens en République centrafricaine. Il explore la manière dont un régime ostensiblement laïc comme l'Égypte a utilisé la diplomatie religieuse par l'intermédiaire d'al-Azhar pour promouvoir la paix et contrer l'extrémisme religieux au-delà de ses frontières. En s'appuyant sur des documents inédits provenant du bureau du grand imam d'al-Azhar et en menant des entretiens avec de hauts responsables azharis, l'article met en lumière la manière dont le *soft power* religieux et les réseaux transnationaux d'al-Azhar, notamment la Maison de la famille égyptienne et le Conseil musulman des anciens, ont joué un rôle crucial dans l'apaisement des tensions et la promotion de la fraternité humaine en Afrique. Il souligne les implications plus larges des acteurs de l'État religieux dans le rétablissement de la paix et la résolution des conflits, en présentant les efforts d'al-Azhar comme un modèle pour l'exploitation du capital religieux dans les initiatives de consolidation de la paix au niveau mondial.

Mots-clés: al-Azhar, République centrafricaine, guerre civile, capital religieux, diplomatie religieuse.



يتناول هذا المقال الدور المحوري للأزهر الشريف في الوساطة في الحرب الأهلية بين المسلمين والمسيحيين في جمهورية أفريقيا الوسطى. ويستكشف كيف أن نظاماً علمانياً ظاهرياً مثل مصر استخدم الدبلوماسية الدينية من خلال الأزهر الشريف لتعزيز السلام ومواجهة التطرف الديني خارج حدودها. وبالاستفادة من وثائق غير منشورة من مكتب شيخ

الأزهر وإجراء مقابلات مع كبار المسؤولين الأزهريين، يسلط المقال الضوء على كيفية قيام القوة الدينية الناعمة للأزهر وشبكاته العابرة للحدود، بما في ذلك بيت العائلة المصرية ومجلس حكماء المسلمين، بدور حاسم في نزع فتيل التوترات وتعزيز الأخوة الإنسانية في أفريقيا. كما يسلط الضوء على الآثار الأوسع نطاقاً للجهات الدينية الرسمية الفاعلة في صنع السلام وحل النزاعات، ويعرض جهود الأزهر كنموذج للاستفادة من رأس المال الديني في مبادرات بناء السلام العالمية.

الكلمات المفتاحية: الأزهر، جمهورية إفريقيا الوسطى، الحرب الأهلية، الرأس المال الديني، الدبلوماسية الدينية.

The “Document on Human Fraternity” and the Arab Spring

A Challenge from an Expanded Mediterranean

ALESSANDRO FERRARI

UNIVERSITY OF INSURBIA

THE PURPOSE OF THIS ARTICLE is to offer a brief review of how the 2019 “Document on Human Fraternity” (henceforth referred to as the “Document”) signed in Abu Dhabi by Pope Francis and the Grand Imam of al-Azhar Aḥmad al-Ṭayyib can be read in light of the constitutional transformations experienced by Arab states in the aftermath of the Arab Spring. I argue that attending to religious discourse is essential to understanding the public debate on human rights—and political systems—in this region.¹ Reading the “Document” in this way allows one to see the shortcomings of the political dialogue between states on both sides of the Mediterranean, a political dialogue usually focused on managing pluralistic societies based on a citizenship-human rights binary, affirming at once the universalism of international law and national identity based in religious primacy.

A decade following the hopes raised by the early days of the Tunisian Spring, my analysis is inevitably accompanied by a sense of disillusionment: talk of human rights increasingly seems to be more performative than applied. And yet, it is precisely when the democratic constitutionalism paradigm is challenged to this degree that it is necessary to re-assess, particularly from the southern Mediterranean shore, whether it is simply to be dismissed as a

1. Francis & al-Ṭayyib, “A Document on Human Fraternity”.

hypocritical neo-colonial rhetorical device that is harmful to social cohesion. For many in the region, social cohesion demands a “natural”, well-defined cultural and religious identity. There is no doubt, however, that the dream of the “natural community” is as ancient as it is dangerous. What does the “Document” offer to this impasse?

In this paper I offer some thoughts, organising my remarks into three parts: first, a discussion of constitutions that emerged following the Arab Spring as well as the 2019 declaration, with particular reference to human rights as an integral part of the Arab-Muslim legal and religious space; second, a section on difficulties relating to the application of human rights in the Arab-Muslim context from two vantage points, family law and schools; and third, some concluding remarks on what the 2019 “Document” might bring in the context of Mediterranean political, economic, and religious life.

The Arab Spring Constitutions and the 2019 “Document”: Human Rights as a Common Heritage

It is necessary to begin with the understanding that the discourse on the separation of politics and religion on the northern Mediterranean shore is an ideological project, not an achievement. Even in a Europe that constantly speaks of what Michael Walzer calls the “art of separation”,² an osmotic relationship has always existed between the “religious” and the “secular” spheres. Both are characterised by ideal-typical boundaries and yet have always been inseparable from one another. Consequently, political and religious—or, more precisely, confessional (because they are produced by specific religiously specialised communities)—documents are always in conversation with one another, reflecting the conditions in which they arose and the societal structures of their time.

In contemporary constitutional texts from states of the southern Mediterranean, such an osmotic dialogue between religious and political spheres around the citizenship-human rights binary is a constant. As far back as 1971, for example, the provisional Constitution of the country where the 2019 “Document” was signed, the United Arab Emirates, made extensive reference to international law. It stressed the importance of “the principles of the United Nations Charter and international ethics” (art. 12) while also

2. Walzer, “Liberalism and the Art of Separation”.

defining Islam as the official religion of the federation and the Islamic sharia as “a major source of legislation” (art. 7).

Since 2011, the fallout from the Arab Spring has made this osmosis, this dual commitment even more evident. This is not so much because of the role directly assumed by political Islam; rather, it is because of the context and modalities that accompanied the new constitutions of those years. In 2011, the Kingdom of Morocco adopted a new Constitution, whose preamble—an integral part of the Constitution—defines Morocco as a “Muslim state” committed to “the irreversible choice of building a democratic state governed by the rule of law [...] based (*inter alia*) on the principle(s) of pluralism” with the aim of “developing a cohesive society in which all enjoy [...] freedom, equal opportunity and respect for their dignity [...] within the framework of the principle of correlation between the rights and duties of citizenship”.

Post-2011 Morocco thus describes its unity as found in “the convergence of its components [...] nourished and enriched by its African, Andalusian, Hebraic and Mediterranean tributaries”. The kingdom undertakes to “reaffirm its commitment to human rights as universally recognized [...] in their indivisibility and universality [...], to subscribe to the principles, rights and obligations set out in their respective charters and conventions [...], to give the international conventions duly ratified by it, within the framework of the provisions of the Constitution and laws of the Kingdom, and with respect for its immutable national identity, [...] the precedence over the country’s domestic law”. It does so by “harmonizing the relevant provisions of its national legislation accordingly”. Article 7 of the same Constitution prohibits “political parties [...] contrary to human rights”, while reference to this category (whose protection is also entrusted to a National Council for Human Rights) will appear in an additional six articles, the same number reserved for international law interpreted as a transformative force, as shown, for example, by Article 19 on the equality between men and women.

In the aftermath of the fall of the old regimes, Egypt and Tunisia adopted two new constitutions between 2012 and 2014. Although they have been replaced by new texts (in 2014 and 2022 respectively), these latter have either strengthened their reference to human rights and international law (as in the case of the Egyptian Constitution of 2014) or have not completely departed from previous statements, as in the case of the Tunisian Constitution of 2022. On the one hand, the new Egyptian Constitution calls for the transition to “a world [...] in which human rights and freedoms are preserved”; it claims to be “consistent” with “the Universal Declaration of Human Rights” and interprets

rights and freedoms as a limit typical of a “political regime [...] based on the principles of pluralism”. The Tunisian Constitution of 2022 entrusts the state with the supervision of the “dissemination of the culture of human rights”, the goals of which cannot be subject to constitutional revision and the recognition that international treaties as having greater authority than the law (art. 74).

After 2011, a commitment to human rights increasingly characterised declarations focused on “religion”. As early as 2004 and 2005, the Amman Message had signalled the need for a convergence between Muslim and human rights discourses in the aftermath of September 11 attacks, a relationship that, in those same years, Pope Benedict XVI’s speech in Regensburg and the “response of the 138” had further highlighted.³ The theme of human rights became a constant in religious discourse on the southern shore, particularly in a context in which public Islam was called into question by the pathology of Daesh; the potentially subversive implications for constituted orders of the “authoritarian secularism”⁴ of the southern shore became intertwined with the theme of citizenship and the contestation of political authoritarianism. In January 2016 the “Marrakech Declaration” asserted that the “Charter of the United Nations” and related documents, such as the “Universal Declaration of Human Rights”, are in harmony with the “Charter of Medina”, including consideration for public order”, calling for the establishment of “a constitutional contractual relationship between [the] citizens” as well as opposition to “sectarianism”.⁵ The following year, in 2017, again in Morocco, going back on a 2012 fatwa, six members of the Supreme Council of Ulemas announced that the death penalty should be reserved for those who “betray their country” and not for those who change their religion.⁶

In March 2017, a declaration by al-Azhar University entrusted the state with the responsibility of building a common citizenship based on equal rights and obligations, invoking the ideal of a “patriotic and constitutional state, in accordance with the principles [...] of the rule of law”.⁷ A few months later, this Egyptian declaration was echoed in Lebanon with the “Louaizé Declaration”

3. The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, *The Amman Message*; Guerrieri, “La Lettera dei 138”.

4. Luizard, *Laïcités autoritaires en terres d’islam*.

5. Hayward, “Understanding and Extending the Marrakesh Declaration in Policy and Practice”.

6. Avon, “La problématique de l’apostasie et ses déclinaisons dans les États à référence musulmane”.

7. Ali, “The Concept of Citizenship in Azhar’s Speech”.

that recognised the role of the “al-Azhar declaration [in contributing] to the construction of a culture that promotes the social contract between equal citizens”, while adding the reference to a “constitutional national state where civility reigns and religion and politics are separated”.⁸ Going beyond the Abrahamic religions as early as 2018, the charter of the New Alliance of Virtue proposed a reference to the “Covenant of Fudūl”, interpreted as a source of a Muslim “natural right” as a possible bridge between Islamic thought and the new universalism associated with human rights discourse.⁹

Over this same time period, on the northern shore of the Mediterranean, human rights have increasingly become binding on all religious traditions, which can no longer oppose it with an assertion of the autonomy of their specific “religious” legal orders. Indeed, the rhetorical dominance of human rights discourse has become so pervasive that any challenge to it is marked more by violence and force than by the possibility for dialogue and compromise. The Russian Orthodox Church’s latest stance on human rights expresses a radicalisation that is generating a situation whose evolution is difficult to predict. Similarly, the neglect of human rights and international institutions in Israeli-Palestinian relations has led to a very dangerous conflict. It could be said that, in the contemporary context, human rights have become a symbol: capable of uniting but also of separating in increasingly radical ways, with serious threats to peace and stability.

The 2019 “Document” and Human Rights Discourse

The “Document on Human Fraternity, for World Peace and Common Coexistence” signed in Abu Dhabi by Pope Francis and the Grand Imam of al-Azhar al-Ṭayyib on 4 February 2019 must be seen in this context. “Political” documents such as constitutions and “religious” documents such as charters and declarations must to be read together, through an integrated reading that highlights both the complex management of the “religious” both by political (state) and more specialised religious actors, and the transnational role played, in close relationship with the political authorities, by some of the religious

8. Noun, “Plein appui du congrès islamo-chrétien de Louaïzé à la déclaration d'al-Azhar”. See also the study reports of the UNESCO Chair in Comparative Studies of Religions, Mediation and Dialogue of the Saint Joseph University of Beirut: Messara (ed.), *La gestion démocratique du pluralisme religieux et culturel*.

9. The New Alliance of Virtue, *A Charter for Global Peace and a Social Contract that Humanity Aspires to*; see also Diez, “L’Alleanza delle Virtù”.

actors (for example, the role played in both the “Marrakech Declaration” and the 2019 “Document” by Sheikh Abdullah bin Bayya).¹⁰

Much has already been written about the “Document”;¹¹ however, I would like to highlight four of its main points: first, the “concept of [full] citizenship based on the equality of rights and duties”; second, the refusal of the “discriminatory use of the term minorities, which engenders feelings of isolation and inferiority”; third, the idea that “good relations between East and West are indisputably necessary for both” because “the West can discover in the East remedies for those spiritual and religious maladies that are caused by a prevailing materialism. And the East can find in the West many elements that can help free it from weakness, division, conflict and scientific, technical and cultural decline”; and fourth, the assertion of the importance of “religious, cultural and historical differences that are a vital component in shaping the character, culture and civilization of the East” as an “essential component in the formation of the personality, culture and civilization of the East”, with a reciprocal commitment to “reinforce the bond of fundamental (*“généraux et communs”* in French; *“العامة”* in Arabic) human rights in order to help ensure a dignified life for all the men and women of East and West, avoiding the politics of double standards”.

In view of the developments described above, four observations. First, it seems to me that political discourse on both Mediterranean sides reveals a narrative and rhetorical convergence as to the necessary role played by human rights. Second, reference to human rights does not seem to be used as an assimilating *passe-partout* that nullifies differences by ignoring the role of diachrony and historical sedimentation. All texts examined above are accompanied by an implicit or explicit reference to public order as a value clause protecting the cultural and religious substratum of different legal systems. In the post-Arab Spring texts mentioned above, we find, for example, reference to the “pre-eminence accorded to the Muslim religion” as a “national referential” (Moroccan Constitution but Tunisian also); the reference, often implicit, to certain categories of religions only (the religions of the Book—Egyptian Constitution in particular); the reference to an understanding of human rights according to the Islamic vision, in line with the orientation of Paragraph 106 of the 2008 “Charter of the Organization of the

10. Cf. Hayward, “Understanding and Extending the Marrakesh Declaration in Policy and Practice”.

11. Basanese & Cucarella, *Il Documento sulla fratellanza umana*.

Islamic Conference”, which also calls for the drafting of an “Islamic covenant on human rights” following on from the 1990 “Cairo Declaration of Human Rights”. Third, these references are not rhetorical discourses devoid of any real impact. They must be read together, not isolated.¹² The primacy of Islam in the preamble of the Moroccan Constitution is accompanied by an emphasis on the “values of openness, moderation, tolerance and dialogue for mutual understanding between all cultures and civilizations of the world”; the desire to defend the Islamic specificity of human rights on the part of the Organization of the Islamic Conference (OIC) is accompanied by a change to its charter that gives the latter—and the international frame of reference—a central role. The final communiqué of the OIC Dakar conference, in 2008, called for the drafting of an “Islamic Covenant on Human Rights” and a “Covenant on the Rights of Women in Islam”; it intensified the confrontation with the now truly universal paradigm of human rights recognised within the United Nations system.¹³ Although it may be true, as the Moroccan jurist Mohammed Mouaqit states, that “the rhetoric of human rights comes up against the *fiq’hism* rooted in the culture of society, so that it is generally obliged to place itself on the terrain of religious argumentation”,¹⁴ the opposite is also true and, therefore, that *fiq’hism* itself is obliged to place itself on—and confront itself with—the terrain of human rights argumentation. Fourth, as the not always easy relations between the Holy See and international institutions reveal,¹⁵ it should not be forgotten that the approach to these latter by legal systems strongly influenced by religious references is characterised by an originalist attitude which fears the expansive tendency of fundamental rights and privileges a

12. It is essential to avoid over-simplified readings that cherry-pick language to support ideological positions rather than readings informed by sophisticated approaches to the reading of legal language, including the autopoiesis of law and the important role of legal fictions, especially in religious legal systems: cf. e.g. Teubner, *Critical Theory and Legal Autopoiesis*; Dieni, *Finzioni canoniche*.

13. About the eleventh summit of the Organization of the Islamic Conference in Dakar in March 2008, see <<https://tinyurl.com/4466wrha>> (accessed on 17 May 2024). On this occasion, the organization decided the creation, on the model of the United Nations and the Council of Europe, of the post of High Commissioner for Human Rights and of an Independent Permanent Commission on Human Rights with the aim of “promoting the civil, political, social and economic rights enshrined in the Organization’s conventions and declarations, as well as in other universally recognized instruments”. This recognition of the universal nature of human rights as well as their indivisible nature also appear in §§ 105, 106, 107, 112, and 114 of the new charter.

14. Mouaqit, “La liberté de religion et de conscience au Maghreb”, pp. 184 ff.

15. Marabese, “Recenti sviluppi nella relazione tra la Santa Sede e i ‘*treaty bodies*’ dell’ONU”.

continuist narrative over that of rupture. This anxiety sometimes results in complex reworkings to legitimise positions that are, in essence, profoundly new, but which require some connection to ancestry and tradition.

On a more general note, and so as not to underestimate the effective convergence of values that has taken place (despite everything!) at an international level, it should be noted that the reservation for tradition clauses attached to the accession to human rights treaties do not release countries from their observance but are rather for domestic use. They do not question the country's—or the system's—fundamental adherence to the international order. In addition to the Organization of Islamic Cooperation's evocation of a new Islamic human rights convention, an important post-2011 milestone—confirmed also by the 2019 “Document”—marks the beginning of a new season in which international human rights texts are accepted as a common frame of reference to which all states—and all cultural and religious systems—are entitled to make their hermeneutic contribution. This appears to be the logical consequence of the universalist approach adopted by the religious leaders who signed the “Document”. Pope Francis and the Grand Imam al-Ṭayyib have placed the reference to human rights within two merely geographical spaces, the West and the East, from which religious references or ancient topographical categories, such as “Christian Europe” or “*dar al-Islam*”, have been deliberately expunged. The “Document on Human Fraternity” speaks to us, almost like Habermas, of a differentiated world, but not of a religiously tightly compartmentalised world.

The Difficulties of Convergence: The Minority Issue

Having noted, then, at least in terms of the willingness displayed by the texts we have just mentioned, that human rights are increasingly the frame of reference for legal systems on both shores of the Mediterranean, we now need to assess the degree of difference that exists between these systems and, above all, how to overcome the risks associated with the “essentialisms of irreconcilability”. If a rhetoric of conciliation tells us of shared human rights between the two shores, the other side of the coin shows us the strength of the rhetoric of impossible convergence. The northern shore often emphasises the impossibility through a focus on the recognition of sharia by the state legal orders of the southern shore (even when they have adhered to international human rights treaties). This is evident, for example, in the opinion of

the European Commission’s Committee on Legal Affairs and Human Rights delivered in 2019, a position that, in some respects, had already been anticipated by the Strasbourg Court in the *Refah Partisi* judgment.¹⁶ However, a closer look at the European Commission’s argument reveals the real issue, where we read that “when it comes to human rights, there is no room for religious or cultural exceptions. Member states and partners for democracy should reinforce religious pluralism, tolerance and equal rights for all”.¹⁷ Is this totally true? Are pluralism and human rights possible without exceptions and accommodations?

To answer this, we need to focus on the relationship underlying these assertions, which lies at the heart of human rights discourse: what, with specific reference to the discourse on religious minorities, Silvio Ferrari called the relationship between the *right to be equal*—and, therefore, the right not to be discriminated against on the grounds of, for example, one’s religious beliefs—and the *right to be different*—and, therefore, the right to be able to develop and manifest a specific cultural and religious identity.¹⁸ This is an important relationship, because both assimilative equality and discriminatory differentiation undermines the cause of human rights that both the right to be equal or the right to be different are supposed to serve.

The Atlas of Religious Minorities

To address this issue, it may be useful to refer to an ongoing project, the Atlas of Religious or Belief Minority Rights, which for the first time compared some countries on the southern and northern shores, focusing on two politically fundamental topics: the family and the school.¹⁹ By borrowing some data from this research, we will see, on the one hand, how human rights must navigate between equality and difference, and how this navigation, on both shores, is not easy. On the other, it will be the imperfection of any model that pushes us to seek a new common path.

16. Committee on Legal Affairs and Human Rights, “Compatibility of Sharia Law with the European Convention on Human Rights”.

17. Committee on Legal Affairs and Human Rights, “Compatibility of Sharia Law with the European Convention on Human Rights”.

18. Ferrari, “The Protection and Promotion of Religious Minorities in EU Countries”.

19. Atlas of Religious or Belief Minority Rights (<<https://atlasminorityrights.eu/#>>); see also Ferrari, “Sette domande sui diritti delle minoranze di religione e convinzione e sulla loro misurazione”.

The Atlas project aims to map and measure the rights of religious and convictional minorities in European countries. As noted above, the “Document on Human Fraternity” has an ambivalent attitude to this concept, which moreover lacks a precise definition even in international law. On the one hand, the “Document” displays concerns about possible discriminatory uses of the concept. On the other, it does not seem to call into question an approach based not on a quantitative definition of minority, but rather on a qualitative consideration, more in line not only with the classical systems of managing religious diversity typical of religious legal systems (i.e. personal statutes) but also with contemporary legal pluralism, where groups are recognised, as Ayelet Sachar wrote, as *nomoi groups* equally bearers of a normativity which must confront the primacy of the state legal order.²⁰ Interestingly the “Document” follows the (negative) reference to minorities with a passage emphasising the “Eastern” tradition of attention to difference, a passage that is, however, immediately accompanied by the reminder of the need to respect fundamental (and common) human rights. In so doing, the “Document” does not undermine personal status law but identifies (universal) human rights as their necessary condition of legitimacy.

The Atlas measures the rights of religious minorities in European countries by evaluating equal treatment and differences between religious majorities and minorities. It does so on the basis of the paradigm offered by international standards produced by the United Nations, the Council of Europe, and other regional bodies such as the Arab League, the African Union, and others. In addition to the Council of Europe countries, the project began to consider countries on the southern shore of the Mediterranean, starting with Egypt, Lebanon, Algeria, Turkey, Morocco, Tunisia, and Israel. This broadening of perspective has enabled the Atlas to highlight, with a comparative approach that remains still implicit, a sort of correlation between the right to equality on the northern shore and the right to difference on the southern shore. Given that human rights—and the protection of minorities as expressed in international law—require both rights, the central question is how to balance them. In the countries of the northern hemisphere, marriage and the family are regulated according to the same rules for all individuals, regardless of

20. See the classic Sachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*. It is precisely this normative character of religious minorities, which refer to legal norms that are considered heteronomous and whose origin is attributed to an external authority considered superior to human legislators, that makes the position of these minorities more delicate than that of ethnic or linguistic groups that do not directly threaten the state's monopoly on law.

their religious beliefs. This approach guarantees a high level of equal treatment, but it restricts the right of minorities to publicly express their religious identity. In some countries on the southern shore, personal religious statutes give recognised religious minorities the right to regulate marriage and family relations according to their own standards, but they do not adequately protect the rights of non-recognised minorities and individuals who do not recognise themselves in these religious systems. As far as religious education in schools is concerned, the situation is more fluid, even if the impossibility for pupils belonging to religious minorities to obtain exemption from religious education in the public schools of certain countries of the southern shore or the impossibility or administrative obstacles for these same minorities to open private denominational schools on the northern are only examples which do not seem to comply with international standards for the protection of human rights.²¹

In any case, even equality of rights does not always guarantee equality of treatment. On the one hand, the pathologies of French-style European neutrality contribute on the northern shore to the reduction of the public visibility of non-mainstream religious and cultural differences, starting precisely at school. On the other, Algerian egalitarianism in matters of personal status does not prevent the strong influence of Islamic law on the entire system of family law. The fact is that the limitation on the right to be equal also becomes a limitation on the right to be different, offering, perhaps with greater awareness than in the past, the possibility of a two-way comparison between the two shores. The Atlas project does not attempt to offer an explicit comparison between the two shores of the Mediterranean. While it seeks to give numerical values to the northern shore, it stops at the threshold of the southern shore, doubting that it holds the key to a complete interpretation of its systems and, therefore, to a mechanical comparison between legal spaces with such different histories. This could be a major challenge for mixed teams of researchers in the future.

21. Fondazione per le scienze religiose, "Inclusion of Religious Minorities and Development of Multicultural Dialogue for the Growth of Democracy".

Some conclusions

There is an alternative to the two opposing perspectives of the denial of difference and the denial of equality. This alternative is not a simple *legal pluralism*, but rather a *hierarchical and tempered legal pluralism*: hierarchical and tempered by the constitutional rule of law expression of a shared political community.²² This is a pluralism that, to remain with the examples seen above, allows for the recognition of (non-mandatory) religious forms of marriage, as well as (non-mandatory) forms of public presence of religious identities in the public education system, while providing guarantee regimes that ensure individuals the space for the free exercise of each fundamental right outside of any direct religious conditioning. From this point of view, models such as Portugal or Italy, where religious communities can enjoy broad recognition of their practices starting with the civil recognition of religious marriages and religious jurisdiction over them, represent examples of plural and inclusive secularism that could well form the basis for a reflection on a Mediterranean secularism, a Mediterranean civil state.²³ The hierarchy necessary for a tempered pluralism is not that which derives from the primacy accorded to the law of any state, but that associated with the primacy of law of a democratic constitutional state, of a specific form of state, that is, one that has surpassed the modern state by making the protection of fundamental rights a condition of legitimacy for the exercise of sovereignty.

With decolonisation and the gradual enlargement of the membership of the United Nations, the “state” political form has spread throughout the world, demonstrating its capacity to adapt to very different climates and to assume forms that are not necessarily photocopies of one another. This progressive expansion of the habitat of the state has also favoured, especially in the aftermath of the Second World War, the spread of the democratic constitutional form. Today, it could also be said that the development of the latter—and thus of a hierarchical and tempered pluralism within individual political communities—appears directly proportional to the development of multilateralism on the external plane, with full dignity accorded to all the actors involved. We could also argue, a decade after the Arab Spring, that neither multilateralism, nor constitutional democracies, nor hierarchical and

22. Ferrari, “Religious Minorities and Legal Pluralism”.

23. Elias & Avon, “Laïcité : navigation d’un concept autour de la Méditerranée”; Ferrari, “Pour une agora politique partagée autour de la Méditerranée”.

tempered pluralism are in good health today: the damaging effects of this are there for all to see. However, the Euro-Mediterranean context, an expanded Mediterranean, should be conceived as a particularly suitable place in which to strive for a more advanced balance between equality and diversity. After all, as Fernand Braudel reminded us, the Mediterranean must be understood as a unity born of its diversity,²⁴ a prophetic concept which, from the motto of the United States, has been transferred to the European Union (whose motto is “United in Diversity”), so that it may well become an expression of universal value, according to the canons of Michael Walzer’s modest—but inductive and inclusive—universalism.²⁵ Nevertheless, it would be extremely dangerous, and a source of even greater (internal and external) instability, to think of interpreting this modest universalism as a green light to national egoisms and closed-in systems: the reproduction of Westphalian models based on internal—and, inevitably, external—force has very high social costs.

The reference to the constitutional state and to hierarchical and tempered pluralism seems to provide an interesting interpretative key to the passage in the 2019 “Document” where reference is made to the role of the West in helping the East overcome its “divisions”. Indeed, it would be interesting to interpret this reference to the aid that the West could bring to the East as a recognition of the role assumed by the constitutional democracies of the north shore in the construction of inclusive citizenships capable of overcoming ethnic, national, and religious divisions starting from the non-discrimination of each individual person as a prerequisite for political community. In this context, the attention of the “Document on Human Fraternity” to avoid any discriminatory relapse in the reference to the concept of minorities could well intersect with the discourse on the forms of the constitutional and civil state. This is a very important point, as it would also help avoid interpreting the contribution of the East to Western spirituality as a green light for promoting the public role of majority religions in Western contexts. An integrated reading of the two contributions—from both East and West—thus seems to support a joint recognition of the public role of religious communities as bearers of values worthy of civic importance, within a pluralistic framework guaranteed by a unified, state-produced legal system that protects the fundamental rights of every individual. Today, this is a choice that appears to go against the populist and nationalist trends currently influencing many political

24. Braudel, *La Méditerranée*.

25. Walzer, “Universalisme et valeurs juives”.

systems within this legal framework. It also reveals the real challenge posed by a genuine encounter between democratic constitutionalism and religions, not only for the religious communities behind this “Document” but also for state political and legal systems which desire either to ignore religion or to use religious forces for purposes often far removed from such a project. There is also a challenge to theories of democratic constitutionalism, liberal and illiberal, that exclude the very possibility of equality and justice being found in religious difference.

In this context, the role of intra- and interreligious dialogues is fundamental. In this respect, the “Document on Human Fraternity” represents an act of great courage. Not only with respect to the religious communities of the two signatory leaders, but also because this “Document” expresses the willingness of religious leaders to take the issue of the political repercussions of religious action directly into their own hands, without delegating this issue to or suffering it from the outside, proposing, rather, a path that would see the religious communities themselves as protagonists. In particular, it is a document that extols the role of religions more as part of civil society than as an emanation or expression of state institutions. In this sense, the signature of a leader of a Church religion, the Pope, next to that of a representative of a non-Church religion, the Grand Imam, appears as very significant, as if foreshadowing the necessity or consubstantiality of the Church form for confessional religions which wish to maintain their specific (and not totalitarian) identity within a democratic constitutional context that has found its political form in the state.²⁶

Human rights cannot simply be based on forced imposition by the state: the German constitutionalist Ernst-Wolfgang Böckenförde’s idea that the liberal state lives on assumptions it cannot guarantee on its own may well find a Mediterranean echo.²⁷ Moreover, the role of religious presuppositions is already part of that osmosis between the “political” and the “religious” spheres referred to at the beginning of this paper and is clearly visible in the texts referred to earlier: for example, Article 3 of the Moroccan Constitution states that Islam is the religion of the state, *which* guarantees everyone the free exercise of worship, without specifying to whom the relative pronoun should refer (to Islam and its transformative apertures or to the state?). Similarly, the Italian Council of State describes the crucifix hanging (compulsorily at the

26. Gunn, “Do Human Rights Have a Secular, Individualistic and Anti-Islamic Bias?”.

27. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, pp. 65–92.

time) on the walls of public schools as a symbol of a secular state, welcoming and open to all.

The role of religious assumptions reminds us that without a theological hermeneutics capable of confronting the achievements of the constitutional state and social transformations, the path to human rights is very difficult. At the same time, this hermeneutics inevitably arises within an international dimension, where each religious tradition may find itself, depending on the geopolitical context, in a minority or majority position: Islam, a majority in the South, becomes a minority in Europe, where Christians, a minority in the South, are (still) a majority. This situation requires religious communities to be aware of the advantages and disadvantages of legal statuses linked to traditions on both sides of the Mediterranean. The exchange between the religious traditions of the two shores—transplanted or indigenous—could favour the extension of the language of human rights beyond the positive rights (and borders) of individual states, thanks to the public—and tendentially universalistic—citizenship of religions and their reasons, which are essential in the broader and more complete definition of fundamental concepts, starting with that of human dignity. The Moroccan jurist Mohammed Mouaqit observes in this regard that reference to international law by Muslim religious and political systems contributes to the formation of a “legal humanism” that Islam can recognise.²⁸

The 2019 “Document” contains something revolutionary and demanding for the post-Arab Spring expanded Mediterranean and its religious communities, starting with the Christian and Muslim ones. It is a document that inaugurates a process, and it does so because it is necessary—unless the alternative of war and violence is considered preferable—more suitable or, as we tend to say today, more secure. The “Document on Human Fraternity” points in an important direction, inviting us to translate reflection on human rights “into policies, decisions, legislative texts, courses of study and materials to be circulated”, with the participation of “all schools, universities and institutes of formation, thus helping to educate new generations to bring goodness and peace to others, and to be defenders everywhere of the rights of the oppressed and of the least of our brothers and sisters”.

This seems to me a very clear and “political” invitation.

28. Cf. n. 12.

Bibliography

Primary Sources

Committee on Legal Affairs and Human Rights, “Compatibility of Sharia Law with the European Convention on Human Rights: Can States Parties to the Convention Be Signatories to the ‘Cairo Declaration’?”, report no. 14,787, 3 January 2019, <<https://tinyurl.com/2wyhvjsz>>, accessed 23 March, 2025.

Fondazione per le scienze religiose, “Inclusion of Religious Minorities and Development of Multicultural Dialogue for the Growth of Democracy: The Potentialities of the Italian Model in the Mediterranean Area (MiReDiaDe)”, final report, September 2023, <<https://tinyurl.com/ms33cz3v>>, accessed 23 March, 2025.

Francis & al-Ṭayyib, Aḥmad, “A Document on Human Fraternity, for World Peace and Living Together”, The Holy See, 4 February 2019, <<https://tinyurl.com/mua46j7u>>, accessed 23 March, 2025.

Hayward, Susan, “Understanding and Extending the Marrakesh Declaration in Policy and Practice”, *United States Institutes of Peace Special Report* 392, September 2016, <<https://tinyurl.com/ycnxkh58>>, accessed 23 March, 2025.

Noun, Fady, “Plein appui du congrès islamo-chrétien de Louaïzé à la déclaration d'al-Azhar”, *L'Orient-Le Jour*, 3 July 2017, <<https://tinyurl.com/22db73d2>>, accessed 23 March, 2025.

The New Alliance of Virtue, *A Charter for Global Peace and a Social Contract that Humanity Aspires to*, Abu Dhabi, Abu Dhabi Forum for Peace, 2022, <<https://tinyurl.com/yy4k46ua>>, accessed 23 March, 2025.

The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, *The Amman Message*, Amman, The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2009, <<https://tinyurl.com/3etenftv>>, accessed 23 March, 2025.

Secondary Sources

Ali, Muhammad Gamal, “The Concept of Citizenship in Azhar’s Speech: Problems and Contradictions”, *Religioni, Diritti ed Economie nello Spazio Mediterraneo*, 15 July 2022, <<https://tinyurl.com/92yuz36u>>, accessed 23 March, 2025.

Avon, Dominique, “La problématique de l’apostasie et ses déclinaisons dans les États à référence musulmane. Autour de l’article 18 de la Déclaration universelle des

- droits de l'Homme" in Valentine Zuber, Emmanuel Decaux & Alexandre Boza (eds.), *Histoire et postérité de la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Nouvelles approches*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022, pp. 167–178.
- Basanese, Laurent & Cucarella, Diego, *Il Documento sulla fratellanza umana: una riflessione interdisciplinare*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2022.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- Braudel, Fernand, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Paris, Flammarion, 1985.
- Dieni, Edoardo, *Finzioni canoniche. Dinamiche del «come se» tra diritto sacro e diritto profano*, Milano, Giuffrè, 2004.
- Diez, Martino, "L'Alleanza delle Virtù: verso un diritto naturale islamico?", *Fondazione Oasis*, 22 April 2022, <<https://tinyurl.com/mv75cr4m>>, accessed 23 March, 2025.
- Elias, Amin & Avon, Dominique, "Laïcité : navigation d'un concept autour de la Méditerranée", *Affaires stratégiques* 2, 2011, pp. 54–70.
- Ferrari, Alessandro, "Pour une agora politique partagée autour de la Méditerranée", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 34, 2019, pp. 116–122, <<https://tinyurl.com/3pw9tpet>>, accessed 23 March, 2025.
- Ferrari, Silvio, "Religious Minorities and Legal Pluralism in Europe" in Kerstin von der Decken & Angelika Günzel (eds.), *Staat, Religion, Recht: Festschrift für Gerhard Robbers zum 70. Geburtstag*, Baden-Baden, Nomos, 2020, pp. 353–368.
- Ferrari, Silvio, "Sette domande sui diritti delle minoranze di religione e convinzione e sulla loro misurazione", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 8, 2024, pp. 32–44, <<https://tinyurl.com/34x3sv6s>>, accessed 23 March, 2025.
- Ferrari, Silvio, "The Protection and Promotion of Religious Minorities in EU Countries: A Perspective from Law and Religion" in Marco Ventura (ed.), *The Legal Status of Old and New Religious Minorities in the European Union: Proceedings of the XXXth Annual Conference (Siena, 15–17 November 2018) / Le statut juridique des minorités religieuses anciennes et nouvelles dans l'Union européenne. Actes du XXX^e colloque annuel (Siena, 15–17 novembre 2018)*, Granada, Editorial Comares, 2021, pp. 19–33.
- Guerrieri, Antonio, "La Lettera dei 138 (2006). Bilancio di un tentativo di dialogo non (del tutto) riuscito", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 22, 2016, pp. 1–34, <<https://tinyurl.com/23x9jtwz>>, accessed 23 March, 2025.
- Gunn, T. Jeremy, "Do Human Rights Have a Secular, Individualistic and Anti-Islamic Bias?", *Daedalus* 149, 3, 2020, pp. 148–169.

- Luizard, Pierre-Jean, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard, 2008.
- Marabese, Luca, "Recenti sviluppi nella relazione tra la Santa Sede e i 'treaty bodies' dell'ONU", *Ius ecclesiae* 26, 2016, pp. 555–578.
- Messara, Antoine (ed.), *La gestion démocratique du pluralisme religieux et culturel. Le Liban en perspective arabe et comparée*, Beyrouth, UNESCO Chair in Comparative Studies of Religions, Mediation and Dialogue of Saint Joseph University, 2018, <<https://tinyurl.com/33nmhbtbf>>, accessed 23 March, 2025.
- Mouaqit, Mohammed, "La liberté de religion et de conscience au Maghreb. Configuration intellectuelle et idéologique et état de l'évolution des idées", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 26, 1, 2018, pp. 177–190.
- Sachar, Ayelet, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Teubner, Gunter, *Critical Theory and Legal Autopoiesis: The Case for Societal Constitutionalism*, Manchester, Manchester University Press, 2019.
- Walzer, Michael, "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory* 12, 3, 1984, pp. 315–330.
- Walzer, Michael, "Universalisme et valeurs juives", *Raisons politiques* 3, 2002, pp. 53–78.

Abstract / Résumé / ملخص

This article examines how the 2019 Document on Human Fraternity can be interpreted in light of the constitutional transformations triggered by the Arab Springs. It highlights the tension between universal human rights and specific religious identities, advocating for a tempered legal pluralism under constitutional rule of law. Through analysis of post-2011 Southern Mediterranean constitutions and initiatives such as the Atlas of Religious Minorities, the author calls for an integrated reading of religious and political texts, aiming at a civic Mediterranean dialogue rooted in human dignity.

Keywords: Fraternity, Arab spring, Human rights, Legal pluralism, Mediterranean dialogue.



Cet article analyse comment le Document sur la fraternité humaine (2019) peut être relu à la lumière des mutations constitutionnelles provoquées par les printemps arabes. Il met en évidence la tension entre les droits humains universels et les identités religieuses spécifiques, tout en plaidant pour un pluralisme juridique tempéré par l'État de droit. À travers l'étude des constitutions du Sud méditerranéen et d'expériences comme l'Atlas des minorités religieuses, l'auteur propose une lecture intégrée des textes religieux et politiques, et appelle à un dialogue civique transméditerranéen fondé sur la dignité humaine.

Mots Clés : Fraternité, Printemps arabe, Droits humains, Pluralisme juridique, Dialogue transméditerranéen.



يتناول هذا المقال قراءة وثيقة الأخوة الإنسانية (٢٠١٩) في سياق التحوّلات الدستورية التي شهدتها دول جنوب المتوسط بعد «الربيع العربي». يسلّط الضوء على التوتر بين الحقوق الإنسانية العالمية والهويّات الدينية الخاصة، ويدعو إلى تعددية قانونية منظمّة في إطار دولة القانون الدستورية. ومن خلال تحليل دساتير ما بعد ٢٠١١ ومبادرات مثل «أطلس الأقليات الدينية»، يدعو الكاتب إلى قراءة تكاملية للنصوص الدينية والسياسية، من أجل حوار مدني متوسطي قائم على كرامة الإنسان.

الكلمات المفتاحية: الأخوة، الربيع العربي، حقوق الإنسان، التعددية القانونية، الحوار المتوسطي.

أنماط التدين في العالم العربي وأثرها في استقبال إعلان أبوظبي للعيش المشترك

وائل صالح*

من أهم ما نظرت له «وثيقة الأخوة الإنسانية» هو إدانة التلاعب السياسي بالدين وكيفية السعي لتفكيك أفكار الجماعات المتطرفة ودعم التدين المتوافق مع قيم التعايش المشترك والسلام. كما يعضد هذا التوجه جهود بعض المفكرين والمؤسسات في العالم العربي. فعلى سبيل المثال تساهم مبادرات مثل «وثيقة مكة المكرمة» ووثائق الأزهر المتعددة في تقوية وضع «وثيقة الأخوة الإنسانية» حيث يقدم المفكرون، مثل عبد الجواد ياسين وسعد الدين الهلالي وعلى مبروك وفتحي المسكيني، تحليلات وكتابات تعزز تفكيك سرديات التدين غير المتوافقة مع القيم المؤسسة للتعايش المشترك والأخوة الإنسانية من ناحية وتسلب الضوء من ناحية أخرى على قيم مثل التجديد في الفكر والعلوم الإسلامية، والسلام، والمواطنة والعيش المشترك، ونبد العنف وتعزيز الحريات. هذه الجهود يمكن لها أن تساهم في إزالة آثار التطرف وتعزيز التعايش وتدعيم رسالة الوثيقة.

* مستشار شؤون الإسلام السياسي وباحث زائر بتريندز للبحوث وباحث مشارك بكريسي راؤول دندرون للدراسات الاستراتيجية والدبلوماسية بجامعة كيبك بمونتريال. وهو أيضاً مدير وحدة التحديات المعرفية والمنهجية في دراسات التطرف باسم الإسلام في إطار البرنامج الجامعي لدراسة الإسلام في أوروبا (Pluriel)، بمدينة ليون الفرنسية.

في هذا السياق، تهدف تلك المداخلة لإلقاء الضوء على أنواع التدين في العالم العربي وأثرها على إعلان أبو ظبي للأخوة والعيش المشترك وذلك من خلال تفكيك الأفكار المؤسسة لتلك الأنواع من التدين لمعرفة مدى توافقها مع الأفكار المؤسسة للوثيقة.

إسلام واحد وأنماط ثلاثة من التدين

يجب الإشارة إلى أنّ النخب المسلمة السنيّة تتميّز بتعدد مرجعيّاتها أو أشكال التدين الرئيسيّة فيها؛ ويمكن الإشارة إلى ثلاث مرجعيّات: الإصلاحية، والإسلاميّة، والليبرالية الإنسانويّة. وكلّ شكلٍ من أشكال التدين ذاك يقدّم نموذجاً نظريّاً، فلسفيّاً، سياسيّاً، تدينيّاً وأخلاقياً مختلفاً^١. يبيّن الجدول التالي^٢ بشكلٍ مقارن التّصوّر العامّ والخيط الثقافيّ الناظم أو الإشكاليّة الرئيسيّة، ومكانة النصّ، والموقف إزاء الأنظمة المعرفيّة الأخرى، وأولويّة الحركيّ التنظيميّ، والموقف إزاء النظام السياسيّ الحديث، والموقف إزاء نسبيّة الأفكار، وسمات الخطاب، والموقف إزاء الفرد ومفهوم الفضاء الدوليّ والفضاء العامّ وشرعيّة الحكم ومصدر التشريع لتلك الأنواع من التدين باسم الإسلام.

كما اعتمدنا في تصنيف أنواع تدين النخب السنيّة على تقسيم مارسيل جوشييه (Marcel Gauchet) للفكر الغربيّ في تنظيم علاقة الدينيّ بالسياسيّ إلى ثلاث حقوب:

١. حقبة الاعتماديّة المتبادلة بين السياسيّ والدينيّ.

٢. التوافق بين السياسيّ والدينيّ.

٣. استقلاليّة السياسيّ عن الدينيّ^٣.

ونحن نعتقد بأنّ تلك الأنواع المختلفة من علاقة الدينيّ بالسياسيّ يمكن أن تُوجَد معاً وفي نفس اللحظة الزمنية خصوصاً في الثقافات غير الغربيّة. فهي موجودةٌ حالياً في العالم العربيّ، كما يوضّحه الجدول التالي^٤:

١. Saleh, « Appartenance(s) et territoire(s) au prisme de la religiosité (al-tadayyun) dans la pensée arabo-musulmane actuelle », p. 91-115.

٢. Saleh, « Appartenance(s) et territoire(s) ».

٣. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, p. 14.

٤. Saleh, « La conception de l'État dans la pensée égyptienne contemporaine ».

الإصلاحية	الإسلاموية الشمولية الحركية	الليبرالية الإنسانية باسم الإسلام
التصور العام للإسلام	- تدنٍّ أخلاقيّ أكثر منه مرجعيةً شموليةً عامّةً - الحرّية المعطاة فيه تتراوح بين الاستقلال التام للإنسان في مواقف وخضوعه التام للدينيّ في مواقف أخرى	- تدنٍّ يمثّل إطاراً أخلاقياً وإيماناً فردياً - التعبير عن الأفكار الدينية بطريقة جمعيّة في الفضاء العام فلا تتمّ إلا بصفة استثنائية ووفق بعض الشروط
النهضة	الصحة	الحداثة والإنسانية
مكانة النصّ	العقل يعلو على النصّ	ما بعد النصّ
الموقف إزاء الأنظمة المعرفية الأخرى	تدنٍّ متغلق ولا يعتبر الأنظمة المعرفية الأخرى شرعيةً ويدّعي أنّ الإسلام لا يحتاج إلى معارف خارجية تتممه فهو كاملٌ	تدنٍّ منفتح عليها بالكامل دون أيّ تحفظ
أولوية الحركي	نظريٌّ أكثر منه حركيًّا	نظريٌّ
الموقف إزاء النظام السياسيّ الحديث	يرفض الدولة الوطنية بوصفها معاديةً للدين	يقبله ويتواءم معه دون تحفظ
الموقف إزاء الخصوصية الثقافية	يدافع عنها بإيجابية	يؤمن بكونية قيم الحداثة
الموقف إزاء نسبية الأفكار	يتوافق معها	يعتبر الأفكار ركيزةً معبرةً عن تصوّره للعالم

الإصلاحية	الإسلاموية الشمولية الحركية	الليبرالية الإنسانية باسم الإسلام
سمات الخطاب - يسعى إلى ثورة ثقافية - لتشكيل الوعي - سلبي - يقبل التعددية - لا يحتكر الحقيقة	- يسعى إلى ثورة سياسية - يحتزل الثقافة في - السياسة والمجتمع في - الدولة - يحتكر الحقيقة - لغةً مطلقة مشبعة - بالأفكار الجاهزة - آراء في ثياب فتوى - عنفي	- يسعى إلى ثورة ثقافية - لتشكيل الوعي - سلبي - يقبل التعددية - لا يحتكر الحقيقة
الموقف إزاء الفرد - الدولة محصلة مجمل الأفراد - فكر أخلاقي	- لا تنظر للفرد إلا من خلال علاقته بالسلطة	- الدولة محصلة مجمل الأفراد - فكر أخلاقي
- الفضاء الدوليّ خالٍ من التصوّر الدينيّ إلّا في شقّه الأخلاقيّ - الفضاء العامّ مفتوح للدينيّ - الدولة محايدة - النهضة هي مصدر الشرعية - القوانين دينيّة بمسحة بشرية	- الفضاء الدوليّ يملئه التصوّر الدينيّ - الدولة ضرورة دينيّة ولها دور دينيّ - الفضاء العامّ يُشبع بالدينيّ - الدينيّ هو أداة الشرعية السياسية - التشريع هو مكنون الهوية	- الفضاء الدوليّ خالٍ من الدينيّ باسم الدين نفسه - الفضاء العامّ مفتوح للدينيّ شريطة أن يترجم هذا الأخير نفسه إلى لغة عقلانيّة - الدولة محايدة ودنيويّة - الإنسانية والحداثة هما مصدرالشرعية - القوانين بشريّة
الأثر على إعلان أبو ظبي للعيش المشترك		

ويجب الإشارة إلى أنّ حالة التوتر بين هذه التيارات الثلاثة التي تعيش عليها وتغذيها الجماعات الإسلامية قد أسهمت بلا جدال في توليد الكثير من التحديات (الاندماج، التعددية الدينية، العيش معاً، التطرف والعنف باسم الإسلام، رهاب الإسلام... إلخ) التي يواجهها اليوم المسلمون معتنقو العقيدة والثقافة الإسلامية^٥.

الإسلام السياسي أو الإسلامية لا تمثل إذاً سوى مكون واحد من مكونات الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ورغم هذا تحورت الكثير من الدراسات الأوروبية حوله، متجاهلة في الوقت ذاته التنوع والتعدد في هذا المجال؛ ومن ثم، يجب سدّ هذه الفجوة، وذلك بتقديم الضوء وتبسيطه على مساهمات المؤسسات والمفكرين العرب والمسلمين غير الإسلاميين في مجال الفلسفة السياسية وفلسفة التشريع والقانون. فجميعهم ينتقدون، كل بطريقة الاستغلال السياسي للإسلام من قبل الجماعات المتأسلمة وذلك بتعزيز تفكيك سرديات الدين غير المتوافقة مع القيم المؤسسة للعيش المشترك والأخوة الإنسانية من ناحية وتبسيط الضوء من ناحية أخرى على قيم المواطنة والعيش المشترك، ونبد العنف وتعزيز الحريات والتعايش وتدعيم رسالة وثيقة الأخوة الإنسانية.

١ - الليبرالية الإنسانية المسلمة

ينتقد سعد الدين الهلالي وعبد الجواد ياسين، كلٌ منهما بطريقة، الاستغلال السياسي للإسلام من قبل الجماعات المتأسلمة، وكلاهما يميز بين الدين والدين، ويسعى إلى تفكيك سلطة الفقه ونقدّها، ويضع نظريةً لقانون إنسانيّ باسم الإسلام. «التعددية الفقهية» يمكن أن تكون مصدرًا لحركة فكرية علمانية وإنسانية من داخل الإسلام وباسم الإسلام (سعد الهلالي)، كما أنّ «ما بعد النص» أو «ما بعد مقاصد الشريعة» كمقاربة من الممكن أن تحرّر الإنسان في الإسلام من سلطة النصّ وتفسيراته (عبد الجواد ياسين)^٦.

ويؤكد عبد الجواد ياسين أنّه في سياق المسيحية الغربية، وتحت ضغط التطورات الجذرية، الاقتصادية والاجتماعية/الفكرية، فرضت العلمانية فرضاً على الكنيسة التي أقرت في نهاية المطاف بالتخلي عن سلطتها التاريخية في المجال العام لصالح فكرة الدولة الدستورية. وفي المقابل، لم يتعرّض الإسلام الفقهي في محيطه الجغرافي بعد لضغوط جذرية بالقدر الكافي

٥. Saleh, « La conception de l'État dans la pensée égyptienne contemporaine ».

٦. Saleh, « Du droit musulman au droit humain au nom de l'islam », p. 219-250.

من قبل التطور الاقتصادي والاجتماعي والفكري، ربّما ساعته سيتحرّك في نفس الاتجاه بطريقته.

ويؤكد مُنظراً هذا التدين أنّ توفير بيئة سياسية تسودها القيم الأساسية للمواطنة والعيش المشترك يتوجب معه تفرغ الفضاء الدولي (فضاء الحكم) من الديني والعقدي والأيدولوجي، لأنّ الدولة لا يجب عليها في نفس الوقت أن تدين، ولا أن تعادي الدين، ولا يجب عليها أن تكون مؤدجلة وآلا تعادي الفكر. أما من وجهة نظر فتحي المسكيني^٧:

[فإن] «الإيمان الحرّ» لا يتخلّى عن مصادر أنفسنا لكنّه يغيّر العلاقة معها. فالمؤمن الحرّ متمردٌ لكنّه لا يعول على أيّ كراهية من أجل إثبات حرّيته. ولا يحتاج الإيمان الحرّ إلى إجماع جاهز. وهو ليس سلوكاً هوائياً إلّا عرضاً. ولقد تأكّد اليوم في أفق الثقافة الغربيّة في طورها ما بعد العلماني أنّ الإيمان مشكّلٌ شخصي. لكنّ المؤمن الحرّ يعرف أنّه لا معنى لما هو شخصيّ دون أن تعيش في مجتمع يكرّس مقولة الفرد. وتاريخ الملة يشهد أنّه يمكن أن تكون «شخصاً» (مناطقاً للتكليف) دون أن تكون «فرداً» (تتمتع بموقف وجودي أو اجتماعي حرّ). وفي ثقافة جماعويّة قد يصبح ما هو شخصي تهمة خطيرة. ولذلك لئن كان الإيمان الحرّ يرفض التوقع في جبهة هويّة فهو يحتاج دوماً إلى الانتماء. ومن هنا نفهم كيف أنّ الشخصي ليس حجّة ضدّ الانتماء.

وعليّنا دوماً أن نأخذ مفهوم الإيمان الحرّ بوصفه ورشةً تأويليّة وليس عقيدةً جاهزة. ذلك أنّه لا تخلو ثقافة من عناصر الإيمان الحرّ. لكنّ قراءة التراث ليسوا جاهزين بعد للإيمان الحرّ. إنّ علاقتنا بمصادر أنفسنا لم تعد فقهية، بل صارت تتعلّق بنودج العيش الذي تقترحه علينا. ولا توجد ملة جاهزة علينا الانتماء إليها، بل فقط نحن نتوفر على أفق أخلاقيّ متميّز علينا إعادة اختراعه بشكل حرّ. فإنّه لا فضل لثقافةٍ على أخرى إلّا بما تسمح به للأفراد من تجارب الإيمان الحرّ مهما كان موضوع الإيمان.

٧. المسكيني، «الإيمان الحرّ أو ما بعد الملة؛ مباحث في فلسفة الدين».

ويرى علي مبروك أنّ عدم تسييس الإسلام وتحرير الإسلام من الإسلامويّة هو الحلّ للخروج من الأزمات التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي. ويقول أيضاً إنه يجب علينا التعامل مع النصّ ليس كسلطة، بل كمكان للحوار والتساؤل العميق^٨. ويلفت النظر أنّه في التاريخ الإسلامي، أصبحت السياسة منتجة للدين، خاصّةً عندما أضافت إلى الدين ما ليس في الحقيقة ديناً. ولتفكيك ما أدخل في الإسلام ممّا ليس منه، وتجنّباً لآثاره الخطيرة، لا بدّ من إعادة هذه الإضافات إلى أصولها السياسيّة الخفيّة أو المبهمة^٩. علاوةً على ذلك، فهو ينتقد افتراض الجماعات الإسلامويّة أنّ الفقه والشريعة متطابقان، ووصفهم الدولة بأنّها نوعٌ من الرّدة^{١٠}.

خلاصة الأمر، ينظر هذا التيار بأنّ فصل الدين عن الدولة ليس خصوصيّةً مسيحيّة، والمزج بينهما ليس من خصوصيّة الإسلام، ولا يجب مقارنة الإسلام وهو في لحظة زمنيّة معيّنة بلحظة زمنيّة أخرى وبثقافة أخرى كانت قد عبرت تلك اللحظة (التي هي فيها الإسلام الآن) منذ زمن. وانطلاقاً من ذلك ينظر لما أسميناه في تلك المداخلات بالليبراليّة الإنسانيّة باسم الإسلام والتي عرضنا رؤيتها للإسلام في الجدول السابق.

٢- الإسلامويّة الشموليّة الحركيّة

بتحليل النصوص المؤسّسة للإسلامويّة، يمكن القول إنّ الهوية عند الإسلامويين قائمة قبل كلّ شيء على مواجهة «الآخر» المسلم غير المنضوي تحت فكر تلك الحركات، وليس كبديل لهوية المستعمر الغربيّ السابق أو العدو الحاليّ كما تدّعي. وبما أنّ مفهوم الهوية لا يمكن فصله عن مفهوم الآخر الذي تستمدّ الهوية شرعيّتها منه، فإنّ أكثر نماذج «الآخر» كراهيةً في أيديولوجيا حركات الإسلامويّة هو المسلم غير المنتمي إلى هذه الحركات وفكرها، وليس فقط الآخر الغربيّ أو الآخر المغاير في الدين كما هو سائدٌ في الأدبيّات، وذلك لأنّ وجود المسلم الرافض للفكر السياسيّ لتلك الحركات في حدّ ذاته يشكّك في أساس فكرهم السياسيّ، وهو أنّ «الإسلام هو الإسلامويّة»^{١١}.

٨. مبروك، «مفهوم الشريعة بين تسييس الإسلام وتحريره»، ص ٧٤.

٩. مبروك، «مفهوم الشريعة»، ص ٨.

١٠. مبروك، «مفهوم الشريعة»، ص ١٤٥-١٤٦.

١١. صالح، «الإسلامويّة.. هل هي ردّ فعلٍ على الغزو الثقافيّ الغربيّ؟».

في هذا السياق، يمكننا القول أنّ نمط تدبّر الجماعات الإسلامية لا يمكن له أن يتوافق مع قيم المواطنة والعيش المشترك والتسامح والأخوة الإنسانية، بل وحتى مع قيم الأخوة الإسلامية^{١٢}.

فيُعمّق المرشد الأوّل للجماعة تلك الفجوة التي تفصل بين جماعة الإخوان المسلمين وبين المسلمين غير الإسلامويين، بآتهامهم - كالعادة - في دينهم والتشكيك في نواياهم بمثل قوله: «الذين خلعوا ثوب العداء الظاهري، ولبسوا لأهل هذا الدين جلود الضأن، واستتروا بالتوبة والندم، وغسلوا الذنوب الماضية بدموع التماسيح، واندسّوا بين المسلمين، ينالون منهم وهم في صفوفهم ما لم يكونوا يقدرّون على نواله وهم يواجهونهم بالعداء^{١٣}».

وأحد أهم المنطلقات الفكرية التي يتمّ الاستناد إليها في الخطاب الإخواني، من أجل التفريق بين الآنّا وبين الآخر المسلم غير الإسلاموي، هو وجوبية القطيعة مع الحضارة الغربية، ومن ثمّ القطيعة مع كلّ من يعتقد في أيّ أفكار يدعي الإخوان أنّها غربية، مثل فكرة أنّ فصل الدين عن الدولة هو خصوصية مسيحية، بينما المزج بينهما هو من خصوصية الإسلام^{١٤}، وفي هذا الصدد يقول حسن البنا^{١٥}:

وزعماء الشعوب الشرقية الآنّ يأخذون المدنية الأوروبية من أطرافها ونهايتها، ويفضّلون الخطوات التي سار فيها الغرب حتّى وصل إلى النهاية، ومن هنا كانت الثورات والفتن والقتل.

١٢. صالح، «هل تتوافق الإسلامية مع المواطنة والعيش المشترك؟».

١٣. البنا، «توبة الهرمان»، ص ١٥.

١٤. وذلك على الرغم من أنّ هذا الصراع على تفسير علاقة الدينيّ بالسياسيّ ونمط الحكم داخل الإسلام كان صراعاً موجوداً حتّى قبل ولادة الحداثة الغربية، وانتقالها للجماعات الإسلامية. فالمسلمون - منذ البداية - كان لديهم تفسيرات متعدّدة لما يُفترض أن تكون عليه تلك العلاقة بين الدين والدولة، وبين الدين والسياسة عموماً، بل قد وصل الأمر إلى أنّهم - كغيرهم من الشعوب - خاضوا حروباً حول تفسيرات هذه العلاقة، وذلك كما يبيّن لنا الدكتور عبد الغني عماد في كتابه «الإسلاميون بين الثورة والدولة». انظر صالح، «لماذا تتعاطف دوائر عديدة في الأكاديمية الغربية مع الإسلامية؟»، «هل فصل الدين عن الدولة هو خصوصية مسيحية؟ بينما المزج بينهما هو من خصوصية الإسلام؟».

١٥. البنا، «إنّ في ذلك لعبرة».

وخيرُ لزماء الشرق أن يدعوا هذه الفكرة الخاطئة - فكرة التقليد الأوروبي - ويسيروا بأهمهم في طريقٍ شرقيٍّ مبتكر، يصل بهم إلى العظمة والنهوض. ولتكن تلك الغاية مطمح أنظار الجميع، وأساس برامج الإصلاح الشرقي، وليذكروا دائماً أنَّ الشرق شرقٌ والغرب غربٌ، رضوا بذلك أم أبوا.

ثم يكمل في موضع آخر موجّهاً كلامه إلى الدكتور طه حسين^{١٦}:

فأما أنَّ هذا التفريق والفصل بين الدين والسياسة وبين الدين والقومية وبين الدين والعلم أصلٌ من أصول الحياة الحديثة في أوروبا، فأمرٌ لا نخالف الدكتور طه ولا غير الدكتور فيه، ولا ندعي غيره، بل نستطيع أن نقول أيضاً إنَّ أوروبا استفادت من هذا التفريق والفصل أجزل الفوائد، ولعلها ما كانت تستطيع النهوض بغير هذا^{١٧}.

ألستم مسلمين أيها الناس؟ ألا ترضون الإسلام حكماً؟ نحب أن تكونوا صرحاء، فإن كنتم أنتم بهذه الأصول في حياة أوروبا على أنها حقائق لا تقبل النقص، فاعلموا أنها لا تتفق مع الإسلام، وأنكم بذلك تصدمون بإسلامكم. فكونوا شجعاناً، وكونوا صرحاء في إعلان الخروج على تعاليم الإسلام حتى لا تخدعوا أنفسكم^{١٨}.

يصنّف البنّا المسلمون على حسب ردود فعلهم الأوليّة تجاه جماعته إلى أربع فئات: مؤمن ومترددٌ ونفعيٌ ومتحاملٌ، ثمّ ينتهي بالجزم بأنّ من يظلّ منهم يعادي الإخوان بعد وصول دعوتهم إليه فهو عدوٌّ لله. وفي الإطار نفسه يقسم يوسف القرضاوي المسلمين - من غير الإخوان - إلى ستة أنواع فيقول: «أولئك الذين يعارضون دعوة الإخوان، إمّا أنهم يتجاهلون حقيقته؛ أو أنهم عملاء لقوى معادية للإسلام وأمنته، وإمّا أنهم عبيد الفكر الغربي، أو أسرى

١٦. البنّا، «هذه الثلاثة من أركان الإسلام (الدولة والقومية والعلم)».

١٧. البنّا، «إنّ في ذلك لعبرة».

١٨. البنّا، «إذا كان هذا صحيحاً يا دكتور فقد اتفقنا».

فلسفته، أو أنّهم وجدوا في دعوة الإخوان عائناً أمام سرقاتهم وامتيازاتهم، وإمّا أنّهم وجدوا في دعوتهم عائناً لرغباتهم المحرّمة^{١٩}».

ثمّ يذهب يوسف القرضاويّ إلى حدّ تكفيرهم وتشويههم بالكلّيّة، بقوله: «أولئك الذين يعارضون دعوتنا يعارضون الإسلام، لكنّهم أذكياء جدّاً أو جنّاء جدّاً لعدم قول ذلك بشكلٍ صريح، خوفاً من الكشف عن حقيقتهم، فهم يدّعون أنّهم مسلمون بحملهم أسماء مسلمين، لكنّهم معادون للإسلام، إنهم لا يريدون أن يحكم الإسلام، وأنّ تحكم الأمّة العالم، وأنّ تعود الدولة الإسلاميّة من جديد، أمّا من يعارض تلك الدعوة من العلماء المسلمين - من غير الإخوان - فهم علماء السلطة أو وكلاء الشرطة^{٢٠}».

