

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 53 (1999)
Heft: 1

Artikel: L'Europe dans le miroir de l'Islam
Autor: Waardenburg, Jacques
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147448>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'EUROPE DANS LE MIROIR DE L'ISLAM

Jacques Waardenburg

Préliminaire¹

En matière de recherches sur les relations entre l'Europe et le monde musulman dans le passé et le présent, l'étude des représentations réciproques est d'un intérêt particulier. L'analyse des images permet en effet de mieux comprendre non seulement comment les uns et les autres se sont perçus, mais aussi comment ils se sont identifiés l'un face à l'autre. Plusieurs études ont été publiées sur les représentations européennes de l'islam, mais le problème inverse est aussi pertinent.² Comment les musulmans se sont-ils représentés l'Europe, sa société, sa culture, sa religion, notamment dans les rencontres et les interactions contemporaines?

Dans les sources écrites, il faut faire une distinction entre plusieurs genres. D'abord, il y a les écrits factuels où il s'agit de la connaissance de réalités européennes du passé et du présent. On peut parler alors d'un processus de découverte de l'Europe. Puis, il y a les écrits de textes où l'imagination est prépondérante, comme dans les belles-lettres arabes, turques ou iraniennes où apparaissent dans un contexte proche-oriental ou nord-africain des personnages européens. D'autres textes littéraires retracent la vie d'immigrés musulmans dans des pays européens.

-
- 1 Conférence donnée au Colloque "Islam et changement social" à Lausanne, 11 octobre 1996. Le titre original était "Perceptions de l'Europe et changement social".
 - 2 Pour l'époque médiévale voir par exemple *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age* (coordonné par Mohammad Hammam, 1995). Comparer avec *Images of the Other: Europe and the Muslim World before 1700* (David R. Blanks (éd.), 1996). – Pour l'époque moderne et notamment le Maroc voir par exemple *Marocains et Allemands: la perception de l'autre* (A. Bendaoud et M. Berriane (dir.), 1995). – Dès 1973, le problème des relations et des perceptions réciproques entre l'Europe et le monde arabe a obtenu une certaine pertinence par le dialogue euro-arabe. Du 3 au 5 avril 1998, l'Université de Jordanie a organisé un séminaire international intitulé *Arabs and the West*; les communications ont été publiées sous le titre *Arabs and the West: Mutual Images*, éd. Jorgen S. Nielsen et Sami A. Khawawnih (1998). On pourrait également envisager un dialogue euro-turc; des réunions de ce genre ont eu lieu dernièrement. – Cette problématique a obtenu une nouvelle actualité par le livre de Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996). Voir également Talal Asad, "Europe against Islam: Islam in Europe" (1997). Voir aussi la note 27.

Enfin, il y a des écrits que j'appellerais réflexifs où prédominent le raisonnement, les prises de position vis-à-vis de l'autre culture, animés soit par une volonté de compréhension et de dialogue, soit par un esprit de confrontation ou de combat. Lorsque des activités missionnaires cherchent à convertir des musulmans au christianisme, on observe une prompte réponse, notamment par des écrits apologétiques ou polémiques contre le christianisme. Lorsque l'islam est pris comme sujet de recherches et d'analyses scientifiques, apparaît souvent une récusation de l'orientalisme occidental. Quand l'Europe dominante se présente comme supérieure avec sa civilisation technique et son organisation sociale, émerge toute une littérature montrant le déclin moral de l'Europe, déclin dû à celui de la religion. Quant aux représentations de l'islam, il y a une avalanche de reproches selon lesquels les Européens, consciemment ou non, ont présenté une image déformée de l'islam, qui ne lui rend justice en aucune façon. D'autres auteurs reconnaissent les différences entre les cultures, mais préfèrent le dialogue, l'effort de compréhension et de communication à la confrontation et au combat.

Dans ces différents écrits nous avons affaire à une rencontre entre cultures, rencontre qui peut prendre la forme d'un débat ou celle d'un dialogue. En cette matière il faut d'ailleurs laisser de l'espace pour les nuances. Les écrits proviennent en effet de cultures aussi divergentes que celles du monde arabe, de la Turquie, de l'Iran et des régions proprement musulmanes des Balkans et de Russie. Quant au monde arabe, les textes au sujet de l'Europe proviennent de différents pays du Maghreb ou du Mashrek, pays qui donnent sur la Méditerranée et où on note une longue histoire des relations avec l'Europe, comme l'Égypte par exemple. Il est utile de faire une distinction nette dans ces différents écrits, entre ceux publiés dans les langues vernaculaires et donc à usage interne, et ceux publiés dans des langues occidentales et qui manifestent donc implicitement le désir d'être lus par des Européens.

1. Trois exemples de recherche

Je voudrais attirer l'attention sur ce domaine de recherches à l'aide de trois exemples se rapportant à des textes musulmans plutôt réflexifs à propos de l'Europe. Le premier exemple concerne des textes décrivant et évaluant le christianisme, notamment tel qu'il fut vécu et présenté par les missions. Dans ce cas il s'agit ici de textes d'auteurs iraniens publiés en

persan. Le second exemple traite des textes d'auteurs arabes, publiés en arabe, où on discute de la pertinence d'un engagement dialogique avec l'Europe et le christianisme, et de ce qu'il faut entendre par là. Le troisième exemple vient de la Turquie. La question qu'il pose est de savoir comment les mouvements islamiques turcs se représentent l'Europe et quelles attitudes ils préconisent à l'égard de cette Europe. Dans les trois cas, la question fondamentale est de savoir comment on voit l'Europe et comment on conçoit ses relations avec elle. Ces trois exemples sont le résultat de recherches réalisées à l'Université de Lausanne entre 1987 et 1995.³ Ces recherches furent menées dans le cadre plus large des relations entre le monde musulman et l'Europe, et entre l'islam et le christianisme.

