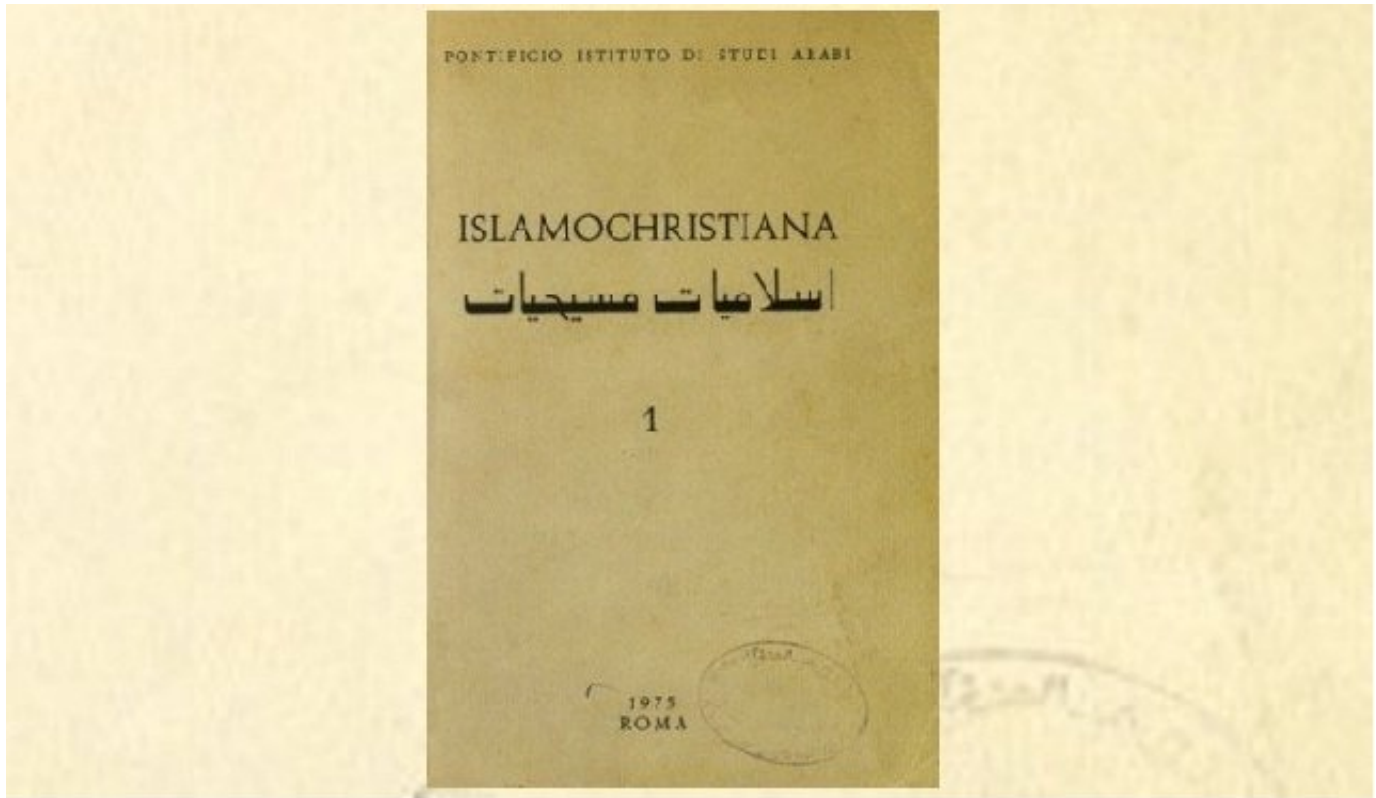


## Ali Mérad, un pionnier du dialogue islamo-chrétien

Par Mohamed Sghir Janjar - Le 13-03-2018



Le dialogue interreligieux occupe une place importante dans l'œuvre islamologique d'Ali Mérad . En choisissant de mettre en lumière ce dernier axe de son travail, M. S. Janjar rend ici hommage à l'un des premiers intellectuels de la rive sud de la Méditerranée, ayant contribué, dès les années 1960, au tissage des liens humains et à l'élaboration de l'appareil conceptuel qui ont rendu pensable et possible, du côté de l'islam, l'amorce d'un dialogue sincère entre musulmans et chrétiens.

