

Théologie pratique en dialogue n. 47

Dirigée par François-Xavier Amherdt et Salvatore Loiero

Mariano Delgado et  
François-Xavier Amherdt (éds.)

# LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX : OÙ EN SOMMES-NOUS ?

ACTES DU 5<sup>e</sup> FORUM « FRIBOURG ÉGLISE DANS LE  
MONDE »

UNIVERSITÉ DE FRIBOURG, 18 OCTOBRE 2013

ACADEMIC PRESS FIRBOURG

## CHAPITRE 6

# L'ÉTHIQUE COMME POINT FOCAL DU DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN<sup>1</sup>

Hansjörg SCHMID

### **Introduction**

Depuis plusieurs années, le dialogue islamo-chrétien trouve en Europe un large écho public. On constate un vaste recoupement avec des débats sur l'intégration qui véhiculent le risque d'une manipulation et d'une instrumentalisation politique du dialogue<sup>2</sup>. On peut observer, en outre, que le dialogue remplit des fonctions sociales et qu'il est perçu, surtout par des acteurs musulmans, comme un moyen d'intégration et d'acceptation dans la société<sup>3</sup>. De l'autre côté, il y a les sujets religieux et théologiques du dialogue, régulièrement mis en avant surtout par les représentants de l'Église. Les attentes quant au dialogue peuvent donc être très différentes. Les tentatives de centrer le dialogue sur des questions dogmatiques sont vécues, au ni-

---

<sup>1</sup> Traduction (G. NOLTE et F.-X. AMHERDT) de l'article paru en allemand sous le titre « Ethik als Fokus des christlich-islamischen Dialog » dans la *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 99 (2015), p. 67-79, et repris ici avec les accords de l'auteur et de l'éditeur de la revue.

<sup>2</sup> Cf. H. SCHMID, « Integration durch interreligiösen Dialog ? Versuch einer Verhältnisbestimmung », in : B. UCAR (éd.), *Zur Rolle der Religion in der Integrationspolitik. Die deutsche Integrationsdebatte*, Frankfurt, Peter Lang, 2010, p. 519-538.

<sup>3</sup> Cf. M. BAUMANN, « Les collectivités religieuses en mutation. Structures, identités et relations interreligieuses », in : C. BOCHINGER (éd.), *Religions, État et société. La Suisse entre sécularisation et diversité religieuse*, Zürich, NZZ, 2012, p. 21-74, ici p. 52.

veau des communautés et pour diverses raisons, comme une déception par les acteurs musulmans et chrétiens<sup>4</sup>. Cependant, grâce à une sensibilité croissante des uns pour les autres et une qualification plus élevée des théologiens musulmans et chrétiens dans les universités européennes, de nouvelles voies d'un dialogue théologique ont pu être ouvertes désormais<sup>5</sup>. Le dialogue islamo-chrétien en Europe est donc caractérisé par des éléments et exigences théologiques ainsi que par des besoins socio-politiques. Par la suite, nous défendons la thèse que l'éthique peut servir de trait d'union entre ces deux moments.

Le dialogue islamo-chrétien est un phénomène extrêmement diversifié qui doit être perçu empiriquement dans sa diversité. Dans le dialogue, ce sont d'abord des individus qui se rencontrent avec leurs identités et leurs orientations éthiques différentes. Un éventail de choix plus grand dans les sociétés occidentales contribue à ce que le dialogue islamo-chrétien gagne également en complexité. Un des risques est que, du point de vue des acteurs du dialogue ou d'un point de vue extérieur, certaines identités soient généralisées et définies comme normes obligatoires dans le sens d'un christianisme ou d'un islam idéal. Le dialogue n'est donc pas exempt de conflits de pouvoir et d'autorité interprétative. L'une des questions centrales de tout dialogue est de déterminer qui fixe les questions à traiter. Sont-elles décidées unilatéralement ou sont-elles déjà elles-mêmes l'objet d'un processus de communication dialogique ? Le sujet de la présente contribution est également affecté par ce problème. L'éthique est d'abord une catégorie de la philosophie occidentale et de la théolo-

---

<sup>4</sup> Cf. H. SCHMID – A.A. AKCA – K. BARWIG, *Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg*, Baden-Baden, Nomos, 2008, p. 203-206.

<sup>5</sup> C'est le cas notamment avec le Centre suisse islam et société (CSIS), créé en juin 2015 à l'Université de Fribourg, inauguré début 2016 et dirigé par l'auteur de l'article : <http://www.unifr.ch/szig/fr>.

gie chrétienne pour laquelle il n'y a pas de correspondance complètement congruente dans l'islam. Par conséquent, il est nécessaire, dans le sens d'une éthique interreligieuse, d'être ouvert à différents concepts et idées, et de considérer dans la mesure du possible le questionnement de notre contribution dans une perspective dialogique.

Nous allons nous intéresser d'abord aux résultats de la recherche empirique sur le dialogue sous l'angle des priorités et de l'orientation du dialogue islamo-chrétien en Allemagne, qui a été analysé de manière plus exhaustive que dans d'autres pays. Suivront des réflexions systématiques sur la question de savoir dans quelle mesure l'éthique peut être le point central du dialogue islamo-chrétien. L'état de la discussion scientifique est complété par des réflexions sur les expériences de dialogue.

## **1. Approche empirique : les priorités et l'orientation du dialogue islamo-chrétien**

La recherche empirique sur le dialogue est un nouvel axe de recherche qui – jusqu'ici largement confiné au contexte germanophone – a surgi à la suite d'un véritable *boom* des initiatives de dialogue<sup>6</sup>. Le but de cette recherche est d'examiner, sur la base de questionnaires et d'entretiens, l'orientation, le fonctionnement, les objectifs, les résultats et les effets du dialogue interreligieux.

---

<sup>6</sup> Cf. H. SCHMID, « Zwischen Asymmetrie und Augenhöhe. Zum Stand des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland », in : P. HÜNSELER – S. DI NOIA (éd.), *Kirche und Islam im Dialog. Eine europäische Perspektive*, Regensburg, Pustet, 2010, p. 49-89, ici p. 61-63.

Dans une analyse thématique de dialogues islamo-chrétiens, Eva Maria Hinterhuber conclut : « Des sujets (socio-)politiques dominant. »<sup>7</sup> Elle énumère les rubriques suivantes : migration et intégration, pluralisme religieux et coexistence, religions dans un état séculier, paix et gestion des conflits, éthique de l'environnement et de l'économie, droit et justice, politique et religion, ainsi que les questions de genre. En outre, Hinterhuber constate un solide réseau d'initiatives de dialogue avec des organisations et groupes de travail en dehors du champ religieux au sens strict<sup>8</sup>. Dirk Halm observe également une « restriction substantielle du dialogue sur les questions de coexistence », la « clarification de la relation entre l'islam et certaines valeurs, taxées d'occidentales (démocratie, laïcité, droits de l'homme, égalité des sexes, etc.) »<sup>9</sup> étant au centre du débat.

L'étude *Dialogos*, menée par Gritt Klinkhammer, arrive à des conclusions similaires : les facteurs les plus importants pour le développement d'initiatives de dialogue sont, à côté de l'intérêt de bon voisinage, des événements politiques, la perception d'injustices, et des problèmes pratiques sur le terrain<sup>10</sup>. Cela montre que le dialogue vise en premier lieu la politique et la société. En ce qui concerne les objectifs, ce sont là aussi les questions sociétales qui se situent au premier plan pour les acteurs du dialogue : la découverte et la promotion de valeurs communes, le développement de la coexistence,

---

<sup>7</sup> E.M. HINTERHUBER, *Abrahamischer Dialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozialintegrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*, Stuttgart, De Gruyter, 2009, p. 93.

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, p. 123.

<sup>9</sup> D. HALM, *Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008, p. 53.

<sup>10</sup> Cf. G. KLINKHAMMER – H.L. FRESE – A. SATILMIS – T. SEIBERT, *Interreligiöser und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie*, Bremen, Universität Bremen, 2011, p. 43.

l'égalité et la participation<sup>11</sup>. Il n'y a que l'objectif situé à la quatrième place (mieux comprendre sa propre religion), qui soit une préoccupation spécifiquement religieuse. Compte tenu des questions soulevées dans les dialogues, l'étude *Dialogos* arrive à la conclusion suivante : « Il est rare que les projets de dialogue interreligieux et interculturel, que nous avons examinés dans le cadre de notre étude qualitative, concernent exclusivement et prioritairement l'échange religieux ou les rencontres spirituelles, contrairement à ce que laisse souvent supposer l'attribut "interreligieux". Des questions expressément religieuses ne sont pas à l'ordre du jour, elles ont été remplacées par des problèmes séculiers, comme le constate un acteur chrétien dans notre groupe de discussion. »<sup>12</sup>

Le constat fondamental est donc évident. Il peut, cependant, être interprété et évalué différemment. Les auteurs de l'étude reconnaissent ici la « prévalence des discours d'intégration qui se superposent, d'une part, et, d'autre part, la mainmise sur des sujets devenus pertinents du point de vue de la politique d'intégration par des acteurs liés religieusement »<sup>13</sup>. Le dialogue est donc déterminé par un discours dont l'appropriation et le développement lui permettent d'être perçu publiquement. C'est ce qui est présenté dans l'étude *Dialogos* – avec ses dangers ainsi qu'avec ses effets positifs, tels que la valorisation des succès de l'intégration dans le dialogue interreligieux ou le traitement coopératif de problèmes sociaux par le dialogue<sup>14</sup>.