جديرٌ بالذكر أيضاً أنّ النصوص المؤسّسة للإسلاميّة ترسخ وتعرّز في الذهنيّة العامّة للإسلامويّين صورةً ذهنيّة غاية في السليبيّة عن المسلم غير الإسلامويّ. فهو على مستوى علاقته بالغرب (خائن، وكيل للغرب، يسيطر عليه الغرب، غربيّ الهويّة، عبد للغرب وأفكاره، أداة للمؤامرة الغربيّة)، وهو على مستوى منظومته الأخلاقيّة (فاسدٌ ومنحلّ)، وعلى مستوى علاقته بالإسلام (ملحد، معاد للدين، ضدّ الإسلام، معاد للمشروع الإسلاميّ، ضدّ القيم الإسلاميّة، لا مرجعيّة إسلاميّة لديه، علمانيّ، وعلمانيّ راديكاليّ)^{٢١}.

وترى جماعة الإخوان المسلمين على موقعها الرسمي أنّ الأنسنة وهم وأنّ البيت الإبراهيمي نفاق وخديعة^{٢٢}.

٣- الإصلاحية

تسعى المؤسّسات الإصلاحية في العالم لتفكيك أفكار الجماعات المتطرّفة ودعم التدين المتوافق مع قيم التعايش المشترك والسلام خصوصاً من خلال الوثائق التالية:

١٩. صالح، «لماذا تتعاطف دوائر عديدة في الأكاديميا الغربيّة مع الإسلامويّة؟»، «الإسلامويّة.. هل هي ردّ فعلٍ على الغزو الثقافيّ الغربيّ؟».

٢٠. صالح، «لماذا تتعاطف دوائر عديدة في الأكاديميا الغربيّة مع الإسلامويّة؟».

٢١. Saleh, Brodeur, «The right of religious freedom in contemporary Islamic thought».

٢٢. منشور على موقع إخوان أونلاين الرسمي في ٢٠ مارس ٢٠٢٠. إحسان الفقيه، البيت الإبراهيمي وأوهام الأنسنة، إخوان أونلاين، ٢٠ مارس ٢٠٢٠.

■ وثيقة مَكَّة المكرمة

ومن أهمّ ما جاء في «وثيقة مَكَّة المكرمة حول الأخوة الإنسانية» ما يلي^{٢٣}:

- البشر على اختلاف مكوناتهم ينتمون إلى أصل واحد، وهم متساوون في إنسانيتهم، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنَسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾، (النساء ١:٤)، ويشملهم جميعاً التّكريم الإلهي، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾، (الإسراء ٧٠:١٧).

- رفض العبارات والشعارات العنصرية، والتّنديد بدعاوى الاستعلاء البغيضة التي تزنيها أوهام التّفضيل المصطنعة، فأكرم الناس اتّقاهم لله، يقول تعالى: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾، (الحجرات ١٣:٤٩)، كما أن خيارهم أنفعهم للناس، وفي الحديث الشريف: «خير الناس أنفعهم للناس»، معجم الطبراني.

- الاختلاف بين الأمم في معتقداتهم وثقافتهم وطرائق تفكيرهم قدر إلهي قضت به حكمة الله البالغة، والإقرار بهذه السّنة الكونية والتعامل معها بمنطق العقل والحكمة بما يوصل إلى الوثام والسلام الإنساني خير من مكابرتها ومصادمتها، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾، (هود ١١٨:١١)، وعلى كل من هدى إلى الحق بيانه للناس.

- التنوع الديني والثقافي في المجتمعات الإنسانية لا يبرر الصراع والصدام، بل يستدعي إقامة شراكة حضارية (إيجابية)، وتواصلًا فاعلاً يجعل من التنوع جسراً للحوار، والتفاهم والتعاون لمصلحة الجميع ويحفز على التنافس في خدمة الإنسان وإسعاده، والبحث عن المشتركات الجامعة، واستثمارها في بناء دولة المواطنة الشاملة، المبنية على القيم والعدل والحريات المشروعة، وتبادل الاحترام، ومحبة الخير للجميع.

- أصل الأديان السماوية واحد، وهو الإيمان بالله سبحانه إيماناً يوحدته جل وعلا لا شريك له، وشرائعها ومناهجها متعددة، ولا يجوز الربط بين الدين والممارسات السياسية الخاطئة لأي من المنتسبين إليه.

- الحوار الحضاري أفضل السبل إلى التفاهم السوي مع الآخر، والتعرف على المشتركات معه، وتجاوز معوقات التعايش، والتغلب على المشكلات ذوات الصلة، وهو ما يفيد في الاعتراف الفاعل بالآخر، وبحقه في الوجود، وسائر حقوقه المشروعة، مع تحقيق العدالة والتفاهم بين الفرقاء، بما يعزز احترام خصوصياتهم، ويتجاوز الأحكام المسبقة المحملة بعداوات التاريخ التي صعدت من مجازفات الكراهية ونظرية المؤامرة، والتعميم الخاطئ لشذوذات المواقف والتصرفات، مع التأكيد على أن التاريخ في ذمة أصحابه، ولا تزر وازرة وزر أخرى، أياً كانت فصول التاريخ المستدعاة، وعلى أي دين، أو فكر، أو سياسة، أو قومية حسبت، قال الله تعالى: (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون)، (البقرة ١٣٤:٢)، وقال سبحانه: (قال فما بال القرون الأولى (٥١) قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى (٥٢)، (طه ٢٠)).
- أطروحة الصراع الحضاري، والدعوة للصدام، والتخويف من الآخر مظهر من مظاهر العزلة، والاستعلاء المتولد عن النزعة العنصرية، والهيمنة الثقافية السلبية، والانغلاق على الذات، وهو في أحسن أحواله ضلال منهجي، أو ضلالة فكرية، أو شعور بضعف مقومات البناء الحضاري، ومن ثم السعي للدفع بالصراع نحو المواجهة عوضاً عن أن يسود سيادة طبيعية سلمية متى ما امتلك القوة الذاتية.
- تحقيق معادلة العيش المشترك الآن بين جميع المكونات الدينية والإثنية والثقافية على اتساع الدائرة الإنسانية، يستدعي تعاون القيادات العالمية والمؤسسات الدولية كافة، وعدم التفريق - عند مد يد العون السياسي أو الاقتصادي أو الإنساني - بين الناس على أساس ديني أو عرقي أو غيره.

■ وثيقة الأخوة الإنسانية نفسها والتي أقرها الأزهر الشريف

- إن الحوار والتفاهم ونشر ثقافة التسامح وقبول الآخر والتعايش بين الناس، من شأنه أن يسهم في احتواء كثير من المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيئية التي تحاصر جزءاً كبيراً من البشر^{٢٤}.

- إنّ الحوار بين المؤمنين يعني التلاقي في المساحة الهائلة للقيم الروحية والإنسانية والاجتماعية المشتركة، واستثمار ذلك في نشر الأخلاق والفضائل العليا التي تدعو إليها الأديان، وتجنّب

الجدل العقيم.^{٢٥}

- لتكن هذه الوثيقة دعوةً للمصالحة والتآخي بين جميع المؤمنين بالأديان، بل بين المؤمنين وغير المؤمنين، وكلّ الأشخاص ذوي الإرادة الصالحة؛ لتكن وثيقتنا نداءً لكلّ ضميرٍ حيٍّ ينبذ العنف البغيض والتطرّف الأعمى، ولكلّ محبٍّ لمبادئ التسامح والإخاء التي تدعو لها الأديان وتشجّع عليها؛ لتكن وثيقتنا شهادةً لعظمة الإيمان بالله الذي يوحد القلوب المتفرقة ويسمو بالإنسان؛ لتكن رمزاً للعناق بين الشرق والغرب، والشمال والجنوب، وبين كلّ من يؤمن بأنّ الله خلقنا لتتعارف وتعاون وتتعايش كإخوة متحابين. هذا ما نأمله ونسعى إلى تحقيقه؛ بغية الوصول إلى سلامٍ عالميٍّ ينعم به الجميع في هذه الحياة.^{٢٦}

الخاتمة

أنواع التدنّ باسم الإسلام التي ألقينا عليها الضوء في تلك المداخل، يمكن لها أن تثير التساؤلات التالية:

عن أيّ إسلامٍ ومسيحيةٍ نتحدّث عندما نتناول مسألة الحوار بين الديانتين حول موضوع الأخوة الإنسانية؟ ألا يوجد تطابق، بالرغم من اختلاف الدين، بين المتطرفين من الجانبين في النظر إلى العلاقة بين الدين والسياسة من جانب، وبين من يرون من الجانبين بوجوب الفصل بين الديني والسياسي على الأقلّ في الفضاء الدوليّ، وفي هذا السياق يجب رفع شعار في الفضاء العام، عنوانه «ألا يحتكر أحدُ التحدّث باسم الدين وعدم السعي إلى فرض تلك العلاقة بالقوّة على الآخر».

المقاربة الناجعة في هذا السياق، هي أن يكون الحوار مبنياً على أسسٍ أخرى غير الدين، وليكن على سبيل المثال حواراً بين الرؤى الأخلاقية-أنطولوجية-معرفية^{٢٧} Dialogue inter

٢٥. «وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك».

٢٦. «وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك».

٢٧. مصطلح الأنطولوجيا (ontology) من المصطلحات القديمة ذات الأصل اليونانيّ، فهو مشتقّ من كلمتين Onto وتعني الوجود، وLogie وتعني العلم، ويعود الفضل في انتشاره أول الأمر إلى الفلاسفة اليونانيين،

éthico-onto-épistémologique /Inter ethico-onto-epistemological dialogue
الموجودة في كلّ الأديان وكلّ الثقافات وكلّ الحضارات بشكلٍ متعدّد ومتباين. فهناك على
سبيل المثال رؤى أخلاقو-أنطو-معرفيّة متعدّدة داخل كلّ الأديان والثقافات والحضارات
في الشكل الذي يتوجّب عليه العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ: (١) الدمج التامّ، (٢) الفصل
التامّ، (٣) التداخل، كما هو موضّح في الشكل التوضيحيّ التالي:



مثل أفلاطون وأرسطو، الذين استخدموه للدلالة على الوجود، فمصطلح الأنطولوجيا استُخدم أساساً في مجالات الفلسفة؛ حيث يشير إلى دراسات الموجودات، أو ما يُفترض أنّه موجود من أجل التوصل إلى الحقيقة في شكلها القاطع والمقنع. وتساعد الأنطولوجيا الباحثين في التعرف على مدى صوابهم بشأن طبيعة ووجود الظواهر التي يبحثون فيها. على سبيل المثال: ما هي «الخطابات الحقيقية» التي يمكن للباحث أن يقدّمها عن الواقع؟ ومن يقرّر شرعيّة ما هو «حقيقيّ»؟ وكيف يتعامل الباحثون مع الأفكار المختلفة والمتضاربة عن الواقع؟ وبما أنّ نظريّة المعرفة هي «دراسة المعرفة»، فهي تهتمّ بجميع جوانب صحّة المعرفة ونطاقها وطرق اكتسابها، مثل: أ- أسس الخطابات حول المعرفة. ب- كيف يمكن اكتساب المعرفة أو إنتاجها؟ كيف يمكن تقييم مدى قابليّتها للنقل؟ تعتبر نظريّة المعرفة مهمّة لأنّها تؤثر على كيفية تأطير الباحثين لأبحاثهم في محولاتهم لإنتاج المعرفة. الأنطولوجيا (ما هو موجود ليعرفه الناس) ونظريّة المعرفة (كيف يتم إنتاج المعرفة وما يمكن معرفته) هي وجهات نظر فلسفيّة، وهي نظام من الرؤى واسعة النطاق للعالم،

Moon & Blackman, «A Guide to Understanding Social Science Research for Natural Scientists».

الشكل التوضيحي السابق (الذي يستند إلى أن المنتمين إلى ديانة من الديانات لديهم تفسيرات متباينة حول كل القضايا، وفي القلب منها العلاقة التي يجب أن تكون بين السياسة والدين) يمكن أن يوضح ما يلي:

١. أن منتسبي أي دين قد يحتاجون إلى بداية حوار بينهم قبل أو بالتوازي مع أي حوار مع الآخر، لو اقتصر الحوار فقط على المنطلق الديني.
٢. أن أي حوار من منطلق ديني فقط هو حوار قائم على الاختزال ولا يمكن له أن يشمل كامل التيارات الفكرية المكونة للشهد الديني داخل كل دين، وبالتالي فهو غير ممثل ويميل إلى التمييط المتخيل.
٣. أن منتسبي الأديان المختلفة الذين يرون بضرورة فصل السياسة عن الدين، ربما يكونون أقرب إلى بعضهم البعض من أقرانهم داخل الدين الواحد الذين يرون بضرورة الوصل بين السياسة والدين.
٤. أن الحوار من منطلق ديني تمييطي اختزالي لا يمكن له إلا استدامة المشكلات المتحاور عليها من أجل حلها، وبالتالي فهو غالباً ما يمثل العقبة أمام أي تحقيق لأهداف الحوار.
٥. كما سبق تأتي شرعية ضرورة طرح جديد، مثل الحوار بين الرؤى الأخلاقو-أنطو-معرفية.

ولكن ما معنى الحوار بين الرؤى الأخلاقو-أنطو-معرفية؟

مصطلح الأخلاقو-أنطو-معرفية، صاغته لأول مرة الفيلسوفة والفيزيائية كارين باراد؛ للإشارة إلى عدم إمكانية فصل الأخلاق والأنطولوجيا ونظرية المعرفة عند الانخراط في إنتاج المعرفة (العلمية) والممارسات العلمية وفي صياغة النظريات التي تفسر العالم. كما تشمل تلك المقاربة البشر وغير البشر الذين يشكلون العالم بشكل فعال^{٢٨}.

نظرية باراد الأخلاقية-المعرفية تعتبر بمثابة «تشابك كمي» يوضح أنه لأننا جزء من العالم، لم يعد بإمكاننا رؤية أنفسنا كمتفرجين أبرياء، نراقب العالم من منظور قائم بذاته، كما لا يمكن أن تقتصر المسؤولية، القدرة على الحوار والاستجابة للآخر على الحوار من منطلقات عرقية أو دينية فقط، كما لا يمكن اختزال دين أو ثقافة أو حضارة في تيار بعينه، حتى ولو كان يبدو أنه السائد، كما أنه لا يجب إهمال أهمية العلاقة بين الذات أو الأنا والعالم المتضمنة فيما

يقترحه ببيستا (Gert Biesta) (التحوّل من «أنا» قبل العالم، إلى «أنا» المستدعى في العالم)، ما يؤدي إلى تحوّل أنطولوجي أكثر جذريّة («أنا» كجزء من العالم)، مع آثار ذلك على الذات المفترضة وعلى تعريف الآخر، وبالتالي على مفهوم الأخوة الإنسانية^{٢٩}.

في كلّ ثقافة ودين وتديّن ومجتمع وحضارة، هناك اتجاهات أخلاقية-معرفية متنوعة، هي التي يجب أن تتحاور أولاً في كلّ مجتمع من المجتمعات، ثم على المستوى الدولي، كما أنها يجب أن تشمل السياق والبيئة التي يعيش فيها الإنسان، ما يمكّننا من تناول موضوعات، مثل: المناخ، والموارد الطبيعية، والذكاء الصناعي، والفيزياء الكميّة... إلخ^{٣٠}.

كما يمكن الاستفادة من منظور آنا ستيتسينكو (Anna Stetsenko)، المنظور الذي ينظر إلى الوحدة بين الأخلاق، والأنطولوجيا، ونظرية المعرفة، والفعل. وجوهر هذه المقاربة هو الانتقال من الموقف التأملي التحليلي العميق إلى «موقف الفاعل التحويلي»، حيث تندرج المعرفة والأنطولوجيا والأخلاق في الممارسة الفاعلة التي تؤدي إلى التغيير وتحقيق أهداف أخلاقية جذرية، مثل: المساواة، والعدالة، والأخوة الإنسانية^{٣١}.

وهكذا، فإنّ مقارنة ستيتسينكو Stetsenko مؤسّسة على «الموقف الفاعل التحويلي»، كنضال من أجل مستقبل أفضل^{٣٢}. «إنّ ما هو على المحكّ بالتحديد هنا، هو الالتقاء والتزامن بين الالتزام بالمستقبل وتحقيق هذا المستقبل في كلّ فعل من أفعال المعرفة والأنطولوجيا هنا والآن». بمعنى آخر، صنع المستقبل وإعادة رسمه بشكلٍ ديناميكي «الآن في الحاضر»^{٣٣}، فالعالم قابلٌ للتغيير وفي تطوّر مستمر^{٣٤}.

ختاماً، يتبين لنا أنّ مفهوم الأخوة عند الجماعات الإسلامية هو النقيض الإستمولوجي لمفهوم الأخوة الإنسانية وأنّ الإصلاحية والليبرالية الإنسانية هما مقاربتان يمكن لهما أن تتحقّق في ذات الوقت أهداف وثيقة الأخوة الإنسانية والسياق المزهر لها.

٢٩. Muris, « Learning as 'worlding' ».

٣٠. Alessa et al., *The Arctic Water Resource Vulnerability Index*, p. 523-541.

٣١. Stetsenko, « Hope, political imagination, and agency in Marx and beyond », p. 3, 52 (7) et 726-737.

٣٢. Stetsenko, « Hope, political imagination ».

٣٣. Stetsenko, « Hope, political imagination », p. 9, 52 (7) et 726-737.

٣٤. Stetsenko, « Ético-ontopistemologia ativista: Pesquisa e estudo de resistência », p. 23.

قائمة المراجع العربية والأجنبية

المراجع العربية

- البتّا، حسن، «توبة الهرمزان»، مجلة الفتح، العدد ١٠٣، ٥ يوليو سنة ١٩٢٨.
- البتّا، حسن، «إنّ في ذلك لعبرة»، مجلة الفتح، العدد ١٣٤، ٧ فبراير ١٩٢٩.
- البتّا، حسن، «هذه الثلاثة من أركان الإسلام (الدولة والقومية والعلم)»، مجلة الإخوان المسلمين، العدد ٤، ٩ مارس ١٩٤٠.
- البتّا، حسن، «إذا كان هذا صحيحاً يا دكتور فقد اتّفقنا»، مجلة الإخوان المسلمين، العدد ١٦، ٨ يونية ١٩٤٠.
- مبروك، عليّ، مفهوم الشريعة بين تسييس الإسلام وتحريره، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، تونس، ٢٠١٧.
- مجلة التعارف، العدد ٤، السنة الخامسة، تونس، السبت ٣٠ محرم ١٣٥٩هـ- ٩ مارس ١٩٤٠، ص ٢-١.
- المسكيني، فتحي، الإيمان الحرّ أو ما بعد الملّة. مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، تونس، ٢٠١٨.

المراجع الأجنبية

- Alessa, Lilian et al., « The Arctic Water Resource Vulnerability Index: an integrated assessment tool for community resilience and vulnerability with respect to freshwater », *Environmental Management* 42/3, 2008, p. 523-541.
- Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.
- Gauchet, Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.
- Saleh, Wael, *La conception de l'État dans la pensée égyptienne contemporaine. Continuités et ruptures dans l'interprétation des liens entre religion et politique*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- Saleh, Wael, « Appartenance(s) et territoire(s) au prisme de la religiosité (*al-tadayyun*) dans la pensée arabo-musulmane actuelle » in Michel Younès et al. (dir.), *Islam et appartenances*, Paris, L'Harmattan, 2020.

Saleh, Wael and Brodeur, Patrice, « The right of religious freedom in contemporary Islamic thought » in Silvio Ferrari et al. (eds), *Routledge Handbook of Freedom of Religion or Belief*, London, New York, Routledge, 2020, p. 117-130.

Stetsenko, Anna, « Ético-ontopistemologia ativista: Pesquisa e estudo de resistência » in Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (org.), *Ética e pesquisa em educação*, Subsídios 2, ANPED, 2021, p. 1-9.

المواقع والمراجع الإلكترونية

صالح، وائل، « لماذا نتعاطف دوائر عديدة في الأكاديمية الغربية مع الإسلاموية؟ »، « الإسلاموية.. هل هي رد فعل على الغزو الثقافي الغربي؟ »، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: <https://l8.nu/r20t> < تم الاطلاع عليه في ١٢ ديسمبر ٢٠٢٣.

صالح، وائل، « الإسلاموية.. هل هي رد فعل على الغزو الثقافي الغربي؟ »، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٥ يناير ٢٠٢١: <https://bit.ly/JpLHIP> تم الاطلاع عليه في ١٥ ديسمبر ٢٠٢٣.

صالح، وائل، « هل تتوافق الإسلاموية مع المواطنة والعيش المشترك؟ »، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ١ فبراير ٢٠٢١: <https://bit.ly/MuqmiW> تم الاطلاع عليه في ٥ يناير ٢٠٢٤.

« وثيقة الأخوة الإنسانية »، وثائق الأزهر، الموقع الرسمي للأزهر: <https://bit.ly/42lq0ge> تم الاطلاع عليه في ٥ يناير ٢٠٢٤.

« وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك »، اللجنة العليا للأخوة الإنسانية، <https://bit.ly/4g6uKtk> تم الاطلاع عليه في ٥ ديسمبر 2023.

« وثيقة مكة المكرمة حول الأخوة الإنسانية »، رابطة العالم الإسلامي، ٢٠١٩، <https://bit.ly/3E24C5p> تم الاطلاع عليه في 7 يناير ٢٠٢٤.

Moon, Katie & Blackman, Deborah Ann, « A Guide to Understanding Social Science Research for Natural Scientists », *Conservation Biology* 28 (5), 2014, p. 1167-1177, <https://doi.org/10.1111/cobi.12326>, consulté 15 novembre 2023.

Muris, Karin, « Learning as 'worlding': decentring gert biesta's 'non-egological' education », 2017, <https://www.redalyc.org/journal/5120/512055415003/html/>, consulté 15 décembre 2023.

Saleh, Wael, « Du droit musulman au droit humain au nom de l'islam », *MIDÉO* 34 [en ligne], 2019, < <http://journals.openedition.org/mideo/2882> >, consulté le 03 mai 2021.

Stetsenko, Anna, « Hope, political imagination, and agency in Marx and beyond: Explicating the transformative worldview and ethico-ontoepistemology », *Educational Philosophy and Theory* 52 (7), 2020, p. 726-737, < <https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1654373> >, consulté le 15 novembre 2023.

ملخص / Résumé / Abstract

مما لا شك فيه أن أشكال التدين في الفكر السني المعاصر متعددة؛ ويمكن الإشارة إلى ثلاث تيارات كبرى: ١. الإصلاحية، ٢. الإسلامية الشمولية الحركية، و٣. الليبرالية الإنسانية باسم الإسلام. وكل شكل من أشكال التدين ذاك يقدم نموذجاً نظرياً، فلسفياً، سياسياً، تدينياً وأخلاقياً مختلفاً.

في هذا السياق، تهدف تلك الدراسة لإلقاء الضوء على أنواع التدين (هنا، بمعنى الطرق المتعددة لفهم الدين وممارسة تعاليمه وذلك للتمييز بين الدين من ناحية وفهمه وممارسته من ناحية أخرى) في العالم العربي بالتركيز على الإسلام السني وأثر تلك الأنواع من التدين على استقبال «وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك» وذلك من خلال تفكيك الأفكار المؤسسة لتلك الأنواع من التدين لمعرفة مدى توافقها مع الأفكار المؤسسة للوثيقة.

الكلمات المفتاحية: التدين، الإصلاحية، الإسلامية الشمولية الحركية، الليبرالية الإنسانية، «وثيقة الأخوة الإنسانية»، الحوار بين الرؤى الأخلاق-أنطو-معرفية.



Il existe aujourd'hui de multiples formes de religiosité au sein de la pensée sunnite. Trois grandes tendances peuvent être distinguées: le réformisme, l'islamisme holiste et activiste, le libéralisme humaniste fondé sur une lecture de l'islam. Chacune de ces formes de religiosité propose un modèle théorique, philosophique, politique, religieux et moral distinct. Dans ce contexte, cette étude se propose de mettre en lumière ces trois types

de religiosité – entendus ici comme des manières diverses d’appréhender la religion et de pratiquer ses enseignements – afin de distinguer la religion elle-même de sa compréhension et de sa mise en œuvre. L’analyse portera sur le monde arabe, en se concentrant sur l’islam sunnite, et visera à évaluer l’impact de ces formes de religiosité sur la réception du « Document sur la fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune ». Il s’agira notamment de déconstruire les fondements idéologiques de chaque tendance pour en mesurer le degré de compatibilité avec les principes fondateurs dudit document.

Mots-clés : religiosité, réformisme, islamisme holiste et activiste, libéralisme humaniste, « Déclaration d’Abu Dhabi », dialogue éthico-onto-épistémologique.



Contemporary Sunni thought encompasses multiple forms of religiosity. Three major trends can be identified: reformism, holistic and activist Islamism, and humanist liberalism grounded in an interpretation of Islam. Each of these forms of religiosity advances a distinct theoretical, philosophical, political, religious, and moral framework. In this context, the present study aims to shed light on these three types of religiosity—understood here as different ways of approaching religion and practicing its teachings—in order to distinguish between religion itself and its interpretation and implementation. The analysis will focus on the Arab world, with particular attention to Sunni Islam, and will assess the impact of these forms of religiosity on the reception of the “Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together”. Specifically, the study will deconstruct the ideological foundations of each trend in order to evaluate their degree of compatibility with the core principles of the aforementioned document.

Keywords: Religiosity, Reformism, Holistic and activist Islamism, Humanist liberalism, «Document on Human Fraternity», Ethico-onto-epistemological dialogue.

RÉCEPTIONS, PRATIQUES
ET DYNAMIQUES SOCIALES

Azharis

Représentations du christianisme et aléas du dialogue islamo-chrétien (années 1930-années 2020)

DOMINIQUE AVON

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES – UNIVERSITÉ PARIS
SCIENCES & LETTRES

UMR 8582 GROUPE SOCIÉTÉS, RELIGIONS, LAÏCITÉS
LABORATOIRE D'EXCELLENCE HISTOIRE ET ANTHROPOLOGIE
DES SAVOIRS, DES TECHNIQUES ET DES CROYANCES

LES CHRÉTIENS qui vivent en Égypte sont, dans leur très grande majorité, des coptes¹. C'est à leur contact, comme à celui d'autres chrétiens orientaux, que les *'ulamā'* ont forgé, d'une part, un rapport de protection et de subordination fondé sur le primat des règles islamiques dans tous les domaines de la vie, sinon celui des règles culturelles ou ayant trait à la vie interne des foyers et de la *milla* des chrétiens²; d'autre part, la représentation d'un christianisme taxé de *tahrīf*³ (« falsification ») d'un message initialement révélé par des prophètes, alors que les coptes se défendent de toute altération⁴.

Depuis la fin du XVIII^e siècle, les azharis sont confrontés à une autre altérité, celle des *Afranġ* (« Francs »), terme utilisé pour qualifier les soldats chrétiens six siècles plus tôt. Ils ont certes conscience que les motivations des troupes commandées par Bonaparte (1769-1821) en 1798 comme celles de Wolseley (1833-1913) en 1882 n'étaient pas d'ordre religieux, sinon de manière secondaire. Mais leur représentation du monde est fondée sur une grille confessionnelle. Par conséquent, la situation nouvelle les conduit à distinguer

1. Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, p. 69-76.

2. Freidenreich, « Christians in Early and Classical *sunni* Law ».

3. Gaudeul & Caspar, « Textes de la Tradition musulmane concernant le *tahrīf* (falsification) des Écritures ».

4. Kamil, *Coptic Egypt*, p. 27.

deux catégories de chrétiens : celle qui vit au nord et celle qui vit au sud de la Méditerranée. Ainsi, le cheikh Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) écrit que « Dieu – qu’il soit glorifié et exalté ! – a infligé aux Coptes d’Égypte autant de saleté et de crasse qu’il a donné de propreté aux Francs⁵ », ce qui ne l’empêche pas ultérieurement d’en appeler à la fraternité dans la patrie.

La poussée de la colonisation européenne provoque trois types de déclassement. Le premier est celui de la puissance de l’Empire ottoman. Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (1838-1897) et Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) tentent vainement de susciter une réaction en proclamant que ceux qui sont liés à la « doctrine [islamique] doivent devenir la première *milla* guerrière dans le monde, ils doivent surpasser toutes les *milal* dans le domaine de l’invention des instruments de combat et de la maîtrise des sciences militaires⁶ ». Le deuxième est celui des normes islamiques, abandonnées ou non, prises en compte dans l’élaboration des codes civil, commercial et pénal qui deviennent le cadre réglementaire de la société. Le troisième est celui du statut des savants religieux, qui perdent leur monopole dans les domaines de l’éducation et de la justice.

L’indépendance de l’Égypte est proclamée en 1922. Selon sa Constitution, adoptée l’année suivante, l’islam est « la religion de l’État » et ce dernier protège « le libre exercice de culte ou de croyance conformément aux coutumes établies⁷ ». Le territoire reste occupé par des troupes britanniques ; ni le roi ni le gouvernement n’ont la pleine maîtrise de leur politique étrangère. La présence européenne civile se traduit également par la construction de lieux de culte chrétiens, par l’organisation de réseaux d’écoles et d’établissements hospitaliers ou caritatifs dans lesquels s’activent des missionnaires catholiques et protestants, mais aussi par une vie culturelle et des courants de pensée qui sont complètement affranchis de toute référence religieuse.

Le discours des azharis sur le christianisme et les chrétiens est déterminé par ce cadre complexe : l’affirmation d’une supériorité de l’islam comme système global ; l’asymétrie du regard sur les Églises chrétiennes ; la crainte d’un danger missionnaire chrétien et le souhait d’y répondre par la mission musulmane ; la recherche d’un rapprochement pour faire face à un danger qui paraît plus grand encore, celui de l’abandon de la religion.

5. Al-Ṭaḥṭāwī, *L’or de Paris*, p. 81.

6. Al-Afġānī & ‘Abduh, « *al-Naṣrāniyya wa-l-islām wa-ahluḥā* ».

7. Articles 149 et 13 de la Constitution égyptienne du 19 avril 1923.

Organiser la réponse aux nouveaux défis posés par le christianisme

Le rempart contre les missions chrétiennes

Lors de son premier mandat en tant que grand imam d'al-Azhar, Muḥammad Muṣṭafā al-Marāḡī (1881-1945) mobilise l'institution contre plusieurs défis et menaces⁸. Sous son égide, Muḥammad al-Ḥiḍr Ḥusayn (1876-1958) fonde en 1928 *al-Ġam'iyat al-hidāya al-islāmiyya* (l'Association de la guidance islamique). Ce cheikh tunisien s'est établi en Égypte en raison de la condamnation de la justice française qui pèse sur lui pour avoir travaillé au service de l'Allemagne durant la Première Guerre mondiale⁹. En 1925, il se fait remarquer pour son traité de défense du califat fondé sur les « règles de la *ṣarī'a* » (*qawā'id al-ṣarī'a*¹⁰), en réponse aux positions défendues par le cheikh 'Alī 'Abd al-Rāziq (1888-1966), qui, à l'inverse, conteste « la nécessité d'instituer l'imamat¹¹ ». Réunis au Caire en 1925, puis à La Mecque en 1926, des représentants sunnites, religieux comme politiques, ne parviennent pas à s'entendre sur un compromis de réinstauration du califat. Mais à Jérusalem en 1931, ils s'accordent sur l'adoption des statuts et des règlements de ce qui devient *al-Mu'tamar al-ālam al-islāmī*¹² (le Congrès islamique mondial).

Pour les *'ulamā'*, dont le rôle dans l'orientation de l'opinion publique reste important, même s'il est discuté, la nécessité d'unir les forces musulmanes face à l'emprise de puissances qualifiées de « chrétiennes » et à la poussée des organisations missionnaires paraît impérieuse. En 1930, les catholiques organisent un congrès eucharistique à Carthage, en présence d'autorités tunisiennes musulmanes. Les protestants ne sont pas en reste. Établi temporairement au Caire, l'États-Unien Samuel Zwemer (1867-1952), cofondateur en 1889 de l'American Arabian Mission et fondateur de la revue *The Muslim World* (qu'il dirige de 1911 à 1937), s'emploie à ne laisser aucun lieu sans connaissance des Évangiles ; il reconnaît que la tâche est difficile et appelle de ses vœux une véritable liberté de religion impliquant la possibilité de quitter l'islam. En réaction, Muḥammad al-Ḥusaynī Riḥā traduit l'un de ses articles pour mettre en garde les musulmans contre les *kāfirūn* (mécréants), *qā'ida li-l-tabšīr*

8. Brunner, « Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership ».

9. Hajji, *Première Guerre mondiale, panislamisme et nationalisme tunisien*, p. 151-160.

10. Ḥusayn, *Naqḍ kitāb al-islām wa-uṣūl al-ḥukm*, p. 207.

11. 'Abd al-Rāziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, p. 64-65.

12. Mūsā, « *al-Mu'tamar al-islāmī fi al-Quds 'āmm 1931* ». Voir également « Welcome to Motamar al-Alam al-Islami: History ».

(le fondement vers l'évangélisation) et *al-da'wa ilā al-masīhiyya*¹³ (la mission en direction du christianisme).

En raison d'un désaccord avec le roi Fouad (r. 1923-1936) sur le contenu de la réforme d'al-Azhar qu'il prône, le cheikh al-Marāḡī donne sa démission. Son successeur, Muḥammad al-Ḥamdī al-Ṣawāhirī (1878-1944) dote al-Azhar d'une revue, *Nūr al-islām* (*Lumière de l'islam*) en 1931. Quatre objectifs sont fixés : fortifier les liens entre les peuples de l'islam et supprimer les conflits entre les différents courants islamiques ; diffuser les « vérités de l'islam » en les exposant de manière adaptée à l'esprit moderne ; lutter de manière scientifique contre l'athéisme et la « propagande » visant l'islam ; réformer la langue arabe et dynamiser sa littérature. Le 25 juin 1933, le cheikh al-Marāḡī crée *al-Laḡna li-l-difā' an al-islām* (le Comité pour la défense de l'islam) au sein duquel l'éventail idéologique s'étend de l'essayiste Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956) au fondateur du mouvement des Frères musulmans Ḥasan al-Bannā (1906-1949). Dans la foulée, le cheikh Ṣawāhirī et les grands '*ulamā'* publient un manifeste dans lequel ils dénoncent les entreprises missionnaires et appellent à une réaction qui doit commencer par la construction d'écoles et d'hôpitaux¹⁴. Et le directeur de la publication azharie, Muḥammad Farīd Waḡdī (1878-1954) se charge de fixer le cadre de la *da'wa* en direction de l'islam.

Un lieu d'échange inédit en hommage à la sagesse humaine

Lorsqu'ils abordent le sujet du rapport avec les chrétiens, les '*ulamā'* témoignent d'un certain désarroi devant des initiatives dont ils ont du mal à cerner les enjeux et à situer les acteurs. Certains connaissent les ouvrages, traduits ou non, d'auteurs ayant exprimé des sympathies pour les Arabes, pour les musulmans et parfois pour l'islam lui-même. Les plus connus sont Wilfrid Blunt (1840-1922), qui espère que les musulmans pourront retrouver un gouvernement autonome dans *The Future of Islam*¹⁵ (1882), Gustave Le Bon (1841-1931), bien qu'il formule un jugement sur le Coran qui ne corresponde pas au leur dans *La civilisation des Arabes*¹⁶ (1884), ou encore Henry de Castries¹⁷ (1850-1927), qui défend la « sincérité de Mahomet » dans *L'islam. Impression*

13. Riḥā, « *Ḥarakat al-tabṣīr al-masīhī fī al-ʿālam al-islāmī* ».

14. Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar*, p. 86-95.

15. Blunt, *The Future of Islam*, p. 214.

16. Le Bon, *La civilisation des Arabes*, p. 94.

17. Rivet, *Henry de Castries (1850-1927)*, p. 142-148.

et études¹⁸ (1896). Cependant, aucun de ces auteurs n'a exercé de fonction officielle dans une Église chrétienne et aucun d'eux ne s'est converti à l'islam. Aussi, bien que les *'ulamā'* utilisent les noms et parfois certains des arguments de ces auteurs, il leur apparaît difficile de comprendre ce qu'ils ont voulu faire¹⁹.

Parfois sollicités pour participer à des initiatives internationales, les *'ulamā'* se défient de celles qui s'inscrivent dans la continuité du Parlement des religions, organisé à l'occasion de l'Exposition universelle de Chicago en 1893²⁰. C'est le cas du World Congress of Faiths, fondé en 1934 par le lieutenant-colonel Francis Younghusband (1863-1942), dont le but est de promouvoir un esprit de fraternité entre les hommes grâce à la religion, de susciter et de développer loyauté et bonne volonté dans un esprit de liberté individuelle des hommes parmi les nations²¹. Ce qui est présenté par les organisateurs chrétiens comme une tentative de rapprochement des croyants de différentes religions est perçu par les *'ulamā'* comme une tentative inacceptable d'établir une religion unique. Ils ont une inquiétude analogue à l'égard des rencontres scientifiques ayant la religion pour objet, tel le sixième congrès international sur l'histoire des religions, qui se tient à Bruxelles du 16 au 21 septembre 1935²².

Néanmoins, Muḥammad Muṣṭafā al-Marāḡī, qui exerce de nouveau la fonction de grand imam au milieu des années 1930, encourage la formation de jeunes azharis, tel Muḥammad 'Abd Allāh Drāz (1894-1958), dans des universités européennes profanes. Il modifie, par ailleurs, le nom de la revue : *Nūr al-islām* devient *Maḡallat al-Azhar*. Il donne également un blanc-seing à l'association des *Iḥwān al-Ṣafā'* (Frères de la Sagesse/Pureté), fondée au Caire en 1941. L'initiateur en est le jésuite Henri Ayrout (1907-1969). Ses principaux partenaires musulmans sont Muḥammad Yūsuf Mūsā (1899-1963) et Muḥammad Badrān (m. 1960), surnommé « le doyen des traducteurs » (*'umdat al-mutarḡimīn*). Le but de l'association n'est pas d'unifier le christianisme

18. Castries, *L'islam. Impressions et études*, p. 14 sq.

19. Aḥmad Faṭḥī Zaḡlūl (1863-1914) est le traducteur de l'ouvrage de Castries. Il est par ailleurs l'auteur d'articles pour la revue *al-Manār*, dirigée par Rašīd Riḍā.

20. Gheyn, « Le parlement des religions à l'Exposition universelle de Chicago en 1893 ».

21. Pratt, « *A Venture of Faith: Being a Description of the World Congress of Faiths Held in London, 1936* by Francis Younghusband ». Voir également « Our History » ; Hamdan, *Der christlich-islamische Dialog der Azhar-Universität*, p. 122-134.

22. Les quatre premiers congrès d'histoire des religions se sont déroulés à Paris (1900), à Bâle (1904), à Oxford (1908) et à Leyde (1912). Celui tenu à Paris après le premier conflit mondial a eu un rayonnement particulier : voir *Actes du congrès international d'histoire des religions tenu à Paris en octobre 1923*.

et l'islam, prennent-ils soin de préciser, mais de « faire croître l'esprit de collaboration et de fraternité au moyen de la religion, de la science et de la philosophie », et de « contribuer à résoudre les problèmes sociaux du point de vue de la morale et de la religion ». À la fin de chaque réunion, musulmans et chrétiens prononcent une invocation commune :

Nous venons à Toi, Seigneur, tous, d'un cœur que remplit l'agrément et la révérence en Te suppliant de nous accorder ton appui constant, Ta lumière qui nous guide dans la voie droite, de nous rendre sincères dans l'adoration que nous te rendons, dirigés par la guidance de Tes Envoyés et de Tes Prophètes, de nous faire réaliser ce qui Te plaît, afin que chacun de nous reste fidèle à sa foi et à sa religion, aime son prochain et afin que nous allions toujours de l'avant dans la voie du progrès et du succès²³.

En 1945, le nouveau grand imam, Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq²⁴ (1885-1947), se montre disposé à un dialogue ouvert. Mais il doit, par ailleurs, faire face à une forte contestation interne qui le contraint à la démission. Son successeur, le cheikh Muḥammad Ma'mūn al-Šinnāwī (1878-1950), ne remet pas en question les relations amicales établies entre une poignée de savants musulmans et chrétiens. Il encourage le développement de la collection « Patrimoine de l'islam » chez Dār al-Ma'ārīf, qui n'atteint cependant pas les standards européens de l'édition scientifique des sources²⁵. De nouveaux membres ont rejoint les *Iḥwān al-Šafā'*, parmi lesquels le dominicain Georges Chehata Anawati (1905-1994). En 1946, c'est lui qui fixe le programme de travail portant sur le thème du rapport entre civilisations et religions. L'orientaliste Louis Massignon (1883-1962), par ailleurs membre de l'Académie de langue arabe du Caire, intervient également. Dans *Mağallat al-Azhar*, le cheikh Mūsā salue la publication de l'*Introduction à la théologie musulmane*, essai coécrit par Anawati et Louis Gardet (1904-1986) dans une perspective comparatiste en vue de poser les « conditions d'un dialogue²⁶ ». Pour l'azhari, qui entrevoit la constitution d'une « bibliothèque orientaliste », l'« étroite collaboration » entre « élites musulmanes et chrétiennes » est nécessaire « pour combattre l'athéisme et

23. Invocation traduite par Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Égypte », p. 386.

24. Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient*, p. 521, 537, 642, 661.

25. À titre d'exemple : Anawati, « Textes arabes anciens édités en Égypte », p. 284-286.

26. Gardet & Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 3-11.

les athées dont l'activité se fait de plus en plus menaçante et risque de tout envahir²⁷ ».

La révolution de juillet 1952 n'entraîne pas de changement immédiat dans les relations entre les chrétiens et les musulmans engagés dans des relations de confiance et d'enrichissement mutuel. En mars 1953, de manière anonyme, l'intellectuel syro-égyptien Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb²⁸ (1886-1969) donne une recension favorable d'un numéro de la revue *Les mardis de Dar el-Salam*²⁹. Il s'agit de la publication du Centre Dār al-Salām, cofondé par Mary Kahil (1889-1979), et soutenu par Massignon, afin de promouvoir la formation d'une intelligentsia chrétienne de langue arabe et de favoriser la bonne entente interreligieuse. Les académiciens Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973) et Ibrāhīm Madkūr (1902-1995) figurent parmi les invités de ce centre. Le climat s'assombrit cependant. Les réunions des Iḥwān al-Ṣafā' s'arrêtent au cours de cette année 1953, sans motif explicite. Et dans *Mağallat al-Azhar*, des 'ulamā' formulent des réserves de fond au sujet des études de Massignon et de Gardet sur la mystique :

Nous aimons dire à ce sujet que l'islam est l'islam et que la mystique qui s'écarterait de la lettre de ses textes ne saurait être appelée mystique musulmane, appellation que l'imam Šāfi'ī abhorrait [...]. L'islam est extrêmement précis dans la détermination de ce qui est musulman et de ce qui ne l'est pas. Or la plus grande partie de ce que les orientalistes [*Gardet est cité dans le même article*] appellent mystique musulmane n'a aucun point commun avec l'islam³⁰.

Le dénigrement public

Le revirement de tendance est net en 1956, après la crise de Suez et la mise en échec du plan militaire secret franco-britannico-israélien par les États-Unis et l'URSS, sous l'égide de l'ONU. Le départ de dizaines de milliers d'Européens et de Šuwām (les Syriens, Libanais et Palestiniens d'Égypte)³¹ s'accélère. Gamal Abdel Nasser (1918-1970) instaure un régime populaire et autoritaire, il

27. Mūsā, « Fī 'ilm al-kalām wa-l-dirāsa ».

28. Ḥasan, « Zayy al-nahārda: wafāt Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb 30 disimbir 1969 ».

29. Lettre d'Anawati à Massignon, 21 juin 1953, Le Caire, archives Ideo, « Correspondance Massignon-Anawati ».

30. « Aḥādīṭ al-ṭulātā' bi-Dār al-Salām ».

31. Keryell, Mary Kahil. *Une grande dame d'Égypte, 1889-1979*, p. 126-127.

restreint les libertés et réprime les forces d'opposition, y compris religieuses³². À la direction de *Mağallat al-Azhar*, Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt³³ (1885-1968) se fait le chantre du socialisme arabe. Muḥammad al-Bahī (1905-1982) lance l'offensive avec son essai *al-Fikr al-islāmī al-ḥadiṭ wa-ṣilatuhu bi-l-isti'mār al-ğarbī* (*La pensée islamique moderne et son lien avec la colonisation occidentale*). Il vise à la fois l'athéisme de l'Est et ce qu'il qualifie d'« esprit de croisade » persistant à l'Ouest. Le nœud de l'ouvrage est la dénonciation d'un danger de christianisation de l'islam, sous prétexte de le moderniser, en recourant à plusieurs moyens : la mise sous influence de penseurs musulmans, tel Ṭāhā Ḥusayn ; l'élaboration de commentaires déformants sur les « principes de l'islam » ; l'éloge des valeurs chrétiennes et celui de la civilisation occidentale. À ce titre, Massignon est accusé d'être le « parrain spirituel des organisations missionnaires françaises en Égypte³⁴ ».

Ce premier acte est suivi de la publication d'un nouveau manifeste des *ulamā'*, qui intimide les intellectuels musulmans, tel Kāmil Ḥusayn (1901-1977), ayant des liens avec des chrétiens³⁵. En novembre 1959, le cheikh al-Bahī récidive contre les *rawāsib al-isti'mār* (déchets du colonialisme) dans *Mağallat al-Azhar* : il estime que le travail effectué au sein de l'Institut français d'archéologie orientale (Ifao), de l'Institut dominicain d'études orientales (Ideo) et du Centre Dār al-Salām, ainsi que celui des orientalistes comme Massignon relève d'un « type de missionarisme camouflé en orientalisme scientifique d'enseignement supérieur³⁶ ». Il est accompagné sur ce terrain par le cheikh Muḥammad al-Ğazālī (1917-1996), autrefois membre des Frères musulmans, rallié au régime nassérien. Reprenant un essai d'auteurs libanais, le futur secrétaire du Conseil supérieur des affaires islamiques dénonce une aliénation insensible des musulmans³⁷. Sa critique des *Ahl al-Kitāb* (Gens du Livre) est augmentée d'un double grief : « La corruption du message divin a

32. Les Coptes catholiques, en revanche, expriment leur espoir de promotion d'une Église catholique nationale. Voir Mayeur-Jaouen, « Le Vatican II des catholiques égyptiens ».

33. Jomier, « À propos d'al-Azhar », p. 192-193.

34. L'expression employée est : *al-Rā'ī al-rūḥī li-l-ğam'īyyāt al-tabšīriyya al-faransiyya fi-Miṣr*. Voir Muḥammad al-Bahī, *al-Fikr al-islāmī al-ḥadiṭ wa-ṣilatuhu bi-l-isti'mār al-ğarbī*, p. 556. Pour une mise en perspective, voir Avon, « L'université al-Azhar et les sciences venues d'Europe ».

35. « Diaire Anawati », 10 novembre 1957, Le Caire, archives Ideo, « Anawati ».

36. L'expression est : *rawāsib al-isti'mār*. Le fait est cité par Destremeau & Moncelon, *Massignon*, p. 247. Les auteurs évoquent une *fatwā*, mais il s'agit en fait d'un article d'al-Bahī (« al-Mubašširūn wa-l-mustašriqūn fī mawqifihim min al-islām »).

37. Farrūḥ & Ḥālīdī, *al-Tabšīr wa-l-isti'mār fī al-bilād al-ʿarabiyya* ; al-Ğazālī, *Difāʿ ʿan al-ʿaqida wa-l-šarīʿa ʿidd maṭāʿin al-mustašriqīn*, p. 227-228.

détruit les fondements de leur religion et affaibli, sinon rompu, leur lien avec le Ciel ; [...] ce qui leur reste de spiritualité entrave les sociétés dans la marche vers le bien et empêche l'inscription du licite et de l'illicite dans les âmes³⁸. » Face à l'inquiétude des coptes, il défend ce qu'il appelle le « traitement équitable » du « pacte de la *ḡimma* » et invite les musulmans à continuer à présenter l'islam sans exercer de contrainte, afin que les non-musulmans s'y rallient en reproduisant un schéma du passé³⁹.

Le cheikh Maḥmūd Šaltūt (1893-1963), grand imam d'al-Azhar entre 1958 et 1963, tient des propos moins virulents. Certes, il ne fait pas toujours la différence entre les *kāfirūn* (« mécréants »), au sens de ceux qui rejettent le message de l'islam une fois qu'il leur a été exposé d'une manière claire et compréhensible, et les *Ahl al-Kitāb*, et il considère que les chrétiens professant que ʿĪsā est non seulement un prophète mais également le fils de Dieu ont des croyances aberrantes⁴⁰. Cependant, contrairement à al-Bannā, dont l'attitude était plus offensive à leur égard⁴¹, le cheikh Šaltūt estime que cela ne les situe pas dans la catégorie des *mušrikūn*⁴² (associationnistes). C'est durant son rectorat que la réforme d'al-Azhar voulue par le régime est adoptée⁴³ : la loi n° 103 de 1961 intègre al-Azhar à l'appareil éducatif de l'État et fonctionnarise les enseignants⁴⁴. L'Académie de recherches islamiques, composée de savants ayant des compétences reconnues, devient le fer de lance de l'institution. Son secrétaire général est Maḥmūd Ḥubb Allāh (1903-1974). Son objectif consiste à renouveler la culture musulmane en la purgeant de ce qui est considéré comme des scories.

Promouvoir la mission et engager le dialogue

Une rencontre officielle au sein d'al-Azhar

La mission islamique dans le monde est une priorité des autorités azhariennes au début des années 1960. Diplômé de la Sorbonne, le cheikh ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd

38. Al-Ġazālī, *Nazarāt fī al-Qurān*, al-Qāhira, p. 161-162.

39. Al-Ġazālī, *al-Taʿaṣṣub wa-l-tasāmuḥ bayna al-masīḥiyya wa-l-islām*, p. 255.

40. Pour une mise en perspective de ce type de discours, voir Younès, *Les approches chrétiennes de l'islam*, p. 162-170.

41. Elias, « L'islam comme contre-proposition au modèle européen laïque ».

42. Zebiri, *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*, p. 68-69.

43. Zeghal, *Gardiens de l'islam*, p. 26.

44. Anawati, « L'Azhar ».

(1910-1978) publie une biographie de René Guénon⁴⁵, alias Abd al-Wahad Yahiya (1886-1951), et *Mağallat al-Azhar* fait la promotion d'un autre converti à l'islam, Robert Wellesley, alias Abdul Raschid Ansari, présenté comme un aristocrate anglais connu dans les milieux culturels⁴⁶. À la suite d'un congrès de 'ulamā' organisé à Mogadiscio en 1964, un institut d'études supérieures est ouvert dans l'enceinte de l'ancienne mosquée d'al-Azhar afin de former des étudiants étrangers, en particulier ceux qui sont issus du continent africain. En mars de la même année, l'Académie de recherches islamiques organise à al-Azhar le premier congrès des représentants musulmans venus du monde entier afin de promouvoir l'unité des musulmans ainsi que l'expansion de l'islam et sa défense. Selon cette perspective, les publications visant à dénoncer les actes et les propos des Européens, du présent comme du passé, continuent à être valorisées. C'est le cas de l'ouvrage du cheikh al-Ġazālī, *al-Ġazw al-fikrī* (*La conquête de la pensée*), ou de celui de Sa'īd 'Abd al-Fatāḥ 'Āšūr (1922-2009), *Aḍwā' ġadida 'alā al-ḥurūb al-ṣalibiyya* (*Lumières nouvelles sur les guerres croisées*), destinés à présenter l'unité des Arabes comme *al-malāḍ* (« le refuge ») face au danger⁴⁷.

L'événement du milieu de la décennie est pourtant l'accueil réservé par le cheikh Aḥmad Ḥasan al-Bāqūrī (1907-1985), recteur de l'université d'al-Azhar, au cardinal Franz König (1905-2004) le 31 mars 1965. Du côté des catholiques, la question des relations interreligieuses a pris de l'importance au cours de la troisième session du concile Vatican II⁴⁸ (automne 1964), dans le prolongement d'un élan en faveur de l'œcuménisme⁴⁹. La conférence est donnée en anglais et traduite simultanément en arabe par Ernst Bannerth (1895-1976), membre de l'Ideo, devant plus d'un millier d'auditeurs, étudiants et professeurs azharis, personnalités musulmanes et chrétiennes. L'archevêque de Vienne propose de fonder des relations garantissant le respect mutuel et l'absence de contraintes⁵⁰ pour conduire des actions communes dans les

45. Maḥmūd, *al-Mohāsibī. Un mystique musulman religieux et moraliste*. L'ouvrage a été traduit en français par Jean Abd al-Wadoud Gouraud sous le titre *Un soufi d'Occident*.

46. Son témoignage est livré, en anglais, dans une série de numéros de *Mağallat al-Azhar* : décembre 1964 ; avril, octobre et décembre 1965 (p. 4-9) ; janvier, février et mars 1966.

47. 'Āšūr, *Aḍwā' ġadida 'alā al-ḥurūb al-ṣalibiyya*, p. 109.

48. Lors du trente-huitième congrès eucharistique international à Bombay (2-5 décembre 1964), Paul VI revient sur l'importance qu'il entend accorder aux religions non chrétiennes. Voir Salaün (éd.), *Discours au concile*, p. 290.

49. Thils, « Un nouvel œcuménisme ? ».

50. Ce point pose question pour les deux partenaires. Du côté chrétien : *Compelle intrare* (Lc, XIV, 23) ; voir Maier, « *Compelle intrare*. À propos de la justification théologique de la

domaines religieux, moral et social, à partir de la reconnaissance de points de rencontre : une théologie fondée sur la foi en un Dieu unique et créateur et une anthropologie définissant l'homme comme un « être religieux ». L'ouverture de cette coopération inédite est aussi destinée à répondre à un défi considéré comme commun, celui du « matérialisme athée⁵¹ ».

L'enthousiasme perceptible du côté chrétien⁵² ne trouve pas un écho identique du côté musulman, même si la lutte contre le « communisme athée » est une priorité⁵³. La revue d'al-Azhar ne mentionne pas l'événement. Elle n'accorde pas davantage d'attention aux textes de la dernière session du concile Vatican II. La seule information publiée, dans les pages anglophones, est l'annonce de l'établissement d'une « Section des affaires islamiques » au sein du Secrétariat de l'Eglise catholique pour les affaires religieuses⁵⁴. Les priorités azharites sont d'ordre législatif et missionnaire⁵⁵ ; elles consistent à promouvoir l'établissement progressif d'un régime islamique et à faire connaître au monde entier l'islam et sa *ṣarī'a* dans son application littérale, ainsi que le rappellent Maḥmūd Ḥubb Allāh et le grand imam Ḥasan al-Ma'mūn (1894-1973) lors du deuxième congrès organisé par l'Académie de recherches islamiques, qui réunit des représentants de plus de trente-cinq pays. Dans ce contexte, le cheikh syrien 'Alī 'Abd al-Wāḥid Wāfī (1901-1991) se charge de déconstruire les dogmes du christianisme relatifs au « caractère unique de Dieu », à la Trinité, à la Crucifixion et à la Résurrection⁵⁶.

contrainte en matière de foi dans le christianisme occidental ». Du côté musulman : des exégètes ont affirmé que le verset 256 de la deuxième sourate avait été abrogé, et certains ont fait prévaloir l'usage du hadith selon lequel Muḥammad avait donné l'ordre « de combattre les hommes jusqu'à ce qu'ils aient proclamé qu'il n'y a d'autre divinité digne d'adoration que Dieu, que Muḥammad était son Messenger » (*Umirtu an uqātīla al-nās ḥattā yaṣḥadū an lā ilāh illā Allāh, wa-anna Muḥammadan rasūl Allāh*) – hadith rapporté par al-Buḥārī et Muslim ; voir <<https://sunnah.com/riyadussalihin:390>>, consulté le 26 janvier 2024.

51. König, « Le monothéisme dans le monde contemporain », p. 422.

52. « Nouvelles culturelles », p. 514. « Diaire Anawati », 9 janvier-15 juillet 1965, 31 mars, Le Caire, archives Ideo, « Anawati ».

53. Fatwā contre « le communisme athée », *Mağallat al-Azhar*, 1965, p. 222.

54. « News from the Muslim World ».

55. « Statement and Recommendations », p. 25.

56. Wāfī, « *Firaq masīhiyya taqūlu bi-waḥdāniyyat Allāh wa-mawqif al-islām minhā* » ; Wāfī, « *al-Taṭlīt wa-l-ṣalb wa-l-qiyāma wa-l-fidā, wa-naẓā'iruhā fī al-falsafāt wa-l-adyān al-sābiqa* ».

Décalage dans les attentes des protagonistes

Le traumatisme de la défaite de 1967 face à Israël provoque une mobilisation en faveur d'un « *jihād* sacré », d'une « bataille entre la foi (*imān*) et l'athéisme⁵⁷ (*ilhād*) ». Il n'est que partiellement surmonté par la guerre de 1973, décidée par Anouar al-Sadate (1918-1981). Dans ce contexte, un décalage est perceptible entre les initiatives en faveur du dialogue parmi les représentants de différentes religions⁵⁸ promues par des Églises chrétiennes et les réponses accordées du côté des autorités musulmanes. Le lancement de la conférence périodique « Religions for Peace » à Kyoto en octobre 1970⁵⁹ ne trouve pas d'écho du côté d'al-Azhar. La relance, en 1974, des réunions des *Iḥwān al-Ṣafā'* échoue, en dépit de la participation du cheikh al-Bāqūrī. Prédicateur au sein de la mosquée historique 'Amr ibn al-ʿĀṣ, le cheikh al-Ġazālī⁶⁰, devenu une personnalité majeure de la *Ṣaḥwa* (Réveil) islamique en Arabie saoudite⁶¹, reprend le thème de la « falsification » en précisant que certains éléments de la mystique chrétienne relèvent du *ṣirk*⁶² (polythéisme). Et le cheikh Muḥammad Ḥāṭir (1913-2004) rappelle la règle de l'impossibilité pour un musulman de contracter un mariage avec une chrétienne dans une église⁶³.

L'effort des *ʿulamā'* est alors centré sur l'introduction de la référence à la *ṣarīʿa*⁶⁴ comme « source principale de la législation » dans la Constitution de 1971, révisée en 1980⁶⁵. Le maître d'œuvre de ce mouvement⁶⁶ est le grand imam 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd⁶⁷. Sur fond de critique du lien entre l'Europe et

57. Cité par Zeghal, *Gardiens de l'islam*, p. 131.

58. Charnay, « Le dialogue islamo-chrétien. Essai d'interprétation psycho-stratégique ».

59. Voir le site Religions for Peace (<<https://www.rfp.org>>, consulté le 25 janvier 2024).

60. Un recueil de quarante sermons de l'année 1973 a été publié : 'Abd al-Ḥamīd, *Ḥiṭab al-ṣayḥ Muḥammad al-Ġazālī fī ṣuʿūn al-dīn wa-l-ḥayāt*.

61. Mouline, *Les clercs de l'islam*, p. 175-186.

62. Al-Ġazālī, *Rakāʿiz al-imān bayna al-ʿaql wa-l-qalb*, p. 133.

63. *Fatwā* du cheikh Muḥammad Ḥāṭir, 26 août 1978.

64. Sabanegh, « Débats autour de l'application de la loi islamique (*sharīʿa*) en Égypte ».

65. Article 2 de la Constitution égyptienne de 1971 : « L'islam est la religion de l'État et la langue arabe est sa langue officielle ; les principes de la loi islamique constituent la source principale de législation. » Voir Canal-Forgues (éd.), *Recueil des Constitutions des pays arabes*, p. 106 (pour la traduction française), 239 (pour la version originale en arabe).

66. Albo & Meital, « The Independent Path of Shaykh al-Azhar 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd », p. 174-175.

67. Jomier, « Les congrès de l'Académie de recherches islamiques dépendant de l'Azhar », p. 95.

le christianisme⁶⁸, il valide peu avant son décès un projet de « Constitution islamique » centré sur le respect des *aḥkām al-šarī'a* et applaudi par les Frères musulmans⁶⁹. Les savants religieux perpétuent l'usage du terme *ḍimmī*, péjoratif et insultant pour une partie de la société civile. Une thèse, soutenue au Caire en 1977, indique que cent cinquante postes de la fonction publique sont interdits à tout chrétien, quelles que soient ses qualifications, une discrimination qui vient s'ajouter à d'autres (inégalité salariale, restrictions dans l'octroi de bourses d'études, de terres et d'appartements populaires⁷⁰). Cette orientation, ces mesures et l'asymétrie des rapports communautaires suscitent des réactions visant à opérer des transformations dans l'interprétation du droit, dont celle du juge de la Cour suprême Muḥammad Sa'īd al-ʿAšmāwī (1932-2013), auteur de *Uṣūl al-šarī'a* (*Fondements de la šarī'a*) publié en 1979⁷¹. Elles ont aussi des conséquences sur les relations islamo-chrétiennes.

En avril 1978, le grand imam ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd accueille une délégation conduite par le cardinal Sergio Pignedoli (1910-1980). Les coptes ne participent pas aux travaux. La conférence de Georges Anawati, articulée sur la reconnaissance d'une « foi commune en Dieu », est annulée⁷². Les autorités musulmanes font valoir deux obstacles à l'établissement de relations apaisées : la situation des musulmans dans des pays comme les Philippines ou le Nigeria, et les missions chrétiennes⁷³. Les termes du « dialogue entre les musulmans et les chrétiens » sont posés par le cheikh Aḥmad Ḥusayn. Ils tiennent en cinq points :

1. Le dialogue est nécessaire pour organiser « la résistance à l'athéisme » (*muqāwamat al-ilḥād*) et au « matérialisme dévastateur » (*al-māddiyya al-ḡārifa*) qui menace « la communauté humaine » (*al-muḡtamaʿ al-insānī*).
2. Les musulmans n'ont aucun problème à accepter « le véritable christianisme » (*al-masiḥiyya al-ḥaqīqiyya*), fondé sur la foi en un Dieu d'amour, d'entraide et de paix, en la reconnaissance de ʿĪsā ibn Maryam

68. Maḥmūd, *al-ʿUrba wa-l-islām*, p. 27-36.

69. Avon, « Les Frères musulmans et al-Azhar. Une confrontation ouverte ».

70. Abu-Sahlieh, *Non-musulmans en pays d'islam*, p. 263-273.

71. Jomier, « Les fondements de la loi musulmane ».

72. Le cheikh ʿAbd al-Fattāḥ ʿAbd Allāh Baraka (1932-) justifie ultérieurement ce refus dans la revue de l'institution sunnite : Baraka, « *Lā huwa li-ḥisāb al-islām wa-lā li-ḥisāb al-masiḥiyya* ». Voir également Pérennès, *Georges Anawati (1905-1994)*, p. 307.

73. Šalabī, *Risāla ilā al-bābā Būlus al-sādīs*. Voir aussi Borrmans, « ʿAbd al-Wadūd Šalabī, *Risāla ilā al-bābā Būlus al-sādīs* (Lettre ouverte au pape Paul VI) ».

comme « Messie » et « Messenger », en « sa naissance miraculeuse » (*mīlādihī al-mu‘ǧiz*), en la virginité de sa mère et en sa sainteté.

3. Les musulmans entretiennent une « relation d'affection » (*‘alāqat al-mawadda*) et de confiance avec les chrétiens, notamment les coptes.
4. Les musulmans refusent « les croyances de l'Église » (*mu‘ataqadāt al-Kanīsa*) qui sont fondées sur « le mythe » (*al-uṣṭūra*), lequel, ajoute-t-il, n'est pas conforme au Coran et également en contradiction avec les Évangiles.
5. Seule la réponse de l'islam est susceptible d'être efficace face à l'athéisme⁷⁴.