### Contexte particulier de l'après Vatican II

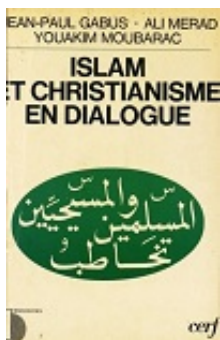
A la fin de l'année 1965, se sont achevés les travaux du Concile Vatican II qui constitua, sans doute, un véritable tournant dans l'histoire de l'Eglise catholique au XX<sup>e</sup> siècle. Le Concile symbolisa, en effet, le point d'orgue d'un *aggiornamento* de la pensée théologique catholique dont les ébauches remontent au XIX<sup>e</sup> siècle. Et c'est dans ce cadre global que s'inscrit, le geste fort entrepris par l'Eglise catholique en direction des autres religions en général et de l'islam en particulier. Il s'agit notamment de la création d'un *Secretariat romain pour les non-chrétiens* (17 mai 1964) ; de l'élaboration d'une *Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes* (21 novembre 1964) et d'une vision du dialogue islamo-chrétien, exposée dans le document intitulé « *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* » (1969).

En face, sur la rive sud de la Méditerranée, les sociétés maghrébines venaient de sortir du long et dramatique épisode colonial. L'état de leurs élites et la nature des nouvelles urgences imposées par les chantiers ouverts par l'indépendance politique, les mettaient dans l'impossibilité de répondre, au moins dans le court terme, à l'offre dialogique de l'église romaine. Car si les rares cadres formés à l'école moderne des anciennes puissances coloniales, n'affichaient qu'une indifférence dédaigneuse à l'égard de la religion, l'élite traditionnelle (ulémas), de par son mode de formation traditionnel, était encore moins disposée à contribuer au dialogue interreligieux selon la nouvelle offre de la partie catholique.

Rien dans ce contexte maghrébin du milieu des années 1960 ne semblait indiquer que la main tendue du côté chrétien, allait trouver un quelconque accueil du côté musulman. Mais voilà que, parmi le cercle étroit des jeunes universitaires algériens et tunisiens, émerge un petit groupe de chercheurs en islamologie et histoire, très au fait du patrimoine arabo-islamique classique, maîtrisant parfaitement les acquis des sciences humaines et sociales modernes, et qui décide de relever le défi. Ali Mérad fait partie de ce petit cercle d'intellectuels, composé notamment de Mohammed Arkoun, Mohamed Talbi, Abdelmajid Charfi. Ils ont tous reçu une première formation dans leurs pays avant de poursuivre des études supérieures en France. Ils seront rejoints, dans les années 1980, par un clerc zitounien, Hmida Ennaifer, fondateur de la revue tunisienne 15/24, qui a eu, à son tour, une double formation à Tunis et à la Sorbonne.

Loin de constituer formellement un groupe de travail, ces intellectuels vont ainsi esquisser séparément, dès le début des années 1970, une première contribution musulmane au dialogue islamo-chrétien. Ils seront de tous les forums internationaux, contribueront à la revue *Islamochristiana* et donneront cours et conférences à l'*Institut pontifical d'études arabes et d'islamologie* de Rome qui la publie. Quant aux multiples formes d'amitié et de liens humains profonds et durables qu'ils ont tissés avec des intellectuels européens, religieux ou laïcs, ils leur ont permis de contribuer à la création et l'animation du *Groupe de recherche islamo-chrétien* (GRIC).

## Cheminement singulier d'Ali Mérad



De tous ces pionniers maghrébins qui s'engagèrent dans l'aventure du dialogue interreligieux, Ali Mérad était, sans doute, le premier à en saisir la portée stratégique pour l'islam en général et les musulmans d'Europe en particulier. Cheminant à contre-courant des idéologies marxistes et tiers-mondistes en vogue parmi ses pairs maghrébins, pendant les années 1960-1970, A. Mérad soutenait que la vague de décolonisation allait renforcer le processus de mondialisation. Et que ce dernier aurait besoin, pour être humanisé et le moins conflictuel possible, d'un processus culturel parallèle dont l'une des composantes

serait un vrai dialogue des religions (Mérad : 1975, p. 9).