Halm, en revanche, émet un jugement très critique : « Dans ce processus, le dialogue interreligieux semble s'émanciper de ses accents

---

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*, p. 47.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 72. Cf. aussi H. SCHMID – A.A. AKKA – K. BARWIG, *Gesellschaft gemeinsam gestalten*, p. 214-216.

<sup>14</sup> Cf. G. KLINKHAMMER – H.L. FRESE – A. SATILMIS – T. SEIBERT, *Interreligiöser und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland*, p. 261, 291.

propres – en premier lieu l'échange sur la foi et les expériences religieuses, d'après la compréhension générale – et continuer à dériver dans la direction des questionnements d'intégration sociale. »<sup>15</sup> Halm part ici d'une affirmation claire, selon laquelle il y a des accents « propres » au dialogue – au moins d'après la « compréhension générale », quelle que soit la personne autorisée à définir celle-ci. Halm construit donc d'abord de manière normative une certaine compréhension du dialogue, y mesure le dialogue observé empiriquement et arrive ainsi à la conclusion qu'il s'agit finalement d'un développement erroné du dialogue. En outre, Halm reconnaît le danger que « dans le dialogue sur le terrain on produise souvent des discours socio-politiques sur l'intégration et la désintégration, la relation de l'islam à la violence, l'égalité des sexes, etc. »<sup>16</sup>, plutôt que d'y réfléchir de manière critique. Ceci est pour lui aussi un moment de manipulation ou même d'auto-sacrifice du dialogue. Les prémisses de Halm sont extrêmement normatives et remplies de conditions, sans répondre à des positions théologiques concrètes.

Les résultats empiriques, qui ne laissent place à aucun doute, peuvent être interprétés très différemment. Pratiquement, tous les sujets traités dans les trois études mentionnées sont consacrés à des questions éthiques et socio-éthiques concernant la religion, la vie et la société. Par conséquent, il faut se demander s'il y a effectivement quelque chose comme des « accents propres » du dialogue (ainsi Halm) ou si le dialogue ne doit pas plutôt être ouvert à de nouvelles questions et de nouveaux lieux. Les analyses des dialogues montrent que ce sont justement les questions socio-politiques qui sont définies comme prioritaires. Des questions d'intégration peuvent également être identifiées comme sujets théologiques. Au lieu d'opérer ici avec une catégorie comme « propre » et de qualifier l'orientation socio-politique du dialogue comme non pertinente, on peut considérer

---

<sup>15</sup> D. HALM, *Der Islam als Diskursfeld*, p. 12.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 102.

cette orientation comme une marque due aux conditions contextuelles ainsi que leur traitement spécifiquement théologique, et poser la question des effets du dialogue favorisant l'intégration.<sup>17</sup> En outre, la prédominance des questions de politique d'intégration ne concerne pas tous les niveaux de dialogue de la même façon. La critique de Halm implique une certaine compréhension de la théologie réduite à des questions de foi. Par conséquent, la tâche est d'expliquer comment des questions d'intégration et de société peuvent être identifiées comme des lieux théologiques. Et il faut, bien sûr, éviter une « islamisation » de tous les phénomènes sociaux et concevoir la religion comme un facteur parmi beaucoup d'autres.

## **2. Approche systématique : éthique interreligieuse et éthique sociale comme paradigme du dialogue islamo-chrétien**

### **2.1 Points de départ**

Pour relier des questions sociales et théologiques de manière conceptuelle, on examinera d'abord des modèles utilisés dans le dialogue et qui sont censés construire des ponts. Il s'agit principalement de voir quelles sont les perspectives ouvertes par ces modèles et les questions restées sans réponse.

#### *2.1.1 Quatre niveaux de dialogue*

Selon une typologie largement utilisée dans les documents de l'Église, on distingue entre dialogue de la vie, de l'action, de

---

<sup>17</sup> Cf. G. KLINKHAMMER – H.L. FRESE – A. SATILMIS – T. SEIBERT, *Interreligiöser und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland*, p. 297 : « La pratique du dialogue véhicule une mise en commun et une solidarité qui dépassent les civilisations et les religions, sur la base d'estimations et de sensations partagées. »



l'échange théologique et de l'expérience religieuse.<sup>18</sup> Cela n'implique aucune séparation artificielle des différents niveaux ; le document *Dialogue et annonce* souligne plutôt « que les différentes formes de dialogue sont interdépendantes » (n. 43) et s'inspirent mutuellement. Ainsi, le dialogue de la vie prépare la coopération ; la discussion théologique peut déclencher des contacts plus étroits, etc. Ludger Kaulig décrit le lien ainsi : « Le "dialogue de la vie" s'exprime de préférence dans le "dialogue de l'expérience religieuse", le "dialogue de l'action" cherche sa justification dans le "dialogue théologique de l'échange" qui, à son tour, tente de promouvoir le "dialogue de l'action". »<sup>19</sup> Kaulig arrive à une systématisation en considérant le dialogue de la vie et celui de l'action comme orientés vers l'action, à la différence des deux autres formes de dialogue plutôt orientées vers la parole<sup>20</sup>.

Dans la suite du document *Dialogue et annonce*, l'accent est mis sur les questions éthiques : « Il faut également souligner l'importance du dialogue pour le développement intégral, la justice sociale et la libération humaine. [...] Il faut aussi que tous s'associent pour essayer de résoudre les graves problèmes auxquels la société et le monde doivent faire face, et pour promouvoir l'éducation à la justice et à la paix. » (n. 44) Cela pourrait indiquer que cette énumération n'implique pas d'intensification qualitative et que le dialogue de l'action jouerait un rôle prioritaire.

Dans *Dialogue et annonce*, les quatre niveaux de dialogue, malgré leurs liens étroits, sont associés à des sujets différents. Tandis que

---

<sup>18</sup> Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Dialogue et annonce : réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile*, Rome, 1991, n. 42. Cf. *supra*, M. DELGADO, « Le dialogue interreligieux dans le Magistère de l'Église catholique », 1.3.

<sup>19</sup> L. KAULIG, *Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung*, Berlin, LIT, 2004, p. 353.

<sup>20</sup> Cf. *ibidem*, p. 351.

les dialogues de la vie, de l'action et de l'expérience religieuse s'adressent à un public très large, le dialogue théologique est réservé aux spécialistes. Il est certainement vrai que le dialogue théologique nécessite une expertise particulière. Cependant, des acteurs différents sont possibles à tous les niveaux.

Le lien étroit entre les quatre niveaux montre qu'il s'agit d'une différenciation et d'une systématisation de type idéal. Le fait qu'on affecte seulement le dialogue théologique aux spécialistes fait ressortir, d'une part, sa trop grande importance et d'autre part, une sous-évaluation du dialogue axé sur l'éthique et l'action, de sorte que la systématisation trouve ses limites. Restreindre la théologie à la fonction de justifier une action représente également une réduction.

### *2.1.2 Projet d'éthique planétaire*

L'objectif de l'éthique est déjà conceptuellement étroitement lié au modèle développé par Hans Küng : le « projet d'éthique planétaire ». Ce projet a contribué de manière significative à l'avancement du débat théologico-chrétien avec les religions, à la sensibilisation pour le dialogue interreligieux dans le public et à une orientation du dialogue vers l'action. Concernant des dialogues interreligieux spécifiques, cependant, la question se pose de savoir si la perspective globale du « projet d'éthique planétaire » rend suffisamment compte de la complexité de chaque religion. Contrairement à ce qu'affirme Küng, il est presque impossible de voir un jour « le tout d'une religion, unifiée et globale »<sup>21</sup>. En interprétant diverses tendances actuelles des religions à partir de paradigmes historiques, Küng ne tient pas suffisamment compte de leur complexité et de leur variété. Est toujours en attente – par exemple sur la base des sources islamiques – une justification de la théorie de l'« *humanum* », fonction-

---

<sup>21</sup> H. KÜNG, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris, Seuil, 1991, p. 177.

nant selon Küng comme principe directeur englobant toutes les religions.<sup>22</sup> Küng affirme de façon pragmatique qu'un marché mondial et une société mondiale ne pourraient pas se permettre des éthiques contradictoires.<sup>23</sup> Une des difficultés de cette approche axée sur le consensus, cependant, est qu'elle risque de ne pas prendre en compte des caractéristiques propres à la religion. En cela, elle se trouve en tension avec la diversité empirique et tangible du dialogue et de ses acteurs.