Violences et tentatives de réconciliation

Les conflits ayant une dimension confessionnelle, du Liban⁷⁵ au Timor⁷⁶ en passant par les Philippines et le Soudan⁷⁷, trouvent des résonnances dans le discours des hommes de religion. Le principe même d'un dialogue inter-religieux, dans un cadre national ou international, suscite de l'hostilité au sein d'al-Azhar. Le traité de paix israélo-égyptien de 1979 est justifié par une *fatwā* du mufti Ġād al-Ḥaqq ‘Alī Ġād al-Ḥaqq⁷⁸ (1917-1996). Cependant, le refus par le Vatican de reconnaître l'État d'Israël et la réception de Yasser Arafat (1929-2004) par le pape Jean-Paul II (r. 1978-2005) en septembre 1982 ne modifient pas la teneur d'un discours prédominant selon lequel Israël est présenté comme une ultime forme coloniale de l'Europe. En 1980, le cheikh al-Ġazālī publie un traité sur l'avenir de la mission islamique. Il y sonne la mobilisation des musulmans contre ce qu'il appelle la « dernière croisade » des chrétiens, toutes Églises confondues, et des juifs⁷⁹, avant de cibler différents courants de pensée ou de militance liés au matérialisme et au communisme. Anouar al-Sadate le démet de toutes ses fonctions publiques, mais l'émir du Qatar, Khalifa ben Hamad Al Thani (r. 1972-1995), fait appel à ses services.

74. Ḥusayn, « *al-Ḥiwār bayna al-muslimīn wa-l-masīḥiyyīn* ».

75. Tueni, *Une guerre pour les autres*, p. 131-152.

76. Anderson, « Imagining East Timor ».

77. Beswick, « The Addis Ababa Agreement: 1972-1983 ».

78. Ġād al-Ḥaqq, « *Ittifāqīyyat al-islām bayna Miṣr wa-Isrā’īl wa-aṭaruhā* ».

79. Al-Ġazālī, *al-Da‘wa al-islāmiyya tastaqbilu qarnahā al-ḥāmīs*, p. 90-92.

L'Égypte est alors le cadre de violences entre musulmans et coptes⁸⁰. Le mufti tente d'empêcher l'extension des affrontements du quartier cairote d'al-Zāwiya al-Ḥamrā' en promulguant une *fatwā* dans laquelle il indique que verser le sang des non-musulmans ou s'en prendre à leurs biens relève du *ḥarām* (prohibition), au même titre que verser le sang des musulmans et s'en prendre à leurs biens. Les arrestations massives ordonnées par Sadate, qui affirme que « l'islam est le garant véritable de la chrétienté en Égypte⁸¹ », ne mettent pas un terme aux tensions. L'introduction, en 1981, de l'article 98 du Code pénal condamnant *izdirā'* *al-adyān* (l'insulte contre les religions) ne les apaise pas davantage, puisqu'elle ne concerne, dans les faits, que les atteintes à la religion musulmane. Dans le programme qu'il anime à la télévision, Muḥammad al-Ša'rawī (1911-1998) valide *al-ta'āyus* (la cohabitation) des musulmans avec les chrétiens, mais repousse *al-riḍā* (l'agrément) à leur égard, car suivre un tel élan du cœur signifierait une forme d'adhésion à leur religion⁸². Il fait ainsi preuve d'un respect public lorsqu'il rencontre le patriarche Šanūda III (1923-2012)⁸³. Devenu grand imam en 1982, le cheikh Ġād al-Ḥaqq (1917-1996) qualifie *al-šarī'a al-islāmiyya* d'*al-qānūn al-āmm* (la loi générale) ; il rappelle des règles telles que l'interdiction absolue du mariage d'une musulmane avec un non-musulman et la menace pesant sur la femme *murtadda*⁸⁴ (apostate). Des musulmans dénoncent alors le développement de l'« islam politique⁸⁵ », et l'Organisation égyptienne des droits de l'homme affirme que l'Académie de recherches islamiques s'aligne sur les *gamā'āt*⁸⁶ (groupes) qui promeuvent un islam intransigeant.

La dynamique du dialogue islamo-chrétien, plus spécifiquement entre sunnites et catholiques, est relancée par l'invitation du roi Hassan II (r. 1961-1999), alors président de l'Organisation de la conférence islamique (OCI),

80. « Les chrétiens d'Égypte ». Voir également Jomier, « Réflexions sur la rencontre al-Azhar-Vatican (Le Caire, avril 1978) ».

81. Discours du président de la République arabe d'Égypte, 14 mai 1980, cité par Guirguis, *Les coptes d'Égypte*, p. 20.

82. Deux vidéos non datées sont sur ce thème : « *Rā'y al-Ša'rawī fi tahni'at al-masīhiyyīn bi-a'yādihi* » et « *al-Ša'rawī yataḥaddaṭu 'an 'alāqat al-islām bi-l-masīhiyya, wa-takrīm al-rasūl (PSL) li-l-nağāšī* ». Un autre élément de son discours consiste à distinguer les « juifs » des « nazaréens » (chrétiens).

83. « *Munāzarat al-imām al-Ša'rawī ma'a al-bābā Šanūda wa-iṣrārihi 'alā anna al-dīn li-Llāh wa-l-waṭan li-Llāh* ».

84. Avon, « Le nom chrétien sous la plume d'hommes de religion musulmans égyptiens ».

85. Anawati, « Un plaidoyer pour un islam éclairé (*mustanir*) ».

86. Botiveau, « Penser, dire, interdire. Logique et enjeux de la censure des écrits en Égypte ».

au pape Jean-Paul II. Ce dernier adresse un discours à des milliers de jeunes Marocains à Casablanca, en août 1985⁸⁷. Mais la méfiance reste de mise. L'un des ouvrages de référence à al-Azhar est celui de Muḥammad Muḥammad Ḥusayn (1912-1982), dans lequel l'auteur affirme que depuis le début du xx^e siècle, le but des Européens a consisté à « unifier les trois religions » en sollicitant des acteurs de terrain ou en organisant des congrès⁸⁸. Aussi, lorsque, dans le cadre de l'Année internationale de la paix décidée par l'ONU, le Saint-Siège prend l'initiative de réunir cent quarante représentants de diverses traditions religieuses à Assise en octobre 1986, l'institution azharie n'envoie aucun délégué. Le rassemblement comme l'invitation à distinguer une prière de chacun en présence de tous et une prière commune⁸⁹ suscitent des débats qui renvoient aux réflexions plus vastes sur le propre des religions, des croyances et des régimes sociétaux qui leur sont associés⁹⁰.

Revenu en grâce dans son pays, le cheikh al-Ġazālī est couronné du prix de l'Ordre de la République d'Égypte en 1988. L'année suivante, les autorités saoudiennes lui décernent le prix international du Roi-Faysal pour son action en faveur de l'islam. Il publie un nouvel essai dans lequel il invite les chrétiens à un effort de pensée qui leur permettrait de changer leur regard sur les musulmans et sur ce *manḥağ ġadid* (« voie nouvelle ») venu après ʿIsā ibn Maryam. Son argumentaire est analogue à celui du cheikh Aḥmad Ḥusayn pour rejeter les dogmes chrétiens. Il se réfère aux versets coraniques⁹¹ ainsi qu'aux travaux de l'historien égyptien Aḥmad Ṣalabī (1915-2000), professeur d'histoire à Dār al-ʿUlūm, selon lequel les sources du christianisme puisent entre autres

87. Jean-Paul II, « Discours adressé aux jeunes musulmans marocains, 19 août 1985 ».

88. Ḥusayn, *al-Ittiḡāhāt al-waṭaniyya fī al-adab al-muʿāṣir*, partie 2, p. 319-320. L'auteur affirme que la France a envoyé des représentants – sans dire lesquels – pour négocier avec des azharis en vue d'unifier les trois religions, islam, christianisme et judaïsme. Il mêle les conférences scientifiques et les rencontres interreligieuses des années 1930 en indiquant que l'objectif était identique. Il cite, par ailleurs, les noms de Wilfrid Blunt, qui n'a pourtant eu aucune fonction religieuse, et d'Isaac Taylor (1829-1901), prêtre anglican et auteur de théories religieuses fondées sur des préjugés racistes.

89. Boespflug & Labbé (éd.), *Assise, 10 ans après (1986-1996)*, p. 217-247.

90. Le théologien britannique John Hick (1922-2012), missionnaire évangélique devenu philosophe des religions après un séjour de plusieurs années en Inde, et le théologien états-unien Paul Francis Knitter (1939-) appellent à œuvrer pour l'unité des croyants de toutes religions; voir Hick & Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*. Gavin D'Costa (1958-), professeur de théologie catholique à l'université de Bristol, met en garde contre le risque de relativisme; voir D'Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered*.

91. Les versets coraniques cités par Muḥammad al-Ġazālī sont : C. *Āl ʿImrān* III, 42, 45-46; C. *al-Māʿida* V, 75.

choses dans les religions païennes, le bouddhisme, la philosophie grecque et les mythes de populations nomades⁹². Il maintient sa position relative à la « falsification », selon laquelle chrétiens et juifs se réfèrent à des propos considérés comme blasphématoires. Afin de nourrir son argumentaire, il s'appuie sur la critique du Sud-Africain d'origine indienne Ahmed Deedat (1918-2005), spécialisé dans la controverse anti-chrétienne⁹³. Dans la lignée des apologistes musulmans du début du siècle, il disqualifie les Écritures auxquelles se réfèrent les chrétiens en cherchant à promouvoir la thèse du pseudo-Évangile de Barnabé, qu'il présente comme le « modèle » initial :

L'Évangile de « Barnabé » se distingue en ce sens que le message adressé par ʿĪsā aux fils d'Israël est spécifique, une vérité que d'autres Évangiles confirment, avec des termes qui varient. La réalité est que l'universalité du christianisme n'a aucun fondement, et que ʿĪsā a assuré à ceux qui l'entouraient qu'il ne faisait que préparer un autre message, plus large et plus complet, et que lui n'était envoyé qu'aux brebis égarées d'Israël. Barnabé a été explicite en mentionnant les fils de l'islam, confirmant ce qu'il prévoyait être son véritable nom comme dans le Noble Coran⁹⁴.

La guerre du Golfe (1990-1991) met à jour de nouvelles lignes de fracture. Les hommes de religion chrétiens se divisent sur la possibilité ou non d'un règlement pacifique du conflit⁹⁵; les hommes de religion musulmans se divisent sur le recours ou non à des armées issues d'États qui ne sont pas considérés comme islamiques pour le régler⁹⁶. C'est dans ce contexte que sont publiés deux documents ayant une autorité magistérielle. Le premier, la « Déclaration sur les droits de l'homme en islam », adoptée par les membres de l'OCI au Caire en août 1990, est le fruit d'un processus de contestation de droits considérés comme exogènes à l'islam : elle interdit, en particulier, l'abandon de l'islam

92. Šalabī, *al-Masīhiyya*, p. 178.

93. Deedat, *The Choice: Islam and Christianity*, vol. 1-2. Il s'agit d'un condensé de certaines des thèses de l'auteur, développées au cours des années précédentes.

94. Al-Ġazālī, *Šayḥat taḥdīr min duʿāt al-taṣīr*, p. 75.

95. Decornoy, « Le pape contre la guerre du Golfe ».

96. Lacroix, *Les islamistes saoudiens*, p. 189-227.

pour une autre foi ou pour l'athéisme⁹⁷. Le second, « Dialogue et annonce⁹⁸ », publié en 1991 par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (CPDI) et par la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, prolonge l'encyclique « *Redemptoris missio*⁹⁹ » et rappelle la nécessité de la liberté laissée à chaque personne en matière religieuse.

Les relations entre sunnites et catholiques marquent le pas¹⁰⁰. Des cheikhs égyptiens appellent à ne plus souhaiter de vœux lors des fêtes chrétiennes, voire déconseillent de participer aux fêtes communes, à commencer par la plus populaire d'entre elles en Égypte, celle de Shamm al-Nasīm. En 1999, à la suite d'émeutes anti-chrétiennes ayant fait vingt-cinq morts, le gouvernement égyptien décide d'instaurer une procédure de régulation du passage à l'islam : les bureaux de l'état civil reçoivent pour instruction de ne plus délivrer automatiquement des documents pour les apostats venus du christianisme. Une impulsion en faveur de la relance du dialogue¹⁰¹ est donnée lors du voyage du pape Jean-Paul II en Égypte, en Syrie, dans les territoires palestiniens occupés et en Israël, au cours de l'année 2000. Dans le prolongement de ces rencontres, le CPDI crée un comité de liaison avec les organisations islamiques internationales, plus spécifiquement avec la Mašyaḥa d'al-Azhar.

Relancer un front religieux contre l'athéisme

Indignations sur fond d'exactions et d'attentats

Durant la présidence de Hosni Moubarak (1928-2020), les représentants du régime autoritaire se contentent de traiter de manière ponctuelle les violences

97. « *I'lān al-Qāhira li-ḥuqūq al-insān fī al-islām* ». Une nouvelle déclaration a été élaborée trente ans plus tard ; c'est elle qui figure désormais sur le site de ce qui est devenu l'Organisation de la coopération islamique : « *I'lān al-Qāhira li-munazzamat al-ta'āwun al-islāmī li-ḥuqūq al-insān* ». Certains changements sont notables.

98. Arinze & Tomko, « Dialogue et annonce ».

99. Jean-Paul II, « *Redemptoris missio* ».

100. Il y a néanmoins des exceptions : voir Bin Talal, *Islam et christianisme*, p. 109. Par ailleurs, des savants chiites se montrent actifs sur le terrain du dialogue : du 30 octobre au 2 novembre 1994, le Comité pour le dialogue interreligieux du Centre national iranien d'études culturelles internationales et le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux participent à un colloque intitulé « A Theological Evaluation of Modernity » ; voir Michel, « In Tehran, the Muslim-Christian Colloquium ».

101. Al-Nayfir & Borrmans, *Mustaqbal al-ḥiwār al-islāmī al-masīhī*.

interconfessionnelles. Celles-ci éclatent épisodiquement : janvier 2000, décembre 2004, octobre 2005, avril 2006. Ces faits n'empêchent pas le patriarche Šanūda III de s'exprimer en faveur de la réélection de Moubarak en 2005. Deux ans plus tard, Ṭāriq al-Biṣrī (1933-2021), membre du Conseil d'État, dénonce ce qu'il appelle l'« attitude victimaire » des coptes. Dans la présentation de l'essai *al-Mas'ala al-qibṭiyya wa-l-šarī'a wa-l-ṣaḥwa al-islāmiyya*¹⁰² (*Le problème copte, la šarī'a et le réveil islamique*), publié en 2007 par Abū al-ʿAlā Māḍī (1958-), al-Biṣrī écrit que les « laïcs » se servent de cette question, associée à celle de l'égalité, comme d'une « arme » contre les *islāmiyyūn* (musulmans intégraux) en vue de montrer que la *šarī'a* n'est pas une garantie suffisante pour toute la société¹⁰³. Le juriste assimile la « laïcité » à un athéisme honni ; il refuse de reconnaître la réalité de l'inégalité juridique et le déclassement social sous autorité musulmane¹⁰⁴.

À l'échelle internationale, les responsables d'al-Azhar sont surpris par les attentats du 11 septembre 2001 commis par al-Qaïda, dont le leader, Oussama Ben Laden (1957-2011), a théorisé la lutte « contre les Juifs et les Croisés¹⁰⁵ ». Ils restent interdits devant les attentats en Indonésie (octobre 2002), au Maroc (mai 2003), puis en Espagne (mars 2004) et au Royaume-Uni (juillet 2005). Ils se désolent des effets de l'invasion de l'Irak par une coalition internationale sous l'égide des États-Unis, qui catalyse un conflit entre sunnites et chiites. En juillet 2005, plusieurs d'entre eux participent à la conférence d'Amman, qui réunit plus d'une centaine de *ʿulamā'* de sept écoles différentes ; ils s'accordent sur l'engagement à ne plus recourir au *takfīr* et sur l'interdiction de fonder un nouveau courant juridique. Quelques mois plus tard, leur corporation s'indigne d'une référence historique au lien entre la violence et l'islam faite par le pape Benoît XVI (r. 2005-2013) lors d'une conférence à

102. Māḍī, *al-Mas'ala al-qibṭiyya wa-l-šarī'a wa-l-ṣaḥwa al-islāmiyya*, p. 8. L'ouvrage est présenté par Ṭāriq al-Biṣrī, lui-même auteur d'un imposant essai, *al-Muslimūn wa-l-aqbāṭ fī ṭār al-ḡamā'a al-waṭaniyya*, paru une première fois en 1980 et réédité à plusieurs reprises, dans lequel il invite à réhabiliter le référentiel islamique (*mawrūt*), porté principalement par les Frères musulmans, à côté du référentiel national (*wāfid*), porté par les héritiers du Wafd, des libéraux et des forces de gauche non religieuses, tout en appelant à l'égalité en matière de droits et de devoirs.

103. Māḍī, *al-Mas'ala al-qibṭiyya wa-l-šarī'a wa-l-ṣaḥwa al-islāmiyya*, p. 8.

104. Roussillon, « Les coptes à la marge », p. 105-106 ; Ḥaydar, « *al-Aqbāṭ ahl Miṣr al-aṣliyyīn yu'āmalūn ka-l-ḡurabā' wa-yuḥaẓẓaru 'alayhim duḥūl al-ḡayṣ* ».

105. Document traduit dans Kepel & Milelli (éd.), *al-Qaïda dans le texte*, p. 63-69.

l'université de Ratisbonne, le 12 septembre 2006¹⁰⁶. L'incise suscite une crise diplomatique¹⁰⁷, des manifestations et des exactions¹⁰⁸. À titre personnel, des azharis signent la « Lettre des 138¹⁰⁹ » – rédigée par des *‘ulamā*, des muftis et des théologiens de quarante-trois nationalités –, sous-titrée « Venons-en à une parole commune entre vous et nous¹¹⁰ », datée du 13 octobre 2007¹¹¹, un an après une première lettre qui était uniquement destinée à Benoît XVI¹¹².

L'année 2008 est ponctuée de plusieurs initiatives en vue de relancer une nouvelle fois le dialogue : La Mecque (juin), Madrid¹¹³ (juillet), New York et Rome¹¹⁴ (novembre). Néanmoins, les violences entre musulmans en Irak et celles qui sont commises contre des communautés chrétiennes affaiblies, y compris en Égypte, se poursuivent, par exemple en janvier et en décembre 2010¹¹⁵. Des hommes de religion, musulmans et chrétiens, dénoncent ce dernier attentat comme une atteinte à l'unité nationale égyptienne et appellent au calme leurs coreligionnaires, sans pouvoir empêcher les affrontements. Le lien fragile entre le Vatican et al-Azhar est cependant mis à mal. L'appel de Benoît XVI à ce que soit respecté le devoir de protéger les minorités chrétiennes en Orient est qualifié d'« ingérence dans des questions internes » par le nouvel imam d'al-Azhar, le cheikh Aḥmad al-Ṭayyib (1946-). Ce dernier prend la décision de geler toute relation directe avec le Vatican¹¹⁶. Il ne réagit donc pas à l'envoi du « Décalogue d'Assise pour la paix¹¹⁷ ». Et al-Azhar ne participe pas à la création, par les rois Abdallah ibn Abdelaziz (r. 2005-2015) et Juan Carlos (r. 1975-2014) ainsi

106. Il s'agit de l'incise reprenant un passage des *Entretiens* de l'empereur Manuel Paléologue (1455-1512) avec un interlocuteur musulman dans une conférence. Extrait de Benoît XVI, « Foi, raison et université. Souvenirs et réflexions ».

107. Saint-Exupéry, « Des musulmans réclament les excuses du Vatican ».

108. Gaulmyn, « Le pape et l'islam. Dépasser l'incompréhension ».

109. L'initiative vient du Centre royal et islamique d'études stratégiques de Jordanie.

110. Michel, « La Lettre des 138 ».

111. Younès, *Les approches chrétiennes de l'islam*, p. 233-248.

112. « Lettre des oulémas au pape Benoît XVI », dans Bollack, Jambet & Meddeb, *La conférence de Ratisbonne. Enjeux et controverses*, p. 101-111.

113. Groupe de recherches islamo-chrétien international, « Conférence mondiale sur le dialogue, Madrid, 2008 ».

114. Groupe de recherches islamo-chrétien international, « Le dialogue islamo-chrétien après le premier séminaire du forum catholique-musulman ».

115. Guirguis, *Les coptes d'Égypte*, p. 44-45.

116. « al-Azhar ḡammada al-hiwār ma'a al-Fātīkān ».

117. « Le décalogue d'Assise pour la paix ». Officiellement, il n'y a, à Assise, qu'une délégation marocaine composée de trois membres et neuf autres musulmans ; voir Borrmans, *Dialogue islamo-chrétien à temps et à contretemps*, p. 75, n. 2.

que par le président autrichien Heinz Fischer (prés. 2004-2016), du Centre international Abdallah-ibn-^cAbd-al-^cAzîz pour les fidèles des religions et des cultures¹¹⁸.

Les voies d'une citoyenneté plus égalitaire

Le soulèvement populaire du début de l'année 2011 s'accompagne de manifestations de fraternisation interconfessionnelle, avec des références explicites à celles de la révolution de 1919, dont les symboles sont l'élévation conjointe de la croix et du croissant ou l'établissement d'un cordon de protection établi par des jeunes coptes au moment de la prière du vendredi sur la place Taḥrîr. À la joie partagée des manifestants s'ajoutent des revendications pour une législation civile garantissant une véritable égalité des droits¹¹⁹. Le projet d'édification d'un « État chrétien » sur une partie du territoire par des coptes de la diaspora¹²⁰ ne suscite pas d'adhésion. Cependant, des haines rentrées provoquent des affrontements¹²¹. Le 9 octobre 2011, lorsque plus d'une vingtaine de coptes périssent sous les balles de l'armée au cours d'une manifestation dans le quartier de Maspero, le Conseil de la famille égyptienne, présidé par le cheikh Aḥmad al-Ṭayyib, parle de « martyrs » et de la nécessité de faire appliquer le « principe de citoyenneté pour tous les Égyptiens¹²² ».

118. *Markaz al-malik 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azîz al-'ālamî li-l-ḥiwār bayna atbā' al-adyān wa-l-ṭaqāfāt*, plus connu sous l'appellation King Abdullah bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue (<<http://www.kaiciid.org/>>). Sa mission consiste à promouvoir la paix, la tolérance, la compréhension entre les peuples de différentes fois et cultures, les droits humains, la justice, le recours à la religion pour justifier des abus, défendre la sacralité de lieux saints, le respect de symboles religieux, la dignité de la vie humaine et l'éducation religieuse, combattre les discours de haine, supporter les efforts en vue de la paix.

119. Ḥumṣî, « *Aqbāt Miṣr: Tārîḥ ḥāfil bi-l-iḍṭihād wa-niḍāl wa-taḍḥiyyāt li-nayl al-ḥuqūq* » ; Muḥtār, « *Aqbāt wa-ḥuqūqīyyūn yuṭālībūn bi-qānūn madanî li-l-zawāğ wa-l-ṭalāq wa-yantaqidūn inṣiğāl al-Kanîsa bi-l-siyāsa* ».

120. Ḥalîl & Ramaḍān, « *al-Kanā'is al-miṣriyya tarfuḍu da'awāt Aqbāt al-mahğar iqāmat dawla masīḥiyya* ».

121. « *Miṣr: ṣadāmāt bayna muslimîn wa-aqbāt* » ; « *Muslimūn miṣriyyūn yuṣliḥūn kanîsa aḥraqahā mutaṣaddidūn* ».

122. Communiqué du 10 octobre 2011, signé par le président du Conseil de la famille égyptienne. Il se conclut comme suit : « Que Dieu protège la terre des Kināna [l'Égypte] et abatte ceux qui lui veulent du mal. » Voir « Un choc pour la conscience de l'Égypte ».

Cela n'empêche ni les violences interconfessionnelles¹²³ ni le départ de coptes après la victoire électorale des Frères musulmans et des salafistes¹²⁴.

La « Déclaration sur l'avenir de l'Égypte » de juin 2011, rédigée par des savants religieux et des intellectuels à la demande d'al-Azhar, a le double objectif de réhabiliter une institution critiquée pour son silence six mois plus tôt et de la poser comme « seule instance compétente constituant une référence en affaires islamiques¹²⁵ ». En janvier 2012, face à la surenchère en matière religieuse, le cheikh al-Ṭayyib donne son approbation à un texte sur les libertés fondamentales, faisant de la « liberté de croyance, à laquelle est relié le droit de citoyenneté totale pour tous, basé sur l'égalité absolue dans les droits et les devoirs [...], la pierre angulaire de l'édifice social moderne, en accord avec les principes immuables des textes religieux catégoriques (*tawābit al-nuṣūṣ al-dīniyya al-qat'iyya*) ». Vis-à-vis des non-musulmans, ce concept de citoyenneté vise à garantir une liberté religieuse¹²⁶ entendue au sens de liberté de culte, dans la limite du « droit de la société de préserver les fois célestes ». Et la borne de la « sensibilité d'autrui », liée à la « sacralité des trois religions », encadre la liberté de création artistique et littéraire ainsi que la liberté de recherche¹²⁷.

Le concert d'hommage qui accompagne les funérailles nationales du patriarche Šanūda III, le 20 mars 2012, est perturbé par une note discordante : celle du Frère musulman Waḡḡi Ġunaym (1951-), qui qualifie le défunt de *rā's al-kufr*¹²⁸ (tête de la mécréance). Le 4 novembre suivant, dans un climat lourd de menaces¹²⁹, Tawāḍrūs II (1952-) est élu cent dix-huitième « pape d'Alexandrie, patriarche de toute l'Afrique et du siège de saint Marc¹³⁰ ». En avril 2013, l'Église copte se retire du comité de rédaction de la nouvelle Constitution¹³¹ ; peu après, le nouveau patriarche accuse le président Muḥammad Mursī (1951-2019) de

123. Ḥalil, « 'Alam al-Sa'ūdiyya yazharu fi Šubrā: 29 muṣāban fi ištibākāt bayna maḡhūlīn wa-nuṣaṭā' aqbāt atnā' masīra ilā al-Taḥrīr ».

124. « Kašafa taqrīr li-wikālat al-anbā' al-faransiyya 'an tanāmi fikrat al-ḡra min Miṣr laday al-ṭabaqa al-ṭariyya ba'da natā'iḡ al-intiḡābāt al-barlamāniyya al-aḡira allatī ḡaṣalat fihā al-aḡzāb al-iṣlāmiyya 'alā aḡlābiyya malḡūza ».

125. « Bayān al-Azhar wa-nuḡba min al-muṭaqqafīn ḡawla mustaqbal Miṣr, 20 ḡuzayrān 2011 ».

126. Al-Zayn, « Šayḡ al-Azhar yuḡibu 'alā as'ila ātiya min balad al-fitnatayn Lubnān ».

127. « Waṭiḡat al-Azhar ḡawla manzūmat al-ḡurriyyāt al-asāsiyya ».

128. « Dā'iya salafi: al-bābā rā's al-kufr ».

129. Šalabī, « Qasāwisat Šubrā li-l-nā'ib al-'āmm: salafiyyūn haddadū bi-iḡtilāl munšā'āt kanasiyya ḡadān ».

130. « L'évêque Tawadros II désigné nouveau patriarche des Coptes orthodoxes d'Égypte ».

131. « al-Kanīsa al-qibṭiyya tansaḡibu min laḡnat al-dustūr. Šabāḡi yattahimu al-iḡwān bi-l-raḡba fi al-ḡaymana ».

« négligence » dans sa réponse aux affrontements ayant eu lieu devant la cathédrale Saint-Marc du Caire¹³².

Le mouvement citoyen Tamarrud (« Rébellion »), opposé à la gestion du pouvoir par les Frères musulmans et à leur coup de force constitutionnel, prend son essor à la fin du printemps. Le 3 juillet 2013, après un gigantesque soulèvement populaire suivi d'un coup d'État militaire, le grand imam al-Ṭayyib et le patriarche Tawāḍrūs II apportent leur soutien aux nouveaux dirigeants¹³³. Ce discours conjoint, puis la répression policière contre les Frères musulmans s'accompagnent d'un regain d'attaques contre les lieux de culte chrétiens et leurs fidèles, ce que condamne al-Azhar¹³⁴. Responsables musulmans et chrétiens soutiennent le régime autoritaire, qui s'emploie à réprimer les attaques¹³⁵ visant les coptes en Égypte¹³⁶ et au-dehors¹³⁷, à faire davantage de place à ces derniers dans la vie publique¹³⁸ et à assouplir les règles en matière d'édification de nouveaux lieux de culte¹³⁹, un sujet très sensible dans la société égyptienne¹⁴⁰.

Autour du « Document sur la fraternité humaine »

L'espoir suscité par les « printemps arabes » n'est plus de mise au milieu de la décennie. Dans cette région du monde, comme en Afrique subsaharienne ou

132. « *Wašintun tuṭālību Mursī bi-ḥimāyat al-aqbāṭ. Wa-sikritir al-bābā: ḥālathuḥ sayyi'a ḡiddan* » ; « *al-Anbā Tawāḍrūs: yantaqidu tahmiš al-lḥwān li-l-aqbāṭ* ». Dans une vidéo postée sur YouTube en mai, puis supprimée, le cheikh salafi Abū Islām menaçait les coptes en disant qu'ils étaient une minorité et que les musulmans en finiraient avec eux en deux jours.

133. Ghali, « Le pape Tawadros II : les problèmes confessionnels sont dus à 50 % à la construction des églises ».

134. « *Tawattur ṭā'ifi fī ḡanūb Miṣr* » ; « *al-lḥwān yašunnūn ḥarban intiqāmiyya 'alā al-aqbāṭ. lḥrāq 3 kanā'is. Wa-l-Azhar yunaddidu bi-l-i'tidā'āt* ».

135. « Égypte. Attentat lors d'une messe près de la cathédrale copte orthodoxe du Caire ».

136. « *Ša'anīn Miṣr tudammihā yad al-irḥāb: tafḡir kanīsatayn. Wa-l-Sisī yu'linu al-ṭawārī'* ».

137. « *Dā'iš tanšuru fīdyū li-qatliḥā al-21 Miṣriyyan al-muḥtafāfīn fī Lībiyā* ».

138. Suivant cet article, en janvier 2016, la Cour administrative a donné raison au président de l'université du Caire sur le fait de ne plus mentionner la religion sur les formulaires universitaires. Six mois plus tard, un projet de loi était discuté au Parlement, demandant la suppression de la mention de la religion sur les cartes nationales d'identité. Voir Atta, « Halte à la discrimination ».

139. Al-Damanhūrī, *Iqāmat al-ḥuḡḡa al-bāhira 'alā hadm kanā'is Miṣr wa-l-Qāhira*, p. 174-176. Le cheikh d'al-Azhar, Aḥmad ibn 'Abd al-Mun'im al-Damanhūrī (1690-1778), a appuyé sa démonstration sur plus d'une vingtaine de traités des premiers siècles de l'hégire ainsi que sur un « dit » attribué au calife 'Umar.

140. Nordland, « Egypt's Christians Say They Are at a "Breaking Point" ».

en Asie du sud-est, le poids des guerres, des répressions et des persécutions ayant une dimension religieuse est croissant. Plusieurs de ces conflits impliquent des acteurs régionaux et internationaux, étatiques ou non. Le plus radical est le groupe « État islamique », qui territorialise son pouvoir à cheval sur la Syrie et l'Irak. En juillet 2014, après la proclamation d'un califat à Mossoul, plus d'une centaine de *'ulamā'* sunnites adressent une lettre à Abū Bakr al-Baġdādī (1971-2019) pour lui signifier leurs points de désaccord¹⁴¹. Lors du congrès du Caire, organisé en décembre 2014 à l'initiative d'al-Azhar, ces musulmans sont qualifiés de « kharijites contemporains », et leur action, de conséquence de l'athéisme¹⁴². Un mouvement est lancé en vue d'un *taġdīd al-fikr al-islāmī* (rénovation de la pensée islamique) et d'un *taġdīd al-ḥitāb al-dīnī* (rénovation du discours religieux).

L'une des difficultés est que deux réseaux transnationaux s'affrontent : l'Union mondiale des savants musulmans, fondée en 2004, liée aux Frères musulmans et soutenue par le Qatar et la Turquie ; et le Haut Conseil des sages musulmans, fondé en 2014 avec l'appui des Émirats arabes unis, de l'Arabie saoudite et de l'Égypte. Les Émirats arabes unis ont déjà lancé plusieurs initiatives, notamment la création de Mu'minūn bilā Ḥudūd¹⁴³ (Croyants sans frontières). Associé au ministère des Habous et des Affaires islamiques du Maroc, le Forum pour la promotion de la paix dans les sociétés musulmanes, établi aux Émirats arabes unis, coorganise à Marrakech, du 25 au 27 janvier 2016, une conférence sur le thème « Droits des minorités religieuses dans le monde islamique ». Sous l'égide du cheikh 'Abd Allāh ibn Bayyah (1935-), qui a exercé des fonctions ministérielles en Mauritanie et qui a rompu avec le cheikh égypto-qatari Yūsuf al-Qaraḏāwī (1926-2022), la rencontre débouche sur la « Déclaration de Marrakech », qui présente les droits des « minorités religieuses¹⁴⁴ » selon un référentiel islamique à réinterpréter.

Quatre mois plus tard, le cheikh Aḥmad al-Ṭayyib est reçu à Rome, en audience privée¹⁴⁵, par François, élu pape à la suite de la renonciation de Benoît XVI à sa charge. Renouant un dialogue rompu cinq ans plus tôt, le grand imam déclare que le moment est arrivé, « pour les représentants des religions divines, de s'impliquer fortement et concrètement en vue

141. « *Risāla maftūḥa ilā al-duktūr Ibrāhīm 'Awwād al-Badrī al-mulaqqab bi-Abū Bakr al-Baġdādī* ».

142. Kāmil, « *al-Mutaṭarrifūn ḥawāriġ al-ʿaṣr* ».

143. « *Mu'minūn bilā ḥudūd* ».

144. Pisani, « La Déclaration de Marrakech du 27 janvier 2016 ».

145. « *Ziyāra tāriḥiyya li-imām al-Azhar li-l-Fātikān wa-liqā' "wuddī ḡiddan"*. *Wa-l-bābā munāqaṣat waḍ' al-masīhiyyīn fī al-Šarq wa-da'wa ilā nabḍ al-irḥāb* ».

de donner à l'humanité une nouvelle orientation vers la miséricorde et la paix¹⁴⁶ ». Cette position consonne avec sa « Déclaration sur la citoyenneté et le vivre-ensemble », exposée en mars¹⁴⁷ à l'occasion du congrès international tenu au Caire, puis de sa rencontre avec le pape François lors du Congrès pour la paix en avril 2017. L'athéisme¹⁴⁸, identifié à la sécularisation et à la laïcité, est considéré comme le péril majeur du côté azhari. Le cheikh Aḥmad al-Ṭayyib pose en principe que la non-religion est « une déviance à l'égard de la Vérité, de la Guidance et de la Droiture¹⁴⁹ ». Il y voit un danger aussi grand que l'extrémisme religieux et, plus encore, la source de la plupart des maux sociaux et moraux endurés par l'humanité. Cette tonalité n'est pas absente, bien que largement atténuée, dans la déclaration commune sur la fraternité humaine, signée à Abu Dhabi le 4 février 2019 par le pape François et le grand imam Aḥmad al-Ṭayyib, qui met sur le même plan « le tourbillon de l'extrémisme athée et agnostique, ou bien dans l'intégrisme religieux, dans l'extrémisme et dans le fondamentalisme aveugle, poussant ainsi d'autres personnes à céder à des formes de dépendance et d'autodestruction individuelle et collective », tout en reconnaissant « la liberté de croyance et la liberté d'être différents¹⁵⁰ ».

En décembre 2018, le président Abdel Fatah Sissi (1954-) signe le décret 602/2018 pour former un haut comité destiné à combattre les incidents confessionnels, et Dār al-Iftā' organise une campagne de communication pour expliquer que l'islam protège les musulmans et les croyants des autres religions. Le 6 janvier 2019, à la suite d'une nouvelle tentative d'attentat, al-Azhar se déclare solidaire des institutions d'État face au « terrorisme » qui tente de saboter les célébrations de Noël des « frères coptes ». Mais le malaise resurgit dès qu'il s'agit de qualifier les chrétiens à partir d'une position musulmane. En mai 2017, dans son émission diffusée sur une chaîne satellitaire, le cheikh Sālim 'Abd al-Ġalīl commente le verset 90 de la sourate III *Āl 'Imrān* en expliquant qu'il faut continuer à désigner les juifs et les chrétiens comme des *ḍāllūn* (égarés). Le propos suscite des réprobations¹⁵¹ ainsi qu'une procédure

146. Nabil, « L'avenir du dialogue entre al-Azhar et le Vatican ».

147. « Déclaration d'al-Azhar sur la citoyenneté et le vivre-ensemble ».

148. Avon, « L'athéisme face aux pays majoritairement musulmans ».

149. As'ad, « *al-Ilhād wa-l-mulhidūn amām maḥkamat al-imām al-akbar* ».

150. François & al-Ṭayyib, « Document sur la fraternité humaine ».

151. Ša'rawī, « *Ba'da takfirihi al-aqbāt, al-Miḥwar tunhī ta'aqqud al-šayḥ Sālim 'Abd al-Ġalīl* ». Voir également la confirmation qu'il donne lors d'un débat télévisé : « *Sālim 'Abd al-Ġalīl: al-masīhiyyūn kuffār wa-lan a'taḍira* ».

judiciaire initiée pour « insulte contre les religions ». Celle-ci est abandonnée au début de la décennie suivante.

Le 17 février 2023, une cérémonie interconfessionnelle a lieu pour l'inauguration de la « Maison [de la famille] ibrahimique », sur l'île de Saadiyat, au large d'Abu Dhabi. Sa vocation est de promouvoir la coexistence culturelle et religieuse¹⁵². Des représentants des religions concernées y participent, mais al-Azhar manifeste sa distance à l'égard du projet. Si l'Académie de recherches islamiques estime que le rassemblement de lieux de culte de différentes religions dans un espace voisin n'est une réalité ni nouvelle ni blâmable – ce qui distingue ses membres de leurs homologues saoudiens¹⁵³ –, le grand imam fait savoir que le concept d'« unité des religions » comme l'expression « religions abrahamiques » sont sources de perturbation et de division ; il souligne l'importance de reconnaître les « différences » entre elles¹⁵⁴. De hauts responsables de la Mašyaḥa précisent que l'initiative émiratie est susceptible d'encourager le dialogue interreligieux « bien que les chrétiens et les juifs soient considérés comme des *kuffār*¹⁵⁵ ». Ce qui rejoint un propos télévisé du cheikh Aḥmad al-Ṭayyib selon lequel les chrétiens et les musulmans étaient des *kuffār* les uns pour les autres¹⁵⁶.

Les hommes de religion qui disent promouvoir *al-islām al-mu'tadil* (l'islam modéré), à mi-chemin entre *al-mutaṭarrifūn* (les extrémistes) et *al-mutamayyi'ūn* (les laxistes), hésitent à se prononcer sur ce sujet. Le défi reste ouvert quant à la manière de définir des croyances non-musulmanes, ce qui inclut le christianisme : faut-il continuer à parler d'associationnisme, de falsification, de mécréance, d'égarement ? Quant à la qualification juridique, une partie d'entre eux préfèrent celle de *muwāṭana* (citoyenneté) à celle de *ḍimma* (protection subordonnée) et à celle d'*aqalliyya* (minorité). Selon eux, le garant des droits doit être l'État, comme cela est rappelé par exemple dans la Charte de La Mecque de mai 2019, adoptée lors d'un congrès initié par la Ligue islamique mondiale, qui réunit plus d'un millier de *ʿulamā'*¹⁵⁷. Ces catégories visent à apaiser les tensions ; elles ne règlent cependant pas la question de la liberté

152. « UAE's Abrahamic Family House Is a New Home for an Old Tradition of Tolerance ».

153. Avon & el-Kachtoul, « Une *fatwā* portant sur la question de “l'unité des religions” ».

154. « *Kalimat faḍīlat al-imām al-akbar al-ṣayḥ Aḥmad al-Ṭayyib fī mu'tamar zu'amā' al-adyān* ».

155. Courriel envoyé par Ṣāliḥ Muḥammad Ṣāliḥ, juriste formé à al-Azhar, le 31 mars 2023.

156. « *Ṣayḥ al-Azhar Aḥmad al-Ṭayyib li-l-a'lāmiyyīn wa-ḡayrihim: al-masīḥiyyūn kuffār wa-naḥnu kuffār 'indahum fa-balāṣ nal'ab fī al-'aqā'id* ».

157. « La Charte de La Mecque ».

individuelle ni celle de l'égalité en droit des personnes¹⁵⁸. La justification de normes antérieures à la phase coloniale européenne, incluant ou non la distinction entre un *dār al-islām* et ce qui n'en est pas, est mise en balance avec la nécessité de se reporter à d'autres références scripturaires islamiques pour esquisser des règles renouvelées, ou encore avec l'éventualité d'adhérer à une régulation initialement non religieuse.

Bibliographie

Sources primaires

‘Abd al-Ḥamīd, Quṭb, *Ḥiṭab al-ṣayḥ Muḥammad al-Ġazālī fī šu‘ūn al-dīn wa-l-ḥayāt*, al-Qāhira, Dār al-i‘tiqād, 2006 (1988).

‘Abd al-Rāziq, ‘Alī, *L’islam et les fondements du pouvoir*, Abdou Filali-Ansary (trad.), Paris, Le Caire, La Découverte, Centre d’études et de documentation économiques, juridiques et sociales, 1994 (1925).

Actes du congrès international d’histoire des religions tenu à Paris en octobre 1923, 2 vol., Paris, Honoré Champion, 1925.

al-Afġānī (m. 1315/1897), Ġamal al-Dīn & ‘Abduh (m. 1323/1905), Muḥammad, « *al-Naṣrāniyya wa-l-islām wa-ahluḥā* », *al-‘Urwa al-Wuṭqā*, 1884, édition de l’ensemble des numéros, al-Qāhira, Dār al-‘Arab, 1993, p. 25-26.

« *Aḥādīṭ al-ṭulāṭā’ bi-Dār al-Salām* », *Mağallat al-Azhar*, mars-avril 1953, p. 892-893.

Anawati, Georges Chehata, « Pour l’histoire du dialogue islamo-chrétien en Égypte. L’association des Frères sincères (*Ikhwan al-safā’*) », 1941-1953 », *MIDEO* 14, 1980, p. 385-395.

Anawati, Georges Chehata, « Textes arabes anciens édités en Égypte au cours des années 1955 et 1956 », *MIDEO* 3, 1956, p. 259-348.

Anawati, Georges, « L’Azhar. La nouvelle loi portant sur la réorganisation de l’Azhar », *MIDEO* 6, 1959-1961, p. 473-484.

Anawati, Georges Chehata, « Un plaidoyer pour un islam éclairé (*mustanîr*). Le livre du juge Mohammad Sa‘īd al-‘Ashmāwī, *al-Islām al-siyāsī* (L’islam politique) », *MIDEO* 19, 1989, p. 91-128.

158. Rizq, « *Fiqh maḥabbat al-aqbāt* ».

« *al-Anbā Tawāḍrūs: yantaqidu tahmiš al-lḥwān li-l-aqbāt* », *al-Nahār*, 27 avril 2013.

Arinze, Francis & Tomko, Josef, « Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ », *Se comprendre* 92, 5, mai 1992, <<https://tinyurl.com/ycyzz8ju>>, consulté le 27 mai 2024.

Asʿad, Muḥammad, « *al-Ilḥād wa-l-mulḥidūn amām maḥkamat al-imām al-akbar* », *al-Yawm al-sābiʿ*, 20 décembre 2017, <<https://tinyurl.com/bdett437>>, consulté le 27 mai 2024.

ʿĀšūr, Saʿīd ʿAbd al-Fatāḥ, *Aḍwāʾ ḡadida ʿalā al-ḥurūb al-ṣalibiyya*, al-Qāhira, al-Dār al-Miṣriyya li-l-Tāʾlif wa-l-Tarḡama, 1964.

Atta, May, « Halte à la discrimination », *al-Ahram Hebdo*, 19 octobre 2016.

« al-Azhar ḡammada al-hiwār maʿa al-Fātikān », *al-Nahār*, 21 janvier 2011.

al-Bahī, Muḥammad, *al-Fikr al-islāmī al-ḥadīṭ wa-ṣilatuhu bi-l-istiʿmār al-ġarbī*, al-Qāhira, Dār al-Fikr, 1991 (1957).

al-Bahī, Muḥammad, « *al-Mubašširūn wa-l-mustašriqūn fī mawqifihim min al-islām* », *Maḡallat al-Azhar*, novembre 1959, p. 394-403.

Baraka, ʿAbd al-Fattāḥ ʿAbd Allāh, « *Lā huwa li-ḥisāb al-islām wa-lā li-ḥisāb al-masīḥiyya* », *Maḡallat al-Azhar*, février 1979, p. 626-638.

« *Bayān al-Azhar wa-nuḥba min al-muṭaqqafīn ḥawla mustaqbal Miṣr*, 20 ḥuṣayrān 2011 », *Bawābat al-Azhar*, <<https://tinyurl.com/jeuf878t>>, consulté le 20 janvier 2024.

Benoît XVI, « Foi, raison et université. Souvenirs et réflexions », *Le Saint-Siège*, 12 septembre 2006, <<https://tinyurl.com/4kxn2hew>>, consulté le 25 janvier 2024.

bin Talal, el-Hassan, *Islam et christianisme*, Turnhout, Brepols, 1997 (1995).

al-Biṣrī, Ṭāriq, *al-Muslimūn wa-l-aqbāt fī iṭār al-ḡamāʿa al-waṭaniyya*, al-Qāhira, al-Hayʿa al-ʿĀmma al-Miṣriyya li-l-Kitāb, 1980.

Blunt, Wilfrid Scawen, *The Future of Islam*, London, Kegan Paul, 1882.

Castries (de), Henry, *L'islam. Impressions et études*, Paris, Armand Colin, 1907 (1896).

Charnay, Jean-Paul, « Le dialogue islamo-chrétien. Essai d'interprétation psycho-stratégique », *Politique étrangère* 41, 3, 1976, p. 219-239.

« *Dāʿiṣ tanšuru fīdyū li-qatliḥā al-21 Miṣriyyan al-muḥtaṭafīn fī Lībiyā* », *al-Miṣrī al-yawm*, 16 février 2015.

« *Dāʿiya salafī: al-bābā rāʾs al-kufr* », Tayyar, 23 mars 2012, <www.tayyar.org>, consulté le 24 mars 2012.

- al-Damanhūrī (m. 1192/1778), Aḥmad ibn ‘Abd al-Mun‘im, *Iqāmat al-ḥuġġa al-bāhira ‘alā hadm kanā’is Miṣr wa-l-Qāhira*, Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥman al-Naqīb (éd.), al-Qāhira, Dār al-Fārūq, 2012.
- « Déclaration d’al-Azhar sur la citoyenneté et le vivre-ensemble », *Observatoire de l’Azhar*, 6 mars 2017, <<https://tinyurl.com/2w4ch7u4>>, consulté le 25 janvier 2024.
- Decornoy, Jacques, « Le pape contre la guerre du Golfe. Jean-Paul II censuré », *Le Monde diplomatique*, août 1991, p. 30.
- Deedat, Ahmed, *The Choice: Islam and Christianity*, vol. 1, Dehli, Islamic Book Service, 2009 (1993).
- Deedat, Ahmed, *The Choice: Islam and Christianity*, vol. 2, Mansoura, Dār al-manāra, 1994 (1993).
- « Égypte. Attentat lors d’une messe près de la cathédrale copte orthodoxe du Caire », *Le Monde*, 11 décembre 2016, <<https://tinyurl.com/3twdazew>>, consulté le 12 décembre 2016.
- Farūḥ, ‘Umar & Ḥālidi, Muṣṭafā, *al-Tabṣīr wa-l-isti‘mār fī al-bilād al-‘arabiyya*, Bayrūt, al-Maktaba al-‘Ilmiyya, 1953.
- François & al-Ṭayyib, Aḥmad, « Document sur la fraternité humaine, pour la paix mondiale et la coexistence commune », *Le Saint-Siège*, 4 février 2019, <<https://tinyurl.com/vahstaxa>>, consulté le 25 janvier 2024.
- Ġād al-Ḥaqq, Ġād al-Ḥaqq ‘Alī, « *Ittifāqiyyat al-islām bayna Miṣr wa-Isrā’īl wa-aṭaruhā* » in *al-Fatāwā al-islāmiyya*, al-Qāhira, Dār al-Fārūq, 2005, vol. 1, p. 175-195.
- Gardet, Louis & Anawati, Georges Chehata, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 2006 (1948).
- Gaulmyn (de), Isabelle, « Le pape et l’islam. Dépasser l’incompréhension », *Le Pèlerin* 6460, 21 septembre 2006, p. 10-12.
- al-Ġazālī, Muḥammad, *al-Da‘wa al-islāmiyya tastaqbilu qarnahā al-ḥāmis*, al-Qāhira, Maktaba Waḥaba, 1980.
- al-Ġazālī, Muḥammad, *Difā‘ an al-‘aqida wa-l-ṣarī‘a ḍidd maṭā’in al-mustaṣriqīn*, al-Qāhira, Nahḍat Miṣr, 2002 (1963).
- al-Ġazālī, Muḥammad, *Nazarāt fī al-Qurān*, al-Qāhira, Nahḍat Miṣr, 2005 (1961).
- al-Ġazālī, Muḥammad, *al-Ta‘aṣṣub wa-l-tasāmuḥ bayna al-masīḥiyya wa-l-islām*, al-Qāhira, Nahḍat Miṣr, 2005 (1960).

- al-Ġazālī, Muḥammad, *Rakāʿiz al-īmān bayna al-ʿaql wa-l-qalb*, al-Qāhira, Dār al-Šurūq, 1997 (1974).
- al-Ġazālī, Muḥammad, *Ṣayḥat taḥdīr min duʿāt al-tanṣīr*, al-Qāhira, Nahḍat Miṣr, 2005 (1991).
- Ghali, Hoda, « Le pape Tawadros II : les problèmes confessionnels sont dus à 50 % à la construction des églises », *al-Ahram Hebdo*, 14 janvier 2015.
- Gheyn (van den), Joseph, « Le parlement des religions à l'Exposition universelle de Chicago en 1893 », *Revue philosophique de Louvain* 2, 1894, p. 172-180.
- Gouraud, Jean Abd al-Wadoud, *Un soufi d'Occident. René Guénon (shaykh ʿAbd al-Wāhid Yahyā)*, Le Caire, al-Bouraq, 2007.
- Groupe de recherches islamo-chrétien international, « Conférence mondiale sur le dialogue, Madrid, 2008 », Groupe de recherches islamo-chrétien, 10 juillet 2012, <<https://tinyurl.com/mwem5nvc>>, consulté le 25 janvier 2024.
- Groupe de recherches islamo-chrétien international, « Le dialogue islamo-chrétien après le premier séminaire du forum catholique-musulman », Groupe de recherches islamo-chrétien, 10 juillet 2012, <<https://tinyurl.com/4mfw7yvw>>, consulté le 25 janvier 2024.
- Ḥalīl, ʿImād, « ʿAlam al-Saʿūdiyya yaẓharu fī Ṣubrā: 29 muṣāban fī iṣtibākāt bayna maġhūlīn wa-nuṣaṭāʾ aqbāṭ aṭnāʾ masīra ilā al-Taḥrīr », *al-Miṣrī al-yawm*, 18 novembre 2011.
- Ḥalīl, ʿImād & Ramaḍān, Raġab, « *al-Kanāʾis al-miṣriyya tarfuḍu daʿawāt Aqbāṭ al-maḡḡar iqāmat dawla masīhiyya* », *al-Miṣrī al-yawm*, 13 juillet 2011.
- Ḥasan, Māhir, « *Zayy al-nahārda: wafāt Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb 30 dīsimbir 1969* », *al-Miṣrī al-yawm*, 30 décembre 2021.
- Ḥaydar, Randa, « *al-Aqbāṭ ahl Miṣr al-aṣliyyīn yuʿāmalūn ka-l-ġurabāʾ wa-yuḥaẓẓaru ʿalayhim duḥūl al-ġayṣ* », *al-Nahār*, 17 octobre 2011, <<https://tinyurl.com/52ka9cwd>>, consulté le 25 janvier 2024.
- Ḥumṣī, Hāla, « *Aqbāṭ Miṣr: Tārīḥ ḥāfil bi-l-iḍṭihād wa-niḍāl wa-taḍḥiyyāt li-nayl al-ḥuqūq* », *al-Nahār*, 9 février 2011.
- Ḥusayn, Aḥmad, « *al-Ḥiwār bayna al-muslimīn wa-l-masīhiyyīn* », *Maġallat al-Azhar*, août 1978, p. 998-1007.
- Ḥusayn, Muḥammad al-Ḥidr, *Naqḍ kitāb al-islām wa-uṣūl al-ḥukm*, al-Qāhira, Hindāwī, 2014 (1925).

Husayn, Muḥammad Muḥammad, *al-Ittiḡāhāt al-waṭaniyya fī al-adab al-mu‘āṣir*, Bayrūt, al-Risāla, 1986.

« *al-Iḥwān yašunnūn ḥarban intiqāmiyya ‘alā al-aqbāt. Iḥrāq 3 kanā’is. Wa-l-Azhar yunaddidu bi-l-i‘tidā’āt* », *al-Nahār*, 15 août 2013.

« *I‘lān al-Qāhira li-ḥuqūq al-insān fī al-islām* », 5 août 1990, <<https://tinyurl.com/yhwft9vw>>, consulté le 25 janvier 2024.

« *I‘lān al-Qāhira li-munazzamat al-ta‘āwun al-islāmī li-ḥuqūq al-insān* », *Munazzama al-ta‘āwun al-islāmī*, 7 juillet 2021, <<https://tinyurl.com/3ez2yyhx>>, consulté le 31 mai 2024.

Jean-Paul II, « Discours adressé aux jeunes musulmans marocains, 19 août 1985 », *Islamochristiana* 11, 1985, p. 193-200.

Jean-Paul II, « *Redemptoris missio*. Lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire », Le Saint-Siège, 7 décembre 1990, <<https://tinyurl.com/4bz2txcw>>, consulté le 25 janvier 2024.

Jomier, Jacques, « À propos d’al-Azhar », *MIDEO* 1, 1954, p. 191-194.

Jomier, Jacques, « Les congrès de l’Académie de recherches islamiques dépendant de l’Azhar », *MIDEO* 14, 1980, p. 95-148.

Jomier, Jacques, « Les fondements de la loi musulmane », *MIDEO* 16, 1983, p. 289-292.

Jomier, Jacques, « Réflexions sur la rencontre al-Azhar-Vatican (Le Caire, avril 1978) », *Islamochristiana* 4, 1978, p. 214-217.

« *Kalimat faḍīlat al-imām al-akbar al-ṣayḥ Aḥmad al-Ṭayyib fī mu‘tamar zu‘amā’ al-adyān* », YouTube, 2021, <<https://tinyurl.com/ynakh4fv>>, consulté le 25 janvier 2024.

Kamil, Murad, *Coptic Egypt*, Cairo, Le Scribe égyptien, 1968.

Kāmil, ‘Umar ‘Abd Allāh, « *al-Mutaṭarrifūn ḥawāriḡ al-‘aṣr* » in *al-Azhar fī muwāḡahat al-mafāhīm al-maḡlūṭa*, actes du colloque du Caire, 3-4 décembre 2014, al-Qāhira, al-Azhar, Maḡlis ḥukamā’ al-muslimīn, Dār al-Quds al-‘Arabī, 2018, p. 85-89.

« *al-Kanīsa al-qibṭiyya tansahību min laḡnat al-dustūr. Ṣabāhī yattahimu al-Iḥwān bi-l-raḡba fī al-haymana* », *al-Nahār*, 3 avril 2012.

« *Kaṣāfa taqrīr li-wikālat al-anbā’ al-faransiyya ‘an tanāmī fikrat al-ḥiḡra min Miṣr laday al-ṭabaqa al-ṭariyya ba‘da natā’iḡ al-intihābāt al-barlamāniyya al-aḡira allatī ḥaṣalat fihā al-aḡzāb al-islāmiyya ‘alā aḡlābiyya malḥūza* », *al-Ahrām*, 3 décembre 2011.

König, Franziskus, « Le monothéisme dans le monde contemporain » (conférence traduite de l’anglais par Mourad Saheb), *MIDEO* 8, 1964-1966, p. 407-422.

« La Charte de La Mecque, issue de la conférence “La Charte de La Mecque”, sous le patronage de la Ligue islamique mondiale, organisée du 27 au 29 mai 2019 », Ligue islamique mondiale, <<https://themwl.org/fr/chartemecque>>, consulté le 23 avril 2023.

Le Bon, Gustave, *La civilisation des Arabes*, Paris, Firmin-Didot, 1884.

« Le décalogue d’Assise pour la paix », Église catholique en France, 24 janvier 2022, <<https://tinyurl.com/yx379me3>>, consulté le 26 janvier 2024.

« Les chrétiens d’Égypte », *Pro mundi vita. Dossier Afrique* 21, 1982, p. 28-29.

« L’évêque Tawadros II désigné nouveau patriarche des Coptes orthodoxes d’Égypte », *Le Monde*, 4 novembre 2012.

Māḍī, ‘Abū al-‘Alā, *al-Mas’ala al-qibṭiyya wa-l-šarī’a wa-l-ṣaḥwa al-islāmiyya*, al-Qāhira, Safīr al-dawliyya li-l-našr, 2007.

Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm, *al-Mohāsibī. Un mystique musulman religieux et moraliste*, thèse de doctorat sous la direction de Louis Massignon, Paris, Geuthner, 1940.

Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm, *al-Ūrūba wa-l-islām*, al-Qāhira, Dār al-Ša‘b, 1972.

Michel, Roger, « La Lettre des 138 », Église catholique en France, <<https://tinyurl.com/4fzxksfy>>, consulté le 25 janvier 2024.

Michel, Thomas, « In Tehran, the Muslim-Christian Colloquium on “A Theological Evaluation of Modernity” (30 October–2 November 1994) », *Islamochristiana* 21, 1995, p. 172.

« Mišr: šadāmāt bayna muslimīn wa-aqbāt », *al-Nahār*, 14 avril 2011.

Muḥtār, Yamna, « Aqbāt wa-ḥuqūqīyyūn yuṭālībūn bi-qānūn madanī li-l-zawāğ wa-l-ṭalāq wa-yantaqidūn inšigāl al-Kanīsa bi-l-siyāsa », *al-Miṣrī al-yawm*, 23 septembre 2011.

« Mu’minūn bilā ḥudūd », Mominoun Without Borders, [s. d.], <<https://www.mominoun.com/>>, consulté le 25 janvier 2014.

« Munāzarat al-imām al-Ša‘rāwī ma’a al-bābā Šanūda wa-iṣrārihi ‘alā anna al-dīn li-Llāh wa-l-ṭaḥān li-Llāh », YouTube, [s. d.], <<https://tinyurl.com/e74zjtd3>>, consulté le 25 mai 2024.

Mūsā, ‘Alī, « *al-Mu’tamar al-islāmī fī al-Quds ‘āmm 1931 wa-binā’ al-za‘āma al-siyāsiyya li-l-ḥāğğ Amīn al-Ḥusaynī* », *Ḥawliyyāt al-Quds* 15, 2013, <<https://tinyurl.com/5bwyjep2>>, consulté le 26 janvier 2024.

Mūsā, Muḥammad Yūsuf, « *Fī ‘ilm al-kalām wa-l-dirāsa* », *Mağallat al-Azhar*, 1950-1951, p. 129-133.

- « Muslimūn mişriyyūn yuṣliḥūn kanīsa aḥraqahā mutašaddidūn », *al-Nahār*, 9 juin 2011.
- Nabil, Oussama, « L'avenir du dialogue entre al-Azhar et le Vatican », *Observatoire de l'Azhar*, 30 avril 2016, <<https://tinyurl.com/2asvfekd>>, consulté le 25 janvier 2024.
- « News from the Muslim World », *Mağallat al-Azhar*, avril 1965, p. 16.
- Nordland, Rod, « Egypt's Christians Say They Are at a "Breaking Point" », *The New York Times*, 5 septembre 2016, <<https://tinyurl.com/msmb9u8c>>, consulté le 6 septembre 2016.
- « Nouvelles culturelles », *MIDEO* 8, 1964-1966, p. 431-516.
- « Our History », World Congress of Faiths, <<https://worldfaiths.org/our-history/>>, consulté le 25 janvier 2024.
- Pratt, James B., « A Venture of Faith: Being a Description of the World Congress of Faiths Held in London, 1936 by Francis Younghusband », *The Journal of Religion* 18, 1, 1938, p. 126.
- « Rā'y al-Ša'rāwī fi tahni'at al-masīḥiyyīn bi-a'yādihi », YouTube, [s. d.], <<https://tinyurl.com/3j995ube>>, consulté le 25 mai 2024.
- Riḥā, Muḥammad al-Ḥusaynī, « Ḥarakat al-tabšīr al-masīḥī fi al-ʿālam al-islāmī », *Nūr al-islām* 1, 1931, p. 71-73.
- « Risāla maftūḥa ilā al-duktūr Ibrāhīm ʿAwwād al-Badrī al-mulaqqab bi-Abū Bakr al-Bağdādī », *Issuu*, 19 septembre 2014, <<https://tinyurl.com/4c8h8yx2>>, consulté le 25 janvier 2024.
- Rizq, Ḥamdī, « Fiḡh maḥabbat al-aqbāʾ », *al-Yawm al-sābiʿ*, 28 décembre 2018, <<https://tinyurl.com/7jtv7a2c>>, consulté le 22 mai 2024.
- « Šaʿānīn Mişr tudammihā yad al-irhāb: tafjīr kanīsatayn. Wa-l-Sīsī yuʿlinu al-ṭawārīʾ », *al-Nahār*, 10 avril 2017.
- Sabanegh, Édouard S., « Débats autour de l'application de la loi islamique (*sharʿa*) en Égypte », *MIDEO* 14, 1980, p. 329-384.
- Saint-Exupéry (de), Patrick, « Des musulmans réclament les excuses du Vatican », *Le Figaro*, 18 septembre 2006.
- Šalabī, ʿAbd al-Wadūd, *Risāla ilā al-bābā Būlus al-sādīs*, al-Qāhira, Dār al-Anṣār, 1978.
- Šalabī, Aḥmad, *al-Masīḥiyya*, al-Qāhira, Maktabat al-Nahḍa al-Mişriyya, 1998 (1973).
- Šalabī, Aḥmad et al., « Qasāwisat Šubrā li-l-nāʾib al-ʿāmm: salafīyyūn haddadū bi-iḥtilāl munšāʾāt kanasiyya ġadān », *al-Mişrī al-yawm*, 8 novembre 2012.
- Salaün, Joseph (éd.), *Discours au concile : discours de Terre sainte, de Bombay et à l'ONU. Messages au monde*, Paris, Centurion, 1966.