Ali Mérad n'était pas seulement précurseur en matière de dialogue, il en faisait aussi une sorte de nécessité existentielle qu'explique par sa propre biographie. Interrogé en 1980 par un journaliste du quotidien « Le Monde » sur ce qui l'amena à s'intéresser au christianisme, A. Mérad expliqua comment il le croisa dès l'enfance. En effet, la scène primitive fondatrice de son expérience s'est passée à l'école primaire française de ville natale, Laghouat, dans les années 1930. Le petit Ali Mérad y éprouva un sentiment de rejet horrifié à la vue, pour la première fois, du catéchisme de son condisciple, Jacques Munier. Les amitiés françaises de sa jeunesse vont l'aider à dompter et s'émanciper du sentiment d'inquiétude face à l'autre. Plus tard, en un jour de l'été 1956, il sentit en lui une forte émotion à la lecture du livre de Jean-François Six sur Charles de Foucauld, où il découvrit la lettre pleine de chagrin envoyée par le chef touareg, Moussa ag Amastan, à la sœur de Foucauld, suite à la disparition de ce dernier (Mérad : 1980).

A Louvain en 1974, il réalise, à ses dépens, ce que coûte l'attitude compréhensive et dialogique qu'il a choisie d'adopter envers les autres religions. Il comprend très vite que le peu d'empathie et de curiosité manifesté par les siens à l'égard des adeptes des autres traditions monothéistes, s'enracine, en fait, dans une lecture dogmatique du Coran si ancrée dans les mentalités. Et réalise ainsi que la culture religieuse islamique se trouve, à présent, encastrée dans un langage théologique figé et momifié, depuis des siècles, rendant impensable tout pluralisme doctrinal, toute pensée de l'altérité religieuse et entravant, par conséquent, tout véritable dialogue interreligieux (Mérad : 1980).

### Une pensée dialogique en action



En se lançant dans le dialogue islamo-chrétien, A. Mérad avait pleinement conscience qu'il avançait dans un terrain miné. Il s'exposait, d'un côté, à la réprobation des siens qui, à défaut de poursuivre et d'approfondir le renouvellement (*tajdid*) de la pensée religieuse amorcé par les réformistes de la *Nahda* à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, se trouvent enfermés dans ce qu'il appela « le cercle vicieux » de l'idéologisation et la politisation de la religion. D'un autre côté, il prenait la mesure de l'ampleur de la refondation du dialogue avec les représentants des deux autres traditions monothéistes ; tâche qui exige à la fois établissement de la confiance et édification d'un langage commun en rupture avec celui stérile des controverses et polémiques anciennes.

Face à un tel chantier, A. Mérad ne manquait pas d'atouts. Il pouvait d'abord s'appuyer sur des amitiés chrétiennes anciennes nouées dès sa jeunesse en Algérie (le cas de Michel Lelong) ; amitiés qu'il a

continué à consolider et diversifier, une fois installé en France. Aussi sa manière d'assumer son islamité et d'articuler engagement spirituel et quête constante des savoirs modernes, le prédisposait-elle, sans doute, plus que d'autres, à comprendre les enjeux de la nouvelle offre du dialogue venant de l'Église romaine et à tenter d'y répondre. Par ailleurs, son attitude naturelle face à l'altérité faite de respect, de retenue et de grande délicatesse, le disposait à chercher ce qu'il y a d'essentiel dans la rencontre avec l'autre.

Dès son travail sur « Le Christ selon le Coran » (1968), A. Mérad s'est trouvé confronté à des questions aussi évidentes que massives : comment nommer l'autre ? Comment doit-on comprendre certains mots par lesquels le Coran désigne les figures de l'altérité religieuse (*kuffâr* = mécréants ou *mushrikûn* = associationnistes) ? La lecture dogmatique et littéraliste du Coran n'enferme-t-elle pas le dialogue interreligieux dans une aporie insurmontable ? Très tôt, il a eu le courage de reconnaître que le langage théologique de l'islam classique ne correspond plus à la réalité du monde contemporain, et qu'il est du devoir des musulmans de recourir, comme le préconisait l'auteur du « *Traité décisif* » (Ibn Ruchd), à une méthode rationnelle susceptible de libérer l'interprétation. Et de ce travail initial, il tira une première leçon de méthode qui va guider ses pas par la suite. Il considéra ainsi qu'au lieu de chercher dans le Coran la vérité historique sur le Christ, le musulman contemporain doit plutôt recevoir le message coranique comme des « appels à la confrontation des témoignages ». Il s'agit, autrement dit, de saisir à travers le discours coranique sur les traditions monothéistes qui l'ont précédé, des « vérités de foi » dont le statut diffère foncièrement des vérités scientifiques ou historiques.