En fin de compte, le « projet d'éthique planétaire » de Küng, malgré ses moments dialogaux, n'est pas exempt d'une domination chrétienne occidentale : Küng lui-même possède en quelque sorte l'autorité de définir la méta-théorie, dans laquelle les religions sont ajoutées après coup<sup>24</sup>. Les « perspectives éthiques des religions du monde »<sup>25</sup>, recueillies par Küng, sont très générales et beaucoup moins concrètes que les droits de l'homme, ce qui explique pourquoi leur contribution à la résolution de problèmes politiques ou sociaux

---

<sup>22</sup> Cf. par exemple la critique de B. NITSCHKE, « Religiosität und Religion. Der Dialog als Zeichen der Zeit », in : P. HÜNERMANN et al. (éd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i.B., Herder, 2006, p. 150s. ; H. ZIRKER, « Vom Islam lernen ? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses », in: H. SCHMID – A. RENZ – J. SPERBER (éd.), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis*, Stuttgart, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 2005<sup>2</sup>, p. 28.

<sup>23</sup> H. KÜNG, *Projet d'éthique planétaire*, p. 67.

<sup>24</sup> Cf. également la critique de H. HANAÏFI, « Die Religionen müssen zusammenarbeiten », in : H. KÜNG (éd.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München / Zürich, Piper, 1995, p. 250s, qui voit en dehors de l'Europe et de l'Amérique du Nord des problèmes politiques plutôt qu'éthiques et qui critique : « Les musulmans ont été sous-représentés lors de la "Déclaration de l'éthique planétaire" » (*Ibidem*, p. 251).

<sup>25</sup> H. KÜNG, *Projet d'éthique planétaire*, p. 98-110.

reste limitée<sup>26</sup>. Il y a peu de place pour une participation substantielle à l'éthique planétaire par les différentes religions. Ainsi, on peut considérer l'éthique planétaire peut-être moins comme une assertion normative déjà suffisamment clarifiée, mais plutôt – dans le sens du titre de livre de Küng – comme un « projet » nécessitant encore d'être clarifié et précisé. Le mouvement de base philosophique de l'éthique planétaire, qui est de partir d'une perception sur la situation du monde contemporain et de l'humanité, et de mettre une réponse éthique au premier plan, n'est pas à réfuter. Mais ici aussi, la tentative de comprendre l'état du monde dans un sens global est semée d'embûches, compte tenu de la diversité des contextes régionaux.

## **2.2 Éléments d'une éthique interreligieuse et sociale comme paradigme du dialogue islamo-chrétien**

Le lien entre les questions sociales et théologiques n'est pas un expédient contextuel, mais peut être justifié et développé théologiquement. À cet effet, on observe diverses convergences entre les positions musulmanes et chrétiennes que nous allons développer par des exemples. Les considérations suivantes sont formulées dans une perspective chrétienne, mais comprennent également un regard extérieur, découlant du dialogue, sur des positions islamiques. En ce qui concerne les questions éthiques, on évoquera, d'une part, l'attente de parvenir plus facilement à un accord (la critique du « projet d'éthique planétaire » a montré que cela ne va pas de soi) ; d'autre part, on mettra en évidence des contradictions entre les deux religions, notamment concernant les questions éthiques : l'autonomie *versus* l'hétéronomie, la raison *versus* la révélation, l'individu *versus* le collectif. Cependant, une telle polarisation se révèle être simpliste

---

<sup>26</sup> Cf. K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsberichte zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Freiburg i.B., Herder, 2001, p. 326s.

et trop superficielle. Les trois paires d'opposés désignent des tensions qui sont abordées dans chacune des deux religions de façon controversée<sup>27</sup>.

Les éléments suivants peuvent être définis comme une base commune de discussion. Ils montrent dans le sens d'une recherche, où des approches sont possibles.

### *2.2.1 Profil : l'éthique comme la théologie à l'époque moderne*

L'autonomie de l'éthique dans le cadre de la théologie chrétienne est le résultat d'une différenciation moderne : « Dans la théologie systématique, "l'éthique" représente la théologie orientée vers les conditions de la modernité, la "dogmatique" représente le maintien ou le retour au modèle de la théologie pré-moderne "classique" »<sup>28</sup>. Bien que cette opposition soit de type idéal et qu'elle véhicule une image stéréotypée de la dogmatique, elle exprime bien le profil caractéristique central de l'éthique. Trutz Rendtorff parle donc de « théologie éthique » comme de « la manière, orientée vers la réalité de la vie, de développer les questions fondamentales de la théologie de façon indépendante »<sup>29</sup>. Ainsi comprise, l'éthique part de la vie humaine dans toute sa diversité.

---

<sup>27</sup> Cf. C. TIETZ, « Die Aufgabe theologischer Ethik. Bemerkungen aus der Sicht Evangelischer Theologie – verbunden mit einigen Fragen an die Islamische Theologie », in : K. VON STOSCH – M. KHORCHIDE (éd.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg i.B., Herder, 2012, p. 201-212.

<sup>28</sup> T. RENDTORFF, *Ethik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011<sup>3</sup>, p. 53. Concernant le processus historique de la différenciation, cf. K. HILPERT, art. « Moraltheologie », in : *Lexikon für Theologie und Kirche* (3<sup>e</sup> éd.), Vol. 7, p. 462-468.

<sup>29</sup> T. RENDTORFF, *Ethik*, p. 53. L'éthique est donc « la théologie tournée de façon spécifique vers le présent chrétien » (*ibidem*), en référence à Ernst Troeltsch qui définit l'éthique « comme la science supérieure et la plus fondamentale » (A. HERTZ et al. (éd.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg i.B., Herder, 1993, Vol. 1, p. 206).

L'éthique théologique est comprise comme science d'intégration dans la tension entre foi et monde : il ne s'agit pas de normes éthiques en soi, mais de savoir comment légitimer ces normes et de les mettre en œuvre dans un certain monde de vie et dans un certain univers vital<sup>30</sup>. D'après Wolfgang Huber, il y a une relation d'analogie et de différence « entre la justice de Dieu et les normes de l'agir humain, entre la promesse de la liberté et les essais humains de libération »<sup>31</sup>. Cela nécessite une capacité de dialogue avec d'autres sciences, en particulier les sciences naturelles et sociales, pour comprendre et décrire les problèmes de manière adéquate.

Alors que dans le regard sur la théologie de l'islam, la « loi islamique » est souvent comprise comme le point central, ici aussi on constate un déplacement vers l'éthique : ainsi, de nombreux auteurs islamiques préconisent aujourd'hui dans des contextes séculiers, une interprétation éthique de la *charia*<sup>32</sup>. Ses normes ne sont plus sanctionnées par l'État, elles ne sont pertinentes que pour la décision de l'individu et de la communauté des croyants. Ils mettent également en avant les intentions et principes conducteurs de la *charia* (tels que la protection de la vie) par rapport à des normes individuelles. À l'instar de l'évolution du côté chrétien, on constate dans la théologie islamique un déplacement : d'un accomplissement du devoir plus formel à la responsabilité personnelle, avec une prise de conscience

---

<sup>30</sup> Cf. W. HUBER, « Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft », in : A. HERTZ et al. (éd.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Vol. 1, p. 391-406, ici p. 391.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 399.

<sup>32</sup> Cf. F. KARCIC, « Applying the Shari'ah in Modern Societies : Main Development and Issues », *Islamic Studies* 40 (2001), p. 207-226 ; T. RAMADAN, *Islam, la réforme radicale. Éthique et libération*, Paris, Presses du Châtelet, 2008.

portant sur les fondements éthiques et les conséquences des actions<sup>33</sup>. À côté de cela, des approches populaires d'une morale d'obligations et d'interdictions demeurent, ce qui rend évidente la pluralité intra-islamique (et par analogie intra-chrétienne)<sup>34</sup>.