- « Sālim ‘Abd al-Ğalīl: al-masīhiyyūn kuffār wa-lan a‘tađira », YouTube, 10 mai 2017, <<https://tinyurl.com/45c4kvjx>>, consulté le 21 janvier 2024.
- Ša‘rāwī, Fāṭima, « Ba‘da takfīrihi al-aqbāt, al-Miḥwar tunhī ta‘aqqud al-šayḥ Sālim ‘Abd al-Ğalīl », al-Ahrām, 10 mai 2017.
- « al-Ša‘rāwī yataḥaddaṭu ‘an ‘alāqat al-islām bi-l-masīhiyya, wa-takrīm al-rasūl (PSL) li-l-nağāšī », YouTube, 2020, <<https://tinyurl.com/4cn64659>>, consulté le 25 mai 2024.
- « Šayḥ al-Azhar Aḥmad al-Ṭayyib li-l-a‘lāmiyyīn wa-ğayrihim: al-masīhiyyūn kuffār wa-naḥnu kuffār ‘indahum fa-balāš na‘ab fi-l-‘aqā‘id », YouTube, 2017, <<https://tinyurl.com/ys4cjpjk>>, consulté le 21 janvier 2024.
- « Statement and Recommendations: The Second Conference of the Academy of Islamic Researches », Mağallat al-Azhar, mai 1965, p. 25-26.
- al-Ṭaḥṭāwī (m. 1290/1873), Rifā‘a, *L’or de Paris. Relation de voyage, 1826-1831*, Anouar Louca (trad.), Paris, Sindbad, 1988.
- « Tawattur ṭā’ifi fi ġanūb Miṣr », al-Nahār, 19 janvier 2013.
- Thils, Gustave, « Un nouvel œcuménisme ? », *Revue théologique de Louvain* 6, 3, 1975, p. 381-383.
- « UAE’s Abrahamic Family House Is a New Home for an Old Tradition of Tolerance », *The National*, 20 février 2023, <<https://tinyurl.com/4un7fnk4>>, consulté le 21 février 2023.
- « Un choc pour la conscience de l’Égypte », Fondazione Oasis, 14 novembre 2011, <<https://tinyurl.com/44nzchu9>>, consulté le 20 janvier 2024.
- Wāfi, ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid, « Firaq misīhiyya taqūlu bi-waḥdāniyyat Allāh wa-mawqif al-islām minhā », Mağallat al-Azhar, décembre 1964, p. 657-660.
- Wāfi, ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid, « al-Taṭlīt wa-l-ṣalb wa-l-qiyāma wa-l-fidā’, wa-naḡā’iruhā fi al-falsafāt wa-l-adyān al-sābiqa », Mağallat al-Azhar, mars 1965, p. 891-892.
- « Wašinṭun tuṭālibu Mursī bi-ḥimāyat al-aqbāt. Wa-sikritir al-bābā: ḥālatuhu sayyi’a ġiddan », al-Miṣrī al-yawm, 11 avril 2013.
- « Waṭīqat al-Azhar ḥawla manzūmat al-ḥurriyyāt al-asāsiyya », Bawābat al-Azhar, 8 janvier 2012, <<https://tinyurl.com/bzp7wvs4>>, consulté le 20 janvier 2024.
- « Welcome to Motamar al-Alam al-Islami: History », World Muslim Congress, <<https://tinyurl.com/mat4k744>>, consulté le 26 janvier 2024.

al-Zayn, Čihād, « Šayḥ al-Azhar yuğību ‘alā as’ila ātiya min balad al-fitnatayn Lubnān », *al-Nahār*, 15 octobre 2010.

« Ziyāra tāriḥiyya li-imām al-Azhar li-l-Fātikān wa-liqā’ “wuddī ġiddan”. Wa-l-bābā munāqaṣat waḍ’ al-masīhiyyīn fī al-Šarq wa-da’wa ilā nabḍ al-irhāb », *al-Nahār*, 24 mai 2016.

Sources secondaires

Abu-Sahlieh, Sami Awad Aldeeb, *Non-musulmans en pays d’islam. Cas de l’Égypte*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 1979.

Albo, Moshe & Meital, Yoram, « The Independent Path of Shaykh al-Azhar ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd », *Die Welt des Islams* 54, 2, 2014, p. 159-182.

Anderson, Benedict, « Imagining East Timor », *Lusotopie* 8, 2001, p. 233-239 (article initialement publié dans *Arena Magazine* en 1993).

Avon, Dominique, « L’athéisme face aux pays majoritairement musulmans » in Patrice Darteville (éd.), *L’athéisme dans le monde*, Bruxelles, ABA, 2015, p. 87-123.

Avon, Dominique, « Le nom chrétien sous la plume d’hommes de religion musulmans égyptiens. Études de discours contemporains », *Les cahiers d’EMAM* 32, 2020, <<https://journals.openedition.org/emam/2669>>, consulté le 25 janvier 2024.

Avon, Dominique, « Les Frères musulmans et al-Azhar. Une confrontation ouverte », *Fondazione Oasis*, 30 octobre 2019, <<https://tinyurl.com/468npu6v>>, consulté le 25 janvier 2024.

Avon, Dominique, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Le Cerf, 2005.

Avon, Dominique, « L’université al-Azhar et les sciences venues d’Europe. Le retournement de la fin des années 1950 », *Vingtième siècle. Revue d’histoire* 130, 2016, p. 45-58.

Avon, Dominique & el-Kachtoul, Othman, « Une fatwā portant sur la question de “l’unité des religions”. Deux versions : 1997 et 2023 », à paraître dans *Studia islamica*.

Beswick, Stephanie F., « The Addis Ababa Agreement: 1972–1983 – Harbinger of the Second Civil War in the Sudan », *Northeast African Studies* 13, 2-3, 1991, p. 191-215.

Boespflug, François & Labbé, Yves (éd.), *Assise, 10 ans après (1986-1996)*, Paris, Le Cerf, 1996.

Bollack, Jean, Jambert, Christian & Meddeb, Abdelwahab, *La conférence de Ratisbonne. Enjeux et controverses*, Paris, Bayard, 2007.

- Botiveau, Bernard, « Penser, dire, interdire. Logique et enjeux de la censure des écrits en Égypte », *Égypte/Monde arabe* 14 (1^{re} série), 1993, p. 133-162.
- Borrmans, Maurice, « ‘Abd al-Wadūd Šalabī, *Risāla ilā al-bābā Būlus al-sādīs* (Lettre ouverte au pape Paul VI) », *Islamochristiana* 4, 1978, p. 217-220.
- Borrmans, Maurice, *Dialogue islamo-chrétien à temps et à contretemps*, Paris, Saint-Paul, 2002.
- Brunner, Rainer, « Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership: al-Azhar between 1927 and 1945 » in Meir Hatina (éd.), *Guardians of Faith in Modern Times: ‘Ulama’ in the Middle East*, Social Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 105, Leiden, Boston, Brill, 2009, p. 109-140.
- Canal-Forgues, Éric (éd.), *Recueil des Constitutions des pays arabes*, Bruxelles, Bruylant, 2000.
- Costet-Tardieu, Francine, *Un réformiste à l’université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafā al-Marāghī (1881-1945)*, Paris, Le Caire, Karthala, Centre d’études et de documentation économiques, juridiques et sociales, 2005.
- D’Costa, Gavin, *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York, Orbis Books, 1990.
- Destremeau, Christian & Moncelon, Jean, *Massignon*, Paris, Plon, 1994.
- Elias, Amin, « L’islam comme contre-proposition au modèle européen laïque : étude de cas. Hassan al-Bannā, fondateur des Frères musulmans (1906-1949) » in Amin Elias, Augustin Jomier & Anaïs-Trissa Khatchadourian (éd.), *Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIX^e-XX^e siècles)*, Dynamiques citoyennes en Europe 4, Berne, Peter Lang, 2014, p. 45-60.
- Freidenreich, David M., « Christians in Early and Classical *sunni* Law » in David Thomas & Barbara Roggema (éd.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 1 : 600-900, The History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden, Boston, Brill, 2009, p. 99-114.
- Gaudeul, Jean-Marie & Caspar, Robert, « Textes de la Tradition musulmane concernant le *tahrīf* (falsification) des Écritures. Présentation, textes arabes et traduction française annotée », *Islamochristiana* 6, 1980, p. 61-104.
- Guirguis, Laure, *Les coptes d’Égypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Paris, Institut d’études de l’Islam et des sociétés du monde musulman, Karthala, 2012.

- Hajji, Iman, *Première Guerre mondiale, panislamisme et nationalisme tunisien. Parcours de figures tunisiennes en Allemagne au début du XX^e siècle*, Tunis, Paris, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Karthala, 2022.
- Hamdan, Hussein, *Der christlich-islamische Dialog der Azhar-Universität*, Veröffentlichungen der Georges-Anawati-Stiftung 13, Freiburg im Breisgau, Herder, 2015.
- Hick, John & Knitter, Paul Francis, *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York, Orbis Books, 1987.
- Kepel, Gilles & Milelli, Jean-Pierre (éd.), *al-Qaïda dans le texte. Écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.
- Keryell, Jacques, *Mary Kahîl. Une grande dame d'Égypte, 1889-1979*, Paris, Geuthner, 2010.
- Lacroix, Stéphane, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- Maier, Hans, « *Compelle intrare. À propos de la justification théologique de la contrainte en matière de foi dans le christianisme occidental* », Noémie Piacentino (trad.), *Communio* 251-252, 2017, p. 129-141.
- Mayeur-Jaouen, Catherine, « *Le Vatican II des catholiques égyptiens. Au temps de Nasser, l'espoir d'un monde meilleur* », *Archives de sciences sociales des religions* 175, 2016, p. 361-386.
- Meinardus, Otto, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo, New York, American University in Cairo Press, 2002.
- Mouline, Nabil, *Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie saoudite, XVIII^e-XXI^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- al-Nayfir, Aḥmīda & Borrmans, Maurice, *Mustaqbal al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*, Bayrūt, Dār al-Fikr li-l-Ṭibāʿa, 2013 (2002).
- Pérennès, Jean-Jacques, *Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, Paris, Le Cerf, 2008.
- Pisani, Emmanuel, « *La Déclaration de Marrakech du 27 janvier 2016. De la civilité au devoir de citoyenneté en islam* », *MIDEO* 32, 2017, p. 267-293.
- Rivet, Daniel, *Henry de Castries (1850-1927). Du faubourg Saint-Germain au Maroc, un aristocrate islamophile en République*, Paris, Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman, Karthala, 2021.
- Roussillon, Alain, « *Les coptes à la marge* », *Égypte/Monde arabe* 7, 2010, p. 95-127.

Tueni, Ghassan, *Une guerre pour les autres*, Beyrouth, Dār al-Nahār, 2004 (1985).

Younès, Michel, *Les approches chrétiennes de l'islam. Tensions, déplacements, enjeux*, Paris, Le Cerf, 2020.

Zebiri, Kate, *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*, Oxford, New York, Clarendon Press, Oxford University Press, 1993.

Zeghal, Malika, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

Résumé / Abstract / ملخص

Les ‘ulamā’ d'al-Azhar distinguent deux types de christianisme : celui des Églises orientales, qui ont intégré un rapport de subordination à l'autorité musulmane ; celui des Églises européennes, portées par une dynamique culturelle, économique et politique. Ils manifestent un sentiment de supériorité à l'égard des premières, ils entretiennent un complexe à l'égard des secondes. Ils refusent au protestantisme et au catholicisme les droits qu'ils revendiquent pour l'islam en matière missionnaire. S'ils défendent le principe de la cohabitation communautaire, ils rejettent toute initiative visant à *al-tawfiq* (l'entente) entre les fidèles des religions. Ils interprètent, sauf dans quelques cas particuliers, les initiatives de rapprochement interreligieux comme une volonté cachée de promouvoir *al-wahda* (l'unité) des religions. Leur attitude est fondée sur l'enseignement selon lequel les chrétiens sont responsables d'un *tahrif* (une falsification) du message divin. Elle est entretenue par l'idée que ces Églises sont, d'une manière ou d'une autre, reliées à la politique des États européens et nord-américains. Des inflexions sont néanmoins perceptibles au tournant du millénaire. Les changements sont à mettre en relation avec la désignation d'un tiers, « l'athéisme », comme source de tous les maux, notamment de l'extrémisme religieux. Des autorités azhariennes insistent sur la « fraternité » des musulmans et des chrétiens, ou la commune « citoyenneté » des uns et des autres. Mais dès lors, de nouvelles questions émergent : faut-il continuer à qualifier les chrétiens de *kuffār* (mécréants) ou de *ḍallūn* (égarés) ? Et quelles peuvent en être les conséquences sur le plan théologique et juridique ?

Mots-clés : religions, mission, fraternité, falsification, mécréance.



The ‘ulamā’ of al-Azhar distinguish two types of Christianity: that of the eastern Churches, which have adopted a relationship of subordination to Muslim authority; that of the European Churches, driven by a cultural, economic, and political dynamic. They show superior attitude towards the former and maintain a complex about the latter. They deny Protestantism and Catholicism the missionary rights they claim for Islam. While they defend the principle of communal cohabitation, they reject any measure aimed at *al-ṭawfiq* (adjustment, reconciliation) between the followers of religions. Except in a few special cases, they interpret inter-religious rapprochement initiatives as a hidden desire to promote *al-waḥda* (unity) of religions. Their attitude is based on the teaching that Christians are responsible of a *tahrif* (falsification) of the divine message. It is sustained by the idea that these Churches are, in one way or another, linked to the politics of European and North American states. At the turn of the millennium, however, a number of shifts became apparent. The changes are about the designation of a third party, “atheism”, as the source of all evils, expressly of religious extremism. Azhari authorities insist on the “brotherhood” of Muslims and Christians, or the shared “citizenship” amid both. But from then on, new questions have emerged: should Christians continue to be referred to as *kuffār* (misbelievers) or *ḍāllūn* (misguided)? And what might be the theological and legal consequences?

Keywords: religions, mission, fraternity, falsification, misbelief.



يميز علماء الأزهر بين نوعين من المسيحية: مسيحية الكنائس الشرقية التي اضرمت علاقة تبعية للسلطة الإسلامية من جهة، ومسيحية الكنائس الأوروبية المدفوعة بديناميكية ثقافية واقتصادية وسياسية من جهة أخرى. يُظهرون موقف استعلاء تجاه الأولى، ويحافظون على عقدة تجمعهم بتلك الأخيرة. إنهم يمنعون عن البروتستانتية والكاثوليكية الحقوق التي يطالبون بها للإسلام فيما يخص أمور التبشير والدعوة. وبينما يدافعون عن مبدأ التعايش المجتمعي، فإنهم يرفضون أي مبادرة تهدف إلى التوفيق بين أتباع الأديان. باستثناء حالات خاصة قليلة، هم يفسرون مبادرات التقارب بين الأديان على أنها رغبة خفية للترويج “لوحدة” الأديان. يستند موقفهم على التعليم القائل بأن المسيحيين مسؤولون عن “تحريف” الرسالة

الإلهية ويتغذى من فكرة أن الكائنات الشرقية \ المحلية مرتبطة ، بشكل أو بآخر، بسياسات دول أوروبا وأمريكا الشمالية.

على الرغم من كل ذلك، طرأت تغييرات ملحوظة في مطلع الألفية. خصوصاً تلك التي تتعلق بتسمية طرف ثالث، الإلحاد، كمصدر لكل الشرور، ولا سيما الشر الذي يخص التطرف الديني. في الوقت نفسه تصر سلطات أزهريّة على أخوة المسلمين والمسيحيين أو على المواطنة المشتركة التي تجمعهم ببعض. ولكن، منذ ذلك الحين فصاعداً، تظهر أسئلة جديدة: هل يجب الاستمرار بنعت المسيحيين بصفة الكفر أو الضلال؟ وماذا يمكن أن تكون عواقب هذا على المستوى الكلامي والفقهية؟

كلمات مفتاحية: أديان، دعوة، تبشير، أخوة، تحريف، كفر.

Enquête sur la réception du « Document sur la fraternité humaine » d'Abou Dhabi parmi les communautés musulmanes d'Espagne

JAIME FLAQUER
UNIVERSIDAD LOYOLA

À L'OCCASION du congrès commémorant les cinq ans du « Document sur la fraternité humaine », signé par le grand imam d'al-Azhar, Ahmad al-Tayyib, et le pape François le 4 février 2019¹, une évaluation de sa réception s'impose. Cette étude consiste à analyser l'impact du « Document » sur les communautés musulmanes d'Espagne à travers des entretiens physiques ou virtuels avec les principaux dirigeants islamiques du pays ainsi qu'avec un nombre important d'imams et de présidents des conseils des mosquées. La population musulmane en Espagne est estimée à environ 2,4 millions de fidèles, représentant 5 % de la population nationale. Ceux-ci sont répartis dans 1 821 centres islamiques officiellement enregistrés.

Les résultats observés en Espagne fournissent un exemple pertinent du degré de réception de ce document dans un contexte européen et permettent d'envisager des résultats comparables dans d'autres pays aux caractéristiques analogues.

1. François & al-Tayyib, « Document sur la fraternité humaine ».

Présentation de l'échantillon

Trente entretiens ont été menés à partir d'un questionnaire interrogeant la réception du « Document », son impact sur les communautés, son évaluation et son degré de conformité avec son contenu.

L'échantillon constitué rassemble des personnalités importantes pour l'islam espagnol : les dirigeants des deux grandes fédérations de communautés islamiques d'Espagne – l'Union des communautés islamiques d'Espagne (UCIDE) et la Fédération espagnole des entités religieuses islamiques (FEERI) – ainsi que ceux des fédérations locales des régions où la population musulmane est importante² – la Catalogne (660 392 musulmans), l'Andalousie (395 913) et Madrid (320 019), auxquelles nous avons également ajouté Valence (256 819) et, au nord, le Pays basque (76 146) (graphique 1). La diversité géographique de l'échantillon se double d'une diversité de courants représentés et de pays d'origine des interviewés ; nous avons essayé de maintenir des proportions semblables à celles des migrants dans le pays. À titre d'exemple, l'islam majoritaire en Espagne est marocain de confession sunnite, d'où la proportion représentée dans l'échantillon (50 %) ; nous avons également interviewé deux dirigeants chiites. Au sein des sunnites interviewés, la plupart pourraient être qualifiés de « traditionnels » (33 %), c'est-à-dire des adeptes d'un islam modéré, qui reconnaissent la validité des diverses écoles juridiques et qui adhèrent à l'authenticité des principales collections de hadiths. Le reste de l'échantillon a été réparti entre « réformistes³ » (23 %), « modernistes⁴ » (10 %), « soufis » (13 %), « Frères musulmans » (7 %) et « salafistes » (7 %). Il faut cependant reconnaître que cette classification est largement arbitraire et que les frontières entre ces courants sont souvent floues. Il s'agit de lignes de pensée de fond, non d'écoles, sans affiliations formelles. Sachant cela, et en dialogue

2. Observatorio Andalús, *Estudio demográfico de la población musulmana*. Cette étude, menée par l'Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), ne peut être qu'indicative, car elle repose principalement sur la nationalité ou sur l'ascendance des habitants.

3. J'ai placé sous le terme *réformisme*, en dialogue avec les dirigeants musulmans, ceux qui ont été profondément influencés par le courant de pensée initié par des penseurs tels que Muḥammad Iqbāl, Muḥammad 'Abduh, Rašīd Riḍā ou 'Alī 'Abd al-Rāziq, et qui soulignent la nécessité de réformer l'islam en revenant à l'origine.

4. Je comprends par *modernistes* ces auteurs qui œuvrent pour une réforme de l'islam tendant à considérer la *šarī'a* comme un ensemble de principes généraux – et non comme une loi positive – qui doivent être concrétisés aujourd'hui dans le cadre des droits de l'Homme. Un des interviewés, classé comme « moderniste », s'est manifesté pour le mariage homosexuel et pour d'autres éléments de la culture occidentale moderne.

avec les interviewés, je leur ai demandé de choisir l'un de ces groupes. Enfin, bien que la présence émiratie soit marginale en Espagne, nous nous sommes également rendus à la mosquée gérée par une fondation émiratie à Grenade (Fondation for Islamic Culture and Tolerance) pour honorer le pays qui nous accueille à ce congrès (graphique 2).

La plupart de nos interviewés sont nés au Maroc ou en Espagne, mais nous avons également interviewé des Algériens, des Égyptiens, des Irakiens, des Pakistanais, des Nigériens et des Sénégalais. Nous n'avons pas voulu laisser de côté l'islam subsaharien ni l'islam pakistanais (graphique 3).

On notera la faible présence de femmes dans l'échantillon (deux seulement), due à leur sous-représentation à la tête des associations ou des communautés musulmanes.

Les réponses aux questions prenaient la forme d'une évaluation de 1 à 10. Les raisons avancées par les interviewés pour justifier leurs choix ont également été recueillies, ce qui facilite le travail d'interprétation.

Limites méthodologiques

Les résultats de l'enquête doivent être interprétés de manière plus qualitative que quantitative. Nous avons cherché à dessiner les tendances d'opinion plutôt qu'à fournir des résultats chiffrés définitifs.

Par ailleurs, parmi les interviewés, on trouve davantage de personnes nées en Espagne. Aucun imam récemment arrivé dans le pays et ne connaissant pas l'espagnol n'a été interrogé, bien qu'il m'ait fallu citer la version arabe du questionnaire à plusieurs reprises pour assurer une bonne compréhension. De ce fait, le niveau d'engagement et de connaissance vis-à-vis du « Document » dont font preuve les interrogés est élevé : en tant que dirigeants religieux habitués aux activités interreligieuses et aux partenariats avec des institutions publiques, ils présentent une meilleure connaissance de la déclaration sur la fraternité que celle que peut en avoir la population musulmane du pays.

Enfin, un biais de cette analyse repose sur notre positionnement en tant que prêtre catholique, avec lequel les interrogés, tous favorables au dialogue interreligieux (sauf les salafistes), ont accepté de discuter.

Principales conclusions de l'étude

Au vu des résultats, nous pouvons tirer quelques conclusions principales :

Le contenu du « Document sur la fraternité humaine » est accueilli très favorablement parmi les dirigeants musulmans d'Espagne

Les interviewés devaient se prononcer sur leur degré d'acceptation de passages du « Document⁵ ». Au sujet des affirmations « Tous les êtres humains sont des frères » et « Dieu a créé tous les êtres humains égaux en droits, en devoirs et en dignité », aucun ne s'y est opposé (graphiques 4-5).

Le terme *dignité* semble plus importer aux interrogés que la mention d'une égalité juridique et de ses éventuelles répercussions.

Ils condamnent sans réserve « toutes les formes et les manifestations du terrorisme » (97 % ; graphique 6), notamment contre « les lieux de culte » (97 % ; graphique 7). Ils s'accordent encore (mais non sans hésitations) sur le fait que « les religions n'incitent jamais à la guerre ni n'invitent à la violence [...] mais [que] ces malheurs sont le fruit de la déviation des enseignements religieux, de l'usage politique des religions » (77 % ; graphique 8). Certains se sont demandé ce qu'il fallait entendre par « terrorisme » ; d'autres auraient souhaité que la notion de « terrorisme d'État » soit explicitement incluse, en référence à l'État d'Israël.

Les interrogés se positionnent de façon quasi unanime en faveur des affirmations du « Document » dont la proximité avec le message coranique est évidente, comme l'idée selon laquelle la pluralité de croyances, de races ou de sexes relève du dessein divin (93 % ; graphique 9). Cette affirmation fait implicitement écho à un verset coranique (C. *al-Mā'ida* V, 48) et s'harmonise avec la théologie musulmane, puisque imputer à l'unique volonté divine toute chose créée relève d'un principe de foi musulman. L'interprétation pluraliste de la phrase par certains théologiens catholiques⁶ avait suscité des débats houleux. L'accent mis, dans le « Document », sur la « pluralité » de la Création ne devrait pourtant pas poser de problème : si une pluralité existe *de facto*, elle doit être due à la volonté divine. Dans ce même sens, la plupart des imams

5. François & al-Tayyib, « Document sur la fraternité humaine ».

6. Voir Pisani, « Le Document sur la fraternité humaine d'Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019 », n. 19-23.

ont évoqué, en fin d'entretien, un verset coranique selon lequel Dieu déclare avoir créé les êtres humains dans une pluralité de peuples et de tribus⁷.

Les réponses sont très différentes en ce qui concerne l'affirmation suivante, que le pape François et Ahmad al-Tayyib font dans la déclaration d'Abou Dhabi : « Quiconque tue une personne est comme s'il avait tué toute l'humanité. » Si les interrogés expriment d'abord leur accord, puisqu'il s'agit d'une phrase coranique (C. *al-Mā'ida* v, 32), le fait que la mention « personne innocente » n'apparaisse pas dans le texte divise l'échantillon (graphique 10). Le Coran dit en effet : « C'est pourquoi Nous avons prescrit pour les Enfants d'Israël que quiconque tuerait une personne non coupable d'un meurtre ou d'une corruption sur la terre, c'est comme s'il avait tué tous les hommes⁸. »

Le « Document » n'inclut pas cette notion d'innocence probablement pour éviter d'entrer dans le débat concernant qui est innocent ou non, et pour ne pas donner lieu à une légitimation de la peine de mort, à laquelle le pape François s'oppose. À la question de savoir s'il aurait fallu préciser cela, les interrogés ont répondu de différentes façons. Certains ont fait valoir que le Coran aurait dû être repris de façon exacte, car, disent-ils, « il ne contient aucun mot de plus ». D'autres considèrent que l'inclusion du mot *innocent* éviterait les malentendus, puisque la mort peut être justifiée. D'autres encore considèrent que son inclusion n'est pas nécessaire, puisque cette sentence est religieuse et que déterminer qui est innocent et qui ne l'est pas n'appartient qu'au juge. Notons qu'un des interrogés, classé comme « moderniste », a affirmé avec vigueur, en s'appuyant sur une interprétation très différente du verset, que le mot *innocent* devrait être inclus pour souligner la gravité du meurtre d'une personne précisément innocente, comme « les civils palestiniens tués à Gaza et les civils israéliens tués par les attaques du Hamas ».

Le concept de « citoyenneté » est préféré à celui de « minorités »

Selon l'enquête, les dirigeants islamiques interrogés se montrent favorable au concept de « pleine citoyenneté » et pensent qu'il faut « renoncer à l'usage discriminatoire du terme *minorités*⁹ » (70 % ; graphique 11). On peut toutefois se demander s'ils ont pris la pleine mesure de cette exigence, qui, logiquement, suppose que les chrétiens ne soient plus perçus comme des *ḍimmī* au

7. C. *al-Ḥuḡurāt* XLXI, 49, 13.

8. Pour les versets coraniques, nous utilisons la traduction de Muhammad Hamidullah, éditée par le Complexe du roi Fahd, Médine, 1990.

9. François & al-Tayyib, « Document sur la fraternité humaine ».

sens large, c'est-à-dire comme des non-musulmans placés sous la protection d'une autorité musulmane. L'imam d'al-Azhar a intégré, en 2017, le concept de « citoyenneté » de manière régulière¹⁰. Le terme utilisé dans la version arabe du « Document » est *aqalliyya*, et non *ḍimmī*. Dans notre question, nous avons mentionné le mot arabe aux interviewés pour clarifier le sens. Il aurait été intéressant de voir si le degré d'acceptation aurait changé si le terme utilisé dans le « Document » avait été *ḍimmiyya*. Le statut de *ḍimmī* n'est plus utilisé juridiquement dans les pays musulmans, mais continue à jouer un rôle dans l'imaginaire des musulmans vis-à-vis des chrétiens.

À titre d'exemple, l'un des imams interrogés, d'origine espagnole et hautement qualifié en sciences islamiques, a exprimé des réserves au sujet de cette phrase, en ce qu'elle donnait peut-être sa bénédiction au modèle français de laïcité, dans lequel les droits paraissent réservés aux seuls citoyens, plutôt qu'à l'expression publique du religieux des communautés.

Cependant, force est de constater que les dirigeants approuvent « la liberté de croyance, de pensée, d'expression et d'action » (83 % sans hésitation ; graphique 12), certains mentionnant même le verset bien connu selon lequel il ne doit y avoir « nulle contrainte en religion » (C. *al-Baqara* II, 256). Le 16% restant qui ont voté entre 5 et 9 ont exprimé leur malaise à l'idée de ne pas inclure des limitations à la liberté.

En revanche, il n'y a presque aucune réticence à l'égard des droits fondamentaux reconnus aux femmes (87 % ; graphique 13).

Ce que l'Orient peut apprendre de l'Occident, selon les interrogés

Le « Document sur la fraternité humaine » expose ce que l'Orient et l'Occident peuvent apprendre l'un de l'autre en ces termes : « l'Occident pourrait trouver dans la civilisation de l'Orient des remèdes à certaines de ses maladies spirituelles et religieuses causées par la domination du matérialisme ; et l'Orient pourrait trouver dans la civilisation de l'Occident beaucoup d'éléments qui pourraient l'aider à se sauver de la faiblesse, de la division, du conflit et du déclin scientifique, technique et culturel ».

Autrement dit, l'Occident devrait apprendre beaucoup de la spiritualité orientale et n'aurait à offrir que son développement économique et scientifique. L'Orient aurait l'esprit, et l'Occident, la matière, comme si ce dernier n'avait pas de grandes valeurs à partager avec les autres civilisations. Or les

10. François & al-Tayyib, « Document sur la fraternité humaine ».

interrogés ont largement développé leur pensée sur ce que l'Orient pouvait apprendre de l'Occident en matière de valeurs. Précisons qu'au moment de l'enquête, nous leur avons demandé de lister, pour chaque culture, ce qu'elle pouvait apporter à l'autre ; pour désigner « l'Orient », mot utilisé dans le « Document », nous avons précisé « monde arabe ou islamique ». Le graphique 14 présente les réponses regroupées par sujets.

Sans surprise, ce que les dirigeants islamiques pensent que l'Occident pourrait apprendre de l'Orient concerne les valeurs spirituelles, le terme *spiritualité* revenant très régulièrement dans les réponses. Ceux qui disent qu'il devrait apprendre « la foi » ou « l'islam » s'expriment dans le même sens (47 %). Certains affirment que l'Occident a eu une culture religieuse dans le passé, mais que celle-ci a disparu. En plus de la religion, les interrogés évoquent « le lien social », « la société traditionnelle » et « l'hospitalité face à l'individualisme occidental ». Cette notion d'individualisme revient à plusieurs reprises (27 %).

Toutefois, certains soulignent que « cette société traditionnelle aux liens communautaires s'est déjà perdue dans les grandes villes » de l'Orient également. Diverses personnes parlent de la valeur de la famille (27 %), très certainement en lien avec l'une des questions précédentes dans laquelle nous leur demandions si la mise en garde contre « l'attaque de l'institution familiale » était une réalité qui ne touchait que le monde occidental, que le monde oriental ou les deux à égalité. Il est intéressant de souligner le nombre de personnes interrogées qui ont déclaré qu'il s'agit d'un problème qui affecte également les deux cultures (40 % ; graphique 15).

Les dirigeants islamiques ne reconnaissent pas seulement les éléments positifs de l'Occident liés au développement économique, à la science et à la technologie (23 %). Certains y ajoutent l'« ordre » ou des concepts similaires (50 %). La démocratie, les libertés et la diversité des peuples ont également été évoquées (37 %), ainsi que la protection sociale des plus pauvres (43 %). Ainsi, l'élément que le « Document » considère comme central en Occident est relégué au quatrième rang par les dirigeants islamiques (graphique 16).

Dans une autre question ouverte, ils étaient invités à réfléchir à un synonyme du concept de « fraternité humaine universelle ». Les termes donnés sont : « coopération » et « collaboration » (16,6 %), « respect » (13 %), « coexistence » ou « vivre-ensemble » (13 %), « égalité humaine » (16,6 %), « êtres ayant un destin commun » (3,3 %), etc. (graphique 17, nuage de mots).

Le pape François apparaît comme un chef religieux très apprécié

L'enquête dévoile que le pape François est un chef religieux très apprécié (20 % l'approuvent absolument, 3 % sont réticents ; graphique 18), peut-être plus que le grand imam Ahmad al-Tayyib (7 % l'approuvent absolument, 13 % sont réticents ; graphique 19). Ce résultat s'explique par plusieurs raisons :

- La majorité des musulmans présents en Espagne suivent l'école juridique malékite en raison de son origine marocaine, tandis que l'école juridique égyptienne traditionnelle est l'école shaféite. Par conséquent, le grand imam d'al-Azhar n'est généralement pas la principale référence en matière juridique pour les musulmans d'Espagne.
- La discrétion qu'al-Azhar affiche vis-à-vis de la politique intérieure et étrangère de l'Égypte a tendance à être évaluée négativement depuis l'Espagne.
- En matière de psychologie humaine, il semble que nous ayons davantage tendance à critiquer plus sévèrement ceux qui nous sont proches à cause de leurs différences, et à admirer ceux qui nous sont plus éloignés, en raison même de leur différence. Cependant, certaines personnes interrogées (3 %) ont également revu à la baisse leur évaluation du pape François en raison de ce qu'elles considèrent comme son inaction concernant le conflit à Gaza.

Sans surprise, le « Document » n'a suscité qu'un faible intérêt parmi les musulmans espagnols

D'après les dirigeants islamiques, l'intérêt des musulmans espagnols à l'égard du « Document » est faible (graphique 20), d'abord en raison de leurs origines maghrébines marquées par le malékisme. Pour certains interrogés, la visite du pape au Maroc en 2019 était bien plus importante que le « Document » d'Abou Dhabi (13 %, tous marocains). Les dirigeants wahhabites, eux, sont plus attentifs aux documents produits en Arabie saoudite, notamment la « Charte de La Mecque » de 2019, rédigée sous le patronage de la Ligue islamique mondiale¹¹. Mille deux cents savants et responsables musulmans venus de cent trente-neuf pays ont signé cette charte, à travers laquelle le pays affichait sa volonté de rejoindre cette mouvance internationale d'un islam modéré.

11. « La Charte de la Mecque ».

Le faible intérêt suscité par le « Document » est dû aussi, selon eux, au fait de ne pas avoir impliqué davantage d'acteurs dans son élaboration, comme ce fut le cas pour le document « Une parole commune », signé initialement par cent trente-huit savants musulmans¹², ou pour la « Déclaration de Marrakech », signée après un congrès qui a rassemblé près de trois cents personnes¹³. L'enquête montre ainsi les hésitations des imams interviewés quant à la capacité réelle du « Document » à transformer le monde : 10 % le considèrent nul ou presque nul en ce sens, mais 64 % trouvent que sa capacité à changer les choses est remarquable (graphique 21). Il reste que les dirigeants considèrent que le « Document » n'a pas suscité de rejet au sein de la communauté islamique (sauf pour 10 %), mais sans pour autant susciter une adhésion massive (graphique 22). Seuls 13 % des interrogés ont affirmé qu'il y avait eu une acceptation complète. Nous avons déjà constaté que les réserves exprimées ne sont pas liées au contenu du « Document ».

Le degré de connaissance du « Document » est très différent selon les personnes interrogées (graphique 23), les plus au fait étant les dirigeants de fédérations islamiques, car ils ont déjà organisé des événements de présentation conjointement avec les dirigeants de l'Église catholique. Ils admettent toutefois que l'objectif ambitieux évoqué à la fin du « Document » – enseigner et faire étudier le « Document » dans les écoles et les universités – n'a guère été atteint (63 % ; graphique 24). En revanche, le « Document » n'a pas suscité de débats au sein de la communauté musulmane. Rares sont ceux en effet qui affirment en avoir discuté avec d'autres musulmans (33 % n'en ont jamais parlé ; voir graphique 25).

Critiques de la politisation du « Document »

Si à la suite de la signature du « Document », le mécontentement exprimé par un certain nombre de chrétiens visait son positionnement théologique¹⁴, celui

12. The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, « A Common Word between Us and You ». Il s'agit d'une lettre ouverte des érudits musulmans adressée aux dirigeants chrétiens de toutes les Églises, visant à montrer comment les deux religions partagent le commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain.

13. « Déclaration de Marrakech sur les droits des minorités religieuses dans le monde islamique ». Il s'agit d'une déclaration de défense des minorités religieuses au Moyen-Orient fondée sur la « Charte de Médine », établie à l'époque du Prophète, et visant à dénoncer le terrorisme perpétré par Daesh. Voir Pisani, « La Déclaration de Marrakech du 27 janvier 2016 ».

14. Le principal débat a eu lieu autour de la phrase : « Le pluralisme et les diversités de religion, de couleur, de sexe, de race et de langue sont une sage volonté divine par laquelle Dieu

dont font preuve les musulmans d'Espagne concerne davantage l'entreprise de politisation qui en est faite. Toutefois, de nombreuses personnes interrogées ont déclaré que le fait que le « Document » ait été signé aux Émirats n'ajoutait ni n'enlevait à la confiance qu'ils avaient dans le texte (33 % ; graphique 26). Il convient d'interpréter cette réponse comme une évaluation neutre à l'égard de la politique des Émirats arabes unis. Néanmoins, 44 % des répondants ont estimé que le rôle joué par les Émirats avait été négatif, compromettant ainsi la crédibilité du texte. Par ailleurs, 17 % ont attribué à ce pays la note de un sur dix. Il était prévisible que cette réaction provienne principalement des Frères musulmans consultés. Seuls 23 % des interviewés ont validé l'implication du pays hôte, quoique de manière assez réservée.

Le contexte politique, que ce soit le conflit en Palestine, la situation de la bande de Gaza ou les accords d'Abraham, a fortement influencé les réponses de certaines personnes interrogées.

Un verset du Coran est largement cité concernant la fraternité

Puisque le « Document » traite principalement des conditions de la fraternité interreligieuse, nous leur avons demandé de citer un verset du Coran ou un hadith de la Sunna qui soutenait l'idée de fraternité. 70 % des chefs religieux ont évoqué le même verset : « Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand Connaisseur » (C. *al-Ḥuġurāt* XLXI, 13).

Cet autre verset a été mentionné plus de trois fois : « Les croyants ne sont que des frères. Établissez la concorde entre vos frères, et craignez Allah, afin qu'on vous fasse miséricorde » (C. *al-Ḥuġurāt* XLXI, 10).

Pour rappeler l'origine commune de l'humanité, divers imams ont évoqué ce verset : « Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux-là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes. Craignez Allah, au nom duquel

a créé les êtres humains. » Face aux critiques, le pape François a dû préciser que Dieu permet la pluralité religieuse, mais ne la veut pas positivement. Voir les déclarations de l'évêque Athanasius Schneider au cours de son entretien avec Diane Montagna (« Exclusive: Bishop Schneider Wins Clarification on "Diversity of Religions" from Pope Francis, Brands Abuse Summit a "Failure" »). Le pape François est revenu sur la « permission » dans l'« Audience générale » du 3 avril 2019.

vous vous implorez les uns les autres, et craignez de rompre les liens du sang. Certes Allah vous observe parfaitement » (C. *al-Nisā'* IV, 1).

Un des interrogés a d'ailleurs fait remarquer que bien des versets coraniques s'adressaient à l'humanité tout entière à travers la formule « Ô enfants d'Adam ». Certains versets ont également été évoqués, qui soulignent l'amour envers les chrétiens et les juifs : « Tu trouveras certes que les plus disposés à aimer les croyants sont ceux qui disent : "Nous sommes chrétiens." C'est qu'il y a parmi eux des prêtres et des moines, et qu'ils ne s'enflent pas d'orgueil » (C. *al-Mā'idā* V, 82).

D'autres ont cité l'appel à la tolérance et à l'unité que le Coran lance régulièrement : « Dis : "Ô gens du Livre, venez à une parole commune entre nous et vous" » (C. *al-Imrān* III, 64). « Nulle contrainte en religion ! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement » (C. *al-Baqara* II, 256). « Et cramponnez-vous tous ensemble au *ḥabl [câble]* d'Allah et ne soyez pas divisés ; et rappelez-vous le bienfait d'Allah sur vous : lorsque vous étiez ennemis, c'est Lui qui réconcilia vos cœurs » (C. *al-Imrān* III, 103).

L'un des imams a rappelé comment un musulman doit traiter l'ennemi avec la meilleure attitude pour le transformer en ami : « La bonne action et la mauvaise ne sont pas pareilles. Repoussez [le mal] par ce qui est meilleur ; et voilà que celui envers qui tu avais une animosité devient tel un ami chaleureux. Mais [ce privilège] n'est donné qu'à ceux qui endurent et il n'est donné qu'au possesseur d'une grâce infinie » (C. *Fuṣṣilat* XLI, 34-35).

Les hadiths référencés

Plus de quatre personnes interrogées ont cité des versets qui indiquent que la chose la plus importante parmi les êtres humains est la « crainte de Dieu » ou la « piété » (*taqwa*). Cela apparaît dans le verset déjà cité (C. *al-Ḥuḡurāt* XLXI, 13), mais se trouve aussi dans plusieurs hadiths que les interrogés ont évoqués : « Ô gens, sachez que votre Seigneur est unique et que votre père est unique. Sachez qu'il n'y a pas de préférence pour un Arabe sur un non-Arabe, ni pour un non-Arabe sur un Arabe, ni pour un blanc sur un noir, ni pour un noir sur un blanc, sauf par la piété¹⁵. » « Vous êtes tous d'Adam, et Adam vient de la terre¹⁶. »

15. Imām Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, vol. 38, p. 474, n. 23489.

16. Al-Bazzār, *Musnad al-Bazzār al-manšūr bi-ism al-baḥr al-zaḥḥār*, vol. 7, p. 340, n. 2938.

D'autres interviewés ont cité divers hadiths qui invitent à faire du bien à son prochain. Enfin, les deux chiites interrogés ont cité un dicton célèbre de l'imam 'Alī : « [Les êtres humains] sont de deux types : soit un frère dans la religion, soit un semblable dans la création¹⁷. »

Conclusion

Les dirigeants islamiques espagnols ont exprimé leur accord presque total avec le « Document sur la fraternité humaine », qu'ils connaissent d'autant mieux qu'ils occupent une place importante dans la hiérarchie religieuse. Après la signature du « Document », il est devenu fréquent que les délégués responsables du dialogue interreligieux et œcuménique dans les diocèses espagnols convoquent les leaders islamiques locaux afin de le présenter au public. Bien que ces présentations se limitent généralement à une manifestation de bonne volonté, exprimant le désir de dialogue et de modération sans aboutir toutefois à des débats théologiques approfondis, elles ont néanmoins offert une précieuse opportunité aux dirigeants islamiques de se familiariser avec le contenu du texte.

La vaste majorité des musulmans en Espagne est d'origine marocaine, que ce soient ceux qui conservent encore cette nationalité (879 943 personnes) ou ceux ayant acquis la nationalité espagnole (1 085 593 personnes), selon les données fournies par l'Observatorio Andalusí, affilié à la principale fédération islamique¹⁸ (UCIDE). Loin derrière, on trouve les communautés pakistanaïses (100 496 personnes) et sénégalaises (83 260 personnes). Il n'était donc pas surprenant que l'influence des leaders islamiques au sein de leur communauté reste limitée dans ce contexte. Il serait pertinent de mener une étude approfondie sur l'écho suscité par le « Document sur la fraternité humaine » dans la presse et les médias audiovisuels des pays arabes.

Nous avons observé que, dans l'ensemble, le contenu du « Document » n'a pas suscité de réticences majeures, à l'exception notable de l'absence de mention de la Palestine, considérée par certains comme une cause légitime d'utilisation de la violence. En revanche, les interviewés rejettent sans équivoque le terrorisme et considèrent qu'il est nécessaire de travailler activement pour la fraternité dans le monde.

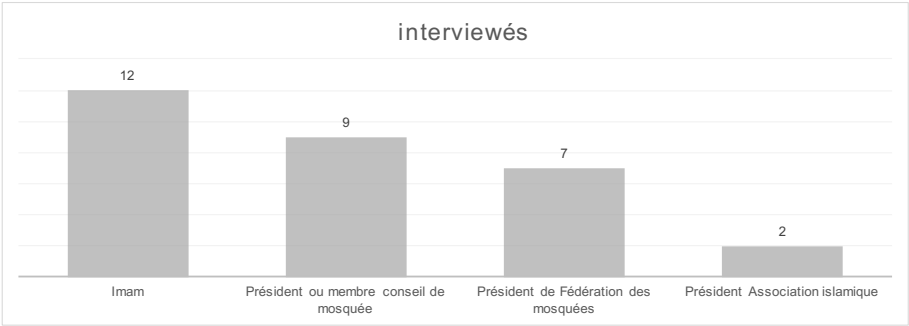
17. Imām 'Alī, *Nahǧ al-balāǧa*, p. 427, lettre n° 53.

18. Observatorio Andalusí, *Estudio demográfico de la población musulmana*.

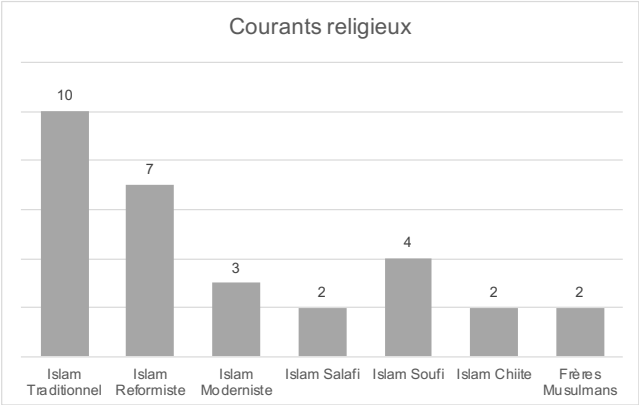
Ils apprécient positivement les signataires, en particulier le pape François, mais se méfient de l'utilisation politique du « Document ». Connaissant de première main la vie en Espagne, ils en apprécient bien plus que le développement technologique et scientifique : les libertés et la protection sociale de ses citoyens. On peut déduire de toutes ces réponses données par les interviewés que les dirigeants islamiques d'Espagne apprécient le pays et s'y sentent relativement à l'aise, ce qui est un signe de bonne coexistence et de vivre-ensemble.

En résumé, nous pouvons identifier quatre principaux éléments apportés par cette étude : l'accord général avec le contenu du « Document » ; la grande appréciation du pape François, même plus que du grand imam Ahmed al-Tayyib ; la critique du pays hôte en raison de sa lutte contre les Frères musulmans et de sa politique étrangère concernant la cause palestinienne ; et enfin, la haute estime des éléments de la culture européenne bien au-delà du simple développement économique, scientifique ou technologique, contrairement à ce qui est mentionné dans le « Document ». Il est particulièrement notable de voir une reconnaissance des libertés et de la protection sociale de toute la population, même des étrangers.

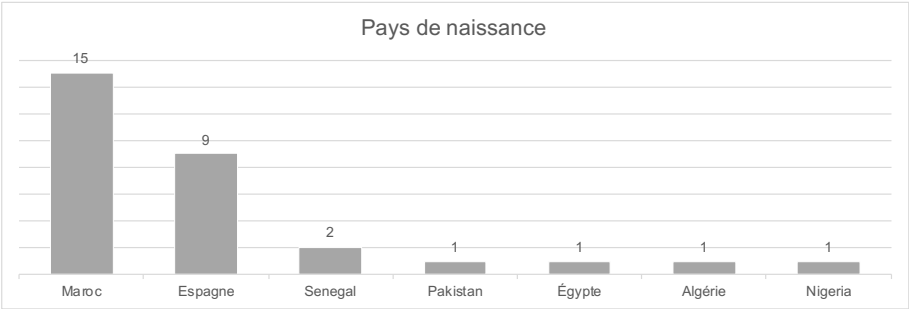
Graphiques de l'enquête



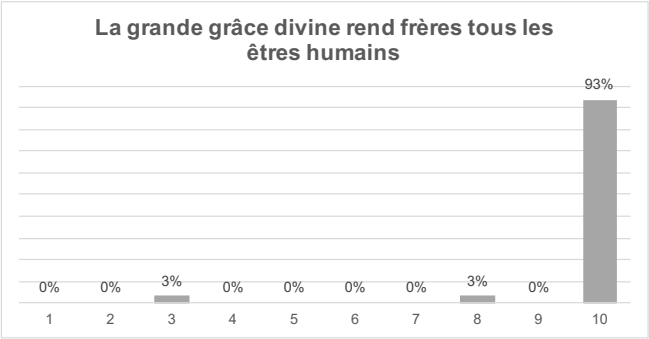
GRAPHIQUE 1. Rôle des interviewés dans l'institution islamique.



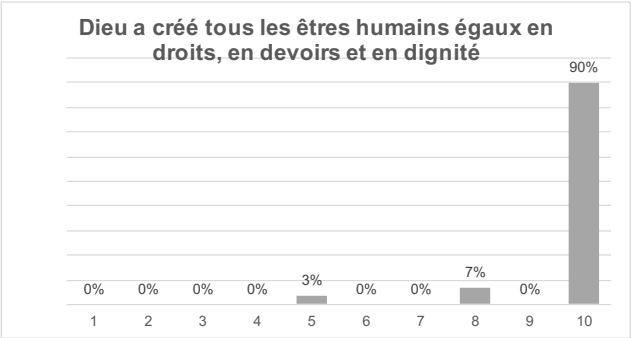
GRAPHIQUE 2. Courant religieux des interviewés.



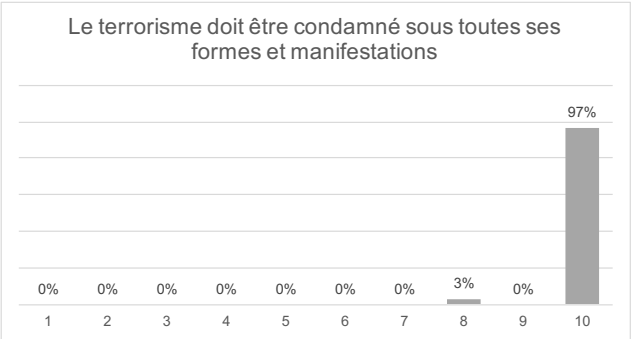
GRAPHIQUE 3. Pays de naissance des interviewés.



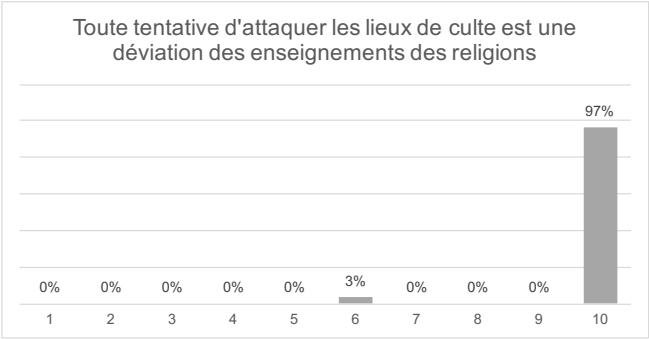
GRAPHIQUE 4. « Êtes-vous d'accord avec l'idée que "tous les êtres humains sont des frères" ? »
1. Pas du tout / 10. Tout à fait



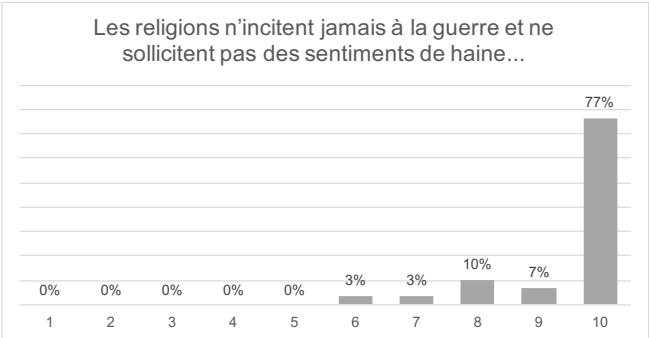
GRAPHIQUE 5. « Êtes-vous d'accord avec cette phrase : "Au nom de Dieu qui a créé tous les êtres humains égaux en droits, en devoirs et en dignité" ? »
1. Pas du tout / 10. Tout à fait



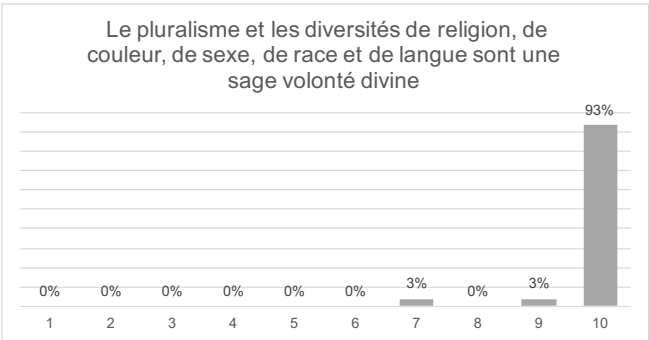
GRAPHIQUE 6. « Êtes-vous d'accord avec cette phrase : "Le terrorisme doit être condamné sous toutes ses formes et manifestations" ? »
1. Non (il y a des cas où il peut être justifié) / 10. Oui, sous toutes ses formes



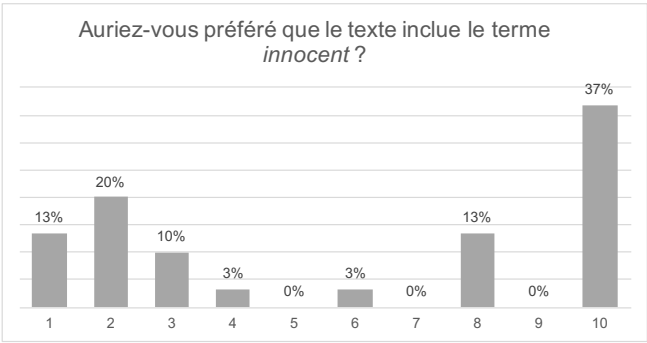
GRAPHIQUE 7. « Êtes-vous d'accord avec cette phrase :
“Toute tentative d'attaquer les lieux de culte ou de les menacer d'attentat,
d'explosion ou de démolition est une déviation des enseignements des religions” ? »
1. Pas du tout / 10. Tout à fait



GRAPHIQUE 8. « Êtes-vous d'accord avec cette phrase : “Les religions n'incitent jamais
à la guerre et ne sollicitent pas des sentiments de haine, d'hostilité, d'extrémisme,
ni n'invitent à la violence ou à l'effusion de sang. Ces malheurs sont le fruit
de la déviation des enseignements religieux, de l'usage politique des religions” ? »
1. Pas du tout / 10. Tout à fait

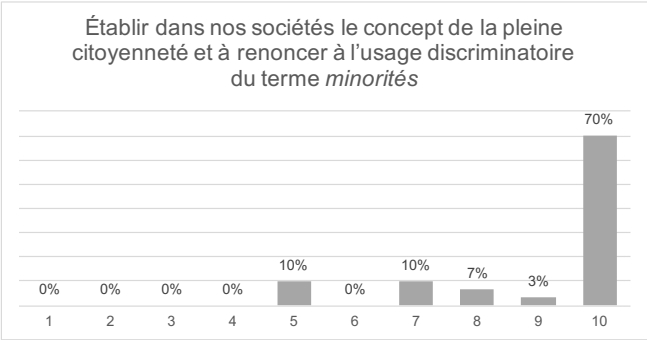


GRAPHIQUE 9. « Êtes-vous d'accord avec cette phrase :
“Le pluralisme et les diversités de religion, de couleur, de sexe, de race et de langue
sont une sage volonté divine, par laquelle Dieu a créé les êtres humains” ? »
1. Pas du tout / 10. Tout à fait



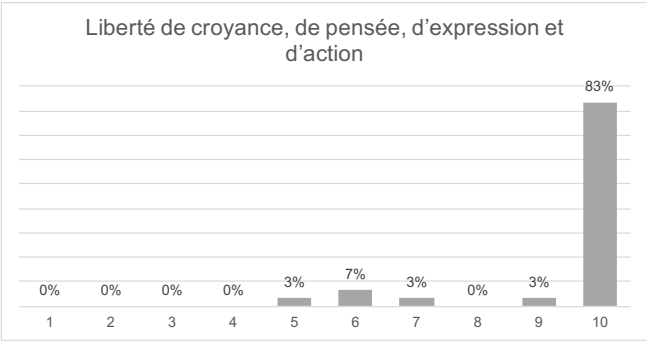
GRAPHIQUE 10. « Le texte dit : “Quiconque tue une personne est comme s’il avait tué toute l’humanité.” Auriez-vous préféré que le mot *innocent* soit mentionné, tel qu’il est dit dans le Coran ? »

1. Pas nécessaire / 10. Tout à fait préférable



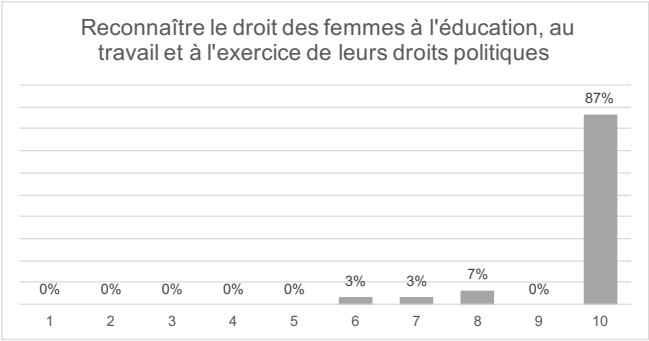
GRAPHIQUE 11. « Êtes-vous d’accord avec cette phrase : “Il est nécessaire de s’engager à établir dans nos sociétés le concept de pleine citoyenneté et à renoncer à l’usage discriminatoire du terme *minorités*, qui porte en lui les germes du sentiment d’isolement et d’infériorité” ? »

1. Pas du tout / 10. Tout à fait

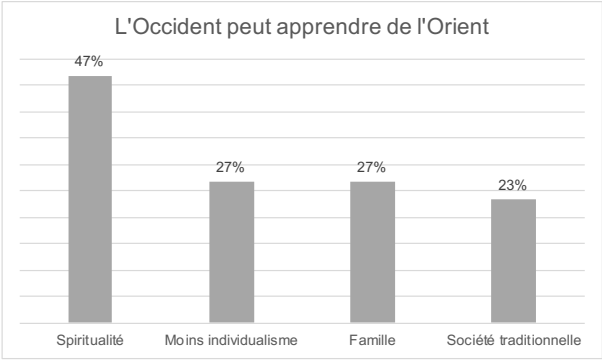


GRAPHIQUE 12. « Êtes-vous d’accord avec cette phrase : “La liberté est un droit de toute personne : chacune jouit de la liberté de croyance, de pensée, d’expression et d’action” ? »

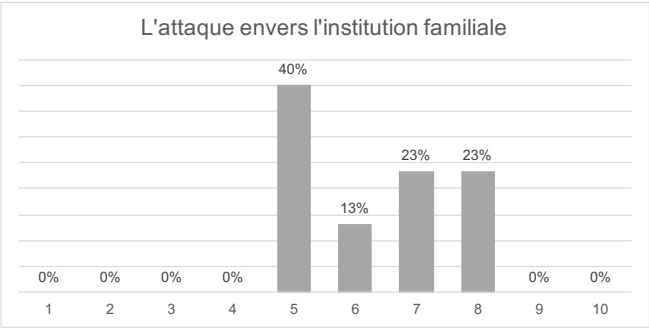
1. Pas du tout / 10. Tout à fait



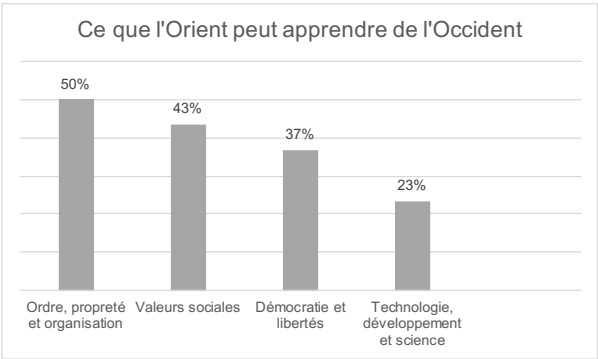
GRAPHIQUE 13. « Êtes-vous d'accord avec cette phrase : "Il est indispensable de reconnaître le droit des femmes à l'éducation, au travail et à l'exercice de leurs droits politiques" ? »
1. Pas du tout / 10. Tout à fait



GRAPHIQUE 14. « Que peut apprendre le monde occidental du monde oriental/islamique/arabe ? »



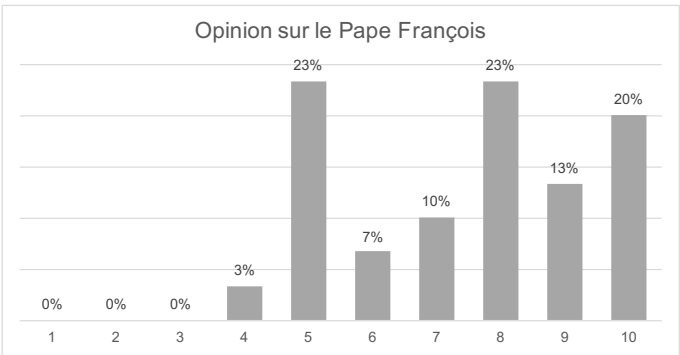
GRAPHIQUE 15. « Attaquer l'institution familiale, en la méprisant ou en doutant de l'importance de son rôle, représente l'un des maux les plus dangereux de notre époque. »
1. Seulement en Orient / 5. En Orient et en Occident également / 10. Seulement en Occident



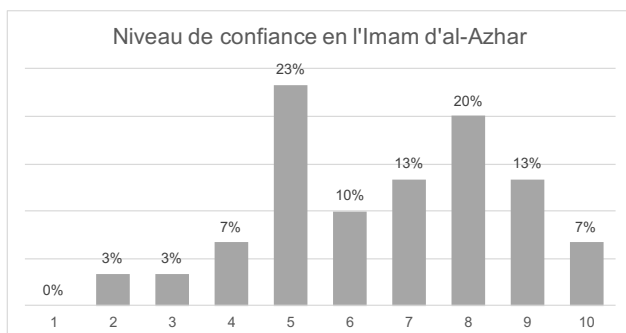
GRAPHIQUE 16. « Que peut apprendre le monde oriental/islamique/arabe du monde occidental ? »



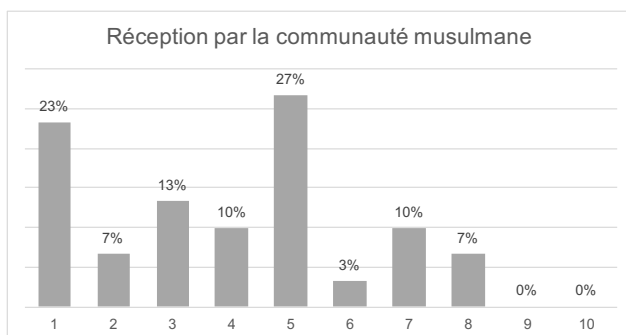
GRAPHIQUE 17. « Que signifie pour vous l'idée de fraternité humaine universelle ? »



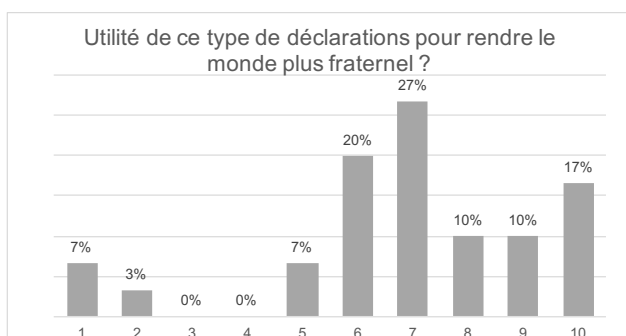
GRAPHIQUE 18. « Quelle est votre opinion sur le pape François ? »
1. Très mauvaise / 10. Très bonne



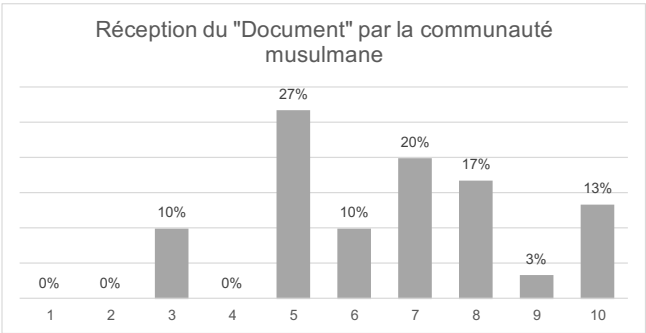
GRAPHIQUE 19. « Quel niveau de confiance avez-vous en l'imam d'al-Azhar ? »
1. Très bas / 10. Très haut



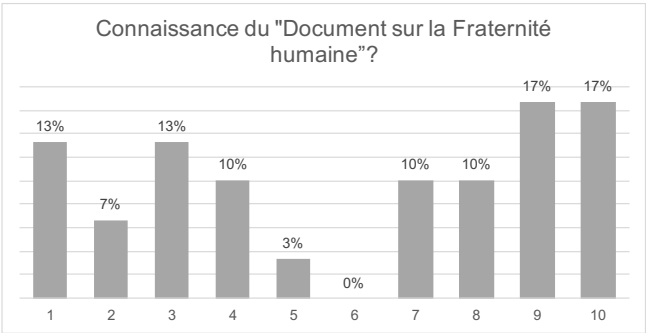
GRAPHIQUE 20. « Avec quel degré d'intérêt le document a-t-il été reçu par la communauté musulmane ? »
1. Avec indifférence / 10. Avec beaucoup d'intérêt



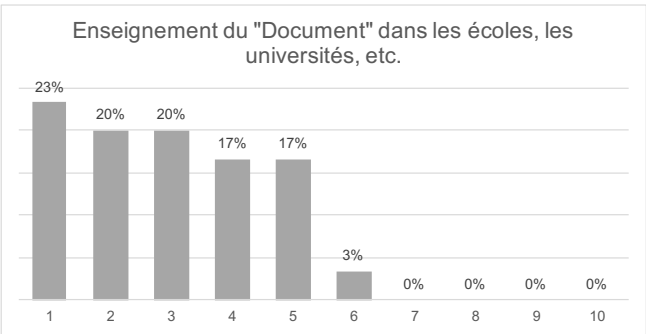
GRAPHIQUE 21. « À quel point ce type de déclaration est-il utile pour rendre le monde plus fraternel ? »
1. Très peu / 10. Très



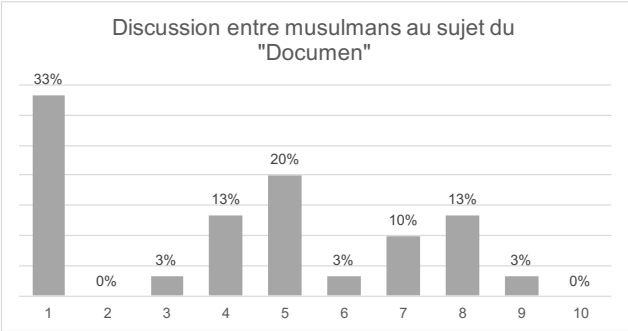
GRAPHIQUE 22. Comment pensez-vous que le « Document » a été reçu par la communauté Musulmane ?
1. Avec rejet / 10. Avec acceptation



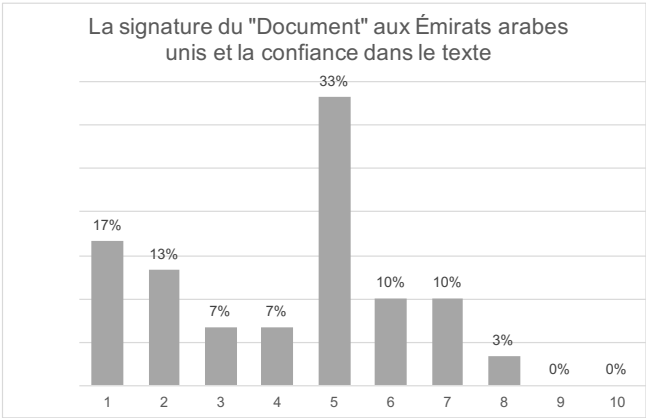
GRAPHIQUE 23. « Connaissez-vous le “Document sur la fraternité humaine” ? »
1. Je n’en connais rien / 10. J’en sais beaucoup



GRAPHIQUE 24. « Al-Azhar et l’Église catholique demandent que le “Document” devienne l’objet de recherche et de réflexion dans toutes les écoles, dans les universités et dans les instituts d’éducation et de formation. Pensez-vous que cet objectif a été atteint cinq ans plus tard ? »
1. Pas du tout / 10. Tout à fait



GRAPHIQUE 25. « Avez-vous déjà parlé avec un autre musulman du “Document” ? »
1. Jamais / 10. Beaucoup



GRAPHIQUE 26. « Le fait que le document ait été signé aux Émirats arabes unis joue-t-il sur la confiance que vous accordez au texte ? »
1. Pas du tout, celui lui enlève plutôt / 10. Tout à fait

Bibliographie

Sources primaires

al-Bazzār (m. 292/905), Abū Bakr Aḥmad, *Musnad al-Bazzār al-manšūr bi-ism al-baḥr al-zaḥḥār*, 15 vol., Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh (éd.), al-Madīna al-Munawwara, Maktabat al-‘Ulūm wa-l-Ḥikam, 1990.