Les « vérités de foi », contrairement aux vérités positives, ne sont ni exclusives, ni falsifiables. Cela signifie que, d'un côté, chaque tradition religieuse offre une voie spécifique pour accéder à l'ultime, mais n'épuise jamais le potentiel de symbolisation de ce dernier. De l'autre, n'étant pas falsifiables, les positions théologiques des uns et des autres ne sauraient être approchées en termes de vrai et de faux. Autrement dit, le choix du dialogue interreligieux suppose un préalable épistémologique incontournable : faire le deuil de la vérité absolue, sans rien sacrifier de la volonté d'atteindre une compréhension des vérités religieuses. Ce qui signifie dans le cas de Mérad la non-confusion des deux registres du chercheur et du croyant. Et c'est ainsi qu'il a réussi à mener son œuvre de savant, sans jamais chercher à cacher sa foi musulmane ni son engagement constant au service de sa communauté.

Constatant la dégradation des conditions politiques du dialogue interreligieux au cours des 25 dernières années, A. Mérad porta son attention sur les problématiques de l'exégèse et l'élaboration d'une approche critique des sources de l'islam. Il creusa ainsi le sillon de l'intuition première qui l'avait amené à appeler chrétiens et musulmans, dans l'article qu'il publia dans le premier numéro de la revue *Islamochristiana*, à « dépasser le stade des monologues parallèles » pour se mettre en quête d'un langage commun. Le nouveau mode de communication qu'il appela de ses vœux procède d'une analyse proche de celle de Ricoeur. Il perçoit, comme ce dernier, l'ancrage de chaque croyant dans sa propre tradition religieuse à la manière d'un locuteur habitant et interagissant avec le monde à partir de sa langue. Et à l'image des langues qui, par l'effort de la traduction, arrivent à vaincre les plus intraduisibles des situations, Mérad pensait profondément que, par l'effort interprétatif interne et par celui d'un dialogue sincère toujours renouvelé, les religions monothéistes devraient, comme les langues vivantes, atteindre un haut degré de « traductibilité » ou compréhension humaine sans rien céder de ce qui fait l'essentiel de leurs messages et la singularité de leurs héritages respectifs.

**Bibliographie**

«Le Christ selon le Coran » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 5, 1968, p. 79-94.

*N'avons-nous pas le même père ?* En collaboration avec Armand Abécassis et Daniel Pézeril, Ed. du Chalet, 1972, 152 p.

Une Rencontre entre Chrétiens et Musulmans à Broummana au Liban, 12-18 Juillet 1972», in *I.B.L.A.*, Tunis, n° 130, 1972, p. 363-370.

«Dialogue Islamo-Chrétien : pour la recherche d'un langage commun» in *Islamochristiana*, Rome, vol. 1, 1975, p. 1-10.

*Charles de Faucauld au regard de l'Islam*, Ed. du Chalet, 1975, 143 p.

Rapports de l'Eglise avec les Musulmans d'Europe » in *Islamochristiana*, Rome, vol. 3, 1977, p. 197-205.

Solidaire ou solitaire », in *Une brassée de confessions de foi*. Ed. du Seuil, 1979.

Entretien avec Jean-Pierre Péroncel-Hugoz » in *Le Monde*, 1 juin, 1980.

Dialogue Islamo-chrétien : esquisse d'une problématique », in *Islam et christianisme en dialogue*. En collaboration avec Jean-Paul Gabus et Youakim Moubarac, Ed. du Cerf, 1982, 187 p.

Le christianisme du point de vue de l'Islam » in *Aspects de la foi de l'Islam*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985, p. 193-197

«Une Espérance de Fraternité». In *Islam de France*, n° 2, 1998, p. 131-135.