La plupart du temps, les perceptions étudiées ont été une réaction ou une réponse à des initiatives européennes. Que l'on pense notamment aux missions ou aux efforts de dialogue religieux, à l'expansion politique et économique et à l'impact culturel de l'Europe sur les pays concernés, aux idéologies occidentales qui ont trouvé leur chemin dans le monde musulman ou à l'engagement d'immigrés musulmans dans l'économie européenne, aux efforts déployés pour intégrer ces travailleurs dans les pays européens. Les perceptions étudiées sont donc en grande partie liées à des expériences faites dans un contexte de domination occidentale et articulées face à une Europe assez pesante. Dans les trois cas nous nous sommes intéressés à ce qui fut écrit par des intellectuels musulmans dans leur propre langue, en persan, en arabe et en turc au sujet de l'Europe. Dans les trois cas, nous avons cherché des textes faisant preuve d'une certaine qualité et originalité, et avons laissé de côté nombre de textes de seconde main. Ce sont des études de perceptions interculturelles extrêmement intéressantes pour notre sujet, dont une partie des résultats a été publié.

Dans le projet concernant l'Iran, Isabel Stümpel-Hatami s'est concentrée sur les écrits iraniens au sujet du christianisme, publiés entre 1880 et 1980 environ, en réponse notamment à l'arrivée de missionnaires chrétiens

3 Il s'agit de trois projets de recherche, chacun pour la durée d'une année, subsidiés par le Fonds national suisse de la recherche scientifique. Le projet sur l'Iran (No 11-27650.89) a été exécuté du 1er octobre 1990 au 30 septembre 1991; celui sur les pays arabes (No 11-32417.91) du 1er juin 1992 au 31 mai 1993; celui sur la Turquie (No 11-39593.93) du 1er avril au 30 septembre 1994 et du 1er janvier au 30 juin 1996.

européens.⁴ Il s'agit non seulement de textes polémiques ou idéologiques, mais aussi de publications présentant certaines connaissances.

Dans la plupart de ces écrits, on perçoit une tension entre deux sources de connaissance. D'une part, il y a les écrits qui prennent comme sources le Coran et la Sunna (les *Ahbār* chez les Shī'īs), des textes de *tafsīr* et *ta'wīl* (exégèse coranique), de *fiqh* (jurisprudence) et de *kalām* (théologie scolastique) qui établissent les points de doctrine où le christianisme a dévié. Cette littérature, qui décrit le christianisme comme déviation de l'islam, présente l'image traditionnelle "islamocentrée" du christianisme. D'autre part, il y a les écrits qui ont comme sources des études occidentales, modernes et critiques, des textes fondateurs et de l'histoire du christianisme, ainsi que des témoignages directs de chrétiens. Ce genre d'études conduit à d'autres présentations du christianisme.

En ce qui concerne les pays arabes, Ekkehard Rudolph a cherché à identifier les positions arabo-musulmanes actuelles au sujet du dialogue islamo-chrétien.⁵ Il distingue quatre positions de base différentes:

- (1) le dialogue reconnu en tant que forme de réflexion et de recherche communes;
- (2) le dialogue apprécié en tant que communication humaine pour jeter un pont entre les adhérents de religions différentes;
- (3) le dialogue vu comme moyen de répandre la vérité de l'islam en Occident;
- (4) l'appel chrétien ou occidental au dialogue perçu en tant que complot missionnaire ou politique visant à nuire à l'islam ou à l'éradiquer.

Il est apparu que le débat entre musulmans arabes au sujet du dialogue islamo-chrétien a pris des formes différentes et complexes. Les opinions sont d'une grande variété ainsi que les groupes intéressés au dialogue et

4 Isabel Stümpel-Hatami, *Das Christentum aus der Sicht zeitgenössischer iranischer Autoren: Eine Untersuchung religionskundlicher Publikationen in persischer Sprache* (1996).

5 Ekkehard Rudolph, *Dialogues islamo-chrétiens 1950-1993: introduction historique suivie d'une bibliographie étendue des sources arabes* (1993). "L'Introduction historique" en langue allemande a été traduite en français ensuite; elle fut publiée sous le titre "Le dialogue islamo-chrétien aujourd'hui: perspectives musulmanes dans leur contexte historique et politique" dans *Méditerranée: espace de cultures et de civilisations* (1996). Voir du même auteur "Muslimische Äusserungen zum Dialog mit dem Christentum (1970-1991)" (1992).

aux échanges culturels. Dans la plupart des pays arabes le contexte politique ne garantit pas la liberté d'expression nécessaire, ce qui se répercute sur la possibilité même d'un dialogue fructueux. Par ailleurs, les interprétations de l'islam divergent, ce qui enrichit le panorama des positions musulmanes arabes mais qui influence également le caractère du dialogue islamo-chrétien pratiqué. Il semble que la plupart des musulmans du pourtour de la Méditerranée militent en faveur d'échanges à égalité avec l'Europe.