« Déclaration de Marrakech sur les droits des minorités religieuses dans le monde islamique », Royaume du Maroc – Ministère des Habous et des Affaires islamiques, 27 janvier 2016, <<https://tinyurl.com/3kjycx8x>>, consulté le 6 octobre 2024.

François, « Audience générale », Le Saint-Siège, 3 avril 2019, <<https://tinyurl.com/y5ne2tnn>>, consulté le 6 octobre 2024.

François & al-Tayyib, Ahmad, « Document sur la fraternité humaine, pour la paix mondiale et la coexistence commune », Le Saint-Siège, 4 février 2019, <<https://tinyurl.com/yxmma8dw>>, consulté le 10 janvier 2024.

Imām Aḥmad (m. 241/855), Abū ‘Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad al-Šaybānī, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, 50 vol., Šu‘ayb al-Arna’ūt & ‘Ādil Muršid (éd.), Bayrūt, Mu’assasat al-Risāla, 2001.

Imām ‘Alī (m. 40/661), ibn Abī Ṭālib, *Nahḡ al-balāḡa*, Šubḥī Šālīḥ (éd.), al-Qāhira, Bayrūt, Dār al-kitāb al-miṣrī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2004.

« La Charte de La Mecque, issue de la conférence “La Charte de La Mecque”, sous le patronage de la Ligue islamique mondiale, organisée du 27 au 29 mai 2019 », Ligue islamique mondiale, <<https://tinyurl.com/5dpr9ama>>, consulté le 10 janvier 2024.

The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, « A Common Word between Us and You », A Common Word, 2007, <<https://tinyurl.com/4dxn8kzr>>, consulté le 6 octobre 2024.

Sources secondaires

Montagna, Diane, « Exclusive: Bishop Schneider Wins Clarification on “Diversity of Religions” from Pope Francis, Brands Abuse Summit a “Failure” », *LifeSiteNews*, 7 mars 2019, <<https://tinyurl.com/mtsnzzmu>>, consulté le 6 octobre 2024.

Observatorio Andalusí, *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2023*, Madrid, Unión de Comunidades Islámicas de España, 2024, <<https://tinyurl.com/2ruasxhv>>, consulté le 5 octobre 2024.

Pisani, Emmanuel, « La Déclaration de Marrakech du 27 janvier 2016. De la civilité au devoir de citoyenneté en islam », *MIDEO* 32, 2017, p. 267-293.

Pisani, Emmanuel, « Le Document sur la fraternité humaine d'Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019. Entre stratégies concurrentielles et avancées théologiques », *MIDEO* 35, 2020, p. 325-356.

Résumé / Abstract / ملخص

Cet article présente les résultats d'une enquête menée auprès de hauts imams, de présidents de mosquées et de dirigeants des principales fédérations de communautés islamiques en Espagne, visant à évaluer leur niveau de connaissance et d'adhésion au « Document sur la fraternité humaine ». Outre l'ignorance élevée de ce texte, bien que prévisible, parmi les musulmans d'Espagne, l'enquête révèle que de nombreux leaders de premier plan ont pris part à des rencontres de dialogue islamo-chrétien sur ce thème, souligne l'absence de désaccords majeurs quant à son contenu et identifie les facteurs politiques ayant entravé sa pleine réception.

Mots-clés : Document de la Fraternité, Abu Dhabi, Espagne, Pape François, Tayyib (Ahmad), Dialogue interreligieux.



This article presents the results of a survey among prominent imams, mosque presidents, and leaders of major federations of Islamic communities in Spain to assess the level of knowledge and acceptance of the “Document on Human Fraternity”. In addition to the high degree of expected unfamiliarity with it among Muslims in Spain, the survey shows that many of the top leaders had participated in some Islamo-Christian dialogue meetings on the subject, highlights the absence of major discrepancies regarding its content, and reveals political elements that have hindered its reception.

Keywords: Document of the Fraternity, Abu Dhabi, Spain, Pope Francis, Tayyib (Ahmad), Interreligious dialogue.



يعرض هذا المقال نتائج دراسة استقصائية ل كبار الأئمة ورؤساء المساجد وقادة الاتحادات الرئيسية للجيالات الإسلامية في إسبانيا، بهدف تقييم مستوى معرفتهم بوثيقة الأخوة الإنسانية ودعمهم لها. وبالإضافة إلى مستوى الجهل المرتفع، وإن كان متوقعاً، في أوساط المسلمين في إسبانيا، كشف الاستطلاع أن العديد من القادة البارزين شاركوا في لقاء حوار إسلامي مسيحي حول هذا الموضوع، مما يسلط الضوء على عدم وجود خلافات كبيرة حول مضمونها، مع تحديد العوامل السياسية التي أعاقَت استقبالها بشكل كامل.

الكلمات المفتاحية: وثيقة الأخوة، أبو ظبي، إسبانيا، البابا فرنسيس، الطيب (أحمد)، الحوار بين الأديان.

La fraternité dans le *Bulletin* du Ribāṭ es-Salām et son lien avec le « Document » d'Abou Dhabi sur la coexistence entre chrétiens et musulmans

LIVIA PASSALACQUA

UNIVERSITÉ GRÉGORIENNE, ROME,
UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE)

« **A** PPLIQUEZ-VOUS à conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix [*ribāṭ es-salām*] (Ef, 4, 3)! » Voilà l'appel à l'unité inscrit dans le nom du groupe Ribāṭ es-Salām. Fondé en Algérie en 1979 par Christian de Chergé, le prier du monastère Notre-Dame de l'Atlas à Tibhirine, et Mgr Claude Rault¹, le Ribāṭ es-Salām a été d'abord un groupe de chrétiens désireux d'approfondir leur vie spirituelle² en montrant ce qu'ils avaient découvert dans leur rencontre avec l'islam. Plus tard, ils ont été rejoints par des musulmans, comme Ahmed Abdel Djalil Dekhili, l'actuel responsable du Ribāṭ. Cela témoigne de l'évolution émouvante d'un groupe de croyants de religions différentes, qui ont éprouvé le besoin de vivre et de nourrir leur foi en essayant de s'inspirer de la foi de l'autre dans la recherche de Dieu, en dépit de leurs différences de cultures, de langues et de traditions.

L'existence du Ribāṭ³ mérite d'être interrogée du point de vue des relations entre ses membres chrétiens et musulmans, et de l'existence qu'ils menaient, car leur *Bulletin*, rédigé par Christian de Chergé, s'accorde avec l'esprit du « Document sur la fraternité humaine » signé par le pape François et le grand

1. Rault, *Désert, ma cathédrale*.

2. Rault, « Dialogue spirituel chrétiens-musulmans ».

3. Susini, *Cercatori di Dio*.

imam d'al-Azhar, Ahmad al-Tayyeb, le 4 février 2019. Ces derniers énonçaient en effet : « [La fraternité] est ce que nous espérons et cherchons à réaliser, dans le but d'atteindre une paix universelle dont puissent jouir tous les hommes en cette vie⁴. »

Nous nous limiterons ici à présenter comment le Ribāṭ es-Salām traite de la question de la fraternité humaine et de la coexistence commune, en lien avec les dix-neuf bienheureux martyrs d'Algérie, dont six en étaient membres : Christian de Chergé, Michel Fleury, Christophe Lebreton, Henri Vergès, Odette Prévost et Christian Chessel⁵. Nous avons choisi des citations des éditoriaux rédigés par Christian de Chergé pour le *Bulletin* entre 1988 et 1995.

L'idéal spirituel vécu par les membres du Ribāṭ es-Salām est résumé par Christian de Chergé dans sa conférence⁶ donnée aux Journées romaines de 1989 à l'Institut pontifical d'études arabes et d'islamologie⁷ (PISAI) : il proposait une « échelle mystique du dialogue, où les artisans du dialogue sont des priants parmi des priants et des travailleurs parmi des travailleurs, une communauté des saints en douleur d'enfantement, une communauté prosternée⁸ ».

Le Ribāṭ es-Salām se réunit deux fois par an entre 1979 et 2023, et ses membres cherchent à se rapprocher de la tradition religieuse des uns et des autres sans nier leurs différences. Celles-ci ne conduisent pas à une volonté de domination, mais sont plutôt des lieux de communion. Les membres du groupe éditent un *Bulletin* qui présente une approche de questions telles que le dialogue avec l'autre, l'amitié, la théologie de la différence. Dans ce *Bulletin*, les membres s'engagent à partager des textes des traditions musulmane, chrétienne et d'autres religions ; ils y écrivent leur expérience de vie et leurs réflexions, dont beaucoup sont à rapprocher du « Document » d'Abou Dhabi.

Le Ribāṭ, toujours enraciné dans la prière, le silence et la louange, trouve son inspiration dans diverses rencontres interreligieuses, comme celle d'Assise, et dans l'exemple de fraternité avec les musulmans vécu par Charles de Foucauld.

4. François & al-Tayyeb, « Document sur la fraternité humaine ».

5. Voir Passalacqua, « Il Ribāṭ es-Salām e il martirio della Speranza in Christian de Chergé, Christophe Lebreton e Christian Chessel ».

6. Chergé, « L'échelle mystique du dialogue » ; « Entre chrétiens et musulmans : la communion des saints en douleur d'enfantement ». Voir Borrmans, « Christian de Chergé et son "Échelle mystique du dialogue" » ; Salenson, *L'échelle mystique du dialogue de Christian de Chergé*.

7. Voir la correspondance de Christian de Chergé avec le père Garon, directeur du PISAI : Passalacqua, « Christian de Chergé e le Journées romaines del 1989: storia di una corrispondenza romano-algerina ».

8. Chergé, « Chrétiens et musulmans : pour un projet commun de société ».

Les histoires d'amitié pendant les années de terrorisme en Algérie jouent un rôle important, surtout entre Christian de Chergé et Mohamed, un père de famille algérien, et entre Mgr Pierre Claverie et Mohamed Bouchikhi, tout comme la mission fraternelle dans la vie quotidienne de Mgr Claude Rault au Sahara. La vie quotidienne partagée avec l'autre, comme « frère de tout jour », est la vie pour le dialogue et la coexistence commune. Ce lien fraternel qui unit les membres est reconnu par les textes des deux périodes d'existence du Ribāṭ, avant l'enlèvement des sept moines de Tibhirine en 1996, et les années qui suivent.

La culture du dialogue comme chemin

Dès sa création, le groupe se revendique de l'appel de Max Thurian. Ce pasteur protestant suisse, fondateur de la communauté de Taizé, écrivait en 1977 : « Il importe que l'Église assure une présence fraternelle d'hommes et de femmes qui partagent les plus souvent possible la vie des musulmans, dans le silence, la prière, l'amitié [...]. C'est ainsi que se préparera ce que Dieu veut des relations de l'Église et de l'islam⁹. » Cette intuition était proche de celle des frères Alawiyines de Médéa, qui dès leur première rencontre avec le Ribāṭ, à la Toussaint 1980, reprennent ce verset du Coran : « Nous leur montrerons bientôt nos signes, aux horizons et en eux-mêmes¹⁰. »

Quel chemin les membres du groupe ont-ils pris ?

« Le chemin de Marie, modèle de vie spirituelle » : la culture du dialogue comme chemin

Quelle vie plus accordée à l'Esprit que celle de Marie, à la fois si proche de la nôtre et si unique dans son adhésion totale de croyante. [...] Et sa présence mystérieuse, si vivante, nous sommes heureux de la retrouver dans la vie spirituelle de nos frères musulmans. Signe d'espérance et de paix sur nos chemins¹¹.

Le groupe a pris comme nom « Ribāṭ es-Salām ». Il est né en mars 1979, le jour de l'Annonciation, et il continue de maintenir ses deux rencontres

9. Chergé, *L'invincible espérance*, p. 303-304.

10. C. Fuṣṣilat IXI, 53.

11. Chergé, « Le chemin de Marie ». La citation du titre est tirée du thème choisi pour la réunion du 17 mars 1988.

annuelles. Après l'enlèvement des moines de Tibhirine en 1996, la composition du groupe change sans qu'en soit modifiés l'esprit ni la charte. Au début, la majorité des membres sont de confession chrétienne, puis les musulmans rejoignent leurs frères chrétiens dans cette recherche collective du visage de Dieu. Il y a parfois plus de musulmans que de chrétiens, plus de femmes que d'hommes, mais l'esprit d'humilité et la fréquence des rencontres restent inchangés.

Ensemble, nous retrouvons ici ce CHEMIN DE MARIE. Elle montre si bien la voie qu'un de nos frères a pu dire, lors de notre rencontre du 26 août, que « l'Esprit va aller avec celui qui prend Marie chez lui » pour faire route avec elle. Dans une rare qualité de silence, et avec un réel bonheur d'expression, nous nous sommes sentis convoqués par un même Esprit sur cette voie où Marie nous attendait et accueillait ensemble. Parce qu'elle n'avait d'yeux que pour son Seigneur, nous avons su pourquoi Il s'était penché si tendrement sur « son HUMBLE SERVANTE¹² ».

Comment ont-ils édifié leur conduite spirituelle ?

« Ribât, an dix [...] Conduis-nous dans la Vérité » : la collaboration commune comme conduite

Notre RIBAT a dix ans. C'est peu, et c'est déjà étonnant. Le plus étonnant n'est certes pas la complicité qui nous « lie » entre nous quand nous nous retrouvons, mais plus sûrement, ces jours et ces jours où notre LIEN s'est cherché à distance, dans le quotidien de chacun, plus loin que les apparences qui déroutent ou déçoivent, plus loin que les tentations de juger, de rompre, ou de simplifier, plus loin que les changements qui ont bouleversé le monde de l'Islam, contribuant à durcir ici ou là des relations que nous rêvions de restaurer dans la VERITÉ de l'AMOUR. [...] Parce que ce rêve n'est pas de nous, Dieu a permis que nous rencontrions des frères qui l'ont partagé, nous interdisant, jour après jour, de nous laisser enfermer dans une définition de l'Islam qui ne rendrait pas justice à ce qu'ils vivent avec nous, au nom de leur foi¹³.

12. Chergé, « Appelés à l'humilité ».

13. Chergé, « Ribât, an dix ».

Cette conduite vient consolider encore plus la voie sur laquelle les membres du Ribāṭ se sont engagés : la collaboration encourage la démarche dans laquelle on continue de croire, car on considère que cela n'est pas une option pour améliorer notre qualité de vie, mais une nécessité des plus urgentes. On peut constater l'ampleur de la catastrophe de la guerre ainsi que l'importance et l'urgence de l'action pacifique, humble et fraternelle contre la folie que l'on est en train d'endurer.

Il était bon que cet anniversaire soit vécu sous le signe de l'HUMILITÉ. Brusquement, l'évidence fulgurante qu'il faudrait pour être honnête, toujours commencer par là. Comment prétendre à l'humilité, et donc à la foi qui la professe, sans faire l'effort de laisser à l'autre place plus grande ? Parce que nous avons goûté ensemble la saveur de la VÉRITÉ qui est la marque propre de l'HUMILITÉ quand elle s'élance vers Dieu comme un tout petit enfant [Mohamed], nous sommes repartis en prenant comme lien [*i.e. comme thème*] cette humble prière : « CONDUIS-NOUS DANS LA VÉRITÉ¹⁴ ! »

Comment ont été choisis la méthode et le critère après la prière ?

« Que ta volonté soit faite » : la connaissance réciproque comme méthode et critère

Une prière, un vœu. [...] Et c'est un thème qui englobe tout... Voilà pourquoi, peut-être, quand on s'est rencontré ce jeudi-là, on a tourné en rond. On n'a pas pu trouver la porte d'entrée. Il aurait suffi d'une toute petite porte, comme un sourire, comme un merci, et on serait entré [...]. Mais, à l'intérieur, c'est sûr on aurait trouvé une grande salle, avec beaucoup de pièces, et il aurait fallu du temps, beaucoup de temps pour tout visiter. « Peu importe, ajoute Bachir, puisqu'on est ensemble, et qu'on a tout le temps de Dieu avec nous. L'essentiel, c'est d'entrer, et d'entrer ENSEMBLE par la petite porte. » Et c'est pourquoi, nous continuons à interroger Celui qui est la PORTE, et le CHEMIN : « SEIGNEUR QUE VEUX-TU QUE JE FASSE ? » [...] (Act. 9, 6) Vulg : « *Quid me vis facere?* » رَبِّ مَا تَرِيدُ أَنْ أَفْعَلَهُ?¹⁵ »

14. Chergé, « Ribāṭ, an dix ».

15. Chergé, « Que Ta volonté soit faite... ».

Le chemin que suit le groupe depuis sa fondation, et jusqu'à ce jour, pourrait volontiers s'inscrire dans cette démarche audacieuse, sage et pleine d'espoir. Les textes sacrés des deux traditions religieuses insistent sur, exhortent à et recommandent l'ouverture inconditionnelle à l'autre. La dignité humaine n'est pas négociable.

Ce type de rencontre, selon l'esprit du « Document » d'Abou Dhabi, s'inscrit aussi dans cette démarche de rapprochement entre les croyants de différentes religions et la promotion de la fraternité universelle. Pour les croyants, le fait de voir que de plus en plus de personnes et d'organismes prennent conscience de la nécessité de conjuguer leurs efforts pour lutter contre les maux dont souffre l'humanité tout entière, pour mieux vivre le présent et pour essayer d'être à la hauteur de leurs responsabilités envers les générations futures, est un grand signe d'espérance en un avenir meilleur pour toute l'humanité.

En tant que groupe interreligieux, le Ribāṭ ne peut être indifférent à l'initiative du pape François et du cheikh al-Ṭayyib, non moins qu'au contenu du « Document » qu'ils ont signé. Le groupe a pris comme thème de l'une de ses rencontres la première phrase de l'introduction du « Document » : « La foi amène le croyant à voir dans l'autre un frère à soutenir et à aimer¹⁶. »

« La foi amène le croyant à voir dans l'autre un frère à soutenir et à aimer »

La foi amène le croyant à voir dans l'autre un frère à soutenir et à aimer. Partant de cette valeur transcendante, en diverses rencontres dans une atmosphère de fraternité et d'amitié, nous avons partagé les joies, les tristesses et les problèmes du monde contemporain¹⁷.

Cette citation du « Document » d'Abou Dhabi résume le voyage existentiel vécu par le Ribāṭ es-Salām, comme on peut le découvrir en comparant des extraits des *Bulletins* et du « Document ». Une séquence est proposée qui indique la découverte de la fraternité entre les membres du groupe, et qui a persisté pendant la guerre civile d'Algérie.

16. François & al-Tayyeb, « Document sur la fraternité humaine ».

17. François & al-Tayyeb, « Document sur la fraternité humaine ».

« Attachez-vous fortement à Dieu, et ne vous séparez jamais de Lui ! » : la foi

Ce montage floral, symbole de nouveauté et de fécondité pour notre terre comme pour notre RIBAT, accompagnait les vœux que « nous » adressaient, le 24 décembre au soir, Muhammad M et ses [nos] frères : « Demain, aujourd'hui, le monde va fêter la naissance de Jésus [S.S.P.] et à cette occasion, le monde chrétien sera dans la joie et l'allégresse. Mais cette fête universelle, le croyant qui va plus profondément réalisera le Renouveau de la vérité, de la lumière divine ? Celui-là sera en fête avec Dieu et avec tous les prophètes [...]. Nous croyons fermement que tous les prophètes sont venus pour rassembler tous les cœurs de cette humanité, toute la famille dans la voie de Dieu. « Attachez-vous fortement à Dieu, et ne vous séparez jamais de Lui¹⁸ ! »

Les membres du groupe sont conscients de la possibilité qui s'offre, par le biais du « Document » d'Abou Dhabi, de mettre fin à toute forme de racisme, de fanatisme et de discrimination, et à tous les crimes qui veulent souiller l'image des religions. Ces dernières se battent désespérément pour promouvoir la paix et la coexistence pacifique entre les personnes de toutes nationalités, de toutes races, de toutes couleurs, de toutes langues et de toutes traditions : « De la foi en Dieu, qui a créé l'univers, les créatures et tous les êtres humains – égaux par Sa Miséricorde –, le croyant est appelé à exprimer cette fraternité humaine, en sauvegardant la création et tout l'univers et en soutenant chaque personne, spécialement celles qui sont le plus dans le besoin et les plus pauvres¹⁹. »

« Rassemble, Seigneur, ton peuple dispersé ! » : le frère

On aura noté la difficulté neuve à choisir entre le « JE » et le « NOUS ». Notre rencontre de la Toussaint se faisait autour de cette prière : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? » « Et si ce “Je” c'était “NOUS”, TOUS ENSEMBLE ? », demande Muhammad M. « N'avons-nous pas quelque chose à “faire” ENSEMBLE pour contribuer à dénoncer ce qui enlève nos pauvres forces humaines dans des voies indignes de la famille humaine, au Golfe ou ailleurs ? » NOUS sommes donc repartis avec cette question ouverte prêts à recueillir, chacun, des

18. Chergé, « Éditorial » (*Bulletin* 14).

19. François & al-Tayyeb, « Document sur la fraternité humaine ».

bribes de réponse, dans un même Esprit, tandis que cette autre prière doit nous « lier » plus avant : « RASSEMBLE, SEIGNEUR, TON PEUPLE DISPERSÉ !
 اجمع يا رب شعبك المشتت²⁰ »

Ne serait-il pas profitable de réfléchir ensemble à la fraternité humaine et au double amour de Dieu et du prochain ? C'est bien là le souhait qui semble nourrir nombre des personnes impliquées aujourd'hui dans ce dialogue interreligieux qui se révèle plus que jamais nécessaire pour la paix entre les peuples, la justice entre les humains. Le *Bulletin* met en évidence les spécificités du Ribāṭ es-Salām dans le dialogue islamo-chrétien : enraciné dans l'Église d'Algérie, le Ribāṭ rassemble des éléments de la spiritualité des familles religieuses de ses membres chrétiens et des éléments de la foi des membres musulmans. Les membres vivent leur service dans une relation d'amitié fraternelle et de solidarité avec le peuple, dans le respect de l'altérité religieuse. Le lien avec l'esprit du « Document » d'Abou Dhabi est évident : « Nous nous adressons aux intellectuels, aux philosophes, aux hommes de religion, aux artistes, aux opérateurs des médias et aux hommes de culture en toute partie du monde, afin qu'ils retrouvent les valeurs de la paix, de la justice, du bien, de la beauté, de la fraternité humaine et de la coexistence commune, pour confirmer l'importance de ces valeurs comme ancre de salut pour tous et chercher à les répandre partout²¹. »

Christian de Chergé nous rappelle le témoignage d'Henri Vergès, qui travaillait dans une bibliothèque à Alger, avec les jeunes :

Ce thème, Henri [Vergès] l'évoquait en tête de sa lettre du 4 février où il formulait quelques orientations concrètes pour notre « lien » mutuel. Il fut notre cri tout au long de ces mois et face à tant de souffrances dont nous étions les témoins [...]. Le Ribāṭ lui doit tant qu'il était juste d'y retrouver ce qui, de lui, s'est exprimé d'une réunion à l'autre. On a l'impression qu'un message devait se libérer là : une vie apprenait à se dire, avec sa double constante du Désir de Dieu sans cesse attendu dans la prière, et du Service des jeunes inlassablement écoutés, et éduqués, c'est-à-dire conduits vers eux-mêmes. [...] Henri était entré à plein cœur dans la perspective du Ribāṭ, « sans savoir où cela me mène » disait-il en riant. Il y a beaucoup à recevoir de ce respect des voies de Dieu sur l'autre qui a conduit Henri à laisser sa foi se chercher une voie

20. *Ibidem*.

21. François & al-Tayyeb, « Document sur la fraternité humaine ».

« en maison d'Islam ». Il évoluait pleinement à l'aise dans le mystère chrétien et sa formulation la plus classique. Et voilà qu'assez vite, après son arrivée en Algérie, un réflexe de droiture l'avait conduit à se laisser remettre en cause par des amis musulmans, à se laisser désinstaller, comme il disait, même si « ça n'est pas très confortable ». L'Évangile le lui demandait. Et il acceptait d'être là, à la façon de Marie, « sans comprendre », si ce n'est par bribes successives. [...] Pour Henri [Vergès], l'Islam, c'était d'abord des personnes : à la fois ses élèves [...], et tant d'amis qu'il cherchait à rencontrer jusqu'à ce lieu intime où se poursuivait sa propre quête d'absolu. Dans la situation douloureuse du moment, il se sentait appelé à servir « le pardon et la paix²² ».

Conclusion

Le « Document » d'Abou Dhabi a pu rencontrer un accueil favorable de tous les membres du Ribāṭ es-Salām parce que son message les touchait dans l'essentiel de leur foi et de leur vie.

Des écrits de Christian de Chergé, de l'analyse du *Bulletin* et d'autres textes, émerge un fondement mariologique, avec une perspective évangélique qui culmine dans les Béatitudes (Mt V, 1-12). La béatification de Mgr Claverie et de ses dix-huit compagnons scelle l'espérance chrétienne de Christian de Chergé dans un « lien de paix » pour la réconciliation du peuple algérien et pour la communion des saints.

Les uns et les autres, nous savons bien que notre Ribāṭ peut puiser une plénitude de sens dans l'extension que lui ont donnée les vies consommées de nos frères Henri et Christian. Ce signe que nous cherchons à constituer, ils en contemplant la réalité. En avant de nous, ils sont passés de la foi partagée à la communion accueillie. Pour nous qui cheminons encore sans voir, ce passage a un nom : espérance. Et il a un miroir : le visage de tout être humain. Dans ces temps difficiles où des luttes fratricides croient pouvoir trouver une légitimité dans la religion, en Algérie comme en Bosnie ou ailleurs, nous nous voulons unis par une prière d'absolue confiance en Dieu et en l'homme créé

22. Chergé, « «Dieu, viens à mon aide ! Seigneur à notre secours !» D'un thème à l'autre : le signe d'Henri ».

par Dieu : « Ô Dieu, c'est Toi notre espérance sur le visage de tous les vivants /
 اللَّهُمَّ أَنْتَ رَجَاءُنَا عَلَى وَجْهِ كُلِّ الْأَحْيَاءِ »²³.

La « Déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes » s'est présentée, en son temps, comme l'heureux aboutissement des efforts qu'avaient déployés des chrétiens d'avant-garde en matière de dialogue islamo-chrétien. Aujourd'hui le « Document » d'Abou Dhabi est nécessaire à tout ce que chrétiens et musulmans peuvent tenter dans le champ commun de leurs collaborations humaines et de leurs convergences religieuses possibles : « Ceci est ce que nous espérons et cherchons à réaliser, dans le but d'atteindre une paix universelle dont puissent jouir tous les hommes en cette vie²⁴. »

Bibliographie

Sources primaires

Chergé (de), Christian, « Appelés à l'humilité », *Bulletin* 10, Noël 1988, p. 1.

Chergé (de), Christian, « Chrétiens et musulmans : pour un projet commun de société », conférence données à l'occasion des dix-septièmes Journées romaines du PISAI, 1989.

Chergé (de), Christian, « “Dieu, viens à mon aide ! Seigneur à notre secours !” D'un thème à l'autre : le signe d'Henri », *Bulletin* 20, août 1994, p. 1-2.

Chergé (de), Christian, « Éditorial », *Bulletin* 14, janvier 1991, p. 1.

Chergé (de), Christian, « Éditorial », *Bulletin* 22, juin 1995, p. 1.

Chergé (de), Christian, « Entre chrétiens et musulmans : la communion des saints en douleur d'enfantement », *Lettre de Ligugé* 256, 1991, p. 15-28.

Chergé (de), Christian, « L'échelle mystique du dialogue », *Islamochristiana* 23, 1997, p. 1-26.

Chergé (de), Christian, « Le chemin de Marie, modèle de vie spirituelle », *Bulletin* 9, mai 1988, p. 1.

Chergé (de), Christian, *L'invincible espérance*, Paris, Bayard, 1997.

Chergé (de), Christian, « Que Ta volonté soit faite... », *Bulletin* 13, mai 1990, p. 1.

23. Chergé, « Éditorial » (*Bulletin* 22).

24. François & al-Tayyeb, « Document sur la fraternité humaine ».

Chergé (de), Christian, « Ribāṭ, an dix », *Bulletin* 11, mai 1989, p. 1.

François & al-Tayyeb, Ahmad, « Document sur la fraternité humaine, pour la paix mondiale et la coexistence commune », Le Saint-Siège, 4 février 2019, <<https://tinyurl.com/yxmma8dw>>.

Sources secondaires

Borrmans, Maurice, « Christian de Chergé et son “Échelle mystique du dialogue” », *Islamochristiana* 42, 2016, p. 115-135.

Passalacqua, Livia, « Christian de Chergé e le Giornate romane del 1989: storia di una corrispondenza romano-algerina », *Islamochristiana* 46, 2020, p. 177-196.

Passalacqua, Livia, « Il Ribāṭ es-Salām e il martirio della Speranza in Christian de Chergé, Christophe Lebreton e Christian Chessel », *Islamochristiana* 45, 2019, p. 205-236.

Rault, Claude, *Désert, ma cathédrale*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

Rault, Claude, « Dialogue spirituel chrétiens-musulmans. Une expérience : le Ribāṭ Essalām (le Lien de la Paix) », *Chemins de dialogue* 55, 2020, p. 57-69.

Salenson, Christian, *L'échelle mystique du dialogue de Christian de Chergé. Tibhirine, 1996-2016*, Paris, Bayard, 2016.

Susini, Mirella, *Cercatori di Dio. Il dialogo tra cristiani e musulmani nel monastero dei martiri di Tibhirine. Con documenti inediti rinvenuti in Algeria, Marocco e Francia*, Bologna, EDB, 2015.

Résumé / Abstract / ملخص

Le Ribāṭ es-Salām, fondé par le frère Christian de Chergé et Mgr Claude Rault en 1979 en Algérie, est un groupe de chrétiens et de musulmans désireux d'approfondir leur vie spirituelle en cherchant à se rapprocher de leurs traditions religieuses mutuelles. Le *Bulletin* présente leur approche de questions telles que le dialogue avec l'autre, le chemin spirituel, l'amitié, la fraternité qui englobe toute la famille humaine. L'article souligne le lien entre le Ribāṭ es-Salām et la déclaration d'Abou Dhabi sur la coexistence entre chrétiens et musulmans.

Mots-clés : dialogue islamo-chrétien, Ribāṭ es-Salām, *Bulletin*, fraternité, « Document » d'Abou Dhabi.



The Ribāṭ es-Salām, founded by Fr Christian de Chergé and Msgr Claude Rault in 1979 in Algeria, is a group of Christians and Muslims wishing to deepen their spiritual life by seeking to get closer to each other's religious tradition. The *Bulletin* presents their approach to issues such as dialogue with the other, the spiritual journey, friendship, fraternity that encompasses the whole human family. The article highlights the link between the Ribāṭ es-Salām and the Abu Dhabi declaration on coexistence between Christians and Muslims.

Keywords: Muslim-Christian dialogue, Ribāṭ es-Salām, *Bulletin*, fraternity, Abu Dhabi "Document".



رباط السلام، وهي مجموعة أسسها الأب كريستيان دو شرقي والسيدة كلود راولت في عام ١٩٧٩ في الجزائر، هي مجموعة من المسيحيين والمسلمين الذين يرغبون في تعميق حياتهم الروحية من خلال السعي إلى الاقتراب من التقاليد الدينية لبعضهم البعض. تعرض النشرة مقاربتهم لقضايا مثل الحوار مع الآخر، والمسيرة الروحية، والصداقة، والأخوة التي تشمل الأسرة البشرية بأسرها. يسلط المقال الضوء على العلاقة بين رباط السلام وإعلان أبو ظبي حول التعايش بين المسيحيين والمسلمين.

الكلمات المفتاحية: الحوار الإسلامي المسيحي/رباط السلام/نشرة/أخوة/وثيقة أبو ظبي.

Re-Defining the Notion of “Equal Citizenship” in Post-2011 Morocco

A Critical Reading of the Marrakech and Abu Dhabi Declarations

YOUSSEF BOUTAHAR

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE, FEZ

SIDI MOHAMED BEN ABDELLAH UNIVERSITY, FEZ

ON 30 MARCH 2019, Pope Francis visited Morocco and met with King Mohammed VI to discuss issues pertaining to religious tolerance and migration. He also suggested ways to combat religious extremism.¹ The papal visit was also an attempt to advocate interfaith dialogue and peace beyond Moroccan borders. A month later, His Holiness and the Grand Imam of al-Azhar, Ahmad al-Tayyeb, signed a document entitled “A Document on Human Fraternity, for World Peace and Living Together”. Both religious figures made it clear that:

the concept of citizenship is based on the equality of rights and duties, under which all enjoy justice. It is therefore crucial to establish in our societies the concept of full citizenship and reject the discriminatory use of the term minorities which engenders feelings of isolation and inferiority. Its misuse paves the way for hostility and discord; it undoes any successes and takes away the religious and civil rights of some citizens who are thus discriminated against.²

1. Delgado, “Pope Francis Starts 2-Day Visit in Morocco to Boost Interfaith Dialogue”.
2. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

This excerpt from the 2019 “Document on Human Fraternity” issued by al-Azhar and the Catholic Church seems impervious to academic critique as it emphasises the importance of establishing a model of full and equal citizenship within societies while rejecting the use of the term “minorities” in a discriminatory manner. Such values of equality, justice, and equal citizenship were similarly upheld in the 2016 “Marrakech Declaration”, in which Muslim scholars and intellectuals expressed their unwavering commitment to the principles of equal rights outlined in the “Constitution of Medina”.³ The 2012 al-Azhar statement also declared that the concept of citizenship was predicated on the idea that everyone was entitled to justice and had equal responsibilities and rights. The documents were all issued in the aftermath of the so-called “Arab Spring” and culminated in rounds of debates over the promotion of peace, human fraternity, tolerance, and the protection of minority rights.

Against this backdrop, investigating the official discourse on religious minorities in Morocco in light of the Marrakech and Abu Dhabi declarations provides ground to critically reflect on the state’s (semi-)authoritarian⁴ strategies of controlling the inclusion of “subaltern” religious and non-religious groups as well as renegotiating the notion of “equal citizenship”. In the wake of security concerns associated with radical religious ideology, Morocco embarked on a series of religious reforms which involved the restructuring of the religious field and the adoption of a “moderate” Maliki Islam that provides “spirituality”, “tolerance”, “moderation”, “openness”, and “coexistence”.⁵ My reading reveals how such reforms are nothing but an instrument of political power that is used to both strengthen the monarch’s religious authority as the “Commander of the Faithful” and homogenise religiosity among Moroccan Muslims while stifling the religious expression of other non-conforming individuals. Against the backdrop of the systematic exclusion, coercion, and bias against religious minorities, this paper demonstrates the disruptive techniques Nancy Fraser calls “counter-publics”⁶ deployed by under- or misrepresented religious groups to appropriate mainstream public space through new “acts of citizenship”.⁷

3. The “Constitution of Medina” is a form of contractual citizenship that was formed by Prophet Muhammad (peace be upon Him) in the 7th century to ensure the equal treatment of all in the multi-religious society of Medina.

4. Ottaway, *Democracy Challenged*.

5. Hmimnat, “*al-Islām al-mağribī fī al-ḥitāb al-idīyūlūgī al-rasmī*”.

6. Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, p. 57.

7. Johns, “Muslim Young People Online”, p. 71.

Over the course of this paper, I will consider some crucial questions: does the notion of equal citizenship as evoked in the Marrakech and Abu Dhabi declarations offer better perspectives for managing religious pluralism and building a more inclusive and cohesive society? What is the meaning of “equal citizenship” under the 2011 constitution and both declarations? Are the Marrakech and Abu Dhabi declarations a Muslim call for protecting religious minorities or for freedom of religion? And last but not least, what role has social media played in mobilising emerging religious subcultures in shaping new “acts of citizenship”? The first part of this paper will, therefore, examine how “state Islam” has been instrumental in regulating public religious expression in Morocco and in delineating the parameters of religious authority. It is followed by a critique of both declarations and a discussion of the emerging religious groups at the contours of Moroccan “institutional Islam”. More focus will be placed on the multifaceted nature of religious experience, particularly the inherent tension between personal religious freedom, the demands for civic recognition, and the pressure to conform to societal norms. Finally, I devote a few remarks to the role of digital platforms in providing space for expression and what I call “digital disobedience”, a practice that allows misrepresented religious groups to perform citizenship in new ways.

Contesting State-Controlled Institutional Islam

Since the May 2003 terrorist attacks in Casablanca, religion in Morocco has been kept under firm control by the state. A panoply of security measures, in this respect, have been adopted by the Moroccan government to fight extremism and promote a moderate version of Islam which advocates peace and religious tolerance. One may wonder whether religious “tolerance” and “moderation” can be applicable in a context where tolerance does not insinuate equality of rights of those who are either Moroccan Christians, Shia, atheists, or even those who would like to convert to another religion. In an attempt to modernise religious discourse, the state undertook a number of reforms which can be better perceived, according to Driss Maghraoui, “as part of a process of restructuring than as part of a significant theological breakthrough that has the potential for the secularization of the state institutions”.⁸ The first step in reforming the field of religion included upgrading the Ministry

8. Maghraoui, “The Strengths and Limits of Religious Reforms in Morocco”.

of Islamic Affairs' religious programmes which emphasised the Maliki *madhhab*, or school of jurisprudence, as a central component of Moroccan identity. These programmes were revamped by the state in April 2004 in an attempt to structuralise religious education and have monopoly over religious discourse in mosques. Tolerant messages of a more moderate Islam based on "the true Moroccan values and the uniqueness of the Maliki faith and rite" were transmitted through the use of modern telecommunication. This included the Assadissa TV channel and a free telephone hotline for Moroccans seeking religious advice.⁹ Religious restructuring also included the training of the *murshidāt* (female religious guides) and young imams under the supervision of religious scholars as well as the creation of local and regional councils for *ulema* (religious scholars) as well as the Council for Moroccans Abroad. Finally, it promoted Sufism as an integral part of Moroccan Islam that would "effectively" counter Wahabism and militant Islam.¹⁰ The Minister of Islamic Affairs and a follower of the *butshīshī* Sufi brotherhood, Ahmed Taoufiq, noted that "Sufism is constitutive of the Moroccan personality [...]. It is a building block against deviation and the use of religion for goals other than spirituality. Sufism has the particularity of moderation, tolerance and openness to other expressions and opinions."¹¹

Although Sufism has been revived in the Moroccan public sphere as part of a religiosity that promotes interfaith dialog, universalism, peace, and tolerance through the organisation of spiritual festivals and through today's folkloric Sufi rituals, it still remains intertwined with Sharifian politics.¹² Sufi orders have been used by the government to combat extremist views among the youth in Morocco; it has also been used as a strategic tool in its foreign policy towards sub-Saharan Africa.¹³ In an effort to fight extremist ideology, the government has coined the catch phrase "Spiritual security" (*al-amn al rūhī*) which has been recurrently deployed in today's political discourse to ensure the homogeneity of religious thought among Moroccans.¹⁴ Limiting

9. Maghraoui, "The Strengths and Limits of Religious Reforms in Morocco", p. 204.

10. Maghraoui, "The Strengths and Limits of Religious Reforms in Morocco", p. 202.

11. Fernández, "La modernisation de l'islam", p. 13.

12. "Sharifian politics" refers to the political system and practices associated with the Sharifian dynasty, which ruled Morocco from the 11th century until the early 20th century. The term "Sharifian" is derived from the title *šarīf* which denotes descendants of the Prophet Muhammad.

13. Chebaki, "*Dawr al-muḥaddad al-dīnī fī da'm al-ʿalāqāt al-maḡribiyya al-ifrīqiyya*".

14. While addressing the Higher Council, the monarch stated that the councils are established in order to "contribute to strengthening the nation's spiritual security, ensuring the

the concept only to fighting undesirable doctrines, however, discards the spirituality of other Moroccan citizens who have chosen other faiths. In the aftermath of the 2011 constitutional reforms driven by the agenda of the PJD-led Islamist government, the state continued its long-established policy of controlling religious affairs. This included training more imams and female spiritual guides, and inaugurating the Mohammed VI Foundation of African Oulema in Fez. Such reforms sought to safeguard the image of a moderate Sunni Maliki Islam in West Africa and protect it from the influences of other Islamic doctrines. Homogenising religious practices is, therefore, intricately linked to identity construction within a Muslim community and serves to legitimise the ruling power and delegitimise political opponents.¹⁵

Following the 2011 uprisings, a lot of questions were raised concerning the implementation of values such as religious freedom and equality. Emphasis was also placed on the necessity of promoting inclusive narratives, particularly those highlighting inclusive citizenship through initiatives such as the January 2016 Marrakech conference on "The Rights of Religious Minorities in Predominantly Muslim Majority Communities".

Critiquing the 2016 "Marrakech Declaration"

The January 2016 Marrakech conference on "The Rights of Religious Minorities in Predominantly Muslim Majority Communities" endorsed the official narrative of religious tolerance upheld by the state, marking a significant achievement in the continuous discourse on minority rights in Muslim-majority countries. Morocco, consequently, pledged to redefine the concept of citizenship in a more encompassing and inclusive way. The conference came as a response to the egregious persecution of ethnic and religious minorities in Muslim-majority contexts by violent extremist groups associated with the Islamic State of Iraq and Syria (ISIS). It was organised jointly by the Ministry of Endowments and Islamic Affairs in the Kingdom of Morocco and the Forum for Promoting Peace in Muslim Societies, under the patronage of King Mohammed VI. Hundreds of Shia and Sunni scholars, religious leaders

preservation of its religious doctrine, which is based on a tolerant Sunni Islam and to guide the people and combat those who hold extremist views" (see *al-Maghreb*, 4 October 2008).

15. Tozy, "L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation", p. 64.

and clergy attended the conference which culminated in the drafting of the “Marrakech Declaration”.

Among the declaration’s proposals was the development of constitutional laws grounded on the historic “Constitution of Medina”, a form of contractual citizenship that was formed by Prophet Muhammad (peace be upon Him) in the 7th century to ensure the equal treatment of all in the multi-religious society of Medina.¹⁶ Led by the religious scholar Sheikh Abdullah bin Bayyah and affirmed by forty-two governments, including Morocco, the declaration stressed the need for urgent cooperation among various segments of Muslim-majority societies to protect “minority” rights. The declaration was based on a legal framework for equal citizenship and on the fundamental Islamic values that strengthen bonds of humanity between tribes and races, and prohibit religious compulsion. The declaration goes further, affirming that “cooperation must go beyond mutual tolerance and respect, to providing full protection for the rights and liberties to all religious groups in a civilized manner that eschews coercion, bias, and arrogance”.¹⁷

This framework, Bin Bayyah argues, is in harmony with the “Universal Declaration of Human Rights” which is ironically seen by many Muslim communities and institutions as an irrelevant discourse and a purely western invention that advocates values of secularism and individualism.¹⁸ Formulated within the framework of human rights, the “Marrakech Declaration” is, thus, presumed to strengthen the legitimacy of those rights by way of reference to core Muslim values and traditions. The declaration is also claimed to be a clear call for protecting religious minorities’ rights in the Muslim world. It seeks to take necessary political and legal steps to establish a constitutional contractual relationship among its citizens based on principles of equal treatment, inclusion, and pluralism. It equally urges intellectuals and authorities to challenge religious bigotry and reconsider educational curricula dealing with materials which insinuate extremism and aggression. At this juncture, the following questions arise: if the declaration is based on Islamic traditions, freedom of religion, and principles of equality and co-existence among religious groups, how would Muslim jurists interpret Article 14 in the “Constitution of Medina”, which states that “a believer shall not slay a

16. Petersen & Moftah, “The Marrakesh Declaration”.

17. See the executive summary of “The Marrakech Declaration on the Rights of Religious Minorities in the Muslim World”.

18. Bin Bayah, “Abridgment of the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Communities”.

believer for the sake of an unbeliever, nor shall he aid an unbeliever against a believer"?¹⁹ Is the declaration a call for religious freedom or just a declaration on religious minorities?

If religious freedom is understood as the right of the individual to criticise religion, convert to another religion, or become non-religious, then these rights are not part of the "Marrakech Declaration". The latter, in fact, received far less attention from local media and from religious minorities in the Muslim world than it did outside it. Many critics attributed the lack of media coverage to the participants' lack of interest in bringing to the fore the social and institutional discrimination and restrictions religious minorities face in countries such as Saudi Arabia, Iran, and Pakistan.²⁰ In such countries, the charge of apostasy remains deeply problematic. Even in Morocco, which was extolled by the conference participants as a land of peaceful co-existence between religious groups, it is prohibited to use any means of temptation to shake a Muslim's belief, including the dissemination of Christian religious materials. Such acts are punishable by six months to three years of imprisonment and a fine of two hundred to five hundred dirhams (\$21 to \$53). Many Moroccan Christians, Bahais, and Shiites are still forced to practice their religion in secrecy; they risk prison and physical punishment. They also risk cancellation of parental custody and inheritance rights.²¹ Even those who do not practice any religion or criticise it are persecuted, discriminated against, and treated as traitors to their faith and nation. According to the 2022 US State Department "International Religious Freedom Report", the number of Moroccan Christians is estimated to lie between 1,500 to 12,000 although the Moroccan Association of Human Rights report estimates a number of 25,000 Christian citizens.²² Foreign Christian residents, on the other hand, enjoy the freedom of worship under the protection of the authorities. There are also around three hundred to four hundred Bahais in Morocco who appear to practice their faith discreetly and thousands of Shiites who live in the north of Morocco. The aforementioned religious groups suffer from discrimination as they are considered as "minorities" in a country where 99% of the population identifies as Sunni.²³

19. Guillaume, *The Life of Muhammad*.

20. Hayward, "Understanding and Extending the Marrakesh Declaration in Policy and Practice", p. 6.

21. Petersen & Moftah, "The Marrakech Declaration".

22. United States Department of State, "Morocco 2022 International Religious Freedom Report".

23. *Ibid.*

In addition, the declaration asserts its support for religious freedom as guaranteed by the nation's recently adopted constitution. Although the 2011 constitution states that Islam is the official state religion, it also claims to guarantee freedom of thought, expression, and assembly, and the free exercise of belief to everyone. However, the "Marrakesh Declaration" raises questions about its effectiveness as a conduit for critically addressing issues such as the growing internal religious diversity that challenges the dominant paradigm of Maliki, Sunni Islam, and the state's monopoly over religious practice and discourse. While the Moroccan state has recognised freedom of religion for Jewish citizens and foreign Christians, the rest of Morocco's religious minorities, namely Christians, Shiites, and Bahais, or even non-religious actors, according to the 2017 US State Department's Bureau of Democracy, Human Rights and Labor report,²⁴ have been persecuted, pressured by the authorities to renounce their faith, and have had nowhere to practice their belief.

Another problem with the initiative relates to the ideology encoded in the translated English version of the original Arabic booklet available on the declaration's website. While the booklet includes Sheikh Abdullah bin Bayyah's lecture notes, it excludes the notes of other speakers. Significant sections in the Arabic version have also been edited out of the English version or were not translated in the first place. The sections that were not translated into English include an outstanding but brief discussion of the traditional definitions of *ḡihād* and *ahl al-ḡimma*, or "People of the Book".²⁵ Paradoxically, such "Islamic principles" are invoked in the "Constitution of Medina" which was adopted by ISIS in 2014 as the basis of its constitutional proposals culminating in more fanaticism and thus more atrocities.

More importantly, some critics responded to the declaration by mentioning the failure of similar initiatives and interfaith declarations in the past. Such initiatives include the 1990 "Cairo Declaration on Human Rights in Islam", the 2002 "First Alexandria Declaration of the Religious Leaders of the Holy Land", the 2004 "Amman Message", and the 2010 Mardin conference. They were all meant to organise and mobilise action to advance peace and reduce sectarianism.²⁶ Ironically, none of the aforementioned declarations

24. United States Department of State, "Morocco 2017 International Religious Freedom Report".

25. *Ahl al-ḡimma*, or "People of the Book", are non-Muslim individuals, including Christians and Jews, living in Muslim lands, who were granted special status and protection in Islamic law in return for paying capital tax (*ḡizīyya*).

26. Mumisa, "The Problem with the Marrakesh Declaration".

culminated in tangible, positive measures to meet their stated goals. Secular critics, on the other hand, viewed the effort as too Islamic in nature since it aims to frame modern laws with reference to religion which they believe to be deeply problematic.²⁷ Initiatives like these, according to Marina Ottaway, are common in semi-authoritarian states, which are "ambiguous systems that combine rhetorical acceptance of liberal democracy, the existence of some formal democratic institutions, and respect for a limited sphere of civil and political liberties with essentially illiberal or even authoritarian traits".²⁸

Semi-authoritarian systems, in this sense, employ ambiguous mechanisms to retain control over the religious affairs of the state by maintaining the façade of democracy without losing their hold on political power. The semi-authoritarian regime emerges in a "vast grey zone" where the democratisation process is consolidated on one end and authoritarianism on the other.²⁹ Such a "hybrid" regime opens up new political space on matters pertaining to the freedom of the press and individual liberties, including religious freedom, without putting the continuation of government control at stake.

Up until now, the declaration seems to lack means for follow-up and execution.³⁰ In this vein, Ahmed Garba affirms that the document appears to overlook the provision of clear definitions for terms like "contractual citizenship" and "minority religion" within the framework of a progressively diverse contemporary society.³¹ Current state-level discussions on minority rights not only shape the identities of religious minorities but also fail to enact laws that ensure complete protection of personal and religious freedoms. This encompasses the right to change or abandon one's religion, aspects clearly not addressed in the Marrakesh nor the Abu Dhabi declarations.

The "Marrakesh Declaration" should also be interpreted in the broader context of the "War on Terror" and the devised concept of "moderate Islam". This concept is positioned against "extremism" and articulated in ambiguous language that serves to marginalise expressions falling outside of officially endorsed perspectives. In the latter case, the religious experiences of Moroccans are reduced to a binary of "Sunni-Maliki" and "diverse Muslim".

27. Hayward, "Understanding and Extending the Marrakesh Declaration in Policy and Practice", p. 6.

28. Ottaway, *Democracy Challenged*, p. 3.

29. *Ibid.*

30. Petersen & Moftah, "The Marrakech Declaration".

31. Garba, "The Prospects and Problems of the Marrakesh Declaration on the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Communities".

Instead of relying on the diversity of religious practice, this binary labels individuals as “moderate” or “extremist” to suppress religious heterogeneity. Consequently, diverse expressions persist in negotiating the balance between adhering to established structures and opposing them, thus concurrently creating alternative avenues for self-expression. It might be appropriate to mention that “contractual citizenship”, a legal prescription that purportedly goes beyond the majority-minority binary to ensure equitable relationships among citizens based on mutual recognition of rights and responsibilities among them, can hardly be concretised in a Muslim-majority context where local religious minorities continue to face legally sanctioned discrimination. The initiative to implement the legal framework of the “Marrakech Declaration” can therefore be viewed as ambiguous, utopian, and self-congratulatory. It only tries to project an idealistic image of co-existence, tolerance, and respect for diversity with no political will to materialise it.

Investigating the Abu Dhabi Declaration on Human Fraternity

The 2019 “Document on Human Fraternity” issued by the Grand Imam of al-Azhar, Sheikh al-Tayyeb, and Pope Francis also articulates the principles and objectives of religious and interreligious engagement for human fraternity and inclusive citizenship. The “Document” underscores individuals’ intrinsic right to freedom of expression and belief while rejecting the “fact that people are forced to adhere to a certain religion or culture”.³² In this joint declaration, a similar stance was taken on citizenship by both religious figures, stating that the “inclusive citizenship” model seeks to guarantee equal rights and duties for all individuals, irrespective of their religious or non-religious affiliation along with an effective engagement in public life. Sheikh al-Tayyeb and Pope Francis made it clear that this declaration had the potential to serve as a catalyst for reconciliation and fraternity, encompassing citizens of different faiths or without faith, ultimately extending to all individuals of goodwill.

However, reducing the concept of “full citizenship” to a simple call for the equality of rights and duties does not necessarily guarantee the rights of subaltern religious groups such as non-Maliki Muslim subjects in Morocco. Religious groups native to Morocco like these still contend with the lingering

32. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

repercussions of being marginalised and not having official recognition by the state.³³ These groups face restrictions in getting registered as religious organisations and they are also barred from assembling for religious rituals or establishing associations that would allow them to conduct lawful activities. In compliance with Moroccan constitutional provisions, political parties cannot be founded on religious grounds and cannot declare the “infringement” of Islam as part of their objectives. This limitation serves as an impediment to the representation and official recognition of religious groups within the public sphere.

The Abu Dhabi declaration also emphasises the importance of protecting places of worship, including mosques, churches, and synagogues. Safeguarding religious sanctuaries, according to the “Document”, is “a duty guaranteed by religions, human values, laws and international agreements”.³⁴ Ironically, followers of the Moroccan Christian, Bahai, and Shia faiths express concern over potential government surveillance, leading them to refrain from public worship; instead they meet discreetly in members’ homes. To avoid being accused of proselytising, Moroccan Christians seldom go to church, and Church officials do not encourage them to do so.³⁵

Emerging Religious Groups at the Margins of Moroccan Institutional Islam

The post-Arab Spring reforms have given rise to new political and social subjectivities. This emerging dynamic challenges the established public sphere

33. United States Department of State, “Morocco 2022 International Religious Freedom Report”.

34. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

35. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”. Similar concerns, according to a Human Rights Watch report, are shared by non-Muslim Egyptian citizens, namely the Bahais who asserted that they were compelled to declare their affiliation with one of the officially acknowledged monotheistic religions to secure their civil rights, including the right to have their own cemeteries (law no. 263/1960 of 19 July 1960 promulgated by Gamal Abdel Nasser bans Bahai activity). This sentiment is evident in reports and news articles that detail cases of injustice against non-Muslim Egyptian citizens due to their beliefs. A notable example is the limitation in the recognition of certain beliefs on the Egyptian identity card, aligning with the historical Islamic concept of “People of the Book” (*ahl al-kitāb*). Consequently, only Christianity and Judaism are officially recognised alongside Islam as valid religions. Clearly, the full citizenship framework as evoked in the Abu Dhabi declaration is unachievable without a discernible level of acceptance of different religious and non-religious beliefs and behaviours in a Muslim-majority context.

and creates what Nancy Fraser refers to as subaltern “counter-publics” that actively undermine prevailing hegemonic ideologies.³⁶ Fraser describes the public sphere as “a theatre in modern societies in which political participation is enacted through the medium of talk. It is the space in which citizens deliberate over their common affairs.”³⁷ She further defines counter-publics as “parallel discursive arenas where members of subordinated social groups invent and circulate counter-discourses, which in turn permit them to formulate oppositional interpretations of their identities, interests, and needs”.³⁸

The formation of the National Coalition of Moroccan Christians, in this regard, marked a significant initiative by the Moroccan Christian community to live their faith in the open, contrary to a long period of cover practice. Subsequently, the coalition opted to formally engage with the National Human Rights Council. Mustafa Susi, the coalition spokesperson, affirmed that the demands included “freedom of worship and the official recognition of churches in the country”.³⁹ Susi added that the demands comprised of the right to give their children Christian names and the right to have their own cemeteries. The coalition also “asked for the right to decide if they want their children to take Islamic education class in school”.⁴⁰ Susi noted that the meeting had been “favourable”, viewing it as the initial step towards fostering a dialogue between Christian converts and the Moroccan government. Nevertheless, the council did not make any explicit commitments.⁴¹

36. Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, p. 57.

37. Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, p. 57.

38. *Ibid.*

39. Farid, “Are Christians in Morocco Emerging from Shadows of the Past?”.

40. *Ibid.*

41. Susi’s advocacy emanates from his conversion to Christianity which was prompted by doubts arising from his engagement with an Islamist group in his youth. Experiencing social alienation and rejection, he established the coalition in 2016 to highlight the societal stigma tied to conversion or leaving Islam, and to articulate the demands of the Moroccan Christian community. The same concerns were expressed on the YouTube channel “Moroccan and Christian”, initiated by Moroccan Christians, namely Brother Rachid, a host of an evangelical Christian TV programme, and a few others. This channel is described as a platform where diverse Moroccan Christians enable their visibility, discuss their faith, respond to inquiries about their patriotism, and dispel misconceptions about their community.

Social Media as a Virtual Space for Articulating Dissent and Demanding Civic Recognition

There can be no doubt that social media over the past few years has allowed for the reproduction of dominant relations of power and resistance, and helps shape the public understanding and thought of a whole group of people. It has definitely served as a tool for cyber-activism to mobilise, communicate, and coordinate both before or after the Arab uprisings. Facebook, X (ex-Twitter), and YouTube, in particular, reinvented a high-tech public sphere where the state's attempt to control and orient the religiosity of Moroccans is contested and challenged. Such modernised semi-authoritarianism "leaves enough political space for political parties and organizations of civil society to form, for an independent press to function to some extent, and for some political debate to take place".⁴²

A few months after the "Marrakech Declaration" was launched, the first videos on the YouTube channel "Moroccan and Christian" sparked much controversy and created even more divided reactions among Moroccan citizens. These videos display Moroccan men and women sharing their stories of converting to Christianity in relatable Moroccan Arabic, recounting the various stigmas they had to endure along the way. They also show their discontent with government harassment and continuous societal and familial pressure. Such public testimonies challenge the prevalent notion that being Moroccan is synonymous with being Muslim and that all Christians residing in Morocco are outsiders rather than locals.⁴³

One notable female figure in this YouTube channel is Iman, a second-generation Christian who openly declares her religious beliefs, stating: "My name is Iman. I am Moroccan and Christian. Yes, I am Christian, but I am not a foreigner. My father is Sahraoui, and my mom is Amazigh. I was born and raised in Morocco."⁴⁴ Affirming a deep connection to her Moroccan identity and expressing her allegiance to the king, Iman adds: "Christ taught me to love and respect the king and pray for him. Christ also taught me to be a good citizen."⁴⁵ Iman, therefore, emphasises that Moroccan Christians do not seek to overturn laws but rather aim to create opportunities for gradual change through peaceful expression. Iman further goes on to voice her disapproval

42. Ottaway, *Democracy Challenged*, p. 3.

43. Seymour, "Moroccan Christians Risk Persecution with YouTube Testimonies".

44. El-Haitami, "Religious Diversity at the Contours of Moroccan Islam", p. 7.

45. *Ibid.*

of the state's lukewarm endorsement of democracy, equality, and freedom, particularly when it comes to civil rights, as the celebration of civil marriages, the establishment and operation of cemeteries, and being able to use biblical names for children to name but a few.⁴⁶ Iman additionally maintains that her right to recount her experiences does not undermine the ability of other community members to share their unique experiences. Instead, she envisions a Moroccan society where everyone feels secure in choosing, discussing, and practicing their faith freely.