En partant d'une compréhension de l'éthique comme réflexion normative dans le contexte de la modernité, le point de départ comprend deux niveaux :

### *2.2.2 Point de départ I : faire face à la vie quotidienne*

Le point de départ de l'éthique n'est pas la théologie, mais l'anthropologie : « L'éthique a sa place dans le concret de la vie réelle qui appelle une prise de position. »<sup>35</sup> L'éthique n'est donc pas un système abstrait de normes, elle est référée au sujet humain avec ses questions et ses problématiques : « Le critère décisif de l'authenticité de la foi est la morale vécue et utile à la vie, et non pas l'adhésion à une position doctrinale sur le comportement moral. »<sup>36</sup> L'identité humaine est donc en même temps le point de départ et l'objectif de l'éthique, puisque celle-ci est liée à la recherche d'identité des êtres humains et qu'elle contribue à une identité réussie<sup>37</sup>. L'éthique a une

---

<sup>33</sup> Cf. H. SCHMID – A. RENZ – A. TAKIM – B. UCAR (éd.), *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, Regensburg, Pustet, 2008, p. 15s, 255-257.

<sup>34</sup> Cf. Y. AL-QARADHAWI, *Le Licite et l'Illicite en Islam*, Paris, Al Qalam, 1998<sup>4</sup>.

<sup>35</sup> T. RENDTORFF, *Ethik*, p. 60.

<sup>36</sup> K. HILPERT, « "... um des Menschen willen..." (Mk 2,27). Lebbarkeit als Kriterium Theologischer Ethik ». Abschiedsvorlesung am 7. Februar 2013, München, 2013, p. 32. (*Herder Korrespondenz* 67 (5/2013), p. 251-256).

<sup>37</sup> Cf. T. LAUBACH, « Identität als Grundproblem ethischer Reflexion. Einleitende Überlegungen », in : IDEM (éd.), *Ethik und Identität. Festschrift für Gerfried W. Hunold zum 60. Geburtstag*, Tübingen / Basel, Francke, 1998, p. 11-25, ici p. 13s. Cf. H. KEUPP et al., *Identitätskonstruktionen. Das*

fonction d'accompagnement et d'orientation, d'où une inversion : « L'éthique doit donc être là "pour l'homme", et non pas l'homme pour l'éthique et la rigidité morale. »<sup>38</sup> Pour cela il faut un lien entre foi et action.

La question de savoir dans quelle mesure une éthique ainsi comprise peut trouver une adhésion du côté islamique demande un débat, puisque la piété est souvent perçue comme le centre de la spiritualité islamique. Un point de départ pourrait être fourni par la pratique de la foi dans l'islam, fortement liée à la vie quotidienne<sup>39</sup>. Les efforts actuels pour l'accompagnement religieux musulman en Allemagne sont également portés par le souci de donner à l'individu – que ce soit dans la vie quotidienne ou dans des situations extrêmes – orientation, accompagnement et soutien. Ali Seyyar, par exemple, comprend la pastorale comme un accompagnement éthique, avec Dieu comme guide<sup>40</sup>. Hamideh Mohagheghi parle de l'idéal de la famille en partant de « l'accompagnement dans la rencontre quotidienne et dans la coexistence intensive, ce qui permet une attention habituelle au bien-être de l'autre. »<sup>41</sup> Elle souligne que la pastorale est d'une grande importance, justement dans les sociétés individualisées<sup>42</sup>. De

---

*Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2006.

<sup>38</sup> K. HILPERT, « "... um des Menschen willen..." », p. 39.

<sup>39</sup> Cf. H. SCHMID, « Als Christ Muslimen begegnen. Konsequenzen für Theologie und Glaubenspraxis », *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 156, 2008, p. 166-177.

<sup>40</sup> Cf. A. SEYYAR, « Seelsorge in islamischer Tradition », in : G. WENZ – T. KAMRAN (éd.), *Seelsorge und Islam in Deutschland. Herausforderungen, Entwicklungen und Chancen*, Speyer, Evangelischer Presseverlag Pfalz, 2012, p. 35-44, ici p. 42s.

<sup>41</sup> H. MOHAGHEGHI, « Überlegungen zur interreligiösen Seelsorge aus muslimischer Sicht », in : H. WEISS et al. (éd.), *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 129-135, ici p. 132.

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, p. 130.



cette façon, la religion n'est pas comprise comme un ensemble abstrait de règles, mais comme soutien de vie pour les individus. Ainsi, les musulmans tiennent compte du fait que les identités musulmanes – comme le montrent des recherches empiriques – se développent de façon extrêmement diversifiée et dynamique<sup>43</sup>.

### *2.2.3 Point de départ II : construire la société*

Mais une orientation basée sur l'individu ne suffit pas. Les sociétés modernes, résultant de l'interaction des individus, sont fortement marquées par des structures et des institutions. Le style de vie individuel est largement influencé par la société<sup>44</sup>. La modernité est caractérisée par le fait que l'ordre social de la société n'est plus établi d'avance, mais doit être élaboré<sup>45</sup>. C'est donc la tâche de l'éthique sociale de faire face aux défis de la modernité et de réfléchir, du point de vue de l'éthique, aux institutions et structures qui caractérisent la société moderne. Dans le domaine des théologies chrétiennes, l'orientation – longtemps dominante – autour de milieux définis est également dépassée par une perspective concernant toute la société.

Les musulmans aussi sont confrontés à des défis de la modernité. Les immigrants musulmans en Europe, après s'être orientés longtemps et prioritairement d'après leur pays d'origine, sont maintenant confrontés à la question de savoir comment ils peuvent se comprendre et s'engager en tant que musulmans et citoyens d'un état séculier. Les débats actuels parmi les musulmans se concentrent sur

---

<sup>43</sup> Cf. H.H. BEHR – C. BOCHINGER – M. ROHE – H. SCHMID, *Was soll ich hier ? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*, Münster, LIT, 2011.

<sup>44</sup> Cf. S. MÜLLER, « Ästh-Ethik auf der Rolltreppe. Bedingungen christlich-ethischer Identitätskonzeption », in : T. LAUBACH, *Ethik und Identität*, p. 41-52, ici p. 52.

<sup>45</sup> Cf. W. KORFF, « Was ist Sozialethik », *Münchener Theologische Zeitschrift* 38 (1987), p. 327-338.

des questions telles que la participation et la société civile<sup>46</sup>. Ils abandonnent ainsi l'illusion que l'islam pourrait jouer en Europe un rôle au niveau politique. Alors que l'État est neutre en ce qui concerne la religion, la société civile offre un espace d'engagement pour les religions. Ainsi Dilwar Hussain, un intellectuel musulman britannique, demande aux musulmans de mettre au centre de leurs activités non pas des intérêts musulmans particuliers, mais la société dans son ensemble et de renouer ainsi avec des traditions islamiques telles que les fondations religieuses et l'aumône légale<sup>47</sup>.

Dans leurs activités, des musulmans mettent en avant par exemple le souci de l'équité en éducation<sup>48</sup>. Cela implique la question de déterminer quelle contribution ils peuvent apporter à la société et comment les hommes de religions et de croyances différentes peuvent coexister pacifiquement. En fait, les activités et les offres d'organisations musulmanes établies dans les pays d'immigration européens s'adressent souvent encore à leur propre groupe. Cela est dû au fait qu'il s'agit de mesures d'entraide et que les structures et les ressources des organisations musulmanes sont encore assez minimes. Cependant, des musulmans commencent à réfléchir à la façon dont ils peuvent, par exemple en Allemagne, construire une organisation de bienfaisance qui offrirait ses services, dans le cadre de la société,

---

<sup>46</sup> Cf. H. SCHMID, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg i.B., Herder, 2013<sup>2</sup>, p. 399-438. Dans la présente contribution, je reprends à plusieurs endroits des résultats et des formulations de cette étude.

<sup>47</sup> Cf. D. HUSSAIN, « Faith and Social Capital », in : N. JOHNSON (éd.), *Citizenship, Cohesion and Solidarity*, London, The Smith Institute, 2008, p. 52-60.

<sup>48</sup> Comme par exemple les activités du mouvement Gülen ou Hizmet – dont il a été abondamment question récemment dans des débats politiques suite à la tentative de coup d'État en Turquie en juillet 2016 – qui, dans une motivation religieuse, construit et gère des instituts de formation. Cf. H. YAVUZ, *Towards an Islamic Enlightenment. The Gülen Movement*, New York, OUP USA, 2013.

à toutes sortes de destinataires et qui recevrait pour cela le soutien de l'État<sup>49</sup>. Le dialogue interreligieux peut y apporter une contribution importante en mettant en commun des fondements théologiques pour un engagement social et en menant des activités pratiques conjointes pour la société.