En ce qui concerne la Turquie, ce projet de recherche s'est porté sur les positions de groupes turcs islamiques et islamistes à l'égard de l'Europe. Il s'est également intéressé aux stratégies de l'islam turc dans les diaspora européennes, en particulier depuis 1980. Ce projet de recherche, mené tout d'abord par Gérard Groc puis par Günter Seufert,⁶ a porté sur trois questions:

- (1) De quelles manières l'Europe actuelle est-elle perçue par les courants islamistes turcs?
- (2) Quel rôle joue l'islam dans ces perceptions de l'Europe? Attribue-t-on une vocation spécifique à l'islam turc en Europe?
- (3) L'espoir d'une conversion finale de l'Europe à l'islam joue-t-il un rôle dans le discours islamiste turc, en Turquie d'une part, chez certains immigrés turcs d'Europe d'autre part?

La recherche a porté sur le discours interne, en langue turque, qui se tient parmi des islamistes turcs au sujet de l'Europe et l'islam. En Turquie, ce discours a déjà une longue histoire qui doit être vue dans les contextes historiques et sociaux très variés de l'évolution de l'Empire ottoman et de la Turquie au cours des XIXe et XXe siècles. La question de l'identité islamique de la Turquie et ses incidences politiques est omniprésente, aussi bien à l'intérieur du pays que dans ses relations extérieures. Elle se pose également avec beaucoup de force en ce qui concerne la vie des immigrés turcs et celle de leurs descendants en Europe. La vision de ce que c'est l'islam et de l'islamisation éventuelle d'une Europe sécularisée ne reflète-t-elle pas l'espoir d'une islamisation progressive d'une Turquie officiellement laïque?

6 Günter Seufert, "Turkish Religious Bureaucracy and Turkey's Pro-Islamic Party in the Western-European Diaspora" (la publication est prévue pour 1999).

Dans ces trois projets, nous nous sommes limités aux perceptions de l'Europe telles qu'elles apparaissent dans les écrits de certains intellectuels de pays musulmans qui entourent l'Europe. Nous n'avons donc pas étudié les relations pratiques qui se sont développées entre musulmans et Européens, chrétiens ou autres. Nous nous sommes concentrés sur les discours musulmans au sujet de l'Europe et sur la fonction de la référence à l'islam dans ces discours. Trois questions ont figuré à la base de ces recherches:

- (1) Quels sont les éléments qui prévalent dans ces perceptions de l'Europe lorsque celle-ci est prise en tant qu'objet de discours?
- (2) Quel rôle est joué par la référence à l'islam dans ces perceptions?
- (3) Quelle place le christianisme occupe-t-il dans ces perceptions de l'Europe?

A ces trois questions nous avons proposé une variété de réponses. Outre l'interprétation donnée de l'islam et de la politique officielle, les médias jouent un rôle important dans la formation de l'imaginaire collectif en ce qui concerne l'Europe. Sur le plan individuel, les expériences menées en Europe et les contacts personnels avec des Européens interviennent fortement dans la perception de l'Europe et des Européens. La langue dans laquelle les discours musulmans s'expriment est souvent fortement symbolique quand il s'agit de concepts politiques.⁷ C'est donc avec une relative facilité que l'Europe devient un élément de cet imaginaire.

A côté de ces trois projets menés par des chercheurs individuels, et relatifs aux perceptions interculturelles en matière d'islam, trois colloques internationaux se sont consacrés à des perceptions interreligieuses dans et autour de l'islam. Ces colloques ont eu lieu à Lausanne, en décembre 1991, avril 1995 et décembre 1997.⁸ Les Actes sont en passe de paraître.⁹ L'auteur

7 Des concepts comme "colonialisme", "impérialisme", "sionisme", "missions", "orientalisme" sont lourdement chargés de jugements négatifs.

8 Les trois colloques furent organisés sous les auspices du Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions de l'Université de Lausanne et de la Société suisse pour la science des religions. Ces colloques et leurs publications furent subsidiés par l'Académie suisse pour les sciences humaines et sociales et par le Fonds national suisse de la recherche scientifique. Les réunions d'une quinzaine de personnes chacune ont eu lieu au centre de Crêt-Bérard, près de Lausanne, sur les sujets suivants: "Muslim views of other religions throughout history" (décembre 1991), "Mutual perceptions of the three monotheistic religions since the mid-19th century" (avril 1995) et "The present-day situation and expectations of the Muslim-Christian dialogue" (décembre 1997).

de ces lignes s'est intéressé à ce sujet depuis un certain temps.¹⁰ Par ailleurs, la question des perceptions mutuelles entre religions a été traitée dans le cadre de la Société suisse pour la science des religions de 1989 à 1994,¹¹ et lors du Troisième cycle en science des religions des universités de Suisse romande en 1992.¹²

2. Évolution des perceptions de l'Europe

Même si ces affirmations et perceptions de l'Europe semblent à première vue être assez stables, d'importants changements sont survenus au cours des XIXe et XXe siècles. Ce n'est pas seulement l'Europe et ses relations avec le monde musulman qui ont pris des formes nouvelles, ce sont aussi les sociétés et les milieux musulmans qui ont évolués.¹³

Signalons pour mémoire quelques développements majeurs dans les relations extérieures entre pays européens et pays musulmans depuis la Seconde Guerre mondiale. C'était alors la fin de l'époque coloniale, époque de domination politique, d'exploitation économique et de modernisation obligée déployée notamment dans le domaine de l'enseignement, de la culture et de la religion. Tous ces paquets étaient ressentis comme des atteintes à l'intégrité des sociétés musulmanes.