Emphasising that Moroccan Christians do not seek to overturn existing laws, Iman urges her coreligionists to adhere to the state laws, even when they may conflict with their religious beliefs. To illustrate this point, she relates her experience of marrying a fellow Moroccan Christian:

I recall when we had to certify our marriage in the court in accordance with what “God and His Prophet prescribed” [*‘alā sunnati Allāhi wa-rasūlih*]. Can you imagine what was running through my mind? And when the *‘adūl* [*the notary*] asked: ‘Shall we read the Fātiḥa [*the Qur’an’s opening chapter*]?’ I raised my hand and recited a Christian prayer seeking divine blessing upon my marriage.⁴⁷

Iman expresses concern regarding the Moroccan government's ambiguous support for democratic ideals, equality, and individual liberties enshrined within the new constitution: “Do you notice the contradiction? I’m just an ordinary citizen who wishes to get married without compromising my beliefs or breaking the laws of my country. Without a legal marriage certificate, we won’t be acknowledged as a married couple, particularly since we cannot go to a church recognised by the state. Even my children will be deprived of such legal rights.”⁴⁸ Iman further goes on to criticise a legislation that criminalises proselytisation and restricts religious expression outside of Islam. She argues that such laws endanger the safety of religious minorities and perpetuate an intolerant discourse surrounding apostasy. This discourse, she contends, prioritises religious dogma over individual freedoms. She also underscores the personal and private nature of religious belief, advocating for the right to practice, discuss, and share one’s faith openly beyond any political agendas. Clearly, Iman believes that the ongoing process of reconciling her Christian

46. United States Department of State, “Morocco 2022 International Religious Freedom Report”.

47. El-Haitami, “Religious Diversity at the Contours of Moroccan Islam”, p. 7.

48. Iman, “*Bghayt ntzawāj mashi ‘alā sunnati Allāhi wa-rasūlih*”.

faith with her Moroccan national identity would necessitate fostering an open dialogue on religious pluralism within the country.

Another prominent figure is Adam Rabati, the president of the Union of Moroccan Christians and the pastor of a Moroccan church in Temara. In an exclusive interview with the electronic newspaper *Morocco World News*, Rabati illuminated the Christian community's viewpoints on the Mudawwana (Family Code) reform and shared their aspirations for heightened legal recognition within a more inclusive legal framework. "We have been calling for a code that includes the requirements of all religious components in Morocco, but unfortunately, you know the conservatives came out strongly with criticism", Rabati stated.⁴⁹ He also affirmed that the Christian community had already submitted a civic memorandum to the Human Rights Council. In this civic document, they shed light on the intersection of universal human rights and international legal frameworks governing women's rights, family structures, children's rights, and inheritance laws. The initiative garnered positive reception from Moroccan human rights groups who praised its focus on gender empowerment and the advancement of progressive societal values. Rabati concludes his interview by hoping for a civil code that subsumes Moroccans of different religious groups: "As you know, there are Christians, Bahais, Ibadis, non-believers, and Moroccan Shiites, while the majority of Moroccans are Sunni. Why not have a code that unites us all under a civic framework to completely solve our problems?"⁵⁰

In brief, using social media as a democratic virtual platform, Iman and Rabati along with other Christian activists not only challenge state monopoly over information in the religious field; they also heighten social and religious awareness by focusing on national unity and identity. In this sense, new technologies are used as a tool "to shift the overall control of the public sphere from state-controlled media to social media".⁵¹ In the same vein, Dale Eickelman argues that access to new technologies has

eroded the ability of authorities to censor and repress, to project an uncontested "central" message defining political and religious issues for large numbers of people [...]. Censors may still restrict what is said in the mainstream press and broadcast media, but these media have lost the exclusivity they once

49. Faouzi, "Moroccan Christians 'Hope for a Future Civil Code that Includes all Moroccans'".

50. Faouzi, "Moroccan Christians 'Hope for a Future Civil Code that Includes all Moroccans'".

51. Lynch, *The Arab Uprising*.

had [...]. The availability of alternative media have irrevocably altered how “authoritative” discourse is read and heard.⁵²

Clearly, social media provides a suitable environment for Moroccan “subaltern” religious groups to mobilise, voice their dissent, and demand recognition as individuals who have the capacity to achieve their religious as well as their social and political rights. Such digital platforms, therefore, become a forum of expression that bolsters the roles of misrepresented religious groups and shapes new ways of performing citizenship outside of normative models of citizenship rights and spaces of civic engagement. In this regard, “acts of citizenship” are suggestive of performances that bypass “broader institutional patterns”⁵³ to construct new political subjectivities that are oriented toward social justice. Such new constructions of citizenship involve discursive negotiations of identity and civic engagement.⁵⁴ These contestations also challenge the status quo of political systems and structures. They highlight inconsistencies between policies that view religiously diverse groups with apprehension, and the often-overlooked acts of citizenship that occur in daily life, ultimately shaping new individual and collective narratives.⁵⁵

Conclusion

To conclude, the implementation of the legal framework for full citizenship as evoked in both the Marrakech and Abu Dhabi declarations cannot be attained without a certain degree of state acceptance of the religious diversity home to Morocco. The concept of equal citizenship can be effectively addressed by combining full citizenship and what Margaret Davies calls “legal pluralism” to provide the best opportunities for managing religious diversity.⁵⁶ The primary goal of “legal pluralism” is not to address the concerns of religious minorities but rather to effectively navigate cultural and legal diversity. It achieves this by granting all citizens, not just those belonging to “minorities”, the ability to regulate the same legal relationships based on

52. Eickelman, “Communication and Control in the Middle East”, pp. 33–34.

53. Johns, “Muslim Young People Online”, p. 71.

54. Isin & Nielsen, *Acts of Citizenship*.

55. Johns, “Muslim Young People Online”, p. 71.

56. Davies, “Legal Pluralism”.

their personal convictions. Also, Morocco’s official rhetoric about religious liberty, tolerance, and co-existence might be plausible and effective if it is conceived in a way that frees citizens from the state’s doctrinal dogmatism as well as political obstacles. The state’s ambiguous narrative of freedom of faith leads to the creation of dichotomous identities for converts. This framework hinges on categorising converts into two groups: the non-threatening apostate who maintains a private conversion and avoids challenging national identity; and the disruptive apostate who seeks public expression of their new faith, potentially threatening the nation’s security and spiritual well-being. Pope Francis’ visit to Morocco in March 2019 exemplifies the ongoing tension between fostering institutional recognition of religious diversity and managing the emergence of new religious subcultures. While the visit publicly emphasised themes of peace, unity, and shared humanity, it prioritised the issue of migration and the role of religion in aiding immigrants.⁵⁷ This focus, however, neglected the grievances of Morocco’s established but largely invisible Christian community.⁵⁸ In order to go beyond contradictions between the state’s desire to tolerate religious minorities and its semi-authoritarian tendencies of controlling their inclusion, more philosophical engagement is needed along with an updated understanding of religion which goes beyond structural ideological barriers and which conforms to the urgent demands of political modernity and democratic political institutions.

Bibliography

Primary Sources

Bin Bayyah, Abdallah, “Abridgment of the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Communities: Its Legal Framework and a Call to Action”, 27 January 2016, <<https://tinyurl.com/cdpzkpr7>>, accessed on 18 March 2021.

Chebaki, Abdelilah, “*Dawr al-muḥaddad al-dīnī fī da‘m al-‘alāqāt al-maġribiyya al-ifriqiyya: al-ṭariqa al-tiġāniyya namūdaġan*”, *al-Hiwār al-mutamaddun*, 7 June 2007, <<https://tinyurl.com/yc8m7ve6>>, accessed on 16 January 2022.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

- Delgado, Anton L., "Pope Francis Starts 2-Day Visit in Morocco to Boost Interfaith Dialogue", *Morocco World News*, 30 March 2019, <<https://tinyurl.com/yu3mw5sm>>, accessed on 15 April 2021.
- Faouzi, Adil, "Moroccan Christians 'Hope for a Future Civil Code that Includes all Moroccans'", *Morocco World News*, 16 April 2024, <<https://tinyurl.com/2u8sm9ta>>, accessed on 16 March 2024.
- Farid, Sonia, "Are Christians in Morocco Emerging from Shadows of the Past?", *Alarabiya News*, 22 May 2017, <<https://tinyurl.com/4wu9v765>>, accessed on May 22 2021.
- Fernández Suzor, Cecilia, "La modernisation de l'islam", interview with Ahmed Taoufiq, *Afkar/Idées* 12, 2007, pp. 11–14, <<https://tinyurl.com/bkaz4s9x>>, accessed on May 23 2021.
- Francis & al-Tayyeb, Ahmad, "A Document on Human Fraternity, for World Peace and Living Together", The Holy See, 4 February 2019, <<https://tinyurl.com/mua46j7u>>, accessed on March 2021.
- Iman, "Bġayt netzawwaj māšī 'alā sunnat Allāh wa-rasūlih", YouTube Channel "Moroccan and Christian", 19 July 2017, <<https://tinyurl.com/4uvhj3rs>>, accessed on May 22 2021.
- Koundouno, Tamba François, "Papal Visit: Symbolism vs Reality in Morocco's Embrace of Diversity", *Morocco World News*, 29 March 2019, <<https://tinyurl.com/s9dz9a9a>>, accessed on February 19 2021.
- Mumisa, Michael, "The Problem with the Marrakesh Declaration", *MuslimWise*, 9 May 2016, <<https://tinyurl.com/4wjbevkv>>, accessed on April 16 2020.
- Petersen, Marie Juul & Moftah, Osama Arhb, "The Marrakesh Declaration: A Muslim Call for Protection of Religious Minorities or Freedom of Religion?", *LSE Blog*, 26 May 2017, <<https://tinyurl.com/2s4hf36r>>, accessed on October 15 2021.
- Seymour, Julia, "Moroccan Christians Risk Persecution with YouTube Testimonies", *World*, 1 August 2016, <<https://tinyurl.com/2cm7msm8>>, accessed on November 18 2020.
- "The Marrakech Declaration on the Rights of Religious Minorities in the Muslim World", Kingdom of Morocco – Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 1 February 2016, <<https://tinyurl.com/bdhdz2kn>>, accessed on July 08 2021.
- United States Department of State, "Morocco 2017 International Religious Freedom Report", <<https://tinyurl.com/3f23bdr7>>, accessed on September 18 2021.

United States Department of State, “Morocco 2022 International Religious Freedom Report”, 2022, <<https://tinyurl.com/345ymzzy>>, accessed on October 12 2022.

Secondary Sources

Davies, Margaret, “Legal Pluralism” in Peter Cane & Herbert M. Kritzer (eds.), *The Oxford Handbook of Empirical Legal Research*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2010, pp. 805–827.

Eickelman, Dale F., “Communication and Control in the Middle East: Publication and Its Discontents” in Dale F. Eickelman & Jon W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2003, pp. 33–44.

Fraser, Nancy, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, *Social Text* 25–26, 1990, pp. 56–80.

Garba, Ahmed Salisu, “The Prospects and Problems of the Marrakesh Declaration on the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Communities”, *The Review of Faith & International Affairs* 16, 4, 2018, pp. 47–59.

Guillaume, Alfred, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq’s Sirat Rasūl Allāh*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

el-Haitami, Meriem, “Religious Diversity at the Contours of Moroccan Islam”, *The Journal of North African Studies* 28, 5, 2021, pp. 1265–1281.

Hayward, Susan, “Understanding and Extending the Marrakesh Declaration in Policy and Practice”, *United States Institute of Peace Special Report* 392, September 2016, <<https://tinyurl.com/y9vphkmw>>, accessed on November 18 2020.

Hmimnat, Salim, “*al-Islām al-maḡribī fī al-ḥitāb al-idīyūlūḡī al-rasmī*”, *Wiḡhat Naẓar* 39, 2009, pp. 8–13.

Isin, Engin F. & Nielsen, Greg M. (eds.), *Acts of Citizenship*, London, Zed Books, 2013.

Johns, Amelia, “Muslim Young People Online: ‘Acts of Citizenship’ in Socially Networked Spaces”, *Social Inclusion* 2, 2, 2014, pp. 71–82.

Lynch, Marc, *The Arab Uprising: The Unfinished Revolutions of the New Middle East*, New York, PublicAffairs, 2013.

Maghraoui, Driss, “The Strengths and Limits of Religious Reforms in Morocco”, *Mediterranean Politics* 14, 2, 2009, pp. 195–211.

Ottaway, Marina, *Democracy Challenged: The Rise of Semi-Authoritarianism*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 2003.

Tozy, Mohamed, "L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation", *Revue internationale de politique comparée* 16, 1, 2009, pp. 63-81.

Abstract / Résumé / ملخص

Recent developments across the world, from the so-called "Arab Spring" over the subsequent resurgence of authoritarian rule to the growing spectre of religious extremism, have all contributed to a significant discussion over the necessity of promoting peace, human fraternity, religious tolerance, and the protection of religious minority legal rights. Engaging in a critique of the concept of religious minorities as a product of existing power structures and power relations, this article aims at redefining the notion of "equal citizenship" in light of the Marrakech and Abu Dhabi declarations. Both documents reject the classification of religious minorities as a self-evident category and as a paradigmatic "other". Yet the systematic marginalisation and the use of coercive mechanisms of religious control against such a category render the initiative to implement the legal framework of both declarations ambiguous and self-congratulatory. Moreover, this article endeavours to demonstrate how digital media functions as a powerful virtual tool through which religious groups native to Morocco demand individual liberties, shape new "acts of citizenship", and contribute to the dynamic shifts of the public sphere.

Keywords: religious diversity, equal citizenship, Moroccan Islam, hegemony.



Les récents événements à travers le monde, du Printemps arabe à la résurgence subséquente des régimes autoritaires en passant par le spectre croissant de l'extrémisme religieux, ont tous contribué à un débat important sur la nécessité de promouvoir la paix, la fraternité humaine, la tolérance religieuse et la protection des droits légaux des minorités religieuses. S'engageant dans une critique du concept de minorité religieuse en tant que produit des structures et des relations de pouvoir existantes, cet article vise à redéfinir la notion de « citoyenneté égale » à la lumière des déclarations de Marrakech

et d'Abou Dhabi. Ces deux documents rejettent la classification des minorités religieuses comme une catégorie évidente et comme un « autre » paradigmatique. Pourtant, la marginalisation systématique et l'utilisation de mécanismes coercitifs de contrôle religieux à l'encontre d'une telle catégorie rendent l'initiative de mise en œuvre du cadre juridique de ces deux déclarations ambiguë et auto-congratatoire. Cet article cherche en outre à démontrer que les médias numériques fonctionnent comme un puissant outil virtuel à travers lequel les groupes religieux originaires du Maroc revendiquent des libertés individuelles, façonnent de nouveaux « actes de citoyenneté » et contribuent aux changements dynamiques de la sphère publique.

Mots-clés : diversité religieuse, égalité de citoyenneté, islam marocain, hégémonie.



شهد العالم في السنوات الأخيرة تحولات جذرية، بدءًا مما يُعرف بـ"الربيع العربي" وصولًا إلى عودة النزعات الاستبدادية و تنامي شبخ التطرف الديني، الأمر الذي أثار نقاشًا واسعًا حول ضرورة تعزيز قيم السلام وترسيخ مبادئ الأخوة الإنسانية والتسامح الديني وضمان الحقوق القانونية للأقليات الدينية. تهدف هذه المقالة إلى إعادة بلورة مفهوم "المواطنة المتساوية" في ضوء إعلاني مراکش وأبو ظبي، وذلك من خلال تحليل نقدي لمفهوم الأقليات الدينية باعتبارها نتاجًا لهياكل السلطة وعلاقات القوة المهيمنة. إذ تؤكد الوثيقتان رفض تصنيف الأقليات الدينية ككيان جوهري ثابت أو كـ"آخر" نمطي. ومع ذلك، يثير استمرار التهميش الممنهج واللجوء إلى آليات الضبط القسرية إزاء بعض الفئات الدينية تساؤلات حول مدى إمكانية تفعيل الأطر القانونية المقترحة في هذين الإعلانين، حيث يظل تطبيقها موضع جدل وتأويل. علاوةً على ذلك، تسعى هذه المقالة إلى إبراز الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام الرقمية كأداة افتراضية قوية تُستخدم من قبل الجماعات الدينية ذات الأصول المغربية للمطالبة بالحريات الفردية وإعادة صياغة أنماط جديدة من "المواطنة الفاعلة"، بما يسهم في إحداث تحولات ديناميكية في الفضاء العام .

الكلمات المفتاحية: التنوع الديني، المواطنة المتساوية، الإسلام المغربي، الهيمنة.

من أخوة الإيمان إلى الأخوة الإنسانية

بداية بزوغ لأسس حداثية في الخطاب الإسلامي المعاصر

أمين الياس*

ليس من السهل إدراك التحوّلات التاريخية المحوريّة لا سيّما وإنّ كلاً لا يزال في خضمّ هذه التحوّلات، ننظر إليها من الداخل من دون أن تكون لدينا الفرصة، الآن وهنا، لأنّ نلقّي عليها نظرة من الخارج ومن بعيد، نظرة كُليّة ومن زوايا متعدّدة. لكنّ المراقبة اليومية الحثيثة لما جرى في دول الفضاء العربيّ، ذات الغالبية السكّانية المسلمة والطبيعة المجتمعيّة التعدديّة في آن، تدلّنا أنّ هناك مُتغيّراً غير مسبوق يطال البنى الفكرية. وإذا انطلقنا من مبدأ أنّ «الأفكار هي التي تقود العالم»^١، فإنّه يمكننا القول إنّنا بدأنا في هذا الفضاء نشهد تغيّراً فكريّاً وثقافياً لافتاً قد يفضي، بحال السماح السياسيّ والمجتمعيّ له بالسيرورة، إلى تفاعلٍ جذليّ مع كلّ أوجه الحياة العربيّة من اجتماعيّ وسياسيّ وقانونيّ ودستوريّ وتربويّ.

* أمين الياس، الجامعة اللبنانية، aminelias11@hotmail.com.

١. عبارة كان يردها مؤسّس الندوة اللبنانية ميشال أسمر (١٩١٤-١٩٨٤). حول الندوة اللبنانية ومؤسّسها انظر:

Elias, *Le cénacle libanais* (1946-1984), p. 33.

هذه الورقة هي محاولةٌ لمُتابعة وفهم ديناميكيتين متلازمين لهذا التغيّر الفكريّ، انطلاقاً من مفهوم «الأخوة الإنسانية» بما يتخطى معناه القرونسطويّ ويساهم في تأصيله في الفكر الاسلامي المعاصر:

- ديناميكية أولى مؤسّساتيّة تقودها مؤسّسات دينيّة على مستوى إقليمي وعالميّ كانت باكورتها وثيقة الأخوة الإنسانية، والتي احتفلنا بعيدها الخامس في شباط ٢٠٢٤؛ هذه الاحتفالية التي تأخذ كلّ معناها لأنّها تتمّ في إمارة أبو ظبي، عاصمة دولة الإمارات العربيّة المتّحدة، التي احتضنت اللقاء والتوقيع ما بين البابا فرنسيس الأوّل وشيخ الأزهر الإمام الأكبر أحمد الطيّب. وقد شدّت إمارة أبو ظبي لاستدكار هذا الحدث والاحتفال الدائم به «بيت العائلة الابراهيمية»^٢.

- ديناميكية ثانية فردية أطلقها مفكّرون مشرقيّون ساهموا في تأصيل التوجّه الحدائيّ للمجتمعات الناطقة باللغة العربيّة، بحيث حاولوا أن يجروا تفاعلاً ما بين المنظومة الفكرية الإسلامية والحداثة بما يؤدّي، لا الى أسلبة الحداثة كما يحاول فعله المفكّرون الإسلاميون ذوو الطابع والنهج الأصوليين والسلفيين، بل إلى تطوير المنظومة الفكر الإسلاميّ لتتفاعل مع الحداثة فتؤثّر وتُتأثّر بها. وهنا سآخذ نموذجين من المفكّرين: جمال البناء، ونصر حامد أبو زيد.

١ - صدمة ما بعد «الربيع العربيّ»: ماذا بعد المشروع الإسلامويّ؟

لم يكن أمراً عادياً ما تعرّضت له مجتمعات الفضاء العربيّ لا سيّما بعد زخّات مطر ما عُرف بـ«الربيع العربيّ»^٣. صحيح أنّ ما قبل العام ٢٠١٠، عام انطلاق الانتفاضات، لم يكن ورديّاً، بل كان عابقاً بالديكتاتوريات السياسية، والبلادة المجتمعية، والترهيب الفكريّ،

٢. بيت العائلة الإبراهيمية (Higher Committee of Human Fraternity (forhumanfraternity.org)، تمّ الاطلاع على الموقع في ٢٥ أيار ٢٠٢٤. كما أنّه كانت لدينا الفرصة لزيارته في ٦ شباط ٢٠٢٤ بمناسبة عقد مؤتمر الأخوة الإنسانية ما بين الخامس والسابع من شباط الماضي في أبو ظبي والذي كان من تنظيم منصة «بلوريال» (Pluriel) ومركز تريندز للأبحاث، انظر:

Accueil - Pluriel (fuce.eu), 25-5-2024.

٣. هي العبارة التي تمّ إطلاقها على تحركات الشعوب في دول الفضاء العربيّ بدءاً من تونس ومصر وصولاً إلى ليبيا وسوريا واليمن والبحرين ولبنان. لمزيد من المعلومات انظر: الزعتري والياس، الحراك العلواني في لبنان (٢٠٠٦-٢٠١٩)، ٢٠٢١؛ Michel Raimbaud, *Tempête sur le Grand Moyen-Orient*, 2015.

والتنميط الأيديولوجي، والجحود الإبداعي، حتّى بات الجزء الأعمّ من هذه المجتمعات كناية عن جثث مرتعشة هائلة، غير قادرة لا على التعامل مع ماضيها وتراثها وبالتالي التحرّر منه، ولا على عيش حاضرها بملئه، ولا على بناء مستقبلها بما يتوافق مع حاجاتها وتطلّعاتها، كما تفعل كلّ شعوب العالم.

غير أنّ ما حصل بعد العام ٢٠١٠ وضع هذه المجتمعات أمام مشهد مستجّد ويوميّ من الهلع والرعب: كنّاس ومساجد إمّا تُفجّر أو تُضمّر فيها النيران في كلّ من ليبيا، ومصر ولبنان وسوريا والعراق؛ مدن تُدمّر عن بكرة أبيها في سوريا والعراق واليمن بشكل وحشيّ تعيدك إلى صور من دمار الحرب العالمية الثانية؛ أعناق تُقطّع؛ أكباد تؤكّل؛ أشخاص يُعدمون على شطآن ليبيا بدم بارد^٧، أناس يتمّ إنزالهم من شاحناتهم أو سيّاراتهم ليسألوا عن الفارق بين هذه الصلاة أو تلك بحيث تقف حياتهم عند الإجابة، فإنّ أصابوا نجوا بحياتهم، وإنّ أخطأوا يُعدمون فوراً؛ بيوت يتمّ احتلالها في الموصل ووسمها بحرف «ن» إشارة الى مالكيها الد«نصارى»^٨، قرى يتمّ احتلالها في تدمر وجوارها وإعادة فرض الجزية عليها بحجة أنّ سكّانها من المسيحيين^٩، قتال بين مجموعات سنيّة وشيعيّة وعلويّة في العراق وسوريا ولبنان^{١٠}، عمليّات انتحاريّة في كلّ مكان^{١١}، نزوح بشريّ بالملايين، هجرة بالقوارب في مياه الموت باتجاه أوروبا^{١٢}، تفكّك دول بأكملها في لبنان وليبيا والعراق وسوريا واليمن - وبالكاد مصر أنقذت نفسها - وهذا سببه عدم قدرة أهل هذه الدول على تجديد وتطوير عقدها الاجتماعيّ، كلّ ذلك لأسباب جيوبوليتيكيّة ونفطيّة واقتصاديّة وثقافيّة طبعاً. لكن ما يجب أيضاً ألاّ ننحيد الطرف عنه هو العامل الدينيّ الذي كان يغذي الصراعات ويجعلها أكثر دمويّة وراديكاليّة.

٤. المحرّر، «السلفيّون يهدمون أضرحة»، ص ٤.
٥. المحرّر، «غضب قبليّ ومطالبة بإقالة البلاويّ ورحيل حكومته».
٦. ملحم، «حلب جائزة من يحسم معركة صلاح الدين»، ص ١٩؛ المحرّر، «الجيش يسيطر على صلاح الدين»، ص ٥.
٧. بدير، «داعشي يروي التفاصيل الكاملة لإعدام الأقباط في ليبيا».
٨. انظر النشعي، «داعش يفرض سيطرته في العراق وسوريا وسقوط الموصل وواشنطن ترى خطراً».
٩. ماشي، «داعش يفرض الجزية في القريتين ويفنخ قوس النصر في تدمر».
١٠. المحرّر، «القوّات السوريّة تقتحم القصير، ومخاوف من مجزرة».
١١. المحرّر، «انتحاريّ الشمال على صلة بانتحاريّ برج البراجنة».
١٢. عباس، «قوارب الموت. رحلة إلى الحلم الأوروبيّ أو قعر البحر».

لا استعيد هذه الصور المرعبة لمجرد الاستذكار، إنما لإدراك عمق ما مرّت به مجتمعات الفضاء العربيّ ولا تزال حتّى هذه اللحظة، ولوعيّ بأنّ ما يجري من إعادة التفكير بالمنظومة الفكرية العربية والمشرقية والإسلامية إنّما هو للردّ على معاناة مجتمعات هذا الفضاء. حتّى إنّهُ يمكنني القول إنّهُ لو لم يحصل شيء من هذا الحراك الفكريّ-الدينيّ لتجديد هذه المنظومة، بغضّ النظر عن تقييمنا له، لكن يُمكننا القول إنّ هذه المجتمعات بلغت مرحلة الموت السريريّ.

وإنّ عرفنا هذه المرحلة شيئاً من الربيع، فإنّه كان ربيع صعود حركات الإسلام السياسيّ، منها من استلم الحكم في عدد من الدول، في تونس ومصر، أو قاد المعارضة، بشكليها السلمي والعنفّي، كما حصل في سوريا واليمن، أو أقام دولته الإسلامية الخاصة من مثل الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، أو وضع يده على الدولة كما في لبنان والعراق. كلّ ذلك كان تحت عنوان كبير كانت ترفعه كلّ أطيايف الإسلام السياسيّ، السنيّ منها والشيعيّ: «الإسلام هو الحلّ». لكن تبين أنّ هذه الجماعات، بكلّ أطيايفها، لم تكن إجاباتها حول أزمات مجتمعات الفضاء العربيّ تأتي بالمنّ والسلوى. وعليه كان السؤال التالي: ماذا بعد فشل الإسلام السياسيّ؟

٢- من روما الى القاهرة فيروت وأبو ظبي: مسار «الأخوة» المشترك ما بين الفاتيكان والأزهر

قد يكون هذا الإطار الذي عرضته آنفاً هو ما دفع بأحد أعرق مؤسّسات الإسلام، الأزهر الشريف، للتحرك في محاولة للإجابة على هذه المعاناة التي تعيشها المجتمعات الناطقة بالعربية وذات الغالبية المسلمة، لا سيّما وأنّ هذه المعاناة ترافقت مع تشوّهات أصابت الإسلام نتيجة الممارسات التي قامت بها المجموعات الإسلامية على أنواعها.

٢-١- إعلان الأزهر للمواطنة والعيش المشترك

في آذار من العام ٢٠١٧، وإثر سلسلة من الإعلانات، كان الأزهر قد شاركها مع الرأي العام منذ سنة ٢٠١١، عقد الأزهر مؤتمراً في الثاني من آذار ٢٠١٧ في القاهرة،

١٣. وهي: «بيان حول دعم إرادة الشعوب العربية» في ٣١ تشرين الأوّل ٢٠١١، «شرعة حول مستقبل مصر» في أيلول ٢٠١١، «وثيقة الأزهر حول منظومة الحريات الأساسية» في كانون الثاني ٢٠١٢.

ضمَّ مسيحيين ومسلمين من عدد من الدول العربية. في ختام هذا المؤتمر أُطلق «إعلان الأزهر للمواطنة والعيش المشترك»^{١٤}. يمكننا أن نصنّف مبادئ هذا الإعلان ضمن محاور ثلاثة. في الأول يشدّد على أنّ «مُصطلح المواطنة هو مصطلح أُصيّل في الإسلام». بهذا المعنى، يريد الأزهر أن يوصل رسالة إلى الكلّ مفادها أنّ مصطلح المواطنة ليس حلاً مستوردًا. وكلّنا يعلم أنّه عند طرح أيّ مفهوم أو مصطلح له علاقة بالمنظومة السياسية والاجتماعية ذات الطابع الحدائويّ من مثل الحريّات العامة أو الفردية، أو المواطنة، أو المساواة، أو الدولة الحديثة، أو العلمانية، وغيرها، فإنّه يتمّ الردّ على هذا الطرح بأنّه مستورد من الغرب وأنّه غير متناسب مع البنية الفكرية والمجتمعية المشرقية والعربية والإسلامية. من هنا أهمية تشديد إعلان الأزهر على أصالة مصطلح المواطنة في الإسلام، مستندًا على ما يُعرف بـ«ميثاق المدينة»^{١٥}. وما يُضفي أهمية على عملية التأصيل هذه هو أنّ الإعلان يعطي تعريفًا متناسبًا مع التعريف الحديث للمواطنة والذي ينصّ على أنّ المواطنة هي «عقد بين المواطنين». ولا يكتفي الإعلان بهذا الأمر، بل إنّهُ يربط هذا المفهوم بمنظومة متكاملة من المفاهيم السياسية الحديثة ومن أهمّها «المساواة»، و«التعددية الدينية والعرقية والاجتماعية»، مع التشديد على العيش المشترك على أساس المواطنة في مجتمع واحد على أساس «التنوع والتعدد والاعتراف المتبادل». لا بل يذهب الإعلان إلى تفصيل هذا الأمر بالقول إنّ «المسيحيين والمسلمين يتمتّعون بالحقوق والواجبات نفسها، ولكلّ منهم دينه الخاص»، مع رفض أيّ «تمييز بين المسلم وغير المسلم»، وما يستتبع هذا التمييز من «ممارسات الازدراء والتهميش [...] والتحقير والتهجير والقتل». ثلاثة أمور يمكن التوقّف عندها في هذا المحور. الأول أنّ مصطلح المواطنة يأتي ضمن منظومة حدائوية متكاملة بما يتناسب تمامًا مع مفهوم الدولة الحديثة. الثاني، الخروج من الفكرة الأحادية والحديث علانيةً وصراحةً عن مبدأ التنوع والتعدد والاعتراف بالآخر كما هو، وهذا الأمر يمهد الطريق للخروج من فكرة الأثرة والأقلية ويسلم بمبدأ المساواة التامة بين كلّ المواطنين مسلمين كانوا أم غير مسلمين. وبالتالي، يخرج إعلان الأزهر مجتمعات الفضاء العربيّ من فكرة أولوية المسلم والمجتمع المسلم والنموذج المسلم الأحاديّ،

١٤. انظر النصّ الكامل لهذا الإعلان على بوابة الأزهر الإلكترونية، إعلان الأزهر للمواطنة والعيش المشترك (azhar.eg)، تمّ الاطلاع على الموقع في ٢٥ أيار ٢٠٢٤.

١٥. لن ندخل هنا في مسألة تاريخية وثيقة المدينة، حيث أنّ لا أدلة تاريخية على وجود هذه الوثيقة من زمن النبيّ محمد، وهي تردّ فقط في بعض المصادر الإسلامية المتأخّرة عن الحقبة الأولى للإسلام.

بأنّجاه رحابة المجتمع التعددي المتنوع حيث هناك المسلم وغير المسلم متساوين في الحقوق والواجبات وفق حالة المواطنة. وهذا أمر مستجد في الفكر الإسلامي لا سيما المؤسساتي منه. والثالث، هو رفض كلّ ما يتم ممارسته تحت عنوان التمييز بين المسلم وغير المسلم، بما يشكل من رأي مناقض لمبدأ التكفير الذي ساد مع شيوع نموذج الإسلام السياسي بداية القرن العشرين والذي أخذ أكثر الأشكال وحشية مع بروز تنظيم القاعدة، ومن ثم تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش). من هنا نفهم لماذا يقوم إعلان الأزهر بإدانة كلّ أشكال «الإرهاب» و«العنف» حتّى ولو مورس هذا الأمر باسم التكفير وباسم الإسلام. المحور الثاني يكتسب أهمية موازية للمحور الأول ذلك أنّه يقول بإقامة «الدولة الوطنية الدستورية القائمة على مبدأ المواطنة والمساواة وحكم القانون». والتشديد على أنّه من واجبا حماية المواطنين في حياتهم وحرّياتهم وممتلكاتهم وسائر حقوق مواظنتهم وإنسانيّتهم. قد تكون أهم دلالات عناصر هذا المحور أنّه يجري تمييز واضح في الولاء الذي يتوجب على كلّ مواطن، مسلماً كان أم غير مسلم. فالمسألة، بحسب إعلان الأزهر باتت واضحة. الولاء السياسي يكون للدولة الوطنية. والدولة الوطنية هنا هي الدولة المنخرطة في النظام الدولي، والعضو في منظمة الأمم المتحدة، والتي لها دستور، وحدود معترف بها دولياً. وبالتالي لا ولاءات سياسية متداخلة ما بين أمة إسلامية عابرة للحدود ودولة وطنية لها حدود. وعليه، كلّ مسلم بات مدعواً ليميز بين ولاءه الروحي لأمة إسلامية، هي تعبير عن مجموع المسلمين في العالم، تماماً كما هو حال الكاثوليكي الذي لديه ولاء روحي لروما وللكنيسة الجامعة الكاثوليكية. أمّا عندما يتعلق الأمر بالولاء السياسي والقانوني، فإنّه للدولة الوطنية فقط لا غير. وبهذا يكون إعلان الأزهر قد حسم هذا «الصراع»^{١٦} الذي يعيشه كلّ مسلم فيما خصّ الولاءات المتداخلة ما بين أمة إسلامية وأمة وطنية لها دولة ودستور وقانون وحدود وأجهزة أمنية تتكفل بحماية كلّ المواطنين في حقوقهم وحرّياتهم وممتلكاتهم.

المحور الثالث يلقي الضوء على مسألة «المراجعة والتصحيح والتأهيل والتأصيل» لتطوير الثقافة والممارسات المؤسساتية. هنا نلاحظ شقين: الأول يقوم على المراجعة الثقافية للماضي وللتراث الإسلامي، وكأنّ الأزهر يُقرّ، بشكل كامن، بحالة المنظومة الفكرية الإسلامية

القرنوسطويّة^{١٧} وضرورة إعادة تجديدها. والثاني يقوم على ترجمة هذه المراجعة، من تصحيح وتأصيل وتأهيل، في الممارسات أي في التطبيق على كلّ المستويات. وفي الختام، تضمّن إعلان الأزهر فعل إيمان بمبدأ «الأخوة» بين المسلمين والمسيحيين، ورفض أيّة محاولات، باسم الإرهاب، للإساءة للتجربة المشتركة فيما بينهم. كما يؤكّد على إرادة مواصلة «العيش الواحد وتطويره والتأكيد على المواطنة فكراً وممارسة».

٢-٢ - مؤتمر اللوزة في لبنان: ملاقة مبادرة الأزهر

سرعان ما أتى الردّ من بيروت، وبالتحديد من دير وجامعة سيّدة اللوزة في جبل لبنان. فبعد خمسة أشهر على إعلان وثيقة الأزهر، وتحديدًا في الأوّل من تموز ٢٠١٧، رعى بطريك الموارنة مار بشارة بطرس الراعي مؤتمرًا لإعطاء إعلان الأزهر «دفعاً جديداً» وإضافة ما اعتبره البطريرك «الخبرة اللبنانية» في التعايش^{١٨}. في الواقع، فإنّ عدداً من الشخصيات اللبنانية، مسيحيةً ومسلمةً، التي كانت قد شاركت في مؤتمر الأزهر في شباط ٢٠١٧، وبعد عودتها إلى بيروت، أقنعت البطريركيّة المارونيّة بأهميّة ملاقة إعلان الأزهر من لبنان بما يتوافق مع التجربة اللبنانية ورسالة لبنان في العيش المشترك ما بين المسيحيين والمسلمين. استقبل مؤتمر اللوزة شخصيات أكاديمية^{١٩} وناشطة من لبنان ومصر (منهم من شارك أيضاً في مؤتمر الأزهر)، وحضره أيضاً ممثل الإمام الأكبر للأزهر، الشيخ عبّاس شومان، وممثلون عن الطوائف اللبنانية المسيحية والإسلامية^{٢٠}. وقد خرج المجتمعون بما أسموه «البيان اللبناني للمتابعة والإفادة من إعلان الأزهر للمواطنة والعيش المشترك^{٢١}» والذي أكّدوا فيه على النقاط التالية: (١) التأييد لإعلان الأزهر الشريف باعتباره دعوةً مخصّصةً وصادقة من جانب كبرى المؤسسات الدينية العربية والإسلامية، لشراكة كاملة في كلّ بلد عربيّ؛ (٢) التشديد على مبدأ الدولة الوطنيّة الدستوريّة المدنيّة التي تميّز بين الدين والدولة، وتكون قائمة

١٧. انظر مقابلتنا، دومينيك آفون وأمين إلياس، مع المفكر الإسلامي جمال البنا.

١٨. «كلمة البطريرك الكرديال مار بشارة بطرس الراعي»، ص ٢٣-٢٥.

١٩. الأساتذة رضوان السيّد، فارس سعيد، رباب الصدر، عبّاس الحليّ، أنطوان قربان، أنطوان مسرّة.

٢٠. سماحة مفتي الجمهوريّة اللبنانية الشيخ عبد اللطيف دريان، وسماحة المفتي الجعفريّ أحمد قبلان، وسماحة شيخ عقل طائفة الموحّدين الدروز الشيخ نعم حسن، والشيخ محمد عصفور ممثّل الطائفة العلويّة.

٢١. من إعلان الأزهر إلى إعلان اللوزة، ص ٨٣-٨٧.

على المساواة بين أفراد الوطن الواحد، وتعزيز التنوع والتعددية الثقافية والدينية، وتستبدل المواطنة لفظاً «أقليات» و«أغليات»؛ ٣) التأكيد على تضامن المؤسسات الدينية وتعاونها في نشر السلام بين الأمم ونصرة قيم العدالة والإنصاف، ومكافحة نزعات التطرف والإرهاب، والمشاركة في صنع عالم جديد للأخوة والمودة والمحبة بين البشر؛ ٤) التأكيد على أن حماية الاستقلال الوطني والسيادة اللبنانية، تقتضي تعزيز قاعدة العيش المشترك، والحفاظ على الثوابت الوطنية اللبنانية المتمثلة بالميثاق الوطني واتفاق الطائف والدستور؛ ٥) الإقبال على بناء ثقافة مشتركة تقول بالتنوع والاعتراف المتبادل؛ ٦) التعاون والتشارك بين المؤسسات الدينية والتعليمية والثقافية في شتى المجالات خطوة مهمة في بناء ثقافة جديدة.

واضح جداً الانسجام ما بين إعلان الأزهر وإعلان الليرة. فكلاهما ينطلق من محورية المواطنة والعيش المشترك ويدعمانها بمنظومة متكاملة من المفاهيم السياسية والاجتماعية والقانونية الحداثية من مثل «مدنية الدولة التي تميز بين الدين والدولة»، والمساواة، والتنوع، والتعدد، وبناء ونشر السلام، وقيم العدالة والإنصاف والمحبة والمودة، والتعاون من أجل بناء عالم يعمه السلام، ونبذ العنف والإرهاب، وبناء ثقافة مشتركة. إن إقرار هاتين المرجعيتين الروحيتين الكبريين، وهما الأزهر الشريف والبطريركية المارونية، مُحاطين بهذه الكوكبة من ممثلي المرجعيات الدينية في لبنان ومصر ومن الأكاديميين والناشطين في الحوار الإسلامي-المسيحي، إنما يعزز مسار بناء «ثقافة مشتركة» قائمة على قبول التعددية، وبالتالي قبول الشراكة الكاملة مع الآخر في صنع مستقبل مشترك لمجتمعات الفضاء العربي والعالم.

وهنا، لا ضير من التذكير بأن الكنيسة المارونية كانت قد أقرت في مجمعها البطريركي مبدأ مدنية الدولة. إذ تُشكل نصوص وتوصيات هذا المجمع أول وثيقة تاريخية لإحدى طوائف المشرق حيث تطالب علناً وصراحة بـ«دولة يتم فيها التمييز الصريح، حتى حدود الفصل، بين الدين والدولة، بدلاً من اختزال الدين في السياسة أو تأسيس السياسة على منطلقات دينية لها صفة المطلق»^{٢٢}. ويضيف المجمع المبدئين الملازمين لمبدأ «الدولة المدنية»: الأول ينص على «الانسجام بين الحرية التي هي في أساس فكرة لبنان والعدالة القائمة على المساواة في الحقوق والواجبات والتي من دونها لا يقوم عيش مشترك»، والثاني يقضي بـ«الانسجام بين

٢٢. المجمع البطريركي الماروني، النصوص والتوصيات، الملف الثالث «الكنيسة المارونية وعالم اليوم» النص

١٩، «الكنيسة المارونية والسياسة»، المقطع ٤٤-٤٥، «في بناء دولة ديمقراطية حديثة»، ص ٧٢١.

حقّ المواطن الفرد في تقرير مصيره وإدارة شؤونه ورسم مستقبله، وبين حقّ الجماعات في الحضور والحياة على أساس خياراتها^{٢٣}».

وينتهي إعلان اللوزة بإبداء الرغبة والنية في التوجّه إلى الفاتيكان والمؤسسات الدينية العالمية المسيحية والإسلامية للتعاون في سبيل «إيضاح أهمية العيش المشترك»، كما يُبدي الرغبة في أن يصبح لبنان «مركزاً لحوار الأديان والثقافات والحضارات» على المستوى الدولي «بما يخدم العالم العربي والعلاقات المسيحية-الإسلامية في العالم».

٢-٣- المؤتمر المقاصدي الإسلامي الأول: التغير في المزاج الديني السني في لبنان

هنا، لا بدّ لي، وأنا أعرض للديناميكية اللبنانية المواكبة لديناميكية الأزهر، من التطرّق للمؤتمر المقاصدي الإسلامي الأول في حزيران من العام ٢٠١٥، بما يمثله من تعبير إسلامي لبناني عن أهمية تجديد الخطاب الديني الإسلامي وتحديثه، بما يخالف التوجّه الأصولي والسلفي القاضي بأسلمة الحداثة. وهو الأمر الذي يذهب تماماً في مسار ديناميكية الأزهر. هذا المؤتمر المقاصدي^{٢٤}، الذي لم يلقي الضوء عليه كثيراً في لبنان وفي الفضاء العربي، يمكن اعتباره ثورة في الفكر السياسي والديني والإسلامي اللبناني، لا سيما الشقّ السنيّ منه. حاضر في هذا المؤتمر ثلاثة مفكّرون هم الدكتور هشام نشابه^{٢٥}، والدكتور محمد السّمّاك^{٢٦}، والدكتور رضوان السيّد^{٢٧}. وعلى إثر هذه المحاضرات الثلاث، صدرَ عن كلّ المجتمعين ما اصطلح على تسميته بـ«إعلان بيروت للحرّيات الدينية^{٢٨}». أهمية هذا الإعلان لا تكمن فقط

٢٣. المجمع البطريركيّ المارونيّ، النصوص والتوصيات، الملفّ الثالث «الكنيسة المارونية وعالم اليوم» النصّ ١٩، «الكنيسة المارونية والسياسة»، المقطع ٤٤-٤٥، «في بناء دولة ديمقراطية حديثة»، ص ٧٢٢. انظر أيضاً كوثراني، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه، ص ٣٤-٣٥.

٢٤. المؤتمر المقاصدي الإسلامي الأول الذي عقدته جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت في ٢٠ حزيران ٢٠١٥ بعنوان «مفاهيم الحرّيات الدينية الثابتة»، والذي صدر على إثره «إعلان بيروت للحرّيات الدينية» أعلنه رئيس الجمعية الأستاذ أمين محمد الداعوق في إفطار المقاصد في بيال يوم الاثنين في ٥ رمضان ١٤٣٦ هجرياً، ٢٢ حزيران ٢٠١٥ ميلادياً.

٢٥. كان عنوان محاضرته «دور المقاصد في معالجة واقع المسلمين في لبنان».

٢٦. كان عنوان محاضرته «المسلمون في لبنان والعلاقات الإسلامية-المسيحية».

٢٧. كان عنوان محاضرته «إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر: الحرّيات الدينية».

٢٨. انظر نصّه في: من إعلان الأزهر إلى إعلان اللوزة، ص ١١٣-١١٩.

في توقيته المتزامن مع إعلانات الأزهر التي بدأت في ٢٠١١، ولا في نوعية المحاضرين المشاركين فيه، بل أيضاً في أنه صادر عن أحد أعرق المؤسسات الدينية والتربوية والأكاديمية الإسلامية في لبنان، حتى أنه يمكن القول إن مؤسسة المقاصد الإسلامية في لبنان، والتي كان يرأسها آنذاك الأستاذ أمين الداعوق، تُعتبر وكأنها مؤسسة «الأزهر» اللبناني. وإن أردنا أن نصنف مواد الإعلان المقاصدي فإنه يمكننا أن نميز بين أربعة أقسام:

الأول يعبر عن رفض المقاصديين لكل شكل من أشكال «استغلال الدين بهدف قتل الانسان وحرمانه من كرامته الإنسانية»، ورفض كل أشكال «العنف الديني» ليؤكد على أن «طبيعة الإسلام بما هو من دين وسطي معتدل متنور ومتسامح». وعليه، يقف هذا الإعلان إزاء كل الخطاب الديني، لا سيما الذي يحمله الإسلام السياسي بكل أشكاله وتفاوت مستويات العنف فيه، الذي يبرر العنف والقتل باسم الإسلام. وكأنه بهذا الإعلان يريد أن يقدم جواباً نهائياً، وباسم الإسلام، على التيار الذي افتتحه سيد قطب مبرراً للعنف باسم الإسلام.^{٢٩}

الثاني يؤكد على «العيش الوطني المشترك والحرّ والمدني المتطور»، ورفض انتهاك حقوق «الجماعة المسيحية في ممارسة حرياتها الدينية» مطالباً إياها بـ «عدم الإذعان للإرهاب التهجيري وإلى التمسك بالوطن».

الثالث يُشدّد على «المواطنة» بما تعنيه من مساواة في الحقوق والواجبات بين المسيحيين والمسلمين. ويصرُّ على «حرية العقيدة والعبادة والتعليم. فالإيمان الديني اختيار حرّ، وهو قرار يعود للإنسان بذاته، وهذا حقّ من حقوق الإنسان والمواطن». ثم يقوم الإعلان بربط هذا الأمر بمبدأ «كرامة الإنسان» و«العقلانية» إذ يؤكد على «كرامة الإنسان وأساسها القائم على العقل وحرّيته في اختيار الاعتقاد والرأي والتعبير». ويضيف أن الإنسان مسؤول وحده عن خياره أمام الله، «ولا يحقّ لأحد التكفير ولا الاضطهاد أو التمييز على أساس ديني أو إثني». بهذا يكون الإعلان قد وضع حداً لإزاء عملية التكفير مفاده أن الإنسان هو المسؤول الوحيد أمام الله فيما خصّ الخيار الذي أخذه عقله. إن هذا الربط بين الحرية والعقل يكاد

٢٩. Mousalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qotb*, p. 26.

يلا مس مبدأ «حرية الضمير»^{٣٠} الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في البند الثامن عشر منه^{٣١}.

الرابع يتمحور حول أهمية «المحافظة على قيم العيش الواحد» المنطلق من الإقرار بـ«الطبيعة التعددية للمجتمعات الشرقية»، وأهمية «الحق في الاختلاف وفي التعدد». هنا لا بد من الإشارة إلى الحيز الكبير الذي يعطيه هذا الإعلان إلى مفهوم «الفرد» وحقه في الاعتماد على عقله في الاختيار الإيماني والعقائدي والسياسي والمجتمعي. وهو الأمر الذي يعزز توجه المواطني لهذا الإعلان.

الخامس يتطرق إلى مفهوم الدولة وعلاقتها بالدين فيقول: «الدين لا ينص ولا يفرض نظاماً معيناً للحكم. إن النظام السياسي هو نظام للحكم المدني، ينشئه المواطنون بأنفسهم مسلمين وغير مسلمين، التزاماً بحقوق المواطنة وواجباتها، وهم يطوّرونه بحسب إرادتهم الحرة، واستجابة لمصالحهم المشتركة. ولذلك، فإن اعتبار هذا النظام السياسي أو ذلك مقدساً أو معصوماً أو ركناً من أركان الدين، فيه سوء فهم للدين وتشويه له، وفرض له على الناس بدون حق...»

وعليه، ينفي هذا الإعلان كلّ مقولات الدولة الدينية الإسلامية، ويضع تمييزاً واضحاً بين مفهوم الدين، ومفهوم الدولة القائم على عمل مواطني يشارك فيه كلّ الناس، مسلمين وغير مسلمين، ويطوّرونه ويغيّرونه بحسب حاجاتهم وطموحاتهم واتّفاقهم. ولهذا نفهم توجه الإعلان المقاصدي نحو مبدأ «الدولة الوطنية التي تقوم على عقد بين المواطنين، يخضعون لدستورها وقوانينها التي تساوي بينهم في الحقوق والواجبات».

وبعد أن يؤكّد المجتمعون التزامهم ببلدان «الوطن والدولة موحداً وديمقراطياً على أساس قيم الحرية والاختيار والتعاقد والعيش المشترك واحترام التعدد، حيث يزدهر الفرد»، نجده يختم بعبارات تبدو وكأنّها نداء أو رسالة للعالم أجمع. فمن ناحية نجده يعلن الالتزام بميثاق الأمم المتحدة، وبالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومواثيق أخرى، لا سيّما منها «إعلان

٣٠. حول هذا المبدأ، انظر:

Avon, *La liberté de conscience*, p. 17-25.

٣١. انظر هذا الإعلان على موقع الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان | OHCHR، ٢٦ أيار ٢٠٢٤. كما ننصح لمن يرغب بالتعمق في هذا الإعلان وكيفية صناعته الاطلاع على: شارل مالك، دور لبنان في صنع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ص ٣٠-٥٠.

الأزهر الشريف للحرّيات الأساسية الأربع». وبهذا يضع الإعلان المقاصديّ نفسه في مسار الديناميكية الأزهرية. ومن ناحية ثانية، نجدّه يقول باسم المسلمين الآتي: «نحن جزء من العالم، ونطمح لمشاركة أرقى فيه، لا نريد أن نخاف العالم، ولا أن نخيفه، لا نريد أن نفصله عنّا، ولا أن نفصل عنه. المسلمون خمس سكان العالم، وثُلثهم يعيش في دول ومجتمعات غير إسلامية.» وكأنّه بهذا الإعلان يريد أن يرفض كلّ أطروحة «صراع الحضارات»^{٣٢}، ووضع الإسلام والمجتمعات ذات الغالبية المسلمة في مواجهة المجتمعات الأخرى والحضارة الإنسانية.

يكفي أن ننظر الى وثيقة جمعية المقاصد التربوية التي صدرت في العام ١٩٨١ والتي تهدف إلى مواجهة الغزو الثقافي الغربيّ من خلال أسلمة المجتمع والإنسان والثقافة والتربية^{٣٣} لنُدرك مدى تغيّر المزاج المسلم السنيّ في لبنان باتجاه الانفتاح على العالم واعتبار المجتمعات العربية وذات الغالبية المسلمة جزءاً منه تريد أن تشارك في ديناميكيته، والالتزام بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاعتراف بالتعددية والدولة الوطنية الدستورية المدنية القائمة على المواطنة والمساواة وحرية الفكر والاعتقاد. فلا مقولات عن دار إسلام ودار حرب، ولا تذكير بأن الإسلام هو دين ودولة^{٣٤}، ونظام متكامل للحياة، ولا ادعاء بأنّ للمسلمين دوراً في

٣٢. هنتغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالميّ.

٣٣. «كما أدرك المؤمنون أنّ أخطر ما تتعرض له الأمة العربية والإسلامية في الوقت الحاضر من تحديات يكمن في الغزو الثقافي الذي يهدف إلى استلاب شخصيتها، وإلى قتل قدرتها الذاتية على الإبداع والعطاء، وإلى ضمان تبعيتها للأجنبيّ وتوظيف طاقاتها المادية والبشرية في خدمة مراكز قواه وأهدافه البعيدة عن بناء مجتمع إنسانيّ نام ومتعاون، هدفه الأول خدمة الإنسان وقيمه الروحية المثلى. من هنا فإنّ المؤتمر بعد سبعة أيام من البحوث والمناقشات المستفيضة، رأى ضرورة القيام بمجهود متواصل ومستمرّ من أجل جلاء معالم النظام التربويّ الإسلاميّ المنشود، وتوضيح منطلقاته ومناهجه وطرائقه وأساليبه، ووضعها موضع العمل والتطبيق، بحيث يتكوّن من هذا كلّ درع حصين يحمي الأجيال الإسلامية من مخاطر التغريب، ويحفظ هويتها الذاتية وثقافتها الإسلامية، ويجعل من التربية نظاماً قادراً على بناء المجتمع الإسلاميّ بأيدي أبنائه وطاقاتهم، ويشجّع قواهم ويفتح إمكاناتهم الخلاقة بفضل ما يمتلكون من إيمان يحفز همهم، وعلم يوفّر لهم القدرة، وتقنية تزوّدهم بأساليب البناء والتطوير»، انظر: «توصيات مؤتمر التربية الإسلامية»، ص ٨١-٨٧.

٣٤. حسن البنّا، مجموع رسائل الإمام حسن البنّا.

السيادة على العالم من أجل لعب دور الوساطة بين الله والبشرية^{٣٥}. فبحسب هذا الإعلان، المسلمون كالأخرين هم جزء من هذا العالم، ولا يريدون أن ينفصلوا عنه، بل المشاركة في ديناميكيته وفق أرقى السبل. من هنا يمكننا اعتبار هذه الوثيقة ثورة في الفكر الإسلامي السياسي اللبناني المعاصر.

٢-٤ - باكورة مسار لقاء الأخوة: وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك

من المفيد جداً أن نضع وثيقة الأخوة الإنسانية^{٣٦} في المسار الذي عرضناه ابتداءً من العام ٢٠١١ والذي تَعَزَّزَ ما بين ٢٠١٥ و ٢٠١٩ تاريخ توقيع إعلان الأخوة الإنسانية من قِبَل البابا فرنسيس الأول وشيخ الأزهر الإمام الأكبر أحمد الطيّب. مرتكزة على قيم المحبة والمساواة والصداقة والإيمان، تنطلق هذه المذكرة من الأمل بغدٍ مشرق لكل بني الإنسان، ولتكون دليلاً للأجيال القادمة يأخذهم إلى ثقافة الاحترام المتبادل في جوٍّ من إدراك النعمة الإلهية الكبرى التي جعلت من الخلق جميعاً إخوة. وتتمركز الوثيقة على مبادئ متوافقة تماماً مع المبادئ الواردة في الإعلانات السابقة من مثل: (١) المساواة التامة بين البشر من حيث الحقوق والواجبات والكرامة، ومن هنا دعوتهم للعيش «كإخوة فيما بينهم ليعمروا الأرض وينشروا فيها ثقافة الخير والمحبة والسلام»؛ (٢) بناء «ثقافة الحوار والتسامح والعيش المشترك والسلام والخير والجمال» على أسس «الأخوة والحرية والعدل والرحمة، بما يقود البشرية إلى التعاون والتعارف»؛ (٣) إعادة الوصل بين «الأخلاق الدينية»، لا سيما الأسرة، وعالم اليوم بما يأخذ من الاثنين أفضل ما يقدمانه من أجل خير البشرية ويتفادي «حرباً عالمية ثالثة»؛ (٤) التأكيد على أنَّ الأديان والحسَّ الدينيَّ إنما وُجدوا بهدف الإيمان بالله وعبادته وليس ليكونوا «بريداً للحروب» وبثَّ «مشاعر الكراهية والعداء والتعصب وإثارة العنف وإراقة الدماء»، مع التأكيد على «رفض كلِّ أشكال استغلال الدين في السياسة»، ذلك أنَّ «دور الدين هو بناء السلام»؛ (٥) التأكيد

٣٥. انظر:

Elias, « Le Sheikh Yousef al-Qaradâwî », p. 133-155.

٣٦. انظر النص على موقع اللجنة العليا للأخوة الإنسانية: وثيقة الأخوة الإنسانية | الأخوة الإنسانية (forhumanfraternity.org).

على أنّ الحرّية هي حقّ لكلّ إنسان «اعتقاداً وفكراً وتعبيراً وممارسة»؛^٦ الإقرار بأنّ التعددية والاختلاف في الدين واللون والجنس والعرق واللغة حكمة لمشئنة إلهية، ومن هذه الحكمة تنفّرع «حقوق حرّية الاعتقاد، وحرّية الاختلاف، وتجريم إكراه الناس على دين بعينه أو ثقافة محدّدة أو فرض أسلوب حضاريّ لا يقبله الآخر»؛^٧ ترسيخ مفهوم المواطنة الكاملة، القائم على المساواة بين الحقوق والواجبات، والتخلّي عن استخدام «مصطلح الأقليّات الإقصائي»؛^٨ اعتبار «العلاقة بين الشرق والغرب هي ضرورة قصوى لكليهما، ولا يمكن الاستعاضة عنها أو تجاهلها، بحيث يغتني كلاهما من الحضارة الأخرى عبر التبادل وحوار الحضارات».

وحقّ ولو بدا أنّ هناك تكراراً، فإنّه من المفيد الإشارة إلى الانسجام التام لهذه الوثيقة مع ما سبقها من إعلان المقاصد (٢٠١٥) وإعلانيّ الأزهر والليزية (آذار وتموز ٢٠١٧). ويمكننا حتّى القول إنّ هذه الوثائق تكرّس لمنظومة سياسية واجتماعية حديثة انطلاقاً من حاجة المجتمعات المشرقية، ومن التواصل والتعاون والحوار ما بين مرجعية الأزهر الإسلامية ومرجعية روما الكاثوليكية مدعومة بمرجعية بكركي المارونية بما تمثّله من مسيحية مشرقية وازنة وذات تجربة عيش مشترك طويلة مع المسلمين. أمّا هذه المنظومة فهي تقوم على التأكيد على العيش المشترك القائم على المواطنة، بما هي من عقد بين مواطنين أفراد متساوين فيما بينهم في دولة وطنية دستورية تميّز بين الدين والدولة وتكون المرجع السياسيّ الأوحد للمواطن من حيث الانتماء والولاء. وهذه المواطنة تمثّل حجر الزاوية في بناء متكامل تتشكّل عناصره من الاعتراف بالآخر كما هو، والاعتراف بحقه في الاختلاف والتعددية والتنوّع، وبحرية الاعتقاد والإيمان والتعبير، وأهمية العقلانية، ورفض كلّ أشكال التكفير والعنف والإرهاب.

وقد يكون أيضاً من المفيد الإشارة إلى أنّ هذا اللقاء الفاتيكاني-الأزهرّي المتمثّل بهذه الوثيقة، هو نتيجة ديناميكية فاتيكانية عبّر عنها البابا فرنسيس الأوّل في العديد من خطبه لا سيّما خطابه الشهير أمام البرلمان الأوروبي^{٣٧} في ٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٤ والذي طرح فيه مشروعاً حضارياً يقوم على الإيمان بـ «الشخص^{٣٨}» البشريّ بما هو من صاحب كرامة يرتبط

٣٧. انظر نصّ الخطاب على الموقع الآتي:

Discours du Pape François au Parlement européen - Église catholique en France.

٣٨. انظر إلياس، «هل تستطيع الفلسفة الشخصية أن تمثّل حلاً لأزمة عالم اليوم؟»، ص ٢٥.

بحيطه الاجتماعيّ بمجموعة من الواجبات والحقوق بهدف العمل معاً على تحقيق الخير العام. فقابل عالم يجعل من الإنسان مجرد كائن محدّد وظيفته وقيمه في كيفية المساهمة في تنمية عقلية «الاستهلاك المفرط»، فإنّ فرنسيس يقترح على أوروبا مشروعاً تكون فيه صاحبة دور أساسي في إعادة أنسنة ذاتها وأنسنة العالم، حيث الشخص الإنسانيّ يعبر بحريّة عن وجهه وعن إبداعه على مستوى الأفراد والجماعات على السواء. عالم جديد قائم على شخص تواصل مع الآخر وعلى مبدأ الأخوة. هذا هو مسعى فرنسيس الأول. وعليه، ليس مستغرباً أن يكون دافعاً لمسار أخوة إنسانية تؤكّد على أهميّة الفرد وطبيعته التواصلية الأخوية مع الآخر كما تشهد عليه وثيقة الأخوة الإنسانية.

كما وأنّه لا ضير من ذكر أنّ هذه الديناميكية الفاتيكانية تجاوب على دعوة كان قد أطلقها البابا بينديكتوس السادس عشر في حزيران من العام ٢٠١٠، وذلك ضمن ورقة عمل تحضيرية للسينودوس الخاصّ بكائس الشرق الأوسط^{٣٩}، حيث دعا في الفقرة ٢٥ منها «كاثوليكي الشرق الأوسط التعاون مع المسيحيين الآخرين والمفكرين والمصلحين المسلمين إلى تعميق مفهوم العلبانية الإيجالية في الدولة»، ليعود ويربط هذا التعاون في الفقرة ٣٨ بمفهوم «حرية الضمير» التي تقضي بأن يكون الإنسان حراً في إيمانه واعتقاده.

٣- تأصيل الحداثة في منظومة الفكر العربي والإسلامي

تكن أهمية المفكرين لا سيّما المجدّدين من بينهم، ليس فقط في تأصيل المفاهيم الحداثيّة في تراث مجتمّع أو شعب معيّن بل أيضاً في محاولتهم المصالحة ما بين عناصر من هذا التراث وعناصر الحداثة. أمّا تلك العناصر غير القادرة على مواكبة العصر وعالم اليوم وحاجاته فإنّها تصبح بالنسبة لهؤلاء المفكرين المجدّدين أموراً بائدة وجب التخلّي عنها. ليس هذا فحسب، فإنّ أهمية هؤلاء المفكرين المجدّدين تكن أيضاً في أنّهم يساعدون العامة على تلقي واستيعاب ما ينتج عن عملية المواءمة هذه بما يمهّد الأرضية المجتمعية لتقبّل الجديد. من هنا تأتي أهمية الكلام في هذا المقال عن مفكرين مجدّدين في الفكر الإسلامي المعاصر. وقد تطرّق كلاهما إلى مفاهيم متقاطعة مع تلك الواردة في الوثائق الواردة آنفاً، من مثل الحرية، ومبدأ الاختيار،

٣٩. ورقة العمل التحضيرية للسينودوس الخاصّ بكائس الشرق الأوسط، الفقرة (٢٥) والفقرة (٣٨).