#### *2.2.4 Une clé herméneutique : la contextualité*

L'orientation responsable vers la société et l'autoréflexion théologique entretiennent une relation de réciprocité. La contextualité devient ainsi une clé herméneutique. La contextualité peut être comprise au sens de l'enracinement spécifique et des empreintes dues aux conditions environnementales historiques, culturelles, politiques, économiques et sociales. En Europe, les musulmans et les chrétiens sont confrontés de la même manière à des sociétés pluralistes modernes. Il existe ainsi un large recoupement contextuel. Chrétiens et musulmans sont invités à réfléchir à partir d'expériences contextuelles. Le contexte peut donc devenir une perspective herméneutique constitutive des connaissances<sup>50</sup>. Dès lors, la théologie ne peut pas se développer de manière déductive à partir de l'Écriture et des dogmes. L'éthique se révèle être un processus de réflexion ouvert.

Les débats actuels parmi les musulmans européens concernent souvent la façon dont l'islam peut être repensé dans le contexte euro-

---

<sup>49</sup> Cf. R. CEYLAN – M. KIEFER, *Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland. Eine historische und systematische Einführung*, Wiesbaden, Springer VS, 2016 ; H. SCHMID, « Hilfe professionalisieren. Wie Muslime zu Akteuren des Wohlfahrtsstaates werden », in : *Religion unter Verdacht. Wohin entwickelt sich der Islam ?*, Herder Korrespondenz Spezial 2 (2015), p. 35-38.

<sup>50</sup> Cf. G. COLLET, « Theologische Begründungsmodelle von Inkulturation », in : F. FREI (éd.), *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontext – Begriffe – Modelle*, Fribourg, Universitätsverlag, 2001, p. 337-356 ; R.J. SCHREITER, *The New Catholicity : Theology Between the Global and the Local*, Maryknoll, Orbis Books, 1997.

péen. La contextualité est souvent plus présente dans l'islam européen en raison de la situation d'immigration, qui apporte avec elle un changement de contexte, changement qui à son tour offre une occasion de réflexion sur le contexte. Tariq Ramadan a été un des premiers à traiter conceptuellement la question de savoir comment les musulmans peuvent vivre en Europe sans perdre leur identité musulmane, et comment ils peuvent la mettre plutôt dans une corrélation positive avec leur contexte de vie<sup>51</sup>. Certains auteurs parlent explicitement d'une théologie contextuelle.

Les plus importants représentants de l'islam britannique ont ainsi mené une consultation intra-musulmane consacrée à la contextualisation de l'islam<sup>52</sup>. L'objectif était de réfléchir à ce que cela signifie : vivre en tant que musulman dans le Royaume-Uni, et se confronter en même temps aux sources normatives de l'islam et au contexte moderne. Les auteurs rappellent que de nombreux musulmans britanniques ont choisi délibérément le Royaume-Uni comme patrie et qu'ils y bénéficient, contrairement à leurs pays d'origine, d'un degré élevé de liberté religieuse. Ils y trouvent une « sécularité », non pas idéologique, antireligieux, mais une « sécularité » de procédure, approuvé sans restriction par les auteurs de ce document<sup>53</sup>. Dans ce cadre ouvert à la religion, les musulmans ont la tâche d'apporter leurs traditions de manière compréhensible et acceptable dans la société ; la compréhension de la *charia* – comme cela a déjà été illustré par d'autres positions musulmanes – passe ainsi par un « *ethical turn* »<sup>54</sup>, différent d'une interprétation purement juridique. De cette façon, la

---

<sup>51</sup> Cf. T. RAMADAN, *Être musulman européen. Études des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Lyon, Tawhid, 1999. Ramadan oscille souvent entre une ouverture vers le contexte et une vision positive du pluralisme d'un côté et une supériorité de l'islam de l'autre.

<sup>52</sup> Cf. Y. SULEIMAN et al., *Contextualizing Islam in Britain. Exploratory Perspectives*, Cambridge, University of Cambridge, 2009.

<sup>53</sup> Cf. *ibidem*, p. 27s, 33s.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 11. Cf. p. 30s, 46, 53s.

*charia* devient une donnée éthique qui sert à l'orientation des individus et des groupes et qui peut être fructueuse pour la société. Sur un fond d'expérience positive dans les pays européens, des positions islamiques ouvertes à la sécularisation et aux droits de l'homme voient ainsi le jour. Cela montre l'influence du contexte.

### *2.2.5 Objectif théologique : umma et royaume de Dieu*

Selon la conception chrétienne, l'action éthique vise le Royaume de Dieu, thème central de la prédication de Jésus.<sup>55</sup> Le Royaume de Dieu est une réalité déjà présente, mais en même temps future. Il est un don de Dieu que l'homme ne peut pas élaborer, mais auquel il peut participer. En ce sens, on peut dire : l'eschatologie « permet et appelle l'éthique »<sup>56</sup>. Le Royaume de Dieu peut également être compris de manière inclusive ; ce n'est pas une confession quelconque, mais l'accomplissement de la volonté du Père qui est crucial (Mt 7,21 ; 12,50). D'après Mt 25,31-46, le service du prochain qui est dans le besoin est crucial. Ainsi est liée au Royaume de Dieu une approche de l'autre, et en particulier une option pour les gens pauvres et privés de leurs droits.

Un exemple de la façon dont le Royaume de Dieu, d'un point de vue chrétien, pourrait être acceptable au niveau interreligieux se trouve dans un document de la *Caritas* sur l'ouverture interreligieuse qui se base sur le Royaume de Dieu comme principe directeur : « Les institutions caritatives doivent déterminer dans chaque cas quels sont les décisions, processus, structures et collaborations nécessaires pour faire apparaître, selon la situation ou les circonstances, l'amour inconditionnel et universel de Dieu dans le sens du Royaume de Dieu. [...] Quand on réunit les définitions précitées du profil chrétien

---

<sup>55</sup> Cf. par exemple H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1989<sup>2</sup>.

<sup>56</sup> T. RENDTORFF, *Ethik*, p. 243.

des institutions caritatives et les déclarations du concile, des possibilités de coopération entre chrétiens et fidèles d'autres religions dans le service commun du Royaume de Dieu s'ouvrent. Le critère décisif pour cette coopération est la volonté des collaborateurs salariés et bénévoles d'agir au sens de ce que les chrétiens appellent le Royaume de Dieu. »<sup>57</sup> Le texte suppose que les actions caritatives expriment, dans chaque situation concrète, l'amour divin et le Royaume de Dieu. Ceci n'est pas compris de façon exclusivement chrétienne, mais est ouvert pour un service commun des chrétiens et des musulmans. Ainsi est fournie une justification théologique pour l'ouverture de la *Caritas* à des collaborateurs d'autres religions. Le Royaume de Dieu n'est donc pas particulier, mais un « un symbole de l'unité de l'humanité »<sup>58</sup>.

On reproche souvent aux musulmans de réserver la solidarité et la communauté dans un sens fermé seulement à leur propre groupe.<sup>59</sup> Mais cela ne vaut que pour certains mouvements islamiques spécifiques. La forme communautaire de l'*Umma* peut être considérée comme une analogie fonctionnelle au Royaume de Dieu. D'après la sourate 3,104.110 ; 2.143, l'*Umma* est la « communauté exemplaire de la voie du milieu, de la justice, de la solidarité et de la fraternité »<sup>60</sup>, qui est basée sur l'*Umma* du Prophète. L'appartenance à

---

<sup>57</sup> NETZWERK THEOLOGINNEN UND THEOLOGEN IM DICV (Diözesanen Caritas-Verband) ROTTENBURG-STUTTGART, *Dienst am Reich Gottes in einer multireligiösen Gesellschaft*, Stuttgart, Caritasverbandes der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 2010, p. 6s.

<sup>58</sup> M. HONECKER, *Grundriss der Sozialethik*, Berlin, De Gruyter, 1995, p. 41.

<sup>59</sup> Cf. A.T. KHOURY, « Religiöse Ideale als Motive prosozialen Verhaltens gezeigt am Beispiel des Islams », in : W. KERBER (éd.), *Religion und prosoziales Verhalten*, München, Kindt, 1995, p. 15-45, ici p. 39.

<sup>60</sup> E. SAHIN, « Vom theologischen Konstrukt zum globalen Akteur ? *Umma* im Zeichen der Globalisierung », in : H. SCHMID – A. DZIRI – A. MIDDELBECK-VARWICK – M. GHARAIBEH, *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, Regensburg, Pustet, 2014, p. 260-271, ici p. 263.

L'*Umma* n'est pas un statut exclusif, mais comprend un devoir et une obligation et elle est associée à un témoignage touchant l'ensemble de l'humanité<sup>61</sup>. L'*Umma* peut être comprise comme communauté universelle qui adore Dieu dans le sens de la religion d'Abraham<sup>62</sup>. Ainsi, tous les hommes en tant que créatures sont ordonnés vers Dieu et ont l'obligation de suivre des principes éthiques universels<sup>63</sup>. La diversité terrestre est considérée comme une incitation à rivaliser dans les bonnes œuvres (sourate 2.148).