Politiquement, dans les décennies qui suivirent, ces relations furent fortement conditionnées par la guerre froide où les pays du Tiers monde se voyaient contraints de prendre parti pour l'un des deux blocs, ou de cher-

9 *Islam and Christianity: Mutual Perceptions since the Mid-20th Century* (J. Waardenburg (éd.), 1998); *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey* (J. Waardenburg (éd.), 1999). La publication des Actes du troisième colloque, sous le titre provisoire de *Muslims and Christians: Essays on Encounter and Dialogue*, est en préparation. Ces trois livres contiennent des contributions en anglais et en français.

10 J. Waardenburg, *Islamisch-christliche Beziehungen: Geschichtliche Streifzüge* (1992); *Islam et Occident face à face: regards de l'histoire des religions* (1998); *Islam et Sciences des Religions: huit leçons au Collège de France* (1998).

11 J. Waardenburg, "Bericht über das auslaufende Schwerpunktthema 'Gegenseitige Wahrnehmung von Religionen / Perceptions mutuelles des religions'" (1996).

12 Plusieurs conférences de ce Troisième cycle ont été publiées dans *Studia Religiosa Helvetica*, Vol. 1 (1995).

13 La littérature est une source précieuse pour ces changements de perception et de présentation. Voir par exemple Rotraud Wielandt, *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur* (1980).

cher une troisième voie. Les pays du Moyen-Orient étaient particulièrement touchés. Les interventions répétées des Occidentaux dans les affaires intérieures des pays musulmans n'ont bien entendu contribué en rien à l'amélioration de ces relations. Ajoutez à cela les dépendances économiques et les structures de protection extérieure de pays non-musulmans utilisés comme têtes de pont dans un monde musulman, comme le Liban appuyé par la France, ou Israël appuyé par les États-Unis, sans grand succès par ailleurs. Les conflits locaux où l'Occident s'impliquait – telles que la guerre de Suez, les guerres d'Israël, la guerre civile au Liban, la guerre entre l'Irak et l'Iran, la guerre du Golfe – n'ont pas amélioré les relations entre l'Europe et les pays musulmans. Ceux des leaders de pays musulmans qui pouvaient se le permettre lancèrent des défis ouverts face à l'Occident. Cela prenait quelquefois le tour de véritables révoltes et jetait de l'huile sur le feu: Nasser en Égypte, Khadafi en Libye, Mossadegh et plus tard Khomeiny en Iran et Saddam Hussein en Irak. D'autres pays musulmans avec des ressources pétrolières, comme l'Arabie Saoudite ou les pays du Golfe, se pliaient devant les intérêts économiques occidentaux.

Dans toutes ces relations entre les pays musulmans et l'Europe, des idéologies nationales ou internationales, séculières ou religieuses, particularistes ou universalistes, ont joué un rôle très important. Elles furent fortifiées par des représentations et des images de l'Occident et de l'Europe diffusées par les médias. Inutile de dire que les tensions politiques entre pays musulmans et pays occidentaux ont aussi conditionné souvent les perceptions musulmanes d'un christianisme vu comme la religion de l'Occident.

Il paraît cependant qu'outre les événements extérieurs, ce sont surtout les changements internes aux pays musulmans qui ont eu des effets décisifs sur leur perception de l'Europe. D'un côté l'entrée dans ce qu'il est convenu d'appeler la "modernité" a adouci, tout au moins dans certains milieux urbains privilégiés, les contrastes visibles entre le monde européen et le monde musulman, le monde "moderne" et le monde "traditionnel". Dans d'autres milieux en revanche une révolte s'est faite jour précisément contre cette modernité telle que l'Occident la présente et cherche à l'imposer. L'Europe représente alors la modernité, pour le meilleur ou pour le pire.

De l'autre côté, notamment par l'échec de plusieurs grands projets de développement et par l'accent mis sur l'opposition entre "pays riches" et "pays pauvres", l'Europe et les États-Unis apparaissent comme le "monde riche", mais cela au détriment d'un Tiers monde toujours plus pauvre.

L'Europe n'est plus un modèle à suivre comme les "modernistes" le pensaient il y a un siècle; au contraire, on y découvre maintenant au contraire une perte de valeurs qui en fait une société de plus en plus invivable et inhumaine. L'Europe représente alors un avertissement, un mode de vie à ne pas suivre.

Ces changements "internes" des sociétés musulmanes doivent beaucoup au développement de l'enseignement, qui contrebalance dans une certaine mesure l'écrasante influence des médias. Ceux-ci conditionnent considérablement les images populaires de l'Europe et de l'Occident en général. Par le regard des médias, l'Europe devient plus que jamais une entité imaginaire.