انظر النصّ على موقع الفاتيكان نشرة - سينودس الأساقفة (vatican.va).

والتنوع والتعددية، والفرد، والعقل، والعقلانية، والتعاش، والتلاقي الحضاري، ورفض التقليد وأهمية التجديد.

سوف نحاول خلال هذا القسم الأخير أن نعرض لمحاولة هذين المفكرين التأصيلية مع ربط المفاهيم ببعضها البعض بما يشكل عمارة فكرية تجديدية.

٣-١ - رفض التقليد والتزام السلف، والذهاب باتجاه التنوير والتجديد

في كتابه إخواني الأقباط يقول المفكر جمال البنا الآتي ٤٠: «المسلمون اليوم في حاجة إلى ثورة فكرية إسلامية تُحرر العقول والقلوب من أسر "السلفية" وحكم الفقهاء ٤١». لم يكن عند البنا أي تردد بالقول إنه بات من الواجب رفض التقليد والتزام السلف. فالبنا من القائلين إن ناس اليوم باتوا أقدر من الأسلاف على تفهم القرآن والسنة، فلماذا لا يكون لديهم الحرية في الإعجاب أو رفض ما يقوله هذا السلف ٤٢.

من ناحيته، يوافق المفكر المصري نصر حامد أبو زيد ٤٣ تماماً زميله جمال البنا في اعتبار أن السلف ليسوا أكثر فهماً من إنسان اليوم، وكل ادعاء ب«أن السلف كانوا أكثر فهماً فهو ادعاء غير علمي ويفترض أن المعرفة تقف عند نقطة لا تبدل ولا تتقدم ٤٤». ينطلق أبو زيد من واقع أن المجتمعات الإسلامية لا تزال تقليدية، وأن المؤسسات تُدار أيضاً على «أسس تقليدية وفق رؤى تتوافق مع الشكل القديم للحكم والسلطة...» ٤٥. نراه يوصف الواقع على الشكل الآتي: «إن سيطرة البنية الأولية وخضوع إستراتيجيات اتخاذ القرار لرغبة القائد أو

٤٠. جمال البنا (١٩٢٠-٢٠١٣)، «مفكر إسلامي ليبرالي» كما كان يحب أن يعرف عن نفسه، يُعد من أكثر المفكرين المصريين إثارة للجدل لتضمن كتاباته الكثير من الخروج عن التقليد الأصولي. انظر كتابنا باللغة الفرنسية:

Gamâl al-Bannâ, L'islam, la liberté et la laïcité.

٤١. البنا، إخواني الأقباط، ص ٢٨٢.

٤٢. البنا، العهد، ص ٣٩.

٤٣. نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠)، مفكر وأكاديمي مصري متخصص في الدراسات الإسلامية. قادت كتاباته إلى اضطراجه الخروج من مصر بسبب حملة التكفير ضده واعتبار أنه غير مسلم. فُجأ إلى بلجيكا ومن ثم إلى هولندا حيث أكمل حياته وأبحاثه هناك. انظر فراج إسماعيل، «نصر حامد أبو زيد إلى مثواه الأخير».

٤٤. أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص ٣٦.

٤٥. أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص ٢٦-٢٨.

الزعم تكشف أنّ الحداثيّة مجرد قشرة خارجيّة تعجز تماماً عن إخفاء البنية التقليديّة^{٤٦}. بناءً عليه، يرى أبو زيد أنّه لا بدّ من «مراجعة جذور البنية التقليديّة، [...] لغاية نقد هذه الجذور، تواصلًا وانقطاعًا في الوقت نفسه». وهو يعتبر أنّ الانقطاع عن هذه الجذور التقليديّة لا يمكن أن يتمّ إلّا من خلال «تواصلٍ نقديٍّ مبدعٍ وخلاقٍ». فلا يمكن للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة أن تستمرّ في «تنفس الغزالي وابن تيمية رغم الفاصل الزمني والهوة التاريخيّة». فالحاجة باتت تتخطّى مسألة العودة إلى التقليد من أجل التواصل معه وإعادة تأويله، بل يجب أن تصل إلى مستوى النقد وصولًا إلى الرفض والتخلي كما يقول زميله حسن البناء. هنا يأخذ التجديد كلّ أهميّته ليس فقط بصفته حاجة دائمة و«سيرورة اجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة»، بل بوصفه ضرورة كيلا «تجمّد الحياة وتفقد رونقها»، وليجنّب الثقافات دخول «نفق الاندثار والموت^{٤٧}».

لكن قبل أن يسير في التجديد والتنوير، يصرّ أبو زيد على تحليل وفهم كيف أنّ القديم يحاول دومًا قتل الجديد. يقول أبو زيد: «إذا تصارعت الأفكار صراعًا حيًّا فإنه لا بدّ للجديد أن يزحزح القديم ويغيّره أو يتجاوزه. أمّا تجاور القديم - الذي أحاطته القداسة بالترديد والتكرار - والجديد - الذي لا يزعم لنفسه آية قداسة - فأمر يفضي دائمًا إلى تمكين "القديم" من إزاحة الجديد، بل وقته نهائيًا، ناهيك باغتيال المفكر المجدد^{٤٨}». وتمّ هذه العملية دومًا من خلال أخذ النقاش إلى بعده الديماغوجي والديني واستثارة مشاعر العامّة. وكأنّ بأبي زيد هنا يلامس حالة من ديكتاتورية التحالف الموضوعي بين كلّ من الرأي العام^{٤٩} واللاعبي والفكر السلفي والجماعات الأصوليّة والمؤسسة الدينيّة التقليديّة، يقابله شيء من التردد والخوف من قبل النخبة الناقدة، فتكون المعركة دومًا لمصلحة القديم والتقليد على الجديد. وربما هذا الواقع هو ما يفسّر بالنسبة لأبي زيد فقر «حصاد التنوير العربي».

٤٦. أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص ٢٨.

٤٧. أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص ٢٨.

٤٨. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٠.

٤٩. حول هذه الظاهرة انظر:

وعليه، يبدو واضحاً لأبي زيد أن الإسلام بات بحاجة للتجديد بما يحرّره من «الاستخدام الأيديولوجي والنفعي»^{٥٠}، ويمنع استعماله كأداة ذات غايات «دنيوية متدنية»، وليحرر أيضاً المسلمين من «سلطة رجال دين والمؤسسات الدينية» التي أصبحت ذات طبيعة «شاملة ومهيمنة في كلّ المجالات». هذه السلطة التي «تجمع ما بين السياسي والديني بقبضة واحدة» وبفعل هذا الأمر باتت، بحسب أبي زيد، وكأنّها «محاكم التفتيش» في حياة المسلمين. مُطلقاً من فكرة أن الإسلام وكلّ دين إنّما هو «صناعة بشرية»^{٥١}، ومن ضرورة إعادة المصالحة بين الإسلام والتاريخ والتوقف عن التمييز بين الإسلام والمسلمين من خلال «منهج دفاعي واعتذاري»، يشدّد أبو زيد على ضرورة أن يبدأ التجديد من اعتبار أن الإسلام إنّما هو الدين الذي «صنعه المسلمون أنفسهم». فبخلاف كلّ المنظرين لفكرة أن الإسلام هو مطلق ولا تاريخي، يلتقي أبو زيد مع مكسيم رودنسون الذي كان يردّد أن الإسلام الذي عرفته البشرية إنّما هو «الإسلام الذي تحقّق تاريخياً» لا أيّ إسلام آخر^{٥٢}.

يقترح أبو زيد مدخلين لهذا التجديد. الأول هو اعتماد «منهج الشك وإثارة الأسئلة»، منهج المراجعة وإعادة النظر وليس منهج «اليقين الزائف والطاعة والتقليد». ويقول: «إنّ الإنسان المنتج للعلم والتكنولوجيا هو الإنسان الذي تمّ تكوينه معرفياً منذ مرحلة الطفولة بتدريبه على أهمية إثارة الأسئلة، وتقليب الاحتمالات الممكنة، والتفكير في الأجوبة قبل اختيار أحدها، والاستعداد للتخلّي عن قناعاته إذا ثبتّ له عدم دقّتها. والأهمّ من ذلك كلّ عدم قبول الرأي الشائع من دون فحص ونقد»^{٥٣}. والثاني هو كسر «التحالف بين السلطة المدنية والسلطة الدينية»^{٥٤} بما يستتبعه من «تمييز بين الديني والدنيوي»^{٥٥}.

٥٠. أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص ٢٧.

٥١. أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص ٧٠.

٥٢. «L'islam en soi n'existe pas en dehors de l'islam tel qu'il a été réalisé historiquement», in Maxim Rodinson, «Le devenir arabe et les perspectives de la modernité».

٥٣. أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص ٢٧.

٥٤. أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص ٨٥.

٥٥. أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص ٦٦.

٣-٢- من التعايش والانفتاح الحضاري نحو الحداثة والمعاصرة

لا يجد جمال البنّا في مقارنة العلاقة ما بين المسلمين والمسيحيين في مصر إلا «التعايش» كأفضل الخيارات وأقربها إلى الدين للبدء بمعالجة إشكالية العلاقة بينهما. وهو لا يتعد كثيراً عن روحية ما ورد في وثيقة الأخوة الإنسانية بمعنى إنه من المقتنعين بما يسميه «التعايش الإيماني» أي التعايش بين أصحاب الإيمان أو «أصحاب الأديان على اختلافها»^{٥٦}. حتى أنه يدعو إلى «تكوين أئمة إيمانية في مواجهة العولمة المتوحشة التي لو تركت لقضت على الأديان جميعاً وما فيها من قيم تمسك المجتمع...»^{٥٧}.

غير أن البنّا لا يقف عند هذا الحد، بل إنه يحاول تأصيل مبدأ «التعايش» في الإسلام بالذات إذ يعتمد على مجموعة من الآيات القرآنية ليؤكد على أن الإسلام يُقرّر «التعايش السلمي» ويتعد عن أي محاولة «نسخ» - أي إلغاء - للأديان الأخرى. حتى إن البنّا يثبت أن الله في القرآن «استبعد إيمان الناس جميعاً بالإسلام» وحتى إنه رفض «إكراه الناس على أن يكونوا مؤمنين»^{٥٨}، بما معناه أن هذه الآيات تُقرّر بقاء «الكفر والإيمان»^{٥٩}. فإذا كانت الأديان كلها تقوم على الإيمان بالله، فمن غير المجدي «إقامة الأسوار بين الأديان أو ممارسة نوع من التفاضل فيما بينها». فالله هو إله البشرية جمعاء، إله كل الأديان. فما هو مهمّ هو أنه ستنبتق عن هذا الإيمان بالله «قيم مثل المساواة والحرية والخير والعلم والصدق [...] فهذا هو جوهر الأديان وروحها»^{٦٠}.

انطلاقاً من مبدأ التعايش يخرج البنّا إلى البعد الحضاري البشري رافضاً المقولات التي تضع الإسلام بمواجهة الحضارات الأخرى. بالنسبة للبنّا هنالك «مسيرة حضارية بشرية» أسهمت فيها كلّ شعوب العالم^{٦١}. لهذا لا يجد أيّ مبرر للتحامل على الحضارة الحديثة.

٥٦. البنّا، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، ص ٣.

٥٧. البنّا، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، ص ٣.

٥٨. البنّا، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، ص ٣.

٥٩. من هذه الآيات: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلّهم جميعاً أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين. وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾، (سورة يونس ١٠).

٩٩-١٠٠)؛ ﴿ولو شاء ربك لجلع للناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾، (سورة يونس ١٠: ١١٨).

٦٠. البنّا، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، ص ٥.

٦١. البنّا، العهد، ص ٣٥.

فالمسلمون برأيه هم جزء من هذه الحضارة وهي في حاجة لهم، أولاً لأنهم يعيشون فيها عملياً، وثانياً لما تتضمنه من جوانب تمثل تقدماً. يبدو البناء متحرراً من أي مركب نقص تجاه الحضارة الحديثة حتى ولو أن أوروبا اليوم هي التي تحمل مشعلها، إذ يقول: «الحضارة الحديثة [...] لا تعود إلى أوروبا وحدها (وإن عادت إليها معظم أجداد ووصمات القرون الأخيرة). فهي بدأت منذ أن بدأت البشرية مسيرتها وأسهم فيها كل شعب من شعوب العالم بما هو مهمّ له^{٦٢}». حتى إن البناء لا يتردد في التعبير عن إعجابه بهذه الحضارة لأنّها، ولو صاحبها بعض «الشُرور»، تحمل في بعض جوانبها «تقدماً رائعاً»، و«كلّ دعوة للـ»تفوق«» و«تجاهل» هذه الحضارة فإنّه يكون «عقيماً» و«غير عملي»، لا بل «مخالف لتوجيه القرآن الذي ينصّ على أنّ الله تعالى خلقنا شعوباً وقبائل لتعارف، لا لنتناكر أو ليتجاهل بعضنا بعضاً...^{٦٣}». فلا تعارض بالنسبة للبناء بين الاعتزاز بالوطن والتقاليد وبين الأخذ من «صور ومظاهر الحياة الحديثة». ليختم ويقول: «إنّ الإسلام يؤمن بالعالمية، والروابط الإنسانية، ووحدة الجنس البشري».

لا يبتعد كثيراً نصر حامد أبو زيد عن ذهنية جمال البناء في اعتقاده بضرورة التفاعل والحوار بين الحضارات. وهو لا يدعو فقط إلى الاستفادة من هذه الحضارة كما فعل البناء، بل إنّه يدعو إلى «التفاعل النقديّ الخلاق» معها حيث إنه يرفض أن يكون التعامل مع الحضارة الإنسانية التي تتركز في الغرب حالياً من «منظور براغماتيّ يعتمد على استيراد المنتج التكنولوجي، مع تجاهل أساسه العلمي والمعرفي». دعوته إذن هي دعوة حوار حقّة مع تلك الحضارة لإدراك منظومتها العقلية لأن تكنولوجيا الغرب مرتبطة بـ«مجالات الفكر والفلسفة والثقافة والفنون». إذ لا يمكن للمسلمين أن يفهموا حضارة الغرب ويكتفون منها مادياً فقط، بل هم مدعوون لفهم «مجال النشاط الروحيّ» الذي يشرح البعد الماديّ. من هنا يودّ أبو زيد التأكيد على أنّه لا فهم لقضايا العلم والتكنولوجيا بمعزل عن تطوير «العلوم الإنسانية» في المجتمعات العربية والإسلامية تماماً كما حصل مع «إنجازات مناهج الإنسانيّات في الحضارة الحديثة^{٦٤}».

٦٢. البناء، العهد، ص ٣٥.

٦٣. البناء، العهد، ص ٣٥.

٦٤. أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص ٣٨.

في كتابه فلسفة التأويل، يعبر أبو زيد عن ضرورة إعادة قراءة النصوص وفق «تأصيل منهجي» لخدمة الإسلام والمساهمة في «مناقشة إشكاليات الحياة الإسلامية أو حياة المسلمين في عالم تزول فيه الحواجز وتختفي فيه المسافات وتزداد فيه الأخطار». بمعنى آخر، لم تعد الحداثة خياراً بالنسبة لأبو زيد، بل هي واقع يعيشه المسلمون شاؤوا أم أبوا. فلم يعد من الصحيّ لهم أن يعيشوا حالة من «الانفصام المرضي» بين تمسك بـ«المعاصرة على مستوى الحياة الماديّة» وإصرار في الوقت عينه على «التفكير كما كان يفكر السلف^{٦٥}». وعليه، يصبح اقتبال الحداثة والمعاصرة عند أبي زيد حاجةً للخروج من حالة مَرَضِيَّة وليس فعل ترف فكريّ عند المسلمين؛ حاجة لـ«خطاب نهضة مفتوح يرى الآخر، [الذي ينتج الحداثة] في تقدّمه وعقلايته، كما يدرك أطماعه الاقتصادية والسياسية^{٦٦}».

٣-٣ - الموازنة بين الوحدة والتعددية: وحدة في التنوع

«لا بدّ من الدين^{٦٧}» هذه إحدى بديهيّات جمال البناء لكنّه لا يقف عند هذه النقطة، بل إنّه يجد في الأديان «بيتاً واحداً [...] وكلّ دين لينة فيه...^{٦٨}». من هنا، يدخل البناء الى مبدأ التعددية. فتعدّد الأديان والاختلاف بينها إنّما هو أمر طبيعيّ «من وجهة النظر الإسلامية». بالنسبة له، ليس المهمّ «الوحدة بين كلّ البشر في العقيدة، ولكنّ المهمّ السلام بينهم على اختلاف عقائدهم». بتعبير آخر، يرى البناء أنّ التعددية وقبولها هو شرط لتحقيق السلام. وإذا كان البناء في أماكن أخرى قد استند إلى الآيات القرآنية لتأكيد مبدأ التعايش في الإسلام، فإنّه يعتمد المنهجية ذاتها لتبيان مدى انفتاح الإسلام على مبدأ التعددية والتنوع من حيث الأديان (سورة يونس ١٠: ١١٨)، والشرائع (سورة المائدة ٥: ٤٨).

وفي كتابه التعددية في مجتمع إسلامي، يعيد البناء التأكيد على أنّ «الإيمان بالتوحيد يستتبع التعددية فيما سواه، وأنّ هذه التعددية تصبح أمراً لازماً بحكم الواحدية الإلهية...^{٦٩}». قد يكون البناء من المفكرين الإسلاميين القلائل الذين لا يحولون الأحادية العقائدية إلى مجتمعية،

٦٥. أبو زيد، فلسفة التأويل، ص ١٢.

٦٦. أبو زيد، فلسفة التأويل، ص ٦٠.

٦٧. البناء، العهد، ص ١١.

٦٨. البناء، العهد، ص ١١.

٦٩. البناء، التعددية في مجتمع إسلامي، ص ٩.

بل يذهب في الاتجاه المعاكس رابطاً الأحادية الإلهية بالتعددية المجتمعية ومُعتبراً أنّ هذه المعادلة هي ذات طابع قرآني وذات منبع إلهي، إذ يقول: «[إنّ] القرآن نفسه يُعدّ من أكبر مصادر التعددية»؛ وهو المصدر الذي استبعد أن يكون الناس «أمة واحدة ورأى أنّهم مختلفون» في البشارة واللغة والعقائد والانتماءات.

يشكل ابن رشد، بالنسبة لنصر حامد أبو زيد، المرجعية الفلسفية في الإسلام لتأصيل مبدأ التعددية. بالنسبة لأبو زيد، إنّ تأكيد ابن رشد على الاختلاف بين «الفلسفة والشريعة» إنّما «يُؤصل التعددية والاختلاف بين البشر^{٧٠}». فمجرد أنّ يعتمد الله «مستويات عدة» في خطابه الموجه إلى البشر، فهذا الأمر يستدعي بالنتيجة «تعددية التأويلات». وهذا الأمر يعتبر شكلاً من أشكال التدبير الإلهي، إذ إنّ «التعددية القائمة في طباع البشر وفي اختلاف عاداتهم ومرجعياتهم» حتمت على الشرائع أن تتعامل معها بوصفها «حقيقة سابقة عليها». بتعبير آخر، إنّ التعددية المرتبطة بالطبيعة الإنسانية التي أوجدها الله، أجبرت الشرائع على أن تتعامل معها لا أن تلغيها أو تقضي عليها، وهو الأمر الذي نراه متجسداً في الشرائع من خلال «تعددية مستويات الخطاب الإلهي» المفتوح على «آفاق متعددة للتأويل والفهم^{٧١}».

٣-٤ - الحرية «أمّ التعددية»

من البديهي بالنسبة لجمال البنا أنّ مبدأ التعددية لا يمكن أن يتحقّق إلّا من خلال الحرية. والحرية الأمّ عند البنا هي حرية الفكر والاعتقاد. بالنسبة للبنا حرية الفكر التي يقول بها هي عينها حرية الضمير^{٧٢} التي تعطي الحقّ لكلّ إنسان أن يؤمن أو لا يؤمن. هنا أيضاً، لا يتردّد البنا في الارتكاز على القرآن لتأصيل مفهوم الحرية. إذ إنّ القرآن يعلن صراحةً أنّ «لا إكراه في الدين» (سورة البقرة، ٢: ٢٥٦)، وأنّ «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (سورة الكهف، ٢٩: ٢٩٣). حتّى إنّهُ يدعم رأيه بفكرة أنّ القرآن «حرّم الرسل من أيّ سلطة باستثناء مهمّة التبليغ^{٧٣}».

٧٠. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٥٨.

٧١. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٦٠.

٧٢. مقابلة لنا مع جمال البنا.

٧٣. البنا، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهكم واحد ونحن له مسلمون، ص ٢١.

يعترف البنّا في كتابه لست عليهم بمسيطر: قضية الحرية في الإسلام^{٧٤} بأنه «صدم» عندما لفته أحد الأصدقاء الى أنّ مفهوم الحرية لم يرد في القرآن، يقول: «هذا أمر يثير العجب^{٧٥}». وهو ما دفعه لإصدار الكتاب المذكور آنفاً. يشرح البنّا الأمر على الشكل الآتي: «ليس شرطاً أن يذكر القرآن لفظة حرّية بعينها ما دام له تعبيرات تؤدّي نفس المعنى، ويسلك سياسيات تحقّق مضمون الحرية^{٧٦}». بمجرد أن يحرم القرآن «الإكراه»، وأن ينكر على الرسول إجبار الناس على الإيمان، فهذا أبرز دليل، بالنسبة للبنّا، على أنّ «الإسلام هو دعوة للحرية^{٧٧}». يذهب البنّا أبعد من ذلك حيث يرى في عدم اعتراف الإسلام بالمؤسسة الدينية التي تحتكر التفسير والتأويل والتحليل، وتكون واسطة بين الفرد والله، إقراراً ضمناً لله بحرية الفكر والاعتقاد لكل إنسان. حتّى إنّه يذهب إلى أبعد من ذلك في كتابه الإسلام والحرية والتعددية حين يقول: «إنّ تقرير حرّية العقيدة والفكر وانتفاء المؤسسة الدينية وبساطة فكرة الألوهة أبعد الإسلام عن الشيولوجية قدر ما قربها من العلمانية^{٧٨}». وعليه، يكون الإسلام أيضاً «علمانياً» مُقرّاً بحرية الفكر والاعتقاد.

فكرة أخيرة يضيفها البنّا حول هذه المسألة: الحرية بين الحقّ والحدود. بالنسبة له «إنّ حرّية الفكر هي الطريق إلى الحقّ [...] لذلك فإنّ الإسلام استبعد أيّ صورة من صور القيود» دون أن يقف الإسلام حتّى أيّ موقف خوف من «الضلال» أو «الإلحاد». أمّا الحدّ الوحيد الذي يرى البنّا أنّ الإسلام يضعه على الحرية فهو «التفكير في ذات الله»: فد «باستثناء هذه النقطة [يقول البنّا]، فإنّ الإسلام يطلق حرّية الفكر دون قيد أو شرط^{٧٩}». عند نصر حامد أبو زيد تكتسب الحرية صفة «المبدأ الكليّ» الذي يناقض العبودية. وهو يدرجها ضمن نظام «المبادئ الكليّة الثلاثة: الحرية والعقل والعدالة^{٨٠}». ويرى أبو زيد أنّ

٧٤. البنّا، لستَ عليهم بمسيطر، ص ٤.

٧٥. البنّا، لستَ عليهم بمسيطر، ص ٤.

٧٦. البنّا، لستَ عليهم بمسيطر، ص ١٥.

٧٧. البنّا، لستَ عليهم بمسيطر، ص ١٥.

٧٨. البنّا، الإسلام والحرّية والعلمانية، ص ١٦٦.

٧٩. البنّا، الإسلام والحرّية والعلمانية، ص ٤٩.

٨٠. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٠٤.

هذه الحرية تجد جذرها في الخطاب الإسلاميّ النابع من «حقيقة» صفة «العدل»^{٨١} الإلهية. بناءً على هذه الحقيقة، يُطلق الإسلام مبدأ «حرية الاختيار» و«حرية العقائد» وممارستها و«حرية الإنسان الفرد» في آن^{٨٢}.

٣-٥- الفرد وتلازمه مع العقل والعقلانية

يُفرد جمال البناء مساحة كبيرة للـ«الفرد» في كتاباته وضمن مشروعه لتجديد منظومة الفكر الإسلاميّ والعربيّ. في الواقع، إنّ اهتمام البناء بالفرد لا ينفصل عن تشديده على المبادئ الآتية الذكر والشرح من تعددية وحرية وتجديد وتعايش. في كتابه الأصول الفكرية للدولة الإسلامية يظهر البناء كيف أنّ «هداية الأفراد هي أول وأهم قضية في رسالة الأديان قاطبة»، وأنّ «الفرد المؤمن هو اللبنة التي يتكوّن منها مجتمع دولة الإسلام»^{٨٣}. حتى مسألة إصلاح المجتمع بالنسبة للبناء إنّما هي مسألة تبدأ مع الأفراد. وإذا كان البناء يدافع عن حرية الفكر والإيمان والاعتقاد في الإسلام فلاّنه مقتنع تمام الاقتناع، وبلاستناد إلى آيات قرآنية^{٨٤}، أنّ «الإيمان والكفر قضية شخصية وليست من قضايا النظام العام، التي تُتصدى لها الدولة»^{٨٥}. وإذا كانت مسألة الإيمان شخصية فردية، فإنّ الأمر يتلازم مع واقع أنّ «العقل هو الأداة التي أنعم الله على الإنسان للتمييز بين الخطأ والصواب»^{٨٦}. وعند البناء، العقل والقلب يسيران معاً للمواءمة ما بين قوة العقل وأمانة القلب.

كما قد ذكرنا سابقاً، فيما يتعلّق بنصر حامد أبو زيد، أنّ العقل يشكّل الى جانب الحرية والعدل «المبادئ الكلية الثلاثة». ويستند أبو زيد في تأصيل مبدئي العقل والعقلانية في الفكر الإسلاميّ إلى مرجعين: المعتزلة وابن رشد، يقول: «لعلّ النزعة الإنسانية لا تتجلى أشدّ

٨١. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٠٥.

٨٢. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٠٦.

٨٣. البناء، الأصول الفكرية للدولة الإسلامية، ص ٧٨.

٨٤. من مثل سورة البقرة ٢: ٦٢، ١١٣؛ وسورة آل عمران ٣: ٨٤؛ وسورة هود ١١: ١١٨-١١٩؛

وسورة الزمر ٣٩: ٤٦؛ وسورة الشورى ٤٢: ١٠؛ وسورة الكافرون ١٠٩: ٦. وانظر جمال البناء، حرية الفكر

والاعتقاد في الإسلام، ص ١٧.

٨٥. البناء، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، ص ٦.

٨٦. البناء، العهد، ص ٢٥.

وضوحاً كما تتجلى في الفكر الاعتزالي، حيث الإعلاء من شأن العقل لم يكن مجرد أثر من آثار الاحتكاك بالثقافات الأخرى عموماً، والتأثر بالفلسفة اليونانية على وجه الخصوص، بل كان إلى جانب ذلك وربما قبله نابعاً من الموقف الاجتماعي السياسي للمعتزلة الأوائل، وهو أن العقل أعدل الأشياء قسمةً بين البشر^{٨٧}، هذه العقلانية عندهم هي، بحسب أبو زيد، عنصرٌ جوهرى من عناصر حداثتهم. ليس هذا فحسب، بل إن قيم «العقل والمعرفة» شكّلت عندهم «معيّاراً موضوعياً لتحديد قيمة الإنسان اجتماعياً ودينياً^{٨٨}». المرجع الثاني، وهو ابن رشد، كان، وفقاً لأبو زيد، هذا العقل الذي نشأ في بيئة الأندلس «ملتقى العوالم والثقافات والأديان». هذه البيئة التي كوّنَت التربة المناسبة لإنتاج «عقلانية ابن رشد، وصوفية ابن عربي، وإشراقية ابن طفيل». رابطاً ما بين العقل والبحث عن الحقيقة، يبيّن أبو زيد كيف أنّ هذه البيئة الأندلسية خلقت هذا الجوّ حيث يسعى الإنسان إلى الحقيقة «معتمداً على حواسّه وتجاربهِ وخبراته، منتقلاً من الحسيّ إلى العقليّ، ومن العقليّ إلى ما وراء المادّة والعالم^{٨٩}». يحرص أبو زيد على تنبيه القارئ ومن خلاله المجتمعات الإسلامية، أنّ العقل الذي مثله ابن رشد في الأندلس إنّما هو «الذي طردته الثقافة العربية والإسلامية، وتلقّفته ثقافة أخرى كانت ناهضة»، فأشرق ابن رشد في أنحاء هذه الحضارة الناهضة الغربية، وبقي العالم الإسلاميّ يتخبط في «ظلمات القرون الوسطى». من هنا، وانطلاقاً من هذا الاستنتاج- التنبيه، يعلن أبو زيد أنّ الأزمة الثقافية والفكرية العربية والإسلامية لا يمكن اجتيازها إلّا بد«استرداد ابن رشد^{٩٠}».

ثمّ ينتقل أبو زيد من «العقل» إلى «العقلانية» بوصفها «صفة تضادّ الجاهلية» ليؤكّد على أنّ الإسلام «أتى ليؤسّس العقلانية في السلوك والفهم والعلاقات الإنسانية^{٩١}». مقترباً من البناء في المواءمة ما بين القلب والعقل، يشدّد أبو زيد على أنّ القرآن ركّز على «العقل» و«اللبّ» و«الفؤاد» في مخاطبته الذين يعقلون ويفكّرون. حتّى إنّ أبا زيد يعتبر أنّ العقل، الذي

٨٧. أبو زيد، فلسفة التأويل، ص ١٣٨.

٨٨. أبو زيد، فلسفة التأويل، ص ١٣٨.

٨٩. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٦.

٩٠. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٦.

٩١. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٠٣.

يساوي بين كل البشر، هو من المبادئ الكلية في الإسلام لمناقضة «الجاهلية» ممارسةً وفكراً، وتأكيد السلوك القائم على «الحلم» و«تحكيم العقل»، و«الاحتكام الى اللب والفؤاد»^{٩٢}.
 طبعاً، وفي نهاية هذا القسم الثالث، لا بد من لفت النظر إلى واقع أنّ ديناميكية المفكرين الأفراد لمي أسرع وأجراً من الديناميكية المؤسسية في الإسلام. كما أنّه يتوجب القول إنّ مساهمات هؤلاء المفكرين، ومن بينهم جمال البنا ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم الكثيرون، ممن حاولوا التجديد في منظومة الفكر العربي والإسلامي، كانت ممهدة ومشجعة للمؤسسات الدينية للخطو باتجاه تحديث شيء من البنى العقائدية المرتبطة بالسياسة وبالمجتمع وبالحضارة. أمّا الدور الأهم الذي لعبوه فهو أنهم ساهموا، كل بحسب تأثيره، بمحاولة تغيير الذهنية الجمعية لا سيما عند العامة من الناس التي باتت أكثر تقبلاً لأفكار جديدة في الفضاء العربي والمجتمعات ذات الغالبية المسلمة.

خاتمة

إذا كانت ديناميكية المفكرين الأفراد تبدو ناشطةً، ودليلها ظهور «مركز تكوين الفكر العربي»^{٩٣} في مصر مؤخراً، فإنّه يبدو لافتاً جداً تشكّل محور مؤسّساتي يجمع ما بين القاهرة وبيروت لإطلاق مسار فكريّ تجديديّ، مدعّم من ناحية من إمارة أبو ظبي ودولة الإمارات العربية المتحدة بما يعطي المسار بُعداً أكثر عابراً للفضاء العربيّ، ومن ناحية ثانية من البابوية الرومانية الكاثوليكية ما يعطيه بُعداً عالمياً. لكن يبقى علينا ألاّ نتجاهل التحديات من سياسية ومجتمعية واقتصادية ودينية، والتي لا تزال كبيرة جداً أمام إعادة إطلاق قطار التجديد في الفضاء العربيّ. وقد يكون من المفيد التطرّق إليها من خلال الأسئلة النقدية الآتية:

- هل ستكون الأخوة الإنسانية شاملة لمن هم أيضاً خارج دائرة الإيمان؟ ومتى سيتمّ التطرّق بشكل واضح وعلنيّ ومن دون خوف لحرية الضمير وإقرارها حقاً لكل شخص بشريّ؟
- هل سيتمّ تنظيم العلاقة ما بين الدينيّ والسياسيّ بشكل واضح ومباشر في الدولة الوطنية الدستورية المنشودة في الإعلانات المذكورة أعلاه؟ وهل ستمكّن مجتمعات الفضاء العربيّ من بلورة علمانية أو دهرانية متناسبة وواقعية للمجتمع؟

٩٢. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ٢٠٣.

٩٣. من نحن - تكوين (taqueen.com).

- كيف سيتم ترجمة مسار تأصيل الحداثة في حياتنا اليومية والسياسية والمجتمعية: أكان على مستوى البنى الدستورية والقانونية وكلنا يعلم أن غالبية دساتير الدول العربية تعتمد الإسلام ديناً للدولة، أم على مستوى البنى التحتية والتي أعني بها مناهج التعليم ما قبل الجامعي والجامعي، بحيث تسلك المفاهيم الحداثيّة المذكورة في هذه الإعلانات سبيلها إلى الأجيال الجديدة والعقل والوجدان الجمعي الجماهيري؟

قائمة المراجع

المراجع العربية

- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.
- أبو زيد، نصر حامد، التجديد والتحرّيم والتأويل بين المعرفة العلمية والموقف من التكفير، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠.
- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١١.
- «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان | OHCHR، تمّ الاطلاع عليه في ٢٦ أيار ٢٠٢٤.
- آفون، دومينيك، والياس، أمين، «حوار مع المفكر الإسلامي المصري جمال النّبا»، قضايا استراتيجية، تونس، العدد ٢، تموز-أيلول ٢٠١١ (لقاء مع المفكر الإسلامي جمال النّبا في ٥ أيار ٢٠١١، حيث تطرّق إلى مسألة تخلف المنظومة الفكرية الإسلامية والعربية والتي وصفها بأنّها تعود إلى القرون الوسطى).
- النّبا، جمال، إخواني الأقباط، القاهرة، دار الفكر الإسلامي، د.ت.
- النّبا، جمال، التعددية في مجتمع إسلامي، القاهرة، دعوة الاحياء الإسلامي، د.ت.
- النّبا، جمال، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل اليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون، القاهرة، دار الاحياء الإسلامي، د.ت.
- النّبا، جمال، الأصول الفكرية للدولة الإسلامية، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٩.

البناء، جمال، لستَ عليهم بمسيطر. قضية الحرية في الإسلام، القاهرة، دار الاحياء الإسلامي، ١٩٨٥.

البناء، جمال، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، القاهرة، دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٨.

البناء، جمال، العهد، القاهرة، دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠٧.

البناء، حسن، مجموع رسائل الإمام حسن البناء، دون ناشر، القاهرة، دون تاريخ، أرشيف مكتبة الآباء الدومينيكان في القاهرة (تم الاطلاع عليه خلال زيارة بحثية للمكتبة في أيار ٢٠١٠).

الياس، أمين، «هل تستطيع الفلسفة الشخصية أن تمثل حلاً لأزمة عالم اليوم؟ من خطاب البابا فرنسوا الأول أمام البرلمان الأوروبي»، ملحق النهار، بيروت، العدد ١١٨٨، السبت ٣ كانون الثاني ٢٠١٥.

الياس، أمين، لبنان الكبير من «سحر الخطأ التاريخي» الى الدور الحضاري المرتجى، بيروت، دار سائر المشرق، ٢٠٢٠.

الياس، أمين وآفون، دومينيك، «حوار مع المفكر الإسلامي المصري جمال البناء»، قضايا إستراتيجية، تونس، العدد ٢، تموز-أيلول ٢٠١١، ص ٣٥-٤٢.

الياس، أمين والزعترى، رشيد، الحراك العلواني في لبنان (٢٠٠٦-٢٠١٩)، بيروت، دار سائر المشرق، ٢٠٢١.

بدير، فاطمة، «داعشي يروي التفاصيل الكاملة لإعدام الأقباط في ليبيا»، العين، ٧ كانون الأول ٢٠١٧، داعشي يروي التفاصيل الكاملة لإعدام الأقباط في ليبيا (al-ain.com)، تم الاطلاع على الموقع في ٢٥ أيار ٢٠٢٤.

بيت العائلة الإبراهيمية، بيت العائلة الإبراهيمية | Higher Committee of Human Fraternity، تمّ الاطلاع عليه في ١٧ أيار ٢٠٢٥.

«توصيات مؤتمر التربية الإسلامية»، الأبحاث التربوية، العدد ١٠، كلية التربية في الجامعة اللبنانية، ١٩٨٢. «خطاب البابا فرنسيس الأول أمام البرلمان الأوروبي»،

Discours du Pape François au Parlement européen - Église catholique en France، تمّ الاطلاع عليه في 15 أيار ٢٠٢٥.

عبّاس، ثائر، «قوارب الموت، رحلة إلى الحلم الأوروبي أو قعر البحر»، الشرق الأوسط، الرياض، الشرق الأوسط، ٢٥ أيار ٢٠٢٤، «قوارب الموت»... رحلة إلى الحلم الأوروبي أو قعر البحر (aawsat.com)، تمّ الاطلاع عليه في 14 أيار 2025.

« كلمة البطيريك الكردينال مار بشارة بطرس الراعي»، من إعلان الأزهر الى إعلان اللوزة، اللوزة، منشورات جامعة سيّدة اللوزة، ٢٠١٧، ص ٢٤-٢٩.

كوثراني، وجيه، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه والدولة والمواطن، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٧. ماشي، مرج، «داعش يفرض الجزية في القريتين ويفخّخ قوس النصر في تدمر»، الأخبار، ٥ أيلول ٢٠١٥، بيروت، «داعش» يفرض الجزية في القريتين... ويفخّخ قوس النصر في تدمر (al-akhbar.com)، تمّ الاطلاع على الموقع في ٢٥ أيار ٢٠٢٤.

مالك، شارل، دور لبنان في صنع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بيروت، نوفل، ١٩٩٨. المجمع البطيركيّ المارونيّ، النصوص والتوصيات، الملف الثالث «الكنيسة المارونيّة وعالم اليوم» النص ١٩، «الكنيسة المارونيّة والسياسة»، المقطع ٤٤-٤٥، «في بناء دولة ديمقراطيّة حديثة»، بكركي، ٢٠٠٦.

المحرّر، «الجيش يسيطر على صلاح الدين»، بيروت، الأخبار، العدد ١٧٨٠، ١٠ آب ٢٠١٢. المحرّر، «انتحاريّاً الشمال على صلة بانتحاريّ برج البراجنة»، بيروت، الأخبار، العدد ٢٧٤٠، ٣١ تشرين الثاني ٢٠١٥.

المحرّر، «السلفيون يهدمون أضرحة»، بيروت، الأخبار، العدد ١٧٩٢، ٢٧ آب ٢٠١٢. المحرّر، «غضب قبليّ ومطالبة بإقالة الببلاوي ورحيل حكومته»، بيروت، النهار، ٢٣ تشرين الأول ٢٠١٣، <http://newspaper.annahar.com/article/77604> -غضب- قبليّ- ومطالبة- بإقالة- الببلاوي- ورحيل- حل- حكومته- تضيق- في- الكونغرس- على- المساعدات، تمّ الاطلاع عليه في ١٥ أيار ٢٠٢٥.

المحرّر، «القوّات السوريّة تقتحم القصير، ومخاوف من مجزرة. المعارضة تدعو الى التنديد بعدوان حزب الله»، بيروت، النهار، ٢٠ أيار ٢٠١٣.

«مفاهيم الحريّات الدينيّة الثابتة»، المؤتمر المقاصديّ الإسلاميّ الأوّل الذي عقدته جمعية المقاصد الخيريّة الإسلاميّة في بيروت في ٢٠ حزيران ٢٠١٥ والذي صدر على إثره إعلان بيروت للحريّات الدينيّة، أعلنه رئيس الجمعية الأستاذ أمين محمد الداعوق في إفطار المقاصد في ببال يوم الاثنين في ٥ رمضان ١٤٣٦ هجريّاً، ٢٢ حزيران ٢٠١٥ ميلاديّاً.

ملحم، هشام، «حلب جائزة من يحسم معركة صلاح الدين»، بيروت، النهار، ١٩ آب ٢٠١٢.

من إعلان الأزهر الى إعلان اللوزة، اللوزة، منشورات جامعة سيّدة اللوزة، ٢٠١٧.

مؤسسة تكوين الفكر العربي، من نحن - تكوين، تمّ الاطلاع عليه في ١٥ أيار ٢٠٢٥.

الموقع الرسمي لمنصة بلوريال، Pluriel - Accueil، تمّ الاطلاع عليه في ١٤ أيار ٢٠٢٥.

النشمي، فاضل، «داعش يفرض سيطرته في العراق وسوريا وسقوط الموصل وواشنطن ترى خطراً»، بيروت، النهار، <http://newspaper.annahar.com/article/140719> -داعش - يبسط - دولته - في العراق - وسوريا - سقوط - الموصل - وواشنطن - ترى - خطراً، ١١ حزيران ٢٠١٤، تمّ الاطلاع عليه في ١٦ أيار ٢٠٢٥.

هنتنغتون، صموئيل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، نقله الى العربية د. مالك عبيد أبو شهيو، ود. محمود محمد خلف، مصراته، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٩.

«وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك»

Document on “Human Fraternity for World Peace and Living Together” signed by His Holiness Pope Francis and the Grand Imam of Al-Azhar Ahamad al-Tayyib, Abu Dhabi, 4 February 2019 | ٢٠٢٥ أيار ١٤، تمّ الاطلاع عليها في

فرنسيس، ٤ شباط ٢٠١٩، «ورقة العمل التحضيرية للسينودوس الخاص بكائس الشرق الأوسط»، الفقرة (٢٥) والفقرة (٣٨)، حزيران ٢٠١٠. انظر النصّ على موقع الفاتيكان نشرة - سينودس الأساقفة (vatican.va)، تمّ الاطلاع على الموقع في ٢٦ أيار ٢٠٢٤.

المراجع الأجنبية

Avon, Dominique, *La liberté de conscience. Histoire d'une notion et d'un droit*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

Elias, Amin, « Le sheikh Yousef al-Qaradâwî et l'islam du “juste milieu” : Jalons critiques », in *Genre et violences de guerre au Moyen-Orient*, Paris, L'Harmattan, *Confluences Méditerranée* 103, hiver 2017-2018, p. 133-155.

Elias, Amin, *Le cénacle libanais (1946-1984). Une tribune pour une science du Liban*, Paris, L'Harmattan, 2019.

Al-Banna, Gamâl, *L'islam, la liberté, la laïcité et Le crime de la tribu « Il nous a été rapporté »*, ouvrages présentés et traduits par Dominique Avon et Amin Elias avec la collaboration de Abdellatif Idrissi, Paris, L'Harmattan, *Comprendre le Moyen-Orient*, 2013.

Hutzingier, Jacques, *Liberté de religion et de conviction en Méditerranée. Les nouveaux défis*, Paris, Hermann, 2020.

Mousalli, Ahmad, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qotb*, Beirut, The American University of Beirut, 1996.

Rimbaud, Michel, *Tempête sur le Grand Moyen-Orient*, Paris, Ellipses, 2015.

Rodinson, Maxim, « Le devenir arabe et les perspectives de la modernité », *Les archives du Cénacle libanais*, dossier n°579, conférence prononcée le 23 novembre 1968.

Abstract / Résumé / ملخص

هذه الورقة هي محاولةً لمتابعة التطور الذي يلامس الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك من خلال فهم ديناميكيتين متلازمين لهذا التغير الفكري، انطلاقاً من مفهوم «الأخوة الإنسانية» بما يخطي معناه القرونسطويّ ويساهم في تأصيله في الفكر الإسلامي المعاصر. ديناميكية أولى مؤسسية تقودها مؤسسات دينية على مستوى إقليمي وعالمي كانت باكورتها وثيقة الأخوة الإنسانية، والتي تم الاحتفال بعيدها الخامس في شباط ٢٠٢٤؛ هذه الاحتفالية التي تأخذ كلّ معناها لأنها تتم في إمارة أبو ظبي، عاصمة دولة الإمارات العربية المتحدة، التي احتضنت اللقاء والتوقيع ما بين البابا فرنسيس الأول وشيخ الأزهر الإمام الأكبر أحمد الطيّب. وديناميكية ثانية فردية أطلقها مفكرون مشرقيون ساهموا في تأصيل التوجه الحداثيّ للمجتمعات الناطقة باللغة العربية، بحيث حاولوا أن ينجحوا تفاعلاً ما بين المنظومة الفكرية الإسلامية والحداثة بما يؤدي، لا إلى أسلمة الحداثة كما يحاول فعله المفكرون الإسلاميون ذوو الطابع والنهج الأصوليين والسلفيين، بل إلى تطوير منظومة الفكر الإسلامي لتتفاعل مع الحداثة فتؤثر وتُثَرّ بها.

كلمات مفتاحية: الأخوة الإنسانية، الحداثة، الأزهر، البابوية، الفكر الإسلامي، منظومة.



Ce traité est une tentative de suivre l'évolution de la pensée islamique contemporaine, à travers la compréhension et l'analyse de deux dynamiques liées à ce changement intellectuel. Se fondant sur le concept de « fraternité humaine » et tout en dépassant son sens médiéval, ce traité essaie de suivre ce changement intellectuel et mesurer son enracinement dans la pensée islamique contemporaine. La première dynamique est d'ordre institutionnel.

Menée par les institutions et les instances religieuses régionales et mondiales, cette dynamique a connu son apogée avec le Document de la Fraternité humaine dont le 5^e anniversaire a été célébré en février 2024 à l'Émirat d'Abou Dhabi, capitale des Émirats arabes unis, qui a accueilli en février 2019 la signature dudit document par le pape François 1^{er} et le cheikh d'Al-Azhar, le grand imam Ahmad al-Tayyib. Quant à la deuxième dynamique, elle est d'ordre personnel. Elle est lancée par des penseurs orientaux dont la contribution principale consiste à consolider la tendance moderniste des sociétés de langue arabe tout en essayant de nouer entre le système de pensée et de savoir islamique et la modernité, de manière à réconcilier ce système avec la modernité et de le libérer du joug des penseurs fondamentaliste et salafistes optant pour l'islamisation de la modernité.

Mots-clés : fraternité humaine, Azhar, papauté, système de savoir, la pensée islamique.



This treatise is an attempt to follow the evolution of contemporary Islamic thought, through the understanding and analysis of two dynamics linked to this intellectual change. Based on the concept of “human fraternity” and going beyond its medieval meaning, this treatise tries to follow this intellectual change and measure the process of rooting the renewed concepts in contemporary Islamic thought. The first dynamic is institutional. Led by regional and global religious institutions and stances, this dynamic reached its peak with the signing of the Document of Human Fraternity in 2019 in the Emirate of Abu Dhabi, capital of the United Arab Emirates, by Pope Francis 1st and the Sheikh of Al-Azhar, Grand Imam Ahmad al-Tayyib. As for the second dynamic, it is personal. It is launched by oriental thinkers whose main contribution is to consolidate the modernist tendency of Arabic-speaking societies while trying to link the Islamic system of thought and knowledge with modernity, in order to reconcile this system with modernity and free it from the yoke of fundamentalist and Salafist thinkers opting for the Islamization of modernity.

Keywords: Islamic thought, system of knowledge, Al-Azhar, papacy, modernity.

Fraternité humaine et développement durable à l'horizon 2030

Perspectives théologiques ou stratégies géopolitiques ?

ANTONIO ANGELUCCI

PROFESSEUR ASSOCIÉ DE DROIT ECCLÉSIASTIQUE ET CANONIQUE

DÉPARTEMENT DE DROIT, D'ÉCONOMIE ET DE CULTURE

UNIVERSITÉ D'INSUBRIE, ITALIE

La coopération, pas la compétition

**Les religions abrahamiques et la voie du développement durable :
preuves et motivations**

Face aux défis contemporains, l'horizon 2030 fixé par l'agenda des Nations unies semble de plus en plus lointain. L'aggravation de la pauvreté, les conflits prolongés et le ralentissement des efforts en matière de durabilité mettent en péril la paix mondiale. Dans ce contexte, le « Document sur la fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune » propose une approche innovante : mobiliser les acteurs religieux aux côtés des gouvernements et des institutions internationales. Ces derniers sont appelés à reconnaître le rôle fondamental que peuvent jouer les traditions religieuses dans la résolution des crises, la promotion du développement et la construction de sociétés plus justes.

Mais cette alliance est-elle fondée sur une vision théologique sincère ou sur des stratégies géopolitiques bien calculées ? L'analyse des interactions entre les religions abrahamiques et les agences de l'ONU permet de mieux comprendre les dynamiques en jeu. Le présent travail interroge la nature et la portée de cette collaboration tout en examinant son impact sur les droits

humains, la lutte contre la corruption et la justice sociale. Il aborde également la question sensible de la citoyenneté d'entreprise en explorant les liens entre spiritualité, finance éthique et institutions comme la Banque mondiale.

À l'heure où les frontières entre le sacré et le politique deviennent de plus en plus poreuses, une réflexion approfondie s'impose. Dans le contexte contemporain, le monde fait face à une période charnière qui voit les défis socio-économiques persister et continuer d'entraver la mise en œuvre des objectifs de développement durable (ODD) de l'Agenda 2030¹. Le « Document sur la fraternité humaine » met en exergue l'importance de la collaboration entre les gouvernements, les organisations internationales et les acteurs religieux, notamment ceux des religions monothéistes d'origine biblique, afin de libérer un potentiel significatif de progrès². Pour appréhender cette opportunité dans sa globalité, une analyse s'impose : il convient d'examiner l'état actuel de cette collaboration et les motivations sous-jacentes qui dépassent la théologie ou la géopolitique, et d'étudier des exemples concrets de résultats fructueux. Il est à noter que des partenariats solides ont déjà été établis entre des représentants des religions monothéistes d'origine biblique et les agences des Nations unies, démontrant l'efficacité concrète d'une telle collaboration³. À titre d'illustration, Caritas Internationalis collabore étroitement avec le Programme alimentaire mondial dans le cadre d'une assistance alimentaire d'urgence ainsi que de programmes de développement durable⁴. Par ailleurs, l'Organisation de la coopération islamique collabore avec l'Agence des Nations unies pour les réfugiés au Bangladesh afin de fournir une éducation et des moyens de subsistance aux réfugiés rohingyas, leur permettant ainsi de reconstruire leur vie⁵. Ces collaborations, qui s'inscrivent dans la durée, vont au-delà de l'aide humanitaire traditionnelle et s'attaquent aux causes profondes de la pauvreté et des inégalités, conformément aux ODD.

Bien que les préceptes théologiques relatifs à la dignité humaine et à la préservation de la création constituent des motivations indubitables pour un grand nombre d'organisations confessionnelles, leur engagement en faveur

1. En ce qui concerne l'Italie, voir Alleanza Italiana per lo Sviluppo Sostenibile, « Guida al "Rapporto annuale ASviS 2023" », p. 30.

2. Voir Petito, Daou & Driessen (éd.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship*.

3. Voir, *ex plurimis*, Koehrsen & Heuser (éd.), *Faith-Based Organizations*.

4. Voir Lele & Sambuddha, « The World Food Programme ». Voir aussi <<https://tinyurl.com/yckyjtj56>>, consulté le 31 janvier 2024.

5. Voir <<https://t.ly/VWfwU>>, consulté le 31 janvier 2024.

du développement s'inscrit dans une démarche qui transcende la simple conviction religieuse. Les organisations confessionnelles disposent d'avantages distinctifs, parmi lesquels des réseaux locaux étendus, une confiance significative de la part de la communauté et une capacité de mobilisation au niveau local. À titre d'illustration, citons le partenariat entre l'Interfaith Center for Corporate Responsibility (ICCR) et le Programme des Nations unies pour l'environnement, qui vise à promouvoir des pratiques éthiques au sein des multinationales⁶. Cette collaboration tire profit de l'influence de l'organisation pour soutenir les ODD liés à l'environnement. Cette démarche pragmatique, dans laquelle la foi inspire l'action et se concentre sur des résultats tangibles, permet de saisir la véritable valeur de l'engagement des organisations confessionnelles. De même, la collaboration, en Italie, entre Caritas Italiana et l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture, afin de lutter contre l'insécurité alimentaire, met en lumière la contribution des organisations confessionnelles aux efforts des Nations unies pour éradiquer la faim dans le monde. Cette étude de cas met en exergue, d'une part, l'impact de la collaboration entre une organisation confessionnelle et les Nations unies dans la réalisation de l'ODD no 2 (« Faim zéro »), et d'autre part, l'importance de ces partenariats interinstitutionnels dans la promotion d'un développement durable fondé sur des valeurs éthiques partagées.

Dans le cadre de la lutte contre la pauvreté, il apparaît essentiel d'adopter une approche innovante et collaborative. Afin d'y parvenir, il est impératif de collaborer avec les gouvernements, les organisations internationales et les communautés religieuses. Cette démarche, en mettant l'accent sur la collaboration plutôt que sur la compétition, ouvre la voie à la construction d'un avenir plus juste et plus durable. Il est essentiel de reconnaître l'importance des fondements théologiques tout en se concentrant sur des interventions pratiques qui responsabilisent les communautés et produisent des résultats mesurables. L'étude de cas de Caritas et de la Coopération internationale pour le développement et la solidarité illustre le rôle que peuvent jouer les organisations confessionnelles en tant qu'acteurs géopolitiques influents du changement lorsqu'elles collaborent avec les institutions internationales⁷. Ces

6. « ICCR is a coalition of faith- and values-based investors who view shareholder engagement with corporations as a powerful catalyst for change » (<<https://www.iccr.org/about-iccr/>>, consulté le 31 janvier 2024). Voir également <<https://www.unep.org/>> et <<https://t.ly/rF8tp>>, consultés le 31 janvier 2024.

7. Voir <<https://t.ly/m1Vww>> et <<https://www.cidse.org/>>, consultés le 31 janvier 2024.

organisations peuvent ainsi contribuer de manière significative à l'atteinte des ODD et à l'amélioration durable des conditions de vie des populations vulnérables.

Comment construire des ponts : renforcer la collaboration pour les ODD

Comme nous l'avons démontré précédemment, la collaboration est une réalité. Dans la suite de cette étude, nous aborderons la manière dont elle peut être mise en œuvre. En combinant l'expertise de terrain des organisations confessionnelles et les outils analytiques des agences de l'ONU, il est possible de réaliser une évaluation complète des besoins de la communauté et des lacunes en matière de ressources⁸. Cette démarche vise à garantir l'adaptation des programmes aux contextes spécifiques et l'atteinte des défis réels⁹. Le développement conjoint de programmes offre à chaque partie l'opportunité de valoriser ses atouts spécifiques. Les organisations confessionnelles sont fortes de leur compréhension de la culture locale et la confiance qu'elles inspirent à la communauté, tandis que les agences de l'ONU, comme l'Unicef, apportent leur expertise technique et leur accès aux ressources¹⁰. Cette

8. « In September 2020, UNEP's Faith for Earth Coalition, the Parliament of the World's Religions, United Religions Initiative, and Bhumi Global published a report to celebrate the five year anniversary of the UN Sustainable Development Goals. The report featured data they had collected on faith-based organizations around the world doing work that fell within the scope of the environmental SDGs » (<<https://fore.yale.edu/FaithActionSDG>>, consulté le 31 janvier 2024). « This report focuses on the progress Faith-Based Organizations (FBOs) have made toward the six environmental SDGs—6, 7, 12, 13, 14, and 15. Activities intersecting with SDG 4 are also assessed. [...] FBOs are uniquely positioned to make progress toward the SDGs. Nearly every religious, indigenous, and spiritual tradition teaches a moral obligation to protect the planet. Aside from these moral considerations, however, are some very compelling statistics » (Programme des Nations unies pour l'environnement, « Faith Action on the UN Sustainable Development Goals », p. 2-3).

9. Selon le rapport 2022 de la Banque mondiale, il est possible de constater la collaboration « with several faith-based organizations and faith actors in fiscal 2022—such as the Moral Imperative to End Extreme Poverty Initiative, the UN Task Force on Religion and Development, the Joint Learning Initiative, and the International Partnership on Religion and Sustainable Development—on pressing development priorities, including COVID-19, fragility, climate, and human capital. [...] [The World Bank] also supported a research working group on the role of faith in development, which has helped inform our work and convene stakeholders » (Banque mondiale, « The World Bank Annual Report 2022 », p. 77).

10. Voir <<https://tinyurl.com/pvhk3ec5>>, consulté le 31 janvier 2024.

approche favorise un sentiment d'appropriation et améliore la durabilité du programme. À titre d'illustration, un rapport publié par l'Alliance des religions et de la conservation indique que « [le] fait qu'environ 64 % des écoles soient confessionnelles dans le monde offre des opportunités et des avantages uniques en liant l'apprentissage spirituel à l'apprentissage de l'eau, de l'assainissement, de l'hygiène et de l'environnement, ainsi qu'à l'amélioration des installations d'eau et d'assainissement dans les écoles¹¹ ».

Il ressort de cette étude que l'alliance de l'autorité morale des communautés religieuses et de l'expertise en matière de plaider des agences de l'ONU ou des universités a le potentiel de renforcer l'impact des campagnes sur des enjeux cruciaux tels que le changement climatique, l'égalité des sexes et les droits de l'homme. À cet égard, il convient de mentionner le rapport publié en 2020 par l'ICCR, qui met en exergue la tenue,

[e]n collaboration avec l'Institute for Responsible Investment de Harvard, d'une table ronde en décembre 2019. Cette dernière a réuni des investisseurs confessionnels, des entreprises de services publics détenues par des investisseurs, des syndicats, des experts et des défenseurs de la société civile, dans le but de promouvoir des stratégies visant à garantir une transition équitable dans le secteur des services publics de l'énergie¹².

Dans le cadre de l'optimisation de la collaboration pour atteindre les ODD, il est préconisé de doter les organisations confessionnelles de compétences indispensables en matière d'analyse de données, de gestion financière et de culture numérique. Cette démarche permettrait d'accroître leur aptitude à gérer efficacement les projets, à assurer le suivi des progrès réalisés et à évaluer leur impact.

En outre, les communautés religieuses détiennent des connaissances précieuses sur les cultures, les traditions et les dynamiques sociales locales. Le partage de ces connaissances avec les agences des Nations unies peut

11. « With globally about 64% of schools being faith-related, there are unique opportunities and benefits from linking spiritual learning with learning on water, sanitation, hygiene and the environment, and the improvement of water and sanitation facilities in schools » (<<https://tinyurl.com/2hy95b5k>>, consulté le 31 janvier 2024 ; voir également la bibliographie citée sur cette page web).

12. « ... in partnership with Harvard's Institute for Responsible Investment, in December 2019 ICCR hosted a roundtable that brought together faith-based investors, investor-owned utilities, labor unions, experts and civil society advocates to advance strategies to best achieve a Just Transition in the energy utility sector » (Interfaith Center for Corporate Responsibility, « Agents of Change », p. 7 ; sur l'impact, voir la section dédiée sur la même page).

contribuer à la conception et à la mise en œuvre de programmes culturellement appropriés et sensibles aux contextes locaux. L'Aga Khan Development Network illustre de manière éloquentes cette synergie entre le secteur public et les représentants religieux locaux grâce à la mise en œuvre d'initiatives éducatives adaptées aux réalités spécifiques des populations vulnérables du Pakistan¹³.

En conclusion, il apparaît que la communication et la collaboration, lorsqu'elles sont claires et définies, constituent des éléments essentiels à l'établissement de relations entre les organisations confessionnelles et les agences des Nations unies. La tenue de réunions régulières, d'ateliers et d'événements conjoints peut favoriser l'établissement d'un climat de confiance et de compréhension mutuelle. À cet égard, la tenue d'un forum annuel réunissant les représentants des communautés religieuses et des agences des Nations unies pourrait se révéler une initiative fructueuse. Cet événement permettrait d'aborder la question des pratiques commerciales éthiques, de favoriser une collaboration renforcée entre les différents acteurs et d'encourager une prise de responsabilité accrue par les entreprises. La tenue de ces forums pour l'échange de meilleures pratiques et des enseignements tirés peut en effet accélérer l'apprentissage et améliorer l'efficacité des programmes. À titre d'exemple, les forums organisés par le Conseil œcuménique des Églises (COE), qui réunissent des représentants de diverses confessions religieuses, illustrent une démarche pertinente. Ces forums abordent des enjeux globaux tels que la pauvreté, la faim et la dégradation de l'environnement en y associant des perspectives religieuses diverses¹⁴.

La création de plateformes de dialogue interconfessionnel apparaît comme un vecteur pour surmonter des différences théologiques et promouvoir la coopération face à des défis partagés. Ces plateformes favorisent l'échange d'expériences réussies, de défis et d'approches innovantes pour atteindre les ODD.

Ainsi, le potentiel de collaboration entre les religions monothéistes d'origine biblique, les gouvernements et les organisations internationales pour atteindre les ODD est considérable. Pour le mettre en œuvre, il est essentiel de créer des modèles d'engagement efficaces, d'investir dans le renforcement des capacités et le partage des connaissances, et d'encourager

13. Voir <<https://tinyurl.com/mr2r2x35>>, consulté le 31 janvier 2024.

14. Voir <<https://tinyurl.com/4uves62v>>, consulté le 31 janvier 2024.

le dialogue et l'apprentissage partagé. Cette approche vise à promouvoir l'autoréflexion et l'auto-évaluation tout en encourageant l'expression de points de vue diversifiés et l'analyse critique, dans le but de favoriser l'émergence de solutions adaptées aux réalités et aux défis spécifiques des différents acteurs concernés.

Contributions confessionnelles

Il est désormais possible d'analyser les questions des droits de l'homme, du travail, de l'environnement et de la lutte contre la corruption du point de vue des agences religieuses. En outre, il est possible de fournir quelques exemples de la manière dont leurs valeurs peuvent être mises en pratique. Par ailleurs, l'égalité entre les sexes figure parmi les objectifs primordiaux du COE, qui s'emploie sans relâche à sa promotion et à l'autonomisation des femmes. À cet égard, des initiatives telles que les « Jeudis en noir » ont été mises en œuvre, qui visent à mobiliser les communautés pour lutter contre les violences basées sur le genre et à encourager la participation des femmes aux institutions religieuses et à la société en général¹⁵. De plus, au fil des ans, la campagne « Pèlerinage de justice et de paix » menée par le COE a permis la mobilisation de milliers de femmes dans de nombreux pays¹⁶. Ces actions ont ainsi contribué à la promotion de la justice et de la paix pour l'ensemble des citoyens. Aussi, l'International Religious Liberty Association s'impose comme une voix critique pour la liberté religieuse à l'échelle mondiale¹⁷.

L'Interfaith Center for Peace and Justice (ICPJ) joue un rôle crucial en militant pour des politiques qui protègent les droits de toutes les confessions, en documentant les violations et en sensibilisant l'opinion publique. En outre, l'ICPJ promeut activement les droits des groupes marginalisés tels que les réfugiés et les migrants. Également, l'ICPJ insiste sur le dialogue interconfessionnel et sur le plaidoyer comme moyens de construire des ponts de compréhension et de promotion des politiques qui garantissent l'égalité des droits et des chances pour tous¹⁸.