Bien que les notions de communauté et d'eschatologie diffèrent dans les deux religions et que chacune défende également des idées exclusives, les deux religions sont ouvertes à des positions inclusives. Musulmans et chrétiens s'incluent mutuellement dans leurs idées de communauté et de salut. Du point de vue herméneutique, on peut parler d'un « inclusivisme mutuel »<sup>64</sup>.

### *2.2.6 Le cadre conceptuel : l'éthique interreligieuse comme contribution à la société séculière*

L'éthique interreligieuse et l'éthique sociale sont à comprendre comme un dialogue de perspectives. Les points de départ particuliers de certaines convictions religieuses demeurent et ne sont pas absorbés dans une « méta-perspective ». De là partent des mouvements

---

<sup>61</sup> Cf. M. GHARAIBEH, « Zur theologischen Identität der *Umma* und der Rolle der Gelehrten », in : *ibidem*, p. 60-77, ici p. 62-65.

<sup>62</sup> Cf. M. EL KAISY-FRIEMUTH, « Politische oder religiöse Gemeinschaft ? Islamische Verständnisweisen von *Umma* », in : *ibidem*, p. 42-50, ici p. 48.

<sup>63</sup> Cf. Ö. ÖZSOY, « Zwischen Verkündigungs- und Verbreitungsauftrag. Ethik und Hermeneutik der Mission aus korantheologischer Sicht », in : H. SCHMID – A. BASOL-GÜRDAL – A. MIDDELBECK-VARWICK – B. UCAR (éd.), *Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam*, Regensburg, Pustet, 2011, p. 88-100.

<sup>64</sup> R. BERNHARDT, *Ende des Dialogs ? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich, Theologischer Verlag, 2005.

de pensée comparatifs vers d'autres religions. Ainsi, l'éthique (sociale) interreligieuse comprend d'abord une discussion des normes éthiques, des formes de vie et des implications socio-politiques des autres religions du point de vue extérieur. À partir de là, dans la comparaison des religions, des similitudes ainsi que des contrastes et des contradictions deviennent visibles dans le sens d'un « consensus différencié ».

En outre, il s'agit de coopérations interreligieuses possibles concernant des questions éthiques et socio-éthiques. Toutefois, ces coopérations ne concernent pas que les religions, puisque l'homme en tant qu'être rationnel est capable de jugements éthiques. À la suite de Habermas surgit l'obligation de traduire des énoncés religieux, dans la mesure du possible, en un langage rationnel, ce qui ne signifie pas l'abandon du discours théologique<sup>65</sup>. Face à la diversité religieuse, il faut au moins un trilinguisme. En tant que « théologie publique », les religions sont obligées de rendre compte de leurs fondements théologiques et elles peuvent aussi apporter des modèles d'idées théologiques dans les débats publics<sup>66</sup>.

Un exemple d'une position commune de musulmans et de chrétiens dans la société se trouve dans la déclaration *Christen und Muslime – Partner in der pluralistischen Gesellschaft* (*Chrétiens et musulmans, partenaires dans la société pluraliste*), qui a vu le jour dans le cadre du Comité central des catholiques allemands, sous la responsabilité conjointe des chrétiens et des musulmans : « En tant que partenaires, chrétiens et musulmans ne devraient pas former un monde isolé particulier, mais faire partie de la société. Leur partenariat est pour le bien de tous les peuples. Il devrait donc en même temps être ouvert à d'autres positions et groupes religieux ou non-

---

<sup>65</sup> Cf. J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la religion*, Paris, Gallimard, 2008, p. 188-198.

<sup>66</sup> Cf. H. BEDFORD-STROHM, « Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft », in : I. GABRIEL (éd.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Mainz, Grünewald, 2008, p. 340-366.



religieux et inclure ceux-ci là où c'est possible. Puisque tous les hommes, en raison de leur rationalité, disposent d'une compétence de jugement moral, des tentatives d'une alliance des hommes religieux contre un monde areligieux perçu comme hostile sont à rejeter. »<sup>67</sup> Ceci marque l'ouverture à la société tout entière sur la base de la raison.

Mais il n'est pas du tout certain qu'une telle compréhension ouverte à la société tout entière puisse s'imposer. Le pluralisme sociétal croissant donne également lieu à des tendances opposées. Dans les deux religions, il y a des positions qui mettent davantage en avant leur propre groupe. Du côté des chrétiens, il y va principalement de leur propre communauté et non pas de la conception du monde.<sup>68</sup> On peut parler ici d'une « éthique ecclésiale », « parce qu'elle vient de l'Église et est orientée vers l'Église »<sup>69</sup>. Du côté islamique, il faudrait mentionner des positions du spectre islamiste, mais aussi des penseurs *main-stream* tels que Tariq Ramadan, qui s'adressent prioritairement aux musulmans et restent presque exclusivement dans un cadre de pensée islamique.<sup>70</sup> « Cela soulève la question de savoir si la perspective d'apporter une contribution à la société dans son ensemble joue bien un rôle pour Ramadan ou si ce n'est pas un monde spécifique islamique, avec la perspective éventuelle d'une extension, qui est au premier plan. »<sup>71</sup> Une chance pourrait consister à exprimer ensemble le caractère prophétique de l'éthique et de l'éthique sociale.

---

<sup>67</sup> *Christen und Muslime – Partner in der pluralistischen Gesellschaft. Eine gemeinsame Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Fragen.* Erklärung des Gesprächskreises « Christen und Muslime » beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 2008, II/6.

<sup>68</sup> Cf. par exemple S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom. Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

<sup>69</sup> K. KOTHER, *Charakter – Tugend – Gemeinschaft. Grundlagen christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas*, Fribourg, Academic Press, 2010, p. 263.

<sup>70</sup> Cf. T. RAMADAN, *Islam, la réforme radicale*.

<sup>71</sup> H. SCHMID, *Islam im europäischen Haus*, p. 308s.

L'ouverture à la société signifie justement non pas absence de critique, mais elle inclut la possibilité de questionner les normes, structures et pratiques de la société et de suggérer des approches alternatives<sup>72</sup>.

### **3. Conclusion et perspectives**

La forte demande d'éthique dans la société se reflète également dans le dialogue islamo-chrétien. L'éthique représente une occasion de lier les questions théologiques et sociales, sans que cela implique une manipulation ou une instrumentalisation du dialogue. Les données empiriques présentées concernant le dialogue islamo-chrétien peuvent donc être le point de départ pour des réflexions conceptuelles. Mais cela ne veut pas contester le bien-fondé d'autres sujets et perspectives.

Les six éléments présentés ci-dessus caractérisent un mouvement fondamental du dialogue, mouvement qui peut être concrétisé par des questions spécifiques. Nous avons pu montrer que la vie, l'action, la théologie et l'expérience spirituelle sont inextricablement liés dans le dialogue. En conclusion, nous présentons trois domaines d'un tel dialogue qui ont déjà été évoqués partiellement par des exemples.

#### **1. L'économie**

L'économie repose sur le support dominant de l'argent. Une critique de l'idéologie par les religions est ici nécessaire, puisque l'argent prend souvent la place de Dieu et qu'il est surestimé comme un médium symbolique. Comment, d'un point de vue théologique, l'ambivalence de l'argent peut-elle être exprimée ?

---

<sup>72</sup> Cf. A. MIDDELBECK-VARWICK – M. GHARAIBEH – H. SCHMID – A. YASAR, *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam*, Regensburg, Pustet, 2013.

Quelles sont les conséquences qui en découlent pour la conception de l'économie ?

2. L'assistance aux pauvres

L'islam et le christianisme ont une longue tradition des soins aux pauvres et de l'aide pour les nécessiteux. Quelles sont les motivations théologiques sous-jacentes de telles actions ? Quelle idée de miséricorde est véhiculée par les religions ? Comment la pauvreté au sens matériel et spirituel peut-elle être surmontée ?

3. L'éducation

L'éducation est actuellement fortement marquée par des images de l'homme orientées vers la performance, elle offre seulement de façon limitée une égalité des chances. Comment des faiblesses peuvent-elle être intégrées dans l'image sous-jacente de l'homme ? Quelle est la relation entre les images de l'homme et l'image de Dieu ? Quelles sont les normes et les critères de la justice ?

Ces trois exemples montrent que les musulmans et les chrétiens apparaissent ici comme des acteurs sociaux autant que religieux. La société est ainsi le lieu où la théologie devient concrète et pertinente.