L'élément le plus important, cependant, dans la dynamique des changements dans les pays musulmans du Tiers monde me semble être le pouvoir grandissant de l'Etat et les réactions que cela provoque. Les réactions contre les régimes autoritaires et souvent militaires en place marquent une aspiration à davantage de justice et de démocratie. A ce niveau l'Europe reste exemplaire. Jusqu'aux années soixante-dix, l'opposition recourait à des idéologies socialistes, avec l'espoir d'un appui des forces progressistes d'Europe de l'Ouest ou de l'Est. A ce moment, on cherchait en Europe des modèles pour un régime de progrès, poursuivant la justice sociale, démocratiquement légitimé.

Après l'échec de ces idéologies d'origine occidentale en confrontation avec l'Etat, l'opposition aux régimes autoritaires recourait plus volontiers à des valeurs et des normes islamiques et insistait sur la nécessité de justice et de démocratisation avec des arguments différents. Les rapports entre islam et démocratie constituaient alors un sujet de vif débats. L'appel aux ressources de l'islam plutôt qu'à un modèle occidental pour atteindre ces buts impliquait une prise de distance à l'égard d'une Europe qui par ailleurs appuyait les régimes en place, y compris celui d'Israël.¹⁴

Cette réorientation ou renouveau islamique – avec la discipline qu'elle impliquait – a aiguisé le regard musulman sur l'Europe, très probablement sur un fond de profonde déception. Dans les cercles "islamistes", l'Europe est volontiers présentée comme un continent ayant perdu sa religion. On y retrouve les vieux démons du colonialisme, la vieille politique égoïste qui

14 Le fait même d'une Europe respectant la justice et la démocratie dans son propre territoire n'était pas contesté, mais on n'y avait plus accès, les frontières étant presque hermétiquement fermées.

veille avant tout à ses propres intérêts et qui se replie de plus en plus sur elle-même. On signale le traitement des immigrés et les barrières érigées contre toute immigration venant du Tiers monde. On perçoit en Europe un anti-islamisme croissant, non seulement dans des écrits sur le “fondamentalisme islamique”, rédigés le plus souvent en méconnaissance de cause, mais aussi dans la politique de non-intervention des puissances européennes là où des musulmans sont victimes en Europe: en Bosnie, en Tchétchénie, au Kosovo. Si pour les libéraux et les socialistes musulmans une certaine Europe représente encore un modèle, pour les “islamistes” plus radicaux l’Europe est devenu un repoussoir. Somme toute, les perceptions de l’Europe sont devenues extrêmement ambiguës.

En fait, il devient de plus en plus difficile de faire une distinction nette entre les relations que l’Europe et le monde musulman entretiennent d’une part et les changements qui ont lieu dans les sociétés et les pays musulmans d’autre part. L’ambiguïté des perceptions musulmanes d’une Europe riche mais perverse dans son exploitation du Tiers monde s’y trouve encore accentuée. En fait, beaucoup de changements des sociétés musulmanes trouvent leurs causes en Occident. Les effets positifs ou négatifs de ces changements conduisent à de nouveaux regards sur l’Europe et l’Amérique du Nord.

Aussi longtemps que l’Europe qui s’imposait au XIXe siècle fut perçue comme un modèle à imiter – l’Europe vue comme modèle de l’Etat-Nation, de la démocratie, de la civilisation, du développement et comme terre d’origine d’idéologies bénéfiques – la perception fut positive. Mais dès lors que ces changements et ces innovations furent identifiés comme imposés du dehors, comme instruments de domination étrangère et opposés aux valeurs de l’islam et de l’héritage culturel musulman, la perception devint négative. Le regard musulman sur une Europe attirante par sa richesse matérielle, mais repoussante par son déclin moral est profondément ambivalent. Il semble que ce ne sera qu’au moment où les pays musulmans eux-mêmes assumeront la pleine responsabilité de leurs changements sociaux et culturels que les perceptions de l’Europe deviendront plus adéquates.

Par ailleurs, une fois amorcés et à moins qu’il y ait une révolution profonde, ces changements ont leur propre dynamique. Les forces de l’industrialisation, de l’urbanisation et du marché “libre” se laissent difficilement freiner. La rationalisation de la société a partie liée avec celle de la pensée. Une fois la poursuite de certains buts économiques imposée, adoptée ou

proclamée comme but politique d'un pays, les changements s'imposeront d'eux-mêmes et ce pays devra s'organiser d'une manière nouvelle. Il est alors dans l'intérêt public de déployer des efforts pour rassurer la population et mettre les différents groupes ensemble au travail pour un projet commun dans une société civile.

Dans ce contexte l'islam joue un rôle important, non seulement comme force morale mais aussi en tant que référence des normes et valeurs largement reconnues. Même si certaines formes traditionnelles de l'islam paraissent indéfectiblement liées au passé, l'islam en tant que tel reste reconnu comme réservoir de normes et de valeurs sans lesquelles la société serait vite désintégrée. Il faut retenir la poly-interprétabilité de l'islam qui peut donc entrer dans une multiplicité de processus de légitimation. Dans les discours des militants, des idéologues et des intellectuels, l'islam est en effet articulé de façon à répondre aux situations, quelquefois critiques, dans lesquelles les sociétés musulmanes se trouvent actuellement. Ces lectures de l'islam ont leurs raisons d'être et demandent une interprétation intelligente et nuancée.