15. Voir <<https://tinyurl.com/58acvh6r>>, consulté le 31 janvier 2024.

16. Voir <<https://tinyurl.com/4bhxj9wm>>, consulté le 31 janvier 2024.

17. Voir <<https://www.irla.org/>>, consulté le 31 janvier 2024.

18. Voir <<https://tinyurl.com/mrxpda2>>, consulté le 31 janvier 2024.

Depuis 2014, Islamic Relief mène des actions de lutte contre le travail des enfants au Bangladesh¹⁹. Parallèlement, l'ICCR collabore avec des entreprises pour lutter contre la traite des êtres humains²⁰. De son côté, Caritas Internationalis promeut des pratiques commerciales équitables et encourage les consommateurs à privilégier les produits issus de conditions de travail justes et durables pour les producteurs²¹.

L'Interfaith Rainforest Initiative mobilise les communautés religieuses à l'échelle internationale pour la préservation des forêts tropicales et la promotion de pratiques durables²². Par ailleurs, la Société islamique d'Amérique du Nord (ISNA) œuvre pour doter les communautés musulmanes des moyens nécessaires à l'adoption de pratiques respectueuses de l'environnement. À cet égard, il est important de mentionner que l'initiative « Green Masjid » de l'ISNA a été formée en tant que « Green Masjid Task Group » du Masjid Development Committee en décembre 2014. Cette initiative a pour objectif de sensibiliser et de conseiller les mosquées et les centres islamiques afin qu'ils adoptent des pratiques respectueuses de l'environnement et assurent leur propre durabilité²³.

Les organisations confessionnelles telles que Caritas et le Secours islamique jouent un rôle essentiel dans la réponse aux catastrophes naturelles. Selon plusieurs études, la capacité de mobilisation et le vaste réseau de ces organisations leur permettent de fournir une assistance rapide et efficace aux communautés affectées par les catastrophes naturelles. À titre d'illustration, en 2022, le Secours islamique a fourni une aide d'urgence aux personnes affectées par les inondations au Pakistan ; en 2023, « le soutien du Secours islamique

19. Voir <<https://tinyurl.com/2xj9pybd>>, consulté le 31 janvier 2024.

20. « The Interfaith Center on Corporate Responsibility (ICCR) based in the United States uses a multi-faith approach from a different angle. A coalition of more than 300 global institutional investors with more than \$500 billion in managed assets, it uses the power of shareholder advocacy to engage companies to identify, mitigate, and address social and environmental risks associated with corporate operations, including human trafficking. ICCR members call on companies they hold to adopt policies banning human trafficking as a key part of their core business policies, and to train their personnel and suppliers to safeguard against these risks throughout their supply chains. ICCR's "Statement of Principles & Recommended Practices for Confronting Human Trafficking & Modern Slavery" provides guidance to companies to protect their supply chains from sex and labor trafficking » (USA Department of State, « Trafficking in Persons Report », p. 25).

21. Voir, par exemple, en Argentine : <<https://tinyurl.com/msppwszn>>, consulté le 31 janvier 2024. Sur le thème, voir aussi Doran & Natale, « Synousia (*empathia*) and Caritas ».

22. Voir <<https://www.interfaithrainforest.org/>>, consulté le 31 janvier 2024.

23. Voir <<https://hq.isna.net/isna-green-initiative>>, consulté le 31 janvier 2024.

est passé de l'intervention d'urgence à la programmation du développement à long terme visant à reconstruire les communautés brisées²⁴ ».

L'organisation non gouvernementale Caritas s'efforce quant à elle de promouvoir la transparence et la responsabilité dans la gestion des finances publiques²⁵. Par ailleurs, Religions for Peace International (RPI) promeut l'adoption de mesures anticorruption à l'échelle nationale et internationale. RPI s'engage à mobiliser les chefs religieux et les communautés dans cette lutte, avec pour objectif de promouvoir la bonne gouvernance et de construire une société plus juste²⁶. L'organisation promeut un leadership éthique. À cet égard, la Konrad-Adenauer-Stiftung, en collaboration avec la « Conférence mondiale sur la religion et la paix » (Tanzanie), a joué un rôle important, comme le montre un récent rapport sur la bonne gouvernance et le rôle des organisations confessionnelles²⁷.

Planifier la fraternité et la citoyenneté d'entreprise

Les valeurs religieuses pour une banque éthique et la responsabilité d'entreprise : le rôle de la Banque mondiale

Dans le contexte contemporain, marqué par des défis environnementaux, sociaux et économiques majeurs, la quête d'un avenir viable et équitable se présente comme une impérieuse nécessité. Cette quête implique inéluctablement une collaboration innovante entre différents acteurs – collectivités religieuses, institutions financières et entités internationales. Le « Document sur la fraternité humaine » met en exergue le potentiel de la fraternité et des valeurs partagées pour orienter les pratiques commerciales éthiques et les initiatives de développement. Les religions monothéistes d'origine biblique, et plus particulièrement le judaïsme, le christianisme et l'islam, mettent en exergue la nécessité d'accorder à chaque individu le respect et la dignité qui lui sont dus, de promouvoir l'équité et de contribuer au bien-être collectif. Ces valeurs peuvent se traduire par des pratiques bancaires éthiques telles que

24. « Islamic Relief's support has moved from emergency response to long-term development programming aimed at rebuilding shattered communities » (<<https://tinyurl.com/4dtr4rse>>, consulté le 31 janvier 2024).

25. Voir, par exemple, <<https://tinyurl.com/3vnw2r4d>>, consulté le 31 janvier 2024.

26. Voir <<https://tinyurl.com/3s6sc4bf>>, consulté le 31 janvier 2024.

27. Voir <<https://tinyurl.com/mukpxdau>>, consulté le 31 janvier 2024.

des prêts équitables, des investissements responsables et des initiatives de développement communautaire. À titre d'illustration, les principes bancaires islamiques préconisent le partage des bénéfices et le financement éthique de projets durables, contribuant ainsi au développement économique tout en promouvant la justice sociale.

Des organisations telles que l'ICCR

mobilisent les investisseurs confessionnels et fondés sur des valeurs pour qu'ils travaillent en collaboration afin de tirer parti de leurs investissements pour catalyser le changement social. [...] L'ICCR [...] [promeut] une démarche collective qui articule des arguments d'ordre moral et économique en faveur de l'optimisation des performances des entreprises en matière de risques ESG critiques [...]. [En effet], [...] les entreprises [...] adoptent et mettent en œuvre des politiques qui s'attaquent aux impacts environnementaux et sociaux négatifs, réduisent les risques et établissent des modèles pour les pairs de l'industrie²⁸.

En somme, ces pratiques contribuent à l'émergence de décisions d'investissement éthiques en promouvant des pratiques commerciales responsables et la durabilité environnementale. Par conséquent, les investisseurs sont amenés à privilégier les entreprises qui reflètent leurs valeurs.

L'étude de cas du Secours islamique et de la microfinance éthique apporte un éclairage supplémentaire sur cette tendance. Islamic Relief, par exemple, déploie des programmes de microfinance dans les pays en développement en octroyant de petits prêts aux communautés marginalisées. Ces initiatives visent à favoriser l'entrepreneuriat, à améliorer les moyens de subsistance des bénéficiaires et à contribuer au développement économique local²⁹. Il convient de souligner qu'« Islamic Relief possède une expérience de plus de quinze ans dans la gestion de ses services de microfinance islamique et qu'elle

28. « ... mobilize faith- and values-based investors to work collaboratively to leverage their investments to catalyze social change. [...] Through collective action, ICCR [...] make[s] both the moral and business case for improved corporate performance on critical ESG risks [...]. [So] [...] corporations [...] adopt and implement policies that address adverse environmental and social impacts, reduce risk and establish models for industry peers » (<<https://www.iccr.org/>>, consulté le 31 janvier 2024).

29. « Islamic Relief provides complete microfinance solutions to help small-scale businesses grow and thrive, helping people's dreams become a reality. Not only does this lift people out of poverty, it also means that they don't have to rely on aid » (<<https://islamic-relief.org/islamic-microfinance/>>, consulté le 31 janvier 2024).

est actuellement présente dans plus d'une douzaine de pays³⁰ ». L'impact de cette initiative au Bangladesh est particulièrement significatif, comme en témoigne la réduction notable du taux de pauvreté dans la région³¹.

Les communautés religieuses sont dotées d'infrastructures sociales étendues et jouissent d'une confiance notable au sein des populations marginalisées, souvent exclues des programmes de développement traditionnels. La Banque mondiale peut ainsi s'appuyer sur ces réseaux pour atteindre ces communautés, améliorer le ciblage des projets et garantir un développement inclusif. À titre d'illustration, la Banque mondiale et la Banque islamique de développement ont annoncé en octobre 2023 : « Un nouveau partenariat [...] vise à amplifier l'impact et à améliorer les conditions de vie des populations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord³² », soulignant l'efficacité de la collaboration pour atteindre les populations vulnérables.

La feuille de route de la Banque mondiale sur le changement climatique dans la région du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord, pour la période 2021-2025, se concentre sur quatre domaines de transformation clés : les systèmes alimentaires, la sécurité de l'eau et le capital naturel résilient ; la transition énergétique et la mobilité à faible émission de carbone ; les villes intelligentes sur le plan du carbone et les économies côtières résilientes ; la finance durable³³.

La Banque mondiale, qui dispose de ressources financières et d'une expertise technique, est en mesure de soutenir l'expansion des initiatives de développement couronnées de succès, fondées sur la foi. Pour ce faire, elle

30. « Islamic Relief has been providing Islamic micro-finance for over 15 years, and currently operates programmes in over a dozen countries » (<<https://tinyurl.com/bdcsb2rr>>, consulté le 31 janvier 2024).

31. Voir, *ex multis*, <<https://islahmicrelief.org.bd/proved-2/>>, <<https://tinyurl.com/597rmdyp>>, <<https://tinyurl.com/mr3782jh>> et <<https://tinyurl.com/yf9yz78s>>, consultés le 31 janvier 2024. Voir aussi Hafeez & Rahman, « Research Report on Islamic Microfinance 2014 » ; Farooqi, Qamar & Chachi, « Role of Islamic Microfinance Scheme in Poverty Alleviation and Well-Being of Women Implemented by Islami Bank Bangladesh Limited ».

32. « ... a new partnership [...] to drive impact and improve the lives of people in the Middle East and North Africa » (<<https://tinyurl.com/2p4xn8bw>>, consulté le 31 janvier 2024). Voir aussi <<https://tinyurl.com/99zfya4e>>, consulté le 31 janvier 2024.

33. « The World Bank's MENA Climate Change Roadmap, which runs from 2021–2025, focuses on four key transformation areas: food systems, water security and resilient natural capital; energy transition and low-carbon mobility; carbon-smart cities and resilient coastal economies; and sustainable finance » (<<https://tinyurl.com/yy373b3e>>, consulté le 31 janvier 2024). Sur la finance durable, voir par exemple Bernardini, Faiella, Lavecchia, Mistretta & Natoli, *Central Banks, Climate Risks and Sustainable Finance*.

peut allouer des fonds, apporter une assistance technique et dispenser une formation aux organisations confessionnelles. L'objectif est que ces dernières accroissent leur portée et leur impact. À cette fin, un partenariat avec les organisations religieuses pour la promotion de pratiques durables au sein des communautés rurales pourrait être encouragé. En Afrique, un tel partenariat entre la Banque mondiale et Caritas permet de tirer parti de leurs réseaux respectifs et de leur expertise en matière d'aide humanitaire et de soutien aux solutions à long terme³⁴.

Les plateformes de dialogue interreligieux, facilitées par des organisations telles que le COE et RPI, peuvent favoriser la compréhension et la collaboration entre les différentes communautés religieuses. Cet aspect est crucial pour relever des défis complexes tels que la pauvreté, le changement climatique et les conflits, pour lesquels la coopération entre les différentes religions est essentielle. Le COE, dans le cadre d'initiatives interconfessionnelles de consolidation de la paix en Afrique, a souligné l'importance du dialogue pour promouvoir la paix et la réconciliation dans les communautés touchées par un conflit³⁵.

Les organisations confessionnelles détiennent des connaissances et une expérience spécifiques dans des domaines tels que le développement communautaire, l'éducation et les soins de santé. La propagation de ces pratiques exemplaires par l'intermédiaire de plateformes telles que la plateforme de dialogue interconfessionnel des Nations unies pourrait contribuer à l'enrichissement des stratégies de développement et à l'optimisation des résultats des projets. À cet égard, il convient de mentionner que le Yale Forum on Religion and Ecology met en lumière les initiatives les plus remarquables, dans le cadre des « Action de la foi », concernant les ODD de l'ONU.

Ce projet ambitieux, qui combine valeurs religieuses, pratiques bancaires éthiques et initiatives de développement, ouvre des perspectives prometteuses pour un avenir plus juste et plus durable. En effet, il vise à unir l'influence des communautés religieuses, l'expertise des institutions financières et les ressources des organisations internationales. Il s'agit de combler le fossé entre la foi et l'action en responsabilisant les populations marginalisées, en promouvant des pratiques commerciales éthiques et en construisant un monde

34. Voir à ce sujet <<https://tinyurl.com/mvpt43nw>>, consulté le 31 janvier 2024. Caritas Internationalis souligne notamment la valeur des partenariats confessionnels dans les actions de secours en cas de catastrophe.

35. Les exemples sont nombreux. Voir <<https://tinyurl.com/2y4th9ah>>, <<https://tinyurl.com/2yt2z362>> et <<https://tinyurl.com/4xvkcar9>>, consultés le 31 janvier 2024.

plus inclusif et plus équitable. Le « Document sur la fraternité humaine » représente un appel à une démarche collaborative en mettant en exergue le fait que notre humanité commune et notre engagement envers la fraternité peuvent nous orienter vers un avenir meilleur pour tous.

Conclusions ouvertes et prochaines étapes

Dans un ouvrage récent, Čedomir Nestorović a formulé une thèse pertinente concernant la géopolitique classique. Selon lui,

[l']analyse des décisions d'envahissement ou d'occupation [...] révèle que ces actions sont souvent guidées par la perception d'une population donnée comme étant animée par une logique mécanique et une mission prédéfinie. Cette assertion trouve une illustration pertinente dans le contexte historique de l'Amérique. L'occupation des terres nord-américaines, de la côte atlantique à la côte pacifique, ne saurait se réduire à une politique expansionniste. Elle était en réalité le fruit d'une lutte idéologique. [...] Les États de l'Est américain étaient ainsi considérés comme « prédestinés » à régir l'ensemble du continent. [...] La « Destinée manifeste » s'imposa alors comme le slogan distinctif de l'impérialisme européen, conçu comme une manifestation de l'ambition royale, face aux événements en Amérique, perçus comme un processus naturel, inhérent à l'ordre divin de la gouvernance mondiale³⁶.

Cette forme de géopolitique

peut être comparée à une religion, tant elle est structurée et influente. Elle se caractérise par des doctrines, des dénominations, des rituels et des liturgies ; des institutions et des structures de pouvoir ; des lieux saints et des dieux lointains ; des croyants et des clercs ; ainsi que des schismatiques, des hérétiques et des détracteurs (sans oublier les victimes³⁷).

36. « The decision to invade or occupy [...] [is] just based on the perception that one population has a mechanistic goal and a mission to fulfill. This is what happened in America. The occupation of North American lands from the Atlantic to Pacific coast was not only an expansionist policy. It was an ideological struggle [...] The Eastern states of America were, therefore, “destined” to rule the whole of America. [...] “Manifest Destiny” henceforth became the catchphrase that distinguished European imperialism, which was the product of royal ambition, from what was taking place in America, which was held to be a natural process, inherent in the divine scheme of world governance » (Nestorović, *Geopolitics and Business*, p. 58-59).

37. « ... is more like a religion. It has its doctrines, denominations, rituals, and liturgies; its institutions and structures of power; its holy places and distant gods; its believers and clerics;

Cette approche théologique, loin d'être un phénomène marginal, s'inscrit dans un contexte géopolitique complexe et prévalent.

Cependant, la théologie sous-jacente au « Document sur la fraternité humaine » nous incite à considérer cette approche géopolitique avec une certaine distance, notamment en ce qui concerne ses implications politiques et socio-économiques persistantes à l'échelle mondiale. Elle nous exhorte à poursuivre nos efforts pour l'aligner davantage avec les démarches de collaboration concrète déjà en place entre la théologie et la géopolitique, comme nous l'avons mentionné précédemment. Selon ce texte, « il est essentiel de consolider les droits de l'homme généraux et communs afin de promouvoir une vie digne pour tous les peuples, qu'ils soient situés à l'Est ou à l'Ouest, tout en évitant l'application de doubles standards³⁸ ».

Pour reprendre la formule d'une célèbre série de films, « c'est la voie ». Cette approche requiert une transformation, un changement et, plus particulièrement, le courage de renoncer aux méthodes traditionnelles de la violence. Il serait par ailleurs réducteur de ne pas mentionner l'ensemble des formes de violence, y compris le *hard power* en tant qu'instrument de domination. La question de la méthode à appliquer demeure ouverte. Cette approche s'inscrit dans une perspective d'action spécifique à chaque acteur, dans le cadre de son champ d'action propre. À titre d'illustration, dans le contexte académique, il apparaît opportun de promouvoir, en collaboration avec les organes de recherche et les agences des Nations unies, un renouveau culturel de la fraternité dans l'enseignement et la recherche du niveau de licence, en s'inspirant du « Document sur la fraternité humaine ». Cette démarche, en synergie avec les efforts de diplomatie culturelle, pourrait jouer un rôle déterminant dans la « promotion de la paix mondiale et du vivre-ensemble³⁹ ».

Bibliographie

Sources primaires

Alleanza Italiana per lo Sviluppo Sostenibile, « Guida al “Rapporto annuale ASviS 2023” », 2023, <<https://t.ly/I1Ob1>>, consulté le 31 janvier 2024.

and—of course—its schismatics, heretics, and critics (and we should not forget its victims)» (Saunders & Strukov [éd.], *Popular Geopolitics*, p. 3).

38. François & al-Ṭayyib, « Document sur la fraternité humaine ».

39. Voir Coley, Styron & McManamy, « Faith-Based Community-Academic Partnerships ».

Banque mondiale, « The World Bank Annual Report 2022: Helping Countries Adapt to a Changing World », 2022, <<https://tinyurl.com/59wspum5>>, consulté le 31 janvier 2024.

François & al-Ṭayyib, Aḥmad, « Document sur la fraternité humaine, pour la paix mondiale et la coexistence commune », Le Saint-Siège, 4 février 2019, <<https://tinyurl.com/vahstaxa>>, consulté le 31 janvier 2024.

Hafeez, Golam & Rahman, Wakilur, « Research Report on Islamic Microfinance 2014: Islamic Microfinance and Self Help Group – An Empirical Study Based on the “Proved” Project of Bangladesh », 2014, <<https://tinyurl.com/4k5yyvfx>>, consulté le 31 janvier 2024.

Interfaith Center for Corporate Responsibility, « Agents of Change: 2019–2020 Annual Report », 2020, <<https://tinyurl.com/nt8arcrk>>, consulté le 31 janvier 2024.

Programme des Nations unies pour l'environnement, « Faith Action on the UN Sustainable Development Goals: Progress and Outlook », 2020, <<https://t.ly/m77fg>>, consulté le 31 janvier 2024.

USA Department of State, « Trafficking in Persons Report: 20th Edition », 2020, <<https://tinyurl.com/yhpehx7h>>, consulté le 31 janvier 2024.

Sources secondaires

Bernardini, Enrico, Faiella, Ivan, Lavecchia, Luciano, Mistretta, Alessandro & Natoli, Filippo, *Central Banks, Climate Risks and Sustainable Finance*, Questioni di Economia e Finanza (Occasional Papers) 608, Rome, Printing and Publishing Division of the Bank of Italy, 2021, <<https://tinyurl.com/ptcyeesy>>, consulté le 31 janvier 2024.

Coley, Linda, Styron, Elizabeth & McManamy, Kyle, « Faith-Based Community-Academic Partnerships: An Asset-Based Community Development Strategy for Social Change », *Gateways: International Journal of Community Research and Engagement* 16, 2, 2023, p. 1-19.

Doran, Caroline Josephine & Natale, Samuel Michael, « ἐμπάθεια (*empathia*) and Caritas: The Role of Religion in Fair Trade Consumption », *Journal of Business Ethics* 98, 1, 2011, p. 1-15.

Farooqi, Abul Hassan, Qamar, Mahboob Ur Rasul & Chachi, Abdelkader, « Role of Islamic Microfinance Scheme in Poverty Alleviation and Well-Being of Women Implemented by Islami Bank Bangladesh Limited », *Journal of Islamic Economics and Finance* 3, 1, 2017, p. 1-32.

- Koehrsen, Jens & Heuser, Andreas (éd.), *Faith-Based Organizations in Development Discourses and Practice*, London, New York, Routledge, 2020.
- Lele, Uma & Goswami, Sambuddha, « The World Food Programme » in Uma Lele, Manmohan Agarwal, Brian C. Baldwin & Sambuddha Goswami, *Food for All: International Organizations and the Transformation of Agriculture*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 849-918.
- Nestorović, Čedomir, *Geopolitics and Business: Relevance and Resonance*, Cham, Springer, 2023.
- Petito, Fabio, Daou, Fadi & Driessen, Michael D. (éd.), *Human Fraternity and Inclusive Citizenship: Interreligious Engagement in the Mediterranean*, Milan, Ledizioni LediPublishing, 2021.
- Saunders, Robert & Stukov, Vlad (éd.), *Popular Geopolitics: Plotting an Evolving Interdiscipline*, London, New York, Routledge, 2020.

Résumé / Abstract / ملخص

L'aggravation de la pauvreté et le retard pris dans la réalisation des dix-sept objectifs de développement durable de l'Agenda 2030 sont des menaces potentielles pour la paix. Dans le cadre du « Document sur la fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune », gouvernements et organisations internationales sont invités à collaborer avec les acteurs religieux afin d'intervenir plus efficacement dans les scénarios de conflit. Il est important de noter que les acteurs religieux jouent un rôle actif et leur collaboration contribue au développement, à l'éradication de la pauvreté et à la promotion de la paix et de la prospérité. Il est essentiel d'examiner attentivement ces scénarios.

Cette contribution présente quatre points clés. Le premier examine si les religions abrahamiques collaborent avec les principales agences des Nations unies pour atteindre les objectifs de l'Agenda 2030 et si la perspective adoptée par les acteurs religieux est théologique et/ou géopolitique. Le deuxième aborde la manière dont cette collaboration est mise en œuvre et comment les agences religieuses peuvent être davantage impliquées. Le troisième porte sur les droits de l'homme, le travail, l'environnement et la lutte contre la corruption tels qu'envisagés par les agences religieuses. Le quatrième traite de

la fraternité et de la citoyenneté d'entreprise en analysant la relation entre les religions, les banques et la Banque mondiale.

Mots-clés: paix, acteurs religieux, pauvreté, Agenda 2030, droits de l'homme.



The worsening of poverty and the delays in achieving the seventeen Sustainable Development Goals of the 2030 Agenda are potential threats to peace. Within the framework of the “Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together”, governments and international organisations are invited to collaborate with religious actors to intervene more effectively in conflict scenarios. It is important to note that religious actors have played an active role and their collaboration contributes to development, poverty eradication, and the promotion of peace and prosperity. It is essential to carefully examine these scenarios.

This contribution presents four key points. The first point examines whether the Abrahamic religions collaborate with major United Nations agencies to achieve the goals of the 2030 Agenda and whether the perspective adopted by religious actors is theological and/or geopolitical. The second point addresses how this collaboration is implemented and how religious agencies can be further involved. The third point focuses on human rights, labor, the environment, and the fight against corruption, as envisioned by religious agencies. The fourth point deals with fraternity and corporate citizenship, analysing the relationship between religions, banks, and the World Bank.

Keywords: peace, religious actors, poverty, Agenda 2030, human rights.



إن تفاقم الفقر والتأخر في تحقيق أهداف التنمية المستدامة السبعة عشر ضمن أجندة ٢٠٣٠ يُشكّلان تهديداً محتملاً للسلام. وفي إطار “وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك”، تُدعى الحكومات والمنظمات الدولية إلى التعاون مع الفاعلين الدينيين للتدخل بشكل أكثر فاعلية في حالات النزاع. ومن المهم الإشارة إلى أن الفاعلين الدينيين لعبوا دوراً نشطاً، وأن تعاونهم يسهم في التنمية، والقضاء على الفقر، وتعزيز السلام والازدهار. لذا من الضروري دراسة هذه السيناريوهات بعناية.

يقدم هذا البحث أربع نقاط رئيسية:

النقطة الأولى تدرس ما إذا كانت الديانات الإبراهيمية تتعاون مع الوكالات الكبرى للأمم المتحدة لتحقيق أهداف أجندة ٢٠٣٠، وما إذا كان المنظور الذي يعتمد عليه الفاعلون الدينيون هو لاهوتي و/أو جيوسياسي.

أما النقطة الثانية فتتناول كيفية تنفيذ هذا التعاون، وكيف يمكن إشراك الهيئات الدينية بشكل أكبر.

وتتناول النقطة الثالثة قضايا حقوق الإنسان والعمل والبيئة ومكافحة الفساد، كما تتصورها الهيئات الدينية.

أما النقطة الرابعة فتتناول الأخوة والمواطنة المؤسسية، من خلال تحليل العلاقة بين الأديان والبنوك والبنك الدولي.

الكلمات المفتاحية: السلام، الفاعلون الدينيون، الفقر، أجندة ٢٠٣٠، حقوق الإنسان.

The Abu Dhabi Document as a Pedagogical and Educational Tool in the Italian Multicultural School

ANTONIO CUCINIELLO

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, MILANO

Students with Migratory Background in the Italian Context

Immigration is undoubtedly one of the main issues facing the European Union, playing an increasingly central role on the political agenda and in public debate and opinion,¹ also in light of the tragic events related to the conflict in Ukraine. Therefore, in the broad European context, especially since the 1990s, Italy has also become an important destination of international migration and the presence of immigrants continues to record a moderate rate of increase. As of 1 January 2024, the thirtieth report of the Iniziativa e studi sulla multiethnicità (ISMU) Foundation estimated Italy's foreign population at 5,755,000 individuals. The foreign population is distributed all over the Italian country in a heterogeneous way, but it is mostly settled in the regions of the centre-north, particularly in Lombardy, which gives hospitality to about one fourth of all immigrants living in Italy.²

As it is easy to imagine, the migration phenomenon has impacted the school system, too. Indeed, according to the latest official report published by the Ministry of Education and Merit (Ministero dell'Istruzione e del Merito),

1. McCormick, *European Union Politics*.

2. Fondazione ISMU ETS, *30° Rapporto sulle migrazioni*, pp. 17–28.

the number of students with a non-Italian citizenship (hereafter NIC) has increased from 574,133 in the school year 2007–2008 to 914,860 in the school year 2022–2023, corresponding to 11.2% of the total school population, with a relatively stable presence in recent years. This group of students is, however, a component in transformation, given the constant increase of NIC students born in Italy from migrant parents, who now represent the majority of NIC students at school: 598,745, corresponding to 65.4% of the total of NIC students. Besides, in the context of a gradual decrease in the Italian school population, even NIC students are not increasing as happened in the past: the exponential increase in students of the last two decades seems to have stopped.³

The multicultural evolution of Italian schools can also be traced by focusing on the origin of NIC students. Romanians remain the most numerous (148,826), followed by Albanians (117,745) and Moroccans (114,097), which are countries of historical emigration to Italy. Among the most represented, Asians are confirmed (China, Philippines, India, Pakistan): over two hundred citizenships are present in the Italian school system, almost the whole world. It is, hence, evident that in Italy, unlike in many other European countries, there is greater ethnic heterogeneity and concentration of national groups in local contexts. Considering the territorial distribution, the data confirms an uneven presence of NIC students across the country, specifically in the north and the centre, in large cities such as Milan, Turin, and Rome. Among Italy's regions, Lombardy remains the first with the largest number of them: 231,819 presences.⁴

Finally, though the national census in Italy does not include questions about religious affiliation, actually, this situation is also associated with cultural, linguistic, and religious differences which are present in the school system: 60.4% of immigrants in Italy between 6 and 17 years old do not belong to the Catholic religion. In fact, the majority is Muslim (30.6%), followed by Catholic (23.2%), Orthodox (19.6%), and, at a smaller scale, Buddhists (3.6%) and Protestants (2.4%).⁵ Certainly, Italy is experiencing a growing religious diversity.⁶

3. Fondazione ISMU ETS, *30° Rapporto sulle migrazioni*, pp. 77–90.

4. Fondazione ISMU ETS, *30° Rapporto sulle migrazioni*, p. 83.

5. Istituto nazionale di statistica, "Appartenenza e pratica religiosa tra i cittadini stranieri".

6. See Ambrosini, Molli & Naso (eds.), *Quando gli immigrati vogliono pregare*; Pace (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia*.

Intercultural Education as a Tool for Fostering Integration and Overcoming Discrimination in Multicultural Schools

The multicultural configuration of today's societies raises profound questions about the education and training systems.⁷ From this point of view, both intercultural education and specific teacher training occupy a very important position. It is only by starting from a correct formulation of educational work that one can hope to promote a necessary education for a culture of peace and coexistence.⁸ It is precisely in response to this need that the Council of Europe published in 2009 the "Autobiography of Intercultural Encounters", a resource designed to encourage reflection on and learning from intercultural encounters. It provides the following definition of interculturality:

Interculturality refers to the capacity to experience cultural otherness, and to use this experience to reflect on matters that are usually taken for granted within one's own culture and environment. Interculturality involves being open to, interested in, curious about, and empathetic towards people from other cultures, and using this heightened awareness of otherness to evaluate one's own everyday patterns of perception, thought, feeling and behaviour in order to develop greater self-knowledge and self-understanding.⁹

Later in 2015, EU education ministers, in response to extremist violence and various terrorist attacks in Europe, adopted the Paris declaration about "Promoting Citizenship and the Common Values of Freedom, Tolerance and Non-Discrimination Through Education". This declaration emphasises that "the primary purpose of education is not only to develop knowledge, skills, competences and attitudes and to embed fundamental values, but also to help young people—in close cooperation with parents and families—to become active, responsible, open-minded members of society".¹⁰

7. Since the beginning of the new century, interculturalism has entered fully into official European documents. Referring to this, for the so-called "intercultural turn" and "governance through diversity", see Zapata-Barrero, "Exploring the Foundations of the Intercultural Policy Paradigm"; Matejskova & Antonsich (eds.), *Governing through Diversity*.

8. See Alma & ter Avest (eds.), *Moral and Spiritual Leadership in an Age of Plural Moralities*.

9. Council of Europe, "Autobiography of Intercultural Encounters", p. 10.

10. European Union Education Ministers, "Promoting Citizenship and the Common Values of Freedom, Tolerance and Non-Discrimination Through Education", p. 2. That same year, nearly a hundred teachers and other educators from EU member states published the "Manifesto for

With the growing presence of NIC students, Italian schools have gradually become a space for encounters between different cultures. Consequently, the concept of intercultural education and dialogue, promoted by the EU with the proclamation of the European Year of Intercultural Dialogue in 2008, as a key competence for teachers working in changing and diverse classrooms,¹¹ is now quite common in Italy. In particular, the EU, through the “White Paper on Intercultural Dialogue”, provides several orientations to promote intercultural dialogue, mutual respect, and understanding. In fact, it stresses that “promoting intercultural dialogue contributes to the core objective of the Council of Europe, namely preserving and promoting human rights, democracy and the rule of law”.¹² For all the reasons and reflections so far outlined, multicultural schools increasingly require intercultural tools and approaches, aimed at the integration of all (foreign-born and non-foreign-born students), in order to sow the seeds of innovative pedagogical and educational practices and counter all forms of discrimination.¹³

In addition, in an era of growing regional, ethnic, and religious tensions, it becomes obvious that learning materials are not totally free of bias and value judgements. On the contrary, teaching resources, and textbooks in particular, should offer different perspectives on various topics, and their content should be based on scientific results.¹⁴ Since textbooks, along with pedagogical materials, do not simply convey knowledge but also reflect the values of the society in which they are produced and used, a critical review of textbook content should be constantly conducted by teachers.¹⁵ Indeed, it is not uncommon for textbooks to display stereotypical and ethnocentric views of other cultures and religions, following a mere monocultural approach that often prioritizes and highlights the dominant culture or religion almost

Education: Empowering Educators and Schools”, containing twenty-four recommendations for preventing radicalisation leading to violent extremism; see Radicalisation Awareness Network, “Manifesto for Education”.

11. See Portera, “Intercultural Education in Europe”; Skrefsrud, *The Intercultural Dialogue*; Aguado Odina, Mata Benito & Gil Jaurena, “Mobilizing Intercultural Education for Equity and Social Justice”.

12. Council of Europe, “White Paper on Intercultural Dialogue”, p. 8.

13. On the concept of systemic discrimination, with reference to structural, institutional, or systematic discrimination, see Gynter, “On the Doctrine of Systemic Discrimination and Its Usability in the Field of Education”.

14. See UNESCO, “Declaration and Integrated Framework of Action on Education for Peace, Human Rights and Democracy”.

15. See Farrell & Heyneman (eds.), *Textbooks in the Developing World*; UNESCO, “Comprehensive Strategy for Textbooks and Learning Materials”.

exclusively. Thus, it becomes more and more necessary to have a perception of textbooks as a means of promoting peace and mutual understanding among all nations. “Whenever new teaching materials, textbooks and the like are to be produced, they should be designed with due consideration of new situations [...]. Distance education technologies and all modern communication tools must be placed at the service of education for peace, human rights and democracy.”¹⁶ As stated by Kōichirō Matsuura, UNESCO’s ninth director general (1999–2009), the process of “re-learning peace” must empower individuals and communities to make substantive choices affecting their futures. It has three key dimensions: knowledge, capabilities, and values. As to knowledge, he declared: “We must learn to know ourselves and the ‘other’ who is different from us. This requires that the curriculum and textbooks must be jointly revised so that they are free of hate messages, prejudices and distortions. It also means that all education systems should ensure that basic knowledge of the world’s main civilizations, religions and belief systems is transmitted to each generation.”¹⁷

“Intercultural education cannot be just a simple ‘add on’ to the regular curriculum. It needs to concern the learning environment as a whole, as well as other dimensions of educational processes, such as school life and decision making, teacher education and training, curricula, languages of instruction, teaching methods and student interactions, and learning materials.”¹⁸ From this perspective UNESCO highlighted a certain number of principles that might guide international (research) actions: intercultural education should respect the cultural identity of the learner through the provision of culturally appropriate and responsive quality education for all; intercultural education should provide every learner with the cultural knowledge, attitudes, and skills necessary to achieve active and full participation in society; intercultural education should provide all learners with cultural knowledge, attitudes, and skills that would enable them to contribute to respect, understanding, and solidarity among individuals, ethnic, social, cultural, and religious groups and nations.¹⁹

As for the Italian educational system, in 1990 the Ministry of Public Education (Ministero della Pubblica Istruzione) outlined, through the ministerial circular no. 205, “Compulsory Schooling and Foreign Students: Intercultural Education”

16. UNESCO, “Declaration and Integrated Framework of Action on Education for Peace, Human Rights and Democracy”, p. 11.

17. Matsuura, *Responding to the Challenges of the 21st Century*, pp. 141–142.

18. UNESCO, “Guidelines on Intercultural Education”, p. 19.

19. UNESCO, “Guidelines on Intercultural Education”, pp. 33–38.

(“La scuola dell’obbligo e gli alunni stranieri. L’educazione interculturale”), the initial framework for intercultural education. Intercultural education plays a crucial role in fostering positive coexistence, preventing the creation of stereotypes and prejudices towards other peoples and cultures, and overcoming any form of ethnocentrism.²⁰ Later, in 1994, the ministerial circular no. 73, “Intercultural Dialogue and Democratic Coexistence: The Planning Commitment of the Schools” (“Dialogo interculturale e convivenza democratica. L’impegno progettuale della scuola”) embodied the first effort to shape what would later develop into the “Italian approach to interculturalism”. Intercultural education is explicitly outlined as a response to the issues raised by the presence of pupils with migration histories, while simultaneously addressing the complex issues and opportunities arising from contact between different cultures, as one of the most important strategies for combating racism. Interculturality, therefore, includes the possibility of mutual discovery, while respecting individual and collective identities, in a climate of dialogue and solidarity.²¹

Countering Religious Illiteracy

In an era of increasing religious diversity in public spaces, the issue of interfaith dialogue has become crucial.²² However, this social necessity has to contend with an increasing rise in religious illiteracy, especially among younger generations, and its effects on the social and political milieu.²³ It is therefore now imperative to teach about other faiths and the vital role that religions have played in European history in order to shape societal values, prevent conflict, and promote respect for pluralism and cooperative efforts toward peaceful and democratic coexistence.²⁴

With respect to the importance of countering religious illiteracy, it is very significant to mention that the Toledo Guiding Principles were published in 2007 to support the teaching of religions and beliefs in public schools.

20. Italian Ministry of Public Education, “Compulsory Schooling and Foreign Students”.

21. Italian Ministry of Public Education, “Intercultural Dialogue and Democratic Coexistence”.

22. See Cornille (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-religious Dialogue*.

23. See Melloni & Cadeddu (eds.), *Religious Literacy, Law and History*; Moore, *Overcoming Religious Illiteracy*.

24. See Hemming, *Religion in the Primary School*. As far as Italy is concerned, religious education in public schools has always been a controversial matter, given the predominance of Catholicism and the mainly public character of the Italian educational system; see Cogliervina, “Religious Education in Italian Public Schools”.

These principles aim to foster a better understanding of the world's growing religious diversity and the increasing presence of religion in the public sphere. Of considerable interest is the issue concerning the preparation of curricula, textbooks, and instructional materials. Indeed, it is stated that the participating states to the Organization for Security and Cooperation in Europe (OSCE), in promoting the study and knowledge of religions and beliefs in schools, particularly as a means of enhancing religious freedom, "should take into account religious and non-religious views in a way that is inclusive, fair, and respectful. Care should be taken to avoid inaccurate or prejudicial material, particularly when this reinforces negative stereotypes."²⁵

In this regard, what is stated in the "White Paper on Intercultural Dialogue" is paradigmatic: "Education as to religious and convictional facts in an intercultural context makes available knowledge about all the world religions and beliefs and their history, and enables the individual to understand religions and beliefs and avoid prejudice."²⁶ Besides, considering the dialogue as a key to Europe's future, "intercultural dialogue has an important role to play in this regard. It allows us to prevent ethnic, religious, linguistic and cultural divides. It enables us to move forward together, to deal with our different identities constructively and democratically on the basis of shared universal values."²⁷

A Model for Mutual Understanding and Human Solidarity: The "Document on Human Fraternity"

On 6 February 2019, during the general audience, Pope Francis, reflecting on his apostolic journey to the United Arab Emirates, said:

In an epoch such as our own, in which there is a strong temptation to see an ongoing conflict between the Christian and Islamic civilizations, and also to consider religions as a source of conflict, we wished to give an ulterior, clear and decisive sign, that it is indeed possible to come together; it is possible to

25. Office for Democratic Institutions and Human Rights, *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*, p. 17. Another remarkable initiative is the United Nations Alliance of Civilizations (UNAOC) programme. Established in 2005, as the political initiative of Kofi Annan, former UN secretary general, encourages education about religions and beliefs globally through its Education about Religions and Beliefs website.

26. Council of Europe, "White Paper on Intercultural Dialogue", p. 30.

27. Council of Europe, "White Paper on Intercultural Dialogue", p. 30.

respect one another and to dialogue; and that, even in the diversity of cultures and traditions, the Christian and Islamic worlds appreciate and uphold common values: life, family, religious sense, honour for the elderly, the education of young people, and still others.²⁸

The pontiff's visit to the United Arab Emirates, which commemorated the 800th anniversary of the meeting between Saint Francis and the sultan of Egypt, al-Malik al-Kāmil,²⁹ was an emblematic experience of openness to the other.³⁰ At the same time, however, it is undeniable that *Pope Francis'* pontificate has been characterised from the beginning by this genuine attitude. From this same perspective, the apostolic exhortation "*Evangelii gaudium*" reads: "Interreligious dialogue is a necessary condition for peace in the world, and so it is a duty for Christians as well as other religious communities [...]. Evangelization and interreligious dialogue, far from being opposed, mutually support and nourish one another."³¹

In his 2020 encyclical "*Fratelli tutti*", the Pope stated that the "Document on Human Fraternity" "was no mere diplomatic gesture, but a reflection born of dialogue and common commitment".³² Actually, the joint statement signed by Pope Francis and the Grand Imam of al-Azhar, Ahmad al-Tayyeb, on 4 February 2019 in Abu Dhabi was drafted following a long and careful reflection carried out by a commission set up by the Pope and the Grand Imam, in order to meditate on how different faiths can live peacefully in the same world. In this sense, the "Document" offers itself as a guide in building a "culture of care" by advancing on the "path of fraternity, justice and peace between individuals, communities, peoples and nations".³³

28. Francis, "General Audience".

29. See Jeusset, *Rencontre sur l'autre rive*; Tolan, *Saint Francis and the Sultan*.

30. During the apostolic trip to the United Arab Emirates, Pope Francis, while reading his address to the members of the Muslim Council of Elders at the Founder's Memorial, said: "With a heart grateful to the Lord, in this eighth centenary of the meeting between Saint Francis of Assisi and Sultan al-Malik al-Kamil, I have welcomed the opportunity to come here as a believer thirsting for peace, as a brother seeking peace with the brethren. We are here to desire peace, to promote peace, to be instruments of peace" (Francis, "Interreligious Meeting: Address of His Holiness"). In addition, it is interesting to mention that Pope Francis, being greatly inspired by the figure of the poor man of Assisi, in particular by his "extreme" experience of otherness in the field of the enemy during the Fifth Crusade, did not choose his papal name by chance.

31. Francis, "*Evangelii gaudium*", §§ 251, 258.

32. Francis, "*Fratelli tutti*", § 5.

33. Francis, "Message for the Celebration of the 54th World Day of Peace, 1 January 2021", § 1.

Therefore, far from being simply a new Christian-Islamic declaration, the “Document” stands as a path traced which “makes all human beings brothers and sisters”.³⁴ The declared purpose is to rediscover “the values of peace, justice, goodness, beauty, human fraternity and coexistence in order to confirm the importance of these values as anchors of salvation for all, and to promote them everywhere”.³⁵ Indeed, Pope Francis and Ahmad al-Tayyeb address authorities, leaders, persons of religion all over the world, regional and international organisations, religious institutions, and leading thinkers, with the aim of ensuring that the principles of the “Document” may be translated into policies, decisions, legislative texts, courses of study, and educational materials to be circulated.

Last but not least, since it should not remain a dead letter, the highest representatives of the two major world religions invite all people of good will to make the “Document” “become the object of research and reflection in all schools, universities and institutes of formation, thus helping to educate new generations to bring goodness and peace to others, and to be defenders everywhere of the rights of the oppressed and of the least of our brothers and sisters”.³⁶

The “Document on Human Fraternity” at School: Testing a Potential Pedagogical and Educational Tool

The school, as the first formal education agency, is also a space for sociality and democratic coexistence, in which one learns to know, respect, and value differences in terms of learning, gender, ethnicity, culture, language, and religion.³⁷

Right from its title, the “Document” emphasises the promotion of human being and fraternity as essential foundations for achieving peace and coexistence in the world, since “among the most important causes of the crises of the modern world are a desensitized human conscience, a distancing from religious values and a prevailing individualism accompanied by materialistic philosophies that deify the human person and introduce worldly and

34. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

35. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

36. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

37. Wahlström, “School and Democratic Hope”.

material values in place of supreme and transcendental principles”.³⁸ In light of these reflections, “the Pope proposes to include education for fraternity in educational processes because it is precisely his contempt that has given birth to the culture of rejection, of selfishness, of seeing others as rivals or enemies”.³⁹ Undoubtedly, as specified above, this can only be achieved through the development of skills for intercultural and interreligious dialogue, enabling individuals to navigate diverse, complex, and democratic societies.⁴⁰ Indeed, building knowledge that fosters respect and peaceful coexistence helps above all to overcome mutual stereotypes and prejudices, and even hostilities such as Islamophobia and antisemitism.⁴¹

Specifically, in relation to education for dialogue in general, and interreligious dialogue in particular, the “Document” emphasises that it is a mutual commitment aimed at peace and justice, a duty for all religious communities: “The importance of the role of religions in the construction of world peace”.⁴² Furthermore, “authentic teachings of religions invite us to remain rooted in the values of peace; to defend the values of mutual understanding, human fraternity and harmonious coexistence; to re-establish wisdom, justice and love”.⁴³ Accordingly, the two leaders declare to adopt the “culture of dialogue as the path; mutual cooperation as the code of conduct; reciprocal understanding as the method and standard”,⁴⁴ to build bridges among diverse cultural and religious communities.⁴⁵

Education certainly stands as both a pathway and an instrument for personal growth, equal opportunities, inclusion, social change, development of critical thinking, and so on. Essentially, it involves cultivating skills that,

38. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

39. Klein, “How Does Francisco See Education?”, p. 25. As regards the specific themes of education, religious knowledge, and dialogue between people of different faiths, on 12 September 2019, Pope Francis launched a global education alliance, namely the “Global Compact on Education”, sponsored by the Congregation for Catholic Education. It is aimed at joining efforts and encouraging change on a global scale so that education generates peace, justice, goodness, beauty, acceptance, and fraternity among people and builds hope, solidarity, and harmony everywhere.

40. See Aneas & Vilà, “Evaluation of Intercultural and Interreligious Dialogue Competencies”.

41. See Council of Europe, “Exchange on the Religious Dimension of Intercultural Dialogue”; Cowan & Maitles (eds.), *Teaching Controversial Issues in the Classroom*.

42. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

43. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

44. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”.

45. See Campdepadrós Cullell, Pulido Rodríguez, Marauri & Racionero Plaza, “Interreligious Dialogue Groups Enabling Human Agency”.

especially in significantly pluralistic contexts, in the light of the globalisation process, can also expressly build resilience among young people and reduce the spread of extremism, recruitment, and radicalisation.⁴⁶

While the “Document” on the one hand acknowledges positive steps taken by modern civilisation in various fields—such as science, technology, medicine, industry, and welfare—it also emphasises the growing distancing from religious values, the weakening of spiritual values, and responsibility, often in favour of an extreme form of individualism. This shift can foster feelings of frustration, isolation, and despair, which in turn may lead some individuals toward atheistic, agnostic, or religious extremism, characterized by the prioritization of material values over transcendental principles.

For all these reasons the “Document” was also intended by the co-signers to be an appeal against violence and extremism. Extremism, above all, coupled with terrorism, is conceived as a cause of suffering for many brothers and sisters, along with the arms race, social injustice, corruption, inequality, and discrimination. Moreover, Pope Francis and the Grand Imam, as religious representatives, focusing on religious extremism which has also produced worldwide a “third world war being fought piecemeal”, propose as a solution the awakening of religious awareness “in the hearts of new generations through sound education and an adherence to moral values and upright religious teachings”. Hence, they “call upon all concerned to stop using religions to incite hatred, violence, extremism and blind fanaticism, and to refrain from using the name of God to justify acts of murder, exile, terrorism and oppression”.⁴⁷

Also in this perspective, the “Document” also serves as a valuable tool for pedagogical and educational reflection. “Some violent extremists claim to commit violent acts in the name of a religion, thereby distorting the principles of these same religions. This generates the misconception that

46. See, e.g., Global Counter-Terrorism Forum, “Abu Dhabi Memorandum on Good Practices for Education and Countering Violent Extremism”, which stresses the importance of countering violent terrorism in the education field and proposes good practices for primary and secondary school levels without secularising educational systems.

47. Francis & al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity”. The politician Roy, analysing the relationship between religion and culture, shows how some religious expressions, such as Islamic Salafism and Protestant evangelism, are characterised by a division in the relationship between religion, territory, and culture in which they have developed. For this reason, they are subjected to a process of “deculturalisation” that represents the basis of radicalism and religious fundamentalism; see Roy, *Holy Ignorance*.

violent extremism is a religious issue.”⁴⁸ Building on this observation, one of the primary objectives of teaching about religions and religious beliefs should be to correct such misconceptions by fostering an appreciation for the values of diverse religious cultures. At the same time, “‘religious education’, or ‘education focused on the teachings of a particular religion’, should be approached prudently in accordance with national legal frameworks and established policies”.⁴⁹ This means that any teachings promoting hostility toward other religions or communities or condoning hate speech are problematic and, should be condemned. In fact, “ensuring a religious education that develops an open and broader view of the world, and which includes an accurate understanding of non-religious world views, is important and may require putting in place additional pedagogical guidance and teacher training”.⁵⁰

Conclusion

Several points should be observed when experimenting the “Document” into a school curriculum.

Depending on the age of the students, teachers may choose to focus on selected sections of the “Document,” although it is also well-suited as a framework for multidisciplinary projects. Moreover, the concept of fraternity may be quite difficult to understand because, especially the younger students, they could “simply” associate it with other concepts such as friendship, bond, relationship, sharing. In this case, it is advisable to observe the “Document” through the life or friendship experiences of the students themselves.

On the contrary, the concept of universality could be understood automatically, since today’s students, both young and old, actually live in pluralistic and globalized contexts, where different languages, cultures, and religions intersect daily; therefore “they should” already have a global view of the world.

It goes without saying that in order to participate effectively in the global community, students need to develop global competencies: the attitudes, knowledge, and skills needed to live (and work) in an increasingly

48. UNESCO, *Preventing Violent Extremism through Education*, p. 67; see UNESCO, “UNESCO’s Role in Promoting Education as a Tool to Prevent Violent Extremism”.

49. UNESCO, *Preventing Violent Extremism through Education*, p. 67.

50. UNESCO, *Preventing Violent Extremism through Education*, p. 67.

interconnected world and build a sustainable, peaceful, and inclusive world for the future.

Last but not least, among other critical issues, students may question why the signatories of the “Document” represented only two religions, and why these particular faiths were chosen over others.

To conclude, using such a document in teaching could be very helpful for teachers. For this reason, It is advisable to begin by highlighting essential concepts and keywords to make it understandable, especially with younger students, always keeping as a reference their daily life experiences. Certainly, making the “Document” a pedagogical and didactic tool requires deep work among all teachers and an active involvement of families as well. No less important, the basis of its use (not only in the teaching of religion) requires a shared vision of inclusion and a deep reading of today’s social context. At its core there is first of all a significant and urgent pedagogical reflection: what educational challenges can school face starting from its own organisation, specific legislation, and social needs, bearing in mind that it is often necessary to address the educational inertia of families?

Finally, Pope Francis underlines, in the text of the message for the launch of the “Global Compact on Education”, that in the development of an “integral ecology”, in which the value of each creature plays a central role, the ground for this village “must be cleared of discrimination and fraternity must be allowed to flourish, as [he] stated in the Document that [he] signed with the Grand Imam of al-Azhar on 4 February [2019] in Abu Dhabi”.⁵¹ It is clear that these very words could serve as a starting point for future studies and insights on the “Document” from a pedagogical and didactic point of view, in order to emphasise all those characteristics that can develop mutual knowledge and dialogue between different cultures and faiths in educational contexts.

Bibliography

Primary Sources

Council of Europe, “Autobiography of Intercultural Encounters: Context, Concepts and Theories”, 2009, <<https://tinyurl.com/4xd58x3t>>, accessed on 18 March, 2024.

51. Francis, “Message for the Launch of the Global Compact on Education”.

- Council of Europe, “Exchange on the Religious Dimension of Intercultural Dialogue”, 4 November 2009, <<https://tinyurl.com/yfmkw2vh>>, accessed on 18 May, 2024.
- Council of Europe, “White Paper on Intercultural Dialogue: ‘Living Together as Equals in Dignity’”, 7 May 2008, <<https://tinyurl.com/mu8cwh37>>, accessed on 18 May, 2024.
- European Union Education Ministers, “Declaration on Promoting Citizenship and the Common Values of Freedom, Tolerance and Non-Discrimination through Education”, 17 March 2015, <<https://tinyurl.com/yk62me26>>, accessed on 28 May, 2024.
- Fondazione ISMU ETS, *30° Rapporto sulle migrazioni 2024*, Milano, Fondazione ISMU ETS, 2025, <https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2025/02/30-Rapporto-ISMU-ETS_2024.pdf>, accessed on 03 March, 2025.
- Francis, “*Evangelii gaudium*: Apostolic Exhortation to the Bishops, Clergy, Consecrated Persons and the Lay Faithful on the Proclamation of the Gospel in Today’s World”, The Holy See, 24 November 2013, <<https://tinyurl.com/3939vcww>>, accessed on 03 April, 2024.
- Francis, “*Fratelli tutti*: Encyclical Letter on Fraternity and Social Friendship”, The Holy See, 3 October 2020, <<https://tinyurl.com/4jt6wp2b>>, accessed on 15 June, 2024.
- Francis, “Interreligious Meeting: Address of His Holiness”, The Holy See, 4 February 2019, <<https://tinyurl.com/4h55budn>>, accessed on 25 May, 2024.
- Francis, “General Audience”, Paul VI Audience Hall, 6 February 2019, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2019/documents/papa-francesco_20190206_udienza-generale.html>, accessed on 03 March, 2025.
- Francis, “Message for the Celebration of the 54th World Day of Peace, 1 January 2021”, The Holy See, 8 December 2020, <<https://tinyurl.com/3nnv3vft>>, accessed on 25 May, 2024.
- Francis, “Message for the Launch of the Global Compact on Education”, The Holy See, 12 September 2019, <<https://tinyurl.com/5amjme74>>, accessed on 25 June, 2024.
- Francis & al-Tayyeb, Ahmad, “A Document on Human Fraternity, for World Peace and Living Together”, The Holy See, 4 February 2019, <<https://tinyurl.com/mua46j7u>>, accessed on 25 March, 2024.
- Global Counter-Terrorism Forum, “Abu Dhabi Memorandum on Good Practices for Education and Countering Violent Extremism”, 2019, <<https://tinyurl.com/mism74j47>>, accessed on 18 May, 2024.

Istituto nazionale di statistica, “Appartenenza e pratica religiosa tra i cittadini stranieri. Anno 2011-2012”, 2015, <<https://tinyurl.com/4zehmrui>>, accessed on 25 March, 2024.

Italian Ministry of Public Education, “Compulsory Schooling and Foreign Students: Intercultural Education”, circular no. 205, 26 July 1990, <<https://tinyurl.com/3bt8wd8a>>, accessed on 25 March, 2024.

Italian Ministry of Public Education, “Intercultural Dialogue and Democratic Coexistence: The School’s Planning Commitment”, circular no. 73, 2 March 1994, <<https://tinyurl.com/37eu8st6>>, accessed on 25 March, 2025.

Matsuura, Kōichirō, *Responding to the Challenges of the 21st Century: Selected Speeches 2002*, Paris, UNESCO, 2004, <<https://tinyurl.com/3uhuztmc>>, accessed on 25 May, 2024.

Office for Democratic Institutions and Human Rights, *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*, Warsaw, Organization for Security and Cooperation in Europe, 2007, <<https://tinyurl.com/4z6mvthc>>, accessed on 18 May, 2024.

Radicalisation Awareness Network, “Manifesto for Education: Empowering Educators and Schools”, 2015, <<https://tinyurl.com/j8tv2vbn>>, accessed on 25 March, 2024.

UNESCO, “Comprehensive Strategy for Textbooks and Learning Materials”, 2005, <<https://tinyurl.com/yc4w3em6>>, accessed on 05 May, 2024.

UNESCO, “Declaration and Integrated Framework of Action on Education for Peace, Human Rights and Democracy”, 1995, <<https://tinyurl.com/y2pz59fp>>, accessed on 18 April, 2024.

UNESCO, “Guidelines on Intercultural Education”, 2006, <<https://tinyurl.com/52y3ufcs>>, accessed on 25 May, 2024.

UNESCO, *Preventing Violent Extremism through Education: A Guide for Policy-Makers*, Paris, UNESCO, 2017, <<https://tinyurl.com/22j4y5pe>>, accessed on 18 May, 2024.

UNESCO, “UNESCO’s Role in Promoting Education as a Tool to Prevent Violent Extremism”, 7 October 2015, <<https://tinyurl.com/mr3hfk55>>, accessed on 18 March, 2024.

Secondary Sources

Aguado Odina, Teresa, Mata Benito, Patricia & Gil Jaurena, Inés, “Mobilizing Intercultural Education for Equity and Social Justice: Time to React against the Intolerable – A Proposal from Spain”, *Intercultural Education* 28, 4, 2017, pp. 408–423.

- Alma, Hans & ter Avest, Ina (eds.), *Moral and Spiritual Leadership in an Age of Plural Moralities*, London, New York, Routledge, 2019.
- Ambrosini, Maurizio, Molli, Samuele D. & Naso, Paolo (eds.), *Quando gli immigrati vogliono pregare. Comunità, pluralismo, welfare*, Bologna, Il Mulino, 2022.
- Aneas, Assumpta & Vilà, Ruth, "Evaluation of Intercultural and Interreligious Dialogue Competencies: Identification of Factors Related with Its Performance among Adolescents in the City of Barcelona", *Religion & Education* 50, 2-3, 2023, pp. 191–208.
- Campdepadrós Cullell, Roger, Pulido Rodríguez, Miguel Ángel, Marauri, Jesús & Racionero Plaza, Sandra, "Interreligious Dialogue Groups Enabling Human Agency", *Religions* 12, 3, 2021, pp. 1–15.
- Cogliervina, Stella, "Religious Education in Italian Public Schools: What Room for Islam?", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 29, 2017, <<https://tinyurl.com/2mcdzsrc>>, accessed on 25 March, 2024.
- Cornille, Catherine (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-religious Dialogue*, Malden, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013.
- Cowan, Paula & Maitles, Henry (eds.), *Teaching Controversial Issues in the Classroom: Key Issues and Debates*, London, Bloomsbury, 2012.
- Farrell, Joseph & Heyneman, Stephan (eds.), *Textbooks in the Developing World: Economic and Educational Choices*, Washington, World Bank, 1989.
- Gynter, Päivi, "On the Doctrine of Systemic Discrimination and Its Usability in the Field of Education", *International Journal on Minority and Group Rights* 10, 1, 2003, pp. 45–54.
- Hemming, Peter J., *Religion in the Primary School: Ethos, Diversity, Citizenship*, Abingdon, Routledge, 2015.
- Jeusset, Gwenolé, *Rencontre sur l'autre rive. François d'Assise et les musulmans*, Paris, Les Éditions franciscaines, 1996.
- Klein, Luis F., "How Does Francisco See Education?", 15 June 2021, <<https://tinyurl.com/2pbb9bp2>>, accessed on 25 May, 2024.
- McCormick, John, *European Union Politics*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.
- Matejskova, Tatiana & Antonsich (eds.), Marco, *Governing through Diversity: Migration Societies in the Post-Multiculturalist Age*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.
- Melloni, Alberto & Cadeddu, Francesca (eds.), *Religious Literacy, Law and History: Perspectives on European Pluralist Societies*, London, New York, Routledge, 2019.

- Moore, Diane L., *Overcoming Religious Illiteracy: A Cultural Studies Approach to the Study of Religion in Secondary Education*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- Pace, Enzo (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, Roma, Carocci, 2013.
- Portera, Agostino, "Intercultural Education in Europe: Epistemological and Semantic Aspects", *Intercultural Education* 19, 6, 2008, pp. 481–491.
- Roy, Olivier, *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, London, Hurst and Company, 2010.
- Skrefsrud, Thor-André, *The Intercultural Dialogue: Preparing Teachers for Diversity*, Münster, Waxmann, 2016.
- Tolan, John, *Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2009.
- Wahlström, Ninni, "School and Democratic Hope: The School as a Space for Civic Literacy", *European Educational Research Journal* 21, 6, 2022, pp. 994–1008.
- Zapata-Barrero, Richard, "Exploring the Foundations of the Intercultural Policy Paradigm: A Comprehensive Approach", *Identities* 23, 2, 2015, pp. 155–173.

Abstract / Résumé / ملخص

The Italian school has been characterised for many years by a plurality of religions, mainly linked to the phenomenon of migration. Starting from this framework, this article first of all illustrates the presence of students with non-Italian citizenship and the challenge of intercultural education, based on precise indications of the Council of Europe and Italian school legislation. However, the main aim is to present the Abu Dhabi declaration as a potential teaching tool in intercultural and interreligious education projects, in order to rethink the concepts of encounter and dialogue, especially as a pedagogical challenge and a preventive measure against all forms of extremism.

Keywords: Abu Dhabi Declaration, Inter-religious dialogue, Religious Education, Italian School.



L'école italienne se caractérise depuis de nombreuses années par une pluralité de religions, principalement liée au phénomène de la migration.

À partir de ce contexte, cet article illustre tout d'abord la présence d'élèves de citoyenneté non italienne et le défi de l'éducation interculturelle, en se basant sur des indications précises du Conseil de l'Europe et de la législation scolaire italienne. Toutefois, l'objectif principal est de présenter la déclaration d'Abou Dhabi comme un potentiel outil pédagogique dans les projets d'éducation interculturelle et interreligieuse, afin de repenser les concepts de rencontre et de dialogue, notamment comme défi pédagogique et mesure préventive contre toutes les formes d'extrémisme.

Mots-clés : Déclaration d'Abou Dhabi, Dialogue interreligieux, Éducation religieuse, École italienne.



تتسم المدرسة الإيطالية منذ سنوات عديدة بتعددية الديانات، المرتبطة أساساً بظاهرة الهجرة. وانطلاقاً من هذا الإطار، يوضح هذا المقال أولاً وقبل كل شيء وجود طلاب يحملون جنسية غير إيطالية وتحدي التعليم متعدد الثقافات، استناداً إلى مؤشرات دقيقة لمجلس أوروبا والتشريعات المدرسية الإيطالية. ومع ذلك، فإن الهدف الرئيسي هو تقديم وثيقة أبو ظبي كأداة تعليمية محتملة في مشاريع التعليم بين الثقافات والأديان، من أجل إعادة التفكير في مفاهيم "اللقاء" و"الحوار"، خاصة كتحدٍ تربوي وإجراء وقائي ضد جميع أشكال التطرف.

الكلمات المفتاحية: إعلان أبو ظبي، الحوار بين الأديان، التعليم الديني، المدرسة الإيطالية.

DIFFUSION

Vente directe et par correspondance

Au Caire

à l'Ifao,
37 rue al-Cheikh Ali Youssef (Mounira)
[B.P. Qasr al-ʿAyni 11562]
11441 Le Caire, Égypte
Section Diffusion Vente

tél. : (+20 2) 27 90 02 55
<https://www.ifao.egnet.net>

mél : diffusion@ifao.egnet.net

En France

Vente en librairie

Diffusion AFPU-D

c/o Université de Lille
3 rue du Barreau
BP 60149 - 59653 Villeneuve-d'Ascq Cedex
tél. +33 (0)3 20 41 66 95

Distribution DILISCO

Zone artisanale Les Conduits
rue du Limousin
BP 25 - 23220 Chéniers
tél. +33 (0)5 55 51 80 00

Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Espace, Paris

Publication de l'Institut français d'archéologie orientale

Achevé d'imprimer sur les presses de l'Ifao, 37 rue al-Cheikh Ali Youssef au Caire, en décembre 2025

Dépôt légal : 2^e semestre 2025 ; n^o éditeur : 7247