ANNEXE 1

LES « DIX POINTS DE SEELISBERG » (1947)

Du 30 juillet au 5 août 1947 eut lieu à Seelisberg (Suisse) une conférence internationale extraordinaire du *Concil of Christians and Jews*, pour étudier les causes de l'antisémitisme chrétien et tenter d'y porter remède. Parmi les septante (soixante-dix) personnalités venues de dix-sept pays, on comptait vingt-huit juifs (dont Jules Isaac), vingt-trois protestants, neuf catholiques et deux orthodoxes grecs. Lors de cette conférence, les chrétiens prirent conscience de l'état de l'enseignement chrétien à l'égard des juifs et du judaïsme. Ils mesurèrent l'étendue de la responsabilité chrétienne dans le génocide hitlérien et comprirent qu'il fallait d'urgence corriger l'enseignement chrétien. Ils élaborèrent dix points, largement inspirés des dix-huit propositions de l'historien Jules Isaac pour éradiquer les préjugés contre les juifs.

1. « Rappeler que c'est le même Dieu vivant qui nous parle à tous, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament.
2. Rappeler que Jésus est né d'une Vierge juive, de la race de David et du peuple d'Israël, et que son amour éternel et son pardon embrassent son propre peuple et le monde entier.
3. Rappeler que les premiers disciples, les apôtres et les premiers martyrs étaient juifs.
4. Rappeler que le précepte fondamental du christianisme, celui de l'amour de Dieu et du prochain, promulgué déjà dans l'Ancien Testament, et confirmé par Jésus, oblige "chrétiens et juifs" dans toutes les relations humaines, sans aucune exception.
5. Éviter de rabaisser le judaïsme biblique ou post-biblique dans le but d'exalter le christianisme.

6. Éviter d'user le mot "juifs" au sens exclusif d'"ennemis de Jésus" ou de la locution "ennemis de Jésus" pour désigner le peuple juif tout entier.
7. Éviter de présenter la Passion de telle manière que le caractère odieux de la mise à mort de Jésus retombe sur les juifs seuls. Ce ne sont pas les juifs qui en sont responsables, car la croix, qui nous sauve tous, révèle que c'est à cause de nos péchés à tous que le Christ est mort.

Rappeler à tous les parents et éducateurs chrétiens la grave responsabilité qu'ils encourent du fait de présenter l'Évangile et surtout le récit de la Passion d'une manière simpliste. En effet, ils risquent par là d'inspirer, qu'ils le veuillent ou non, l'aversion dans la conscience ou le subconscient de leurs enfants ou auditeurs. Psychologiquement parlant, chez des âmes simples, mues par un amour ardent et une vive compassion pour le Sauveur crucifié, l'horreur qu'ils éprouvent tout naturellement envers les persécuteurs de Jésus, tournera facilement en une haine généralisée des juifs de tous les temps, y compris ceux d'aujourd'hui.

8. Éviter de rapporter les malédictions, scripturaires et le cri d'une foule excitée : *"Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants"*, sans rappeler que ce cri ne saurait prévaloir contre la prière infiniment plus puissante de Jésus : *"Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font."*
9. Éviter d'accréditer l'opinion impie que le peuple juif est réprouvé, maudit, réservé pour une destinée de souffrances.
10. Éviter de parler des juifs comme s'ils n'avaient pas été les premiers à être de l'Église. »

ANNEXE 2

PAUL, ÉVÊQUE,  
SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,  
AVEC LES PÈRES DU SAINT CONCILE,  
POUR QUE LE SOUVENIR S'EN MAINTIENNE À JAMAIS.

DÉCLARATION SUR LES RELATIONS DE L'ÉGLISE  
AVEC LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

***NOSTRA AETATE***

**1. Préambule**

« À notre époque où le genre humain devient de jour en jour plus étroitement uni et où les relations entre les divers peuples se multiplient, l'Église examine plus attentivement quelles sont ses relations avec les religions non chrétiennes. Dans sa tâche de promouvoir l'unité et la charité entre les hommes, et aussi entre les peuples, elle examine ici d'abord ce que les hommes ont en commun et qui les pousse à vivre ensemble leur destinée.

Tous les peuples forment, en effet, une seule communauté ; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter tout le genre humain sur toute la face de la terre ; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous, jusqu'à ce que les élus soient réunis dans la Cité sainte, que la gloire de Dieu illuminera et où tous les peuples marcheront à sa lumière.

Les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, agitent profondément le cœur humain : Qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens et le but de la vie ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché ? Quels sont l'origine et le but de la souffrance ? Quelle est

la voie pour parvenir au vrai bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui embrasse notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons ?

## **2. Les diverses religions non chrétiennes**

Depuis les temps les plus reculés jusqu'à aujourd'hui, on trouve dans les différents peuples une certaine perception de cette force cachée qui est présente au cours des choses et aux événements de la vie humaine, parfois même une reconnaissance de la Divinité suprême, ou même d'un Père. Cette perception et cette reconnaissance pénètrent leur vie d'un profond sens religieux. Quant aux religions liées au progrès de la culture, elles s'efforcent de répondre aux mêmes questions par des notions plus affinées et par un langage plus élaboré. Ainsi, dans l'hindouisme, les hommes scrutent le mystère divin et l'expriment par la fécondité inépuisable des mythes et par les efforts pénétrants de la philosophie ; ils cherchent la libération des angoisses de notre condition, soit par les formes de la vie ascétique, soit par la méditation profonde, soit par le refuge en Dieu avec amour et confiance. Dans le bouddhisme, selon ses formes variées, l'insuffisance radicale de ce monde changeant est reconnue et on enseigne une voie par laquelle les hommes, avec un cœur dévot et confiant, pourront acquérir l'état de libération parfaite, soit atteindre l'illumination suprême par leurs propres efforts ou par un secours venu d'en haut. De même aussi, les autres religions qu'on trouve de par le monde s'efforcent d'aller, de façons diverses, au-devant de l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés.

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 sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes.

Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "*la voie, la vérité et la vie*" (Jn 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses. Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec les adeptes d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux.

### **3. La religion musulmane**

L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa Mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes après les avoir ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne.

Même si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le saint 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 liberté.



#### **4. La religion juive**

Scrutant le mystère de l'Église, le saint Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la lignée d'Abraham.

L'Église du Christ, en effet, reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le mystère divin du salut, chez les patriarches, Moïse et les prophètes. Elle confesse que tous les fidèles du Christ, fils d'Abraham selon la foi, sont inclus dans la vocation de ce patriarche, et que le salut de l'Église est mystérieusement pré-figuré dans la sortie du peuple élu hors de la terre de servitude. C'est pourquoi l'Église ne peut oublier qu'elle a reçu la révélation de l'Ancien Testament par ce peuple avec lequel Dieu, dans sa miséricorde indicible, a daigné conclure l'antique Alliance, et qu'elle se nourrit de la racine de l'olivier franc sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage que sont les Gentils. L'Église croit, en effet, que le Christ, notre paix, a réconcilié les Juifs et les Gentils par sa croix et en lui-même, des deux, a fait un seul.

L'Église a toujours devant les yeux les paroles de l'apôtre Paul sur ceux de sa race *"à qui appartient l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né, selon la chair, le Christ"* (Rm 9,4-5), le Fils de la Vierge Marie. Elle rappelle aussi que les Apôtres, fondements et colonnes de l'Église, sont nés du peuple juif, ainsi qu'un grand nombre des premiers disciples qui annoncèrent au monde l'Évangile du Christ.

Selon le témoignage de l'Écriture Sainte, Jérusalem n'a pas reconnu le temps où elle fut visitée ; les Juifs, en grande partie, n'acceptèrent pas l'Évangile, et même nombreux furent ceux qui s'opposèrent à sa diffusion. Néanmoins, selon l'Apôtre, les Juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance. Avec les prophètes et le même Apôtre, l'Église attend le jour, connu de Dieu seul, où tous les peuples invoqueront le

Seigneur d'une seule voix et *"le serviront sous un même joug"* (So 3,9).

Du fait d'un si grand patrimoine spirituel, commun aux chrétiens et aux Juifs, le saint Concile veut encourager et recommander la connaissance et l'estime mutuelles, qui naîtront surtout d'études bibliques et théologiques, ainsi que d'un dialogue fraternel. Encore que des autorités juives, avec leurs partisans, aient poussé à la mort du Christ, ce qui a été commis durant sa Passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors, ni aux Juifs de notre temps. S'il est vrai que l'Église est le nouveau Peuple de Dieu, les Juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture. Que tous donc aient soin, dans la catéchèse et la prédication de la Parole de Dieu, de n'enseigner quoi que ce soit qui ne soit conforme à la vérité de l'Évangile et à l'esprit du Christ.

En outre, l'Église, qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, et poussée, non pas par des motifs politiques, mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore les haines, les persécutions et les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs.