Quant à nous, nous voyons dans les nouvelles perceptions islamiques et "islamistes" critiques vis-à-vis de l'Europe un défi tant pour les pays musulmans que pour l'Europe. Après avoir vécu dans l'ombre d'une Europe encombrante, les sociétés musulmanes ont avant tout besoin de mettre de l'ordre dans leurs propres affaires en recourant à leurs propres ressources et valeurs. C'est à ce prix qu'elles apparaîtront comme partenaires crédibles.

Après avoir dominé trop longtemps le monde qui l'entourait et y avoir entretenu des relations conflictuelles – et même cultivé certains antagonismes – l'Europe dans son repli actuel devra apprendre à décoder les messages qui lui sont transmis, parfois discrètement, par ses voisins musulmans. La lecture et l'effort herméneutique pour saisir le sens des représentations musulmanes actuelles de l'Europe acquièrent alors une pertinence particulière.

3. L'interprétation des représentations musulmanes de l'Europe

L'étude de représentations et d'images demande de la patience et de la finesse.¹⁵ Pour le sens commun, une image est vraie ou fausse, et dès qu'on

15 Deux exemples de textes rédigés en persan et ensuite traduits en anglais: Jalal Al-i Ahmad, *Occidentosis: A plague from the West* (1984, Berkeley, CA: Mizan Press [Contemporary Islamic Thought. Persian Series], trad. R. Campbell); Sayid Muj-

présente une image de l'Europe dans laquelle on ne se reconnaît pas, on en conclut que l'image est fautive. La même remarque vaut d'ailleurs pour les images que l'Occident s'est faites de l'islam et dans lesquelles les musulmans ne se reconnaissent pas; pour eux, ces images sont fausses.

Pour la recherche, cependant, se posent des questions d'un autre ordre. Quels sont les éléments qui prévalent dans les représentations musulmanes de l'Europe? Qui en sont les auteurs? Y a-t-il des variations particulières selon les pays européens? Existe-t-il des images récurrentes pour "société", "religion", "politique"? Certaines images se distinguent-elles de toutes les autres? En existe-t-il de volontairement caricaturales? D'autre part: comment peut-on expliquer certaines représentations? Par des expériences ou les contextes de ces expériences? Par des liens personnels et affectifs? S'agit-il au contraire de relations interculturelles ou inter-sociétales? Les images indiquent-elles avant tout des différences de comportement, d'idées, de valeurs?

Le problème principal de toute recherche rigoureuse est surtout d'ordre herméneutique. Que veulent dire ces représentations et à qui? Quelles intentions s'y expriment et quels en sont les messages? Expriment-elles une déception ou une désillusion suite à des attentes excessives, parce que des promesses n'ont pas été tenues ou parce qu'on n'a pas reçu l'appui escompté? Ou expriment-elles avant tout un désir ou un espoir de communication? Y a-t-il au fond de certaines images un appel à s'engager pour une cause commune, humaine ou politique, ou bien un renvoi à des expériences et valeurs partagées, ou simplement un appel à la réflexion et au bon sens?

La lecture, le déchiffrement, voire l'herméneutique des représentations musulmanes de l'Europe, de sa culture et de sa religion, sont une tâche qui s'impose notamment dans le cas d'images contenant un appel au combat. Certains Européens éprouvent une vive inquiétude lorsque la notion de *jihād* est prononcée. A peine sont-ils au courant que le mot signifie premièrement "effort", au sens large, et "lutte" ou "combat", au sens étroit, seulement en deuxième lieu. A peine font-ils une distinction entre différentes formes de combat. Rarement, ils se demandent pour quelles raisons l'autre parle d'une lutte nécessaire. Et s'il est question de conflit, quelle en est la

tabā Rukni Mūsawī Larī, *Western Civilisation through Muslim Eyes* (1977, Guildford, UK: Optimus Books, trad. F.J. Goulding). Quand on lit de tels textes – et il y en a beaucoup –, le problème de leur interprétation – dans la langue originale et dans la traduction – se présente.

nature véritable? Les raisons invoquées donnent-elles une explication suffisante ou existe-t-il d'autres raisons moins visibles car plus profondes? S'agit-il d'une agression ou d'une défense, peut-être la défense d'une cause juste? Et s'agit-il d'un combat inconditionnel et total, ou révèle-t-il un dessein, un but pratique qui conditionne et donc relativise la lutte?

Des questions analogues se posent au sujet de la notion opposée, celle de *hiwār*, "dialogue", dont les acceptions ne sont pas les mêmes selon les cultures. Il existe différentes formes de dialogue ou de collaboration et celles-ci varient selon les situations. Certains groupes voient leurs relations avec autrui de manière conflictuelle, d'autres les envisagent sous forme d'échange et de communication. Tout cela peut s'exprimer de façon directe mais aussi indirecte. Nous le voyons bien: le déchiffrement d'images musulmanes présentées de l'Europe est d'autant plus difficile qu'il y a des expériences du passé et des engagements vers un avenir. Et ne négligeons pas, pour chacune des parties, la part des émotions.

Le problème de l'interprétation est encore plus difficile si les images étudiées touchent à la religion, terreau privilégié de valeurs mais aussi source de malentendus innombrables. Beaucoup de gens se refusent simplement à l'effort de connaître et de comprendre la religion d'autrui, de chercher le sens de ses expressions. Dans les images musulmanes de l'Europe, la religion est souvent une référence, soit pour le sujet qui se réfère à l'islam, soit en relation avec l'objet représenté, par exemple le christianisme comme référence de l'Europe. Quel rôle les références au Coran ou à l'islam jouent-elles dans les images musulmanes de l'Europe? Y a-t-il dans ces images des références au christianisme? Que veulent dire exactement les musulmans lorsqu'ils disent que l'Europe est sous l'emprise de la sécularisation? Comment présente-t-on ou construit-on le christianisme en Europe, par exemple par rapport à l'islam ou par rapport à la culture européenne séculière ou encore autrement? Que sait-on véritablement du christianisme?

Les religions telles qu'elles sont vécues restent un domaine difficile à explorer.¹⁶ Prenons la problématique de la relation entre symbole et réalité.

16 Dans le cas du christianisme et l'islam, une telle exploration me paraît extrêmement difficile pour tous ceux – musulmans ou chrétiens – qui "savent" trop bien ce que c'est le christianisme ou l'islam. Il leur manque alors la curiosité d'étudier à la fois ce que des chrétiens et des musulmans considèrent être le christianisme comme religion ou comme foi. La science des religions permet d'explorer ces deux questions

Presque partout, au sein de l'*umma*, les perceptions musulmanes de la guerre en Bosnie, par exemple, ont une dimension religieuse. Les faits de guerre, eux-mêmes déjà terrifiants, sont alors relayés par des émotions profondes et des jugements sévères. Au niveau de la réflexion, bien des exactions commises durant ce conflit (purification ethnique, meurtres de civils, destruction de biens religieux et culturels) tombent sous le coup du crime contre l'humanité. Ils symbolisent en quelque sorte le mal absolu; les faits acquièrent donc des valeurs symboliques. A un troisième niveau, l'imaginaire religieux pouvait se détacher des faits concrets et construire toute une sphère symbolique, une réalité spirituelle autonome dont les faits en question étaient une expression possible. Ces constructions de l'imaginaire religieux expriment souvent un appel, un cri devant des souffrances insupportables ou une recherche de solutions à des problèmes humainement sans issue. Même les perceptions musulmanes les plus ordinaires de l'Europe peuvent être accompagnées de références au Coran. Il faut en conclure que dans beaucoup de ces perceptions de l'Europe, au delà de toute idéologie, peut se lire une dimension religieuse qui – pour autant que je sache – n'a pas encore été sérieusement étudiée.

Toute perception religieuse pose donc des problèmes d'interprétation accrus. S'il paraît déjà difficile de dégager la signification de certains motifs idéologiques, cela l'est plus encore pour les motifs religieux – par exemple la citation de certains textes coraniques – qui sont souvent polysémiques et dont les significations peuvent servir des fins multiples. Certains éléments ou motifs tout comme des religions entières peuvent être représentées avec des articulations inattendues. Nous savons que l'islam et le christianisme sont "construits" par les croyants de façons très diverses. La religion vécue est un domaine de liberté et d'innovation; mais en tant que domaine de construction de sens il est encore largement *terra incognita* pour la recherche, y compris la science des religions.

Dans ces recherches nous acceptons toute religion vécue comme une réalité construite sur le plan humain, social et individuel. Dans cette perspective, musulmans et chrétiens, Européens et autres, sont des agents actifs de la construction de leurs identités, mais aussi de celles des autres. L'islam, le christianisme ou l'idée de l'Europe sont en construction continue.

simultanément, sans parti pris. La même remarque vaut pour l'étude de ce que des musulmans et des chrétiens considèrent être l'islam comme religion ou comme foi.

Une construction particulièrement préjudiciable est celle d'une opposition exacerbée entre islam et christianisme. Cela a notamment été le fait de certains milieux politiques, qui la déployèrent comme un antagonisme entre islam et Occident. En fait, ces oppositions construites jadis ne perdureraient pas s'il n'y avait pas de puissants intérêts politiques à les maintenir.¹⁷ En principe, la recherche d'orientations "parallèles" entre islam et christianisme, par exemple dans leur souci de justice, dans leurs sens de responsabilité pour l'avenir et des efforts de coopération entre groupes musulmans et chrétiens pourraient très bien prendre le relais des anciennes perceptions et constructions d'un antagonisme fondamental.

4. Perceptions musulmanes du christianisme européen

En ce qui concerne les perceptions iraniennes, arabes et turques de l'Europe, elles sont d'une grande diversité. Nous avons indiqué quelques causes générales de changements dans ces perceptions. La place nous manque pour traiter ici de l'histoire de leurs relations culturelles et sociales, politiques et économiques avec l'Europe.¹⁸ Il est cependant important d'insister sur le fait que les perceptions musulmanes du christianisme doivent être lues et interprétées avec pour arrière-fonds les expériences des différents groupes de musulmans considérés avec le christianisme occidental. Ces expériences varient énormément selon les pays et les chrétiens qui s'y trouvaient, comme minorités installées de longue date, comme communautés nées de missions chrétiennes occidentales ou comme structures où religion et politique sont intimement mêlées. Tous ces éléments influencent leurs perceptions du christianisme et de l'Europe.¹⁹

L'Iran par exemple, à part les Arméniens établis à Isfahan au XVI^e siècle et, ici ou là, quelques communautés nestoriennes, n'avait pratiquement aucune expérience du christianisme qui était considéré simplement

17 Certains musulmans, par exemple, ont remplacé l'opposition ancienne entre l'islam et le christianisme par celle plus fondamentale entre l'islam et une sécularisation dont le christianisme serait la victime plutôt que la responsable.