D'ailleurs, comme l'Église l'a toujours tenu et comme elle le tient encore, le Christ, en vertu de son immense amour, s'est soumis volontairement à la Passion et à la mort à cause des péchés de tous les hommes et pour que tous les hommes obtiennent le salut. Le devoir de l'Église, dans sa prédication, est donc d'annoncer la croix du Christ comme signe de l'amour universel de Dieu et comme source de toute grâce.

## **5. La fraternité universelle excluant toute discrimination**

Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu. La relation de l'homme à Dieu le Père et la relation de l'homme à ses frères humains sont tellement liées que l'Écriture dit : "*Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu*" (1 Jn 4,8). Par là est sapé le fondement de toute théorie ou de toute pratique qui introduit entre homme et homme, entre peuple et peuple, une discrimination en ce qui concerne la dignité humaine et les droits qui en découlent.

L'Église réprouve donc, en tant que contraire à l'esprit du Christ, toute discrimination ou vexation dont sont victimes des hommes en raison de leur race, de leur couleur, de leur condition ou de leur religion. En conséquence, le saint Concile, suivant les traces des saints Apôtres Pierre et Paul, prie ardemment les fidèles du Christ "*d'avoir au milieu des nations une belle conduite*" (1 P 2,12), si c'est possible, et de vivre en paix, pour autant qu'il dépend d'eux, avec tous les hommes, de manière à être vraiment les fils du Père qui est dans les cieux.

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette déclaration ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu. »

Rome, à Saint-Pierre, le 28 octobre 1965.

Moi, Paul, évêque de l'Église catholique.

BIBLIOGRAPHIE

DIALOGUE INTERRELIGIEUX

**Documents du Magistère**

PAUL VI, Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, Rome, 6 août 1964.

CONCILE VATICAN II, Déclaration *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, Rome, 28 octobre 1965.

SECRETARIAT POUR LES NON CHRÉTIENS, *Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*, Rome, 10 juin 1984.

JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Redemptoris missio* sur la valeur permanente du précepte missionnaire, Rome, 7 décembre 1990.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX – CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, *Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile*, Rome, 19 mai 1991.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, Paris, Cerf / Bayard / Centurion, 1997.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Dominus Iesus* sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église, Rome, 6 août 2000.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Le témoignage chrétien dans un monde multi-religieux : recommandations de conduite*, Rome, 10 novembre 2011.

## Littérature secondaire

ABASHEH Khaled, « Le dialogue islamo-chrétien. Situation et perspectives », dans : DELGADO Mariano – VIVIANO Benedict T. (éd.), *Le dialogue interreligieux*, Fribourg, Academic Press, 2007, p. 103-116.

BASSET Jean-Claude – JOHNSON Samuel Désiré (éd.), *Les chrétiens et la diversité religieuse. Les voies de l'ouverture et de la rencontre*, Paris, Karthala, 2011.

BORRMANS Maurice, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien. Louis Massignon – Jean-Mohammed Abd-el-Jalil – Louis Gardet – Georges C. Anawati*, Paris, Cerf, 2009.

BORRMANS Maurice, *Dialogue islamo-chrétien : à temps et contre-temps*, Paris, Saint-Paul, 2002.

BURROWS William R. (éd.), *Redemption and Dialogue. Reading Redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation*, Maryknoll / New York, Orbis Books, 1993.

CHELINI Jean, « Paul VI et la mission de l'Église », *Chemin de Dialogue* 4 (1994), *Dialogue et mission*, p. 25-47.

CLAVERIE Pierre, *Humanité plurielle*, Paris, Cerf, 2008.

CLAVERIE Pierre, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Paris, Cerf, 2004.

DELGADO Mariano, « La liberté religieuse comme condition de la mission et du dialogue interreligieux », dans : IDEM – VIVIANO Benedict T. (éd.), *Le dialogue interreligieux*, Fribourg, Academic Press, 2007, p. 161-179.

FEROLDI Vincent (dir.), *Chrétiens et musulmans en dialogue : les identités en devenir : travaux du GRIC (1998-2003)*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Bibliographie

JACQUIN Françoise – ZORN Jean-François (éd.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 2001.

LIENEMANN-PERRIN Christine, « Mission et dialogue interreligieux. Une relation antagoniste ou de convergence ? », dans : DELGADO Mariano – VIVIANO Benedict T. (éd.), *Le dialogue interreligieux*, Fribourg, Academic Press, 2007, p. 75-88.

LIENEMANN-PERRIN Christine, *Mission und interreligiöser Dialog*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

PAHUD DE MORTANGES René – TANNER Erwin, *Muslime und schweizerische Rechtsordnung / Les musulmans et l'ordre juridique suisse*, Fribourg, Academic Press, 2002.

TAURAN Mgr Jean-Louis, *Le triple défi du dialogue islamo-chrétien*, <http://www.eglise.catholique.fr/actualites/363079-le-triple-defi-du-dialogue-islamo-chretien/>.

TOMKO Card. Jozef, « Le dialogue, chemin de la mission », *Chemin de Dialogue* 4 (1994), *Dialogue et mission*, p. 65-105.

## TABLE DES AUTEURS

**François-Xavier Amherdt** : Prêtre du diocèse de Sion ; professeur de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique, Faculté de théologie de l'Université de Fribourg ; vice-directeur du *Centre d'études pastorales comparées* et directeur-adjoint de la revue internationale de catéchèse et pastorale *Lumen Vitae*.

**Jean-Claude Basset** : Pasteur et théologien ; professeur à la Faculté de théologie et sciences des religions de l'Université de Lausanne ; membre fondateur de la Plateforme interreligieuse de Genève.

**Patrizia Conforti** : Docteure en philosophie ; membre du Groupe interreligieux du canton de Fribourg.

**Mariano Delgado** : Professeur d'histoire de l'église médiévale et moderne à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse) ; rédacteur en chef de la *Revue des sciences missionnaires et religieuses* (*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, ZMR).

**François Garai** : Rabbín depuis juin 1968 ; fondateur en 1970 de la communauté libérale francophone GIL (communauté israélite libérale de Genève), dont il est le rabbin depuis sa création jusqu'à ce jour ; co-fondateur de la Plateforme interreligieuse de Genève ; président du Conseil rabbinique (regroupant la plupart des rabbins en exercice au sein des communautés libérales).

**Hartmut Haas** : Coordinateur (*Geschäftsleiter*) de l'Association « Maison des religions – Dialogue des cultures » de Berne et pasteur de « l'Église des frères de Herrnhut ».

**Verena Lenzen** : Professeure de judaïsme et théologie et dialogue judéo-chrétien à la Faculté de théologie de l'Université de Lucerne ;

directrice de l'Institut de recherches judéo-chrétiennes (*Institut für Jüdisch-Christliche Forschung*) de l'Université de Lucerne.

**Guy Musy** : Prêtre dominicain ; ancien responsable de la Délégation catholique et président de la Plateforme interreligieuse de Genève ; auteur et éditorialiste.

**Hansjörg Schmid** : Professeur d'éthique interreligieuse de relations islamo-chrétiennes à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg ; directeur du Centre suisse islam et société (CSIS) de l'Université de Fribourg.



## TABLE DES MATIÈRES

Éditorial	
<b>Un dialogue plus indispensable que jamais</b>	
François-Xavier AMHERDT	7
<hr/>	
Chapitre 1	
<b>Le dialogue interreligieux dans le Magistère de l'Église catholique</b>	
Mariano DELGADO	15
<hr/>	
Chapitre 2	
<b>Les catholiques suisses et l'interreligieux depuis Vatican II</b>	
Guy MUSY (et Patrizia CONFORTI)	34
<hr/>	
Chapitre 3	
<b>État du dialogue interreligieux : un point de vue protestant</b>	
Jean-Claude BASSET	50
<hr/>	
Chapitre 4	
<b>Le dialogue interreligieux aujourd'hui : un point de vue juif</b>	
François GARAI	61
<hr/>	
Chapitre 5	
<b>Le dialogue judéo-chrétien aujourd'hui</b>	
Verena LENZEN	71
<hr/>	

---

Chapitre 6	
<b>L'éthique comme point focal du dialogue islamo-chrétien</b>	
Hansjörg SCHMID	86

---

Chapitre 7	
<b>Des « modes d'éducation de Dieu » chez Zinzendorf à la « Maison des religions » de Berne</b>	
Hartmut HAAS	112

---

Annexe 1	
<b>Les « Dix points de Seelisberg »</b>	127

---

Annexe 2	
<b>Concile Vatican II, <i>Nostra aetate</i></b>	129

---

Bibliographie	
<b>Dialogue interreligieux</b>	135

---

Table des auteurs	138
-------------------	-----

---

Table des matières	140
--------------------	-----

---