18 Pour le côté historique, surtout des perceptions européennes de l'islam, voir Albert Hourani, *Europe and the Middle East* (1980) et *Islam in European Thought* (1991). Voir également Bernard Lewis, *Islam and the West* (1993) et *The Muslim Discovery of Europe* (1982). Il y a toute une littérature sur l'histoire des relations entre l'Europe et ces trois régions (arabe, turque et iranienne).

19 Dans un sens, c'est l'histoire "à l'envers" des missions chrétiennes dans la région.

comme la religion de quelques minorités non-iraniennes. Les missions chrétiennes arrivant au cours du XIXe siècle, dans la mesure où elles s'adressaient aux Iraniens, ont renforcé chez les 'ulamā' shī'ītes de l'époque, sensibilisés par les mouvements du Bāb et de Bahā'ullāh, une attitude déjà relativement négative sur le christianisme. D'autre part l'influence croissante de l'Occident dans la politique de modernisation déployée par Nasir al-Din Shah depuis la moitié du XIXe siècle a provoqué des réactions extrêmement négatives chez la plupart des gens: on se rappelle par exemple du boycott en 1891-92 du tabac vendu à une société anglaise avant la récolte. Les modernisations rapides imposées par la dynastie Pahlevi entre 1925 et 1978 ont abouti quant à elles à la révolution "islamique" de 1979. L'Iran en est un bon exemple que des changements sociaux accélérés calqués sur des modèles occidentaux peuvent conduire à une crise profonde, avec des réorientations idéologiques et religieuses fondamentales et des ruptures avec un Occident cherchant à s'imposer. Les 'ulamā', sous l'autorité de Khomeiny, auteur d'une interprétation et d'applications nouvelles de l'islam, ont ainsi amené à une confrontation avec les États-Unis et avec l'Occident en général. La guerre contre un Irak recevant de l'aide occidentale (et soviétique) a alimenté une perception tout à fait négative des États-Unis et – un peu moins – de l'Europe. Dernièrement toutefois, l'Iran a cherché à ouvrir des dialogues officiels et représentatifs avec plusieurs Églises en Europe. On observe une plus grande ouverture entre l'Iran et l'Europe.

En ce qui concerne les pays arabes, inutile de dire qu'ils ont toujours entretenu des expériences et des rapports très différents avec l'Europe. On sait que l'Égypte, le Liban, la Palestine, la Jordanie, la Syrie et l'Irak abritent des minorités chrétiennes anciennes, de souche arabe et autre. Ils ont été, de plus, la cible d'importantes missions chrétiennes venant de l'Europe et des États-Unis. Ces missions, initialement adressées aux musulmans de la région se sont ensuite tournées vers les Églises et les chrétiens orthodoxes et orientaux du lieu, dans le but de convertir leurs fidèles au christianisme occidental (catholique ou protestant). La réaction musulmane à ces missions, fortifiées par la domination politique britannique et française dans la région, ne s'est pas faite attendre. Nous trouvons en Égypte, dans les années 1920, déjà une mobilisation idéologique au nom de l'islam, qui s'oppose à l'influence des missions chrétiennes dans le pays.²⁰ C'est également en Égypte que, dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, certains chrétiens et

20 On s'opposait également à l'influence d'un certain orientalisme occidental.

musulmans entreprennent les premiers efforts en vue d'un dialogue islamo-chrétien.

Le Liban, avec ses différentes communautés religieuses en équilibre fragile, a été pour ainsi dire un "marché libre" pour les activités missionnaires et culturelles de différents groupes de chrétiens occidentaux qui intervenaient notamment dans le domaine de l'enseignement, de la santé et de l'assistance sociale. Dès la création de l'Etat du Liban, d'abord comme mandat français et dès 1946 comme Etat indépendant, des intérêts économiques occidentaux puissants se sont fait valoir. Les premières réactions arabo-musulmanes contre ces influences extérieures accueillies surtout par les Maronites catholiques datent des années cinquante; des efforts suivis de dialogue ont commencé au Liban dans les années soixante.

La Palestine a été le premier pays de la région où le christianisme occidental s'est implanté à l'époque des Croisades en y fondant ses établissements religieux. L'orthodoxie y a été présente fort longtemps, mais l'influence grecque s'y est affirmée depuis la conquête ottomane de la Syrie et de la Palestine en 1517. Et au XIXe siècle, la Russie a commencé à s'intéresser aux orthodoxes de Syrie et de Palestine. Les missions chrétiennes occidentales s'y sont établies au XIXe siècle. Alors qu'Arabes chrétiens et musulmans semblent avoir vécu en assez bonne entente, les relations entre les différentes Églises ont été extrêmement complexes. Les Églises orthodoxes et orientales résistaient aux tentatives de domination par l'Église catholique; l'Église orthodoxe devait se défendre également contre des influences non-arabes, notamment grecques, dans sa hiérarchie. Grâce aux missions et aux établissements chrétiens la Palestine d'avant la Seconde Guerre mondiale possédait de bonnes écoles pour la population arabe, mais manquait d'un enseignement universitaire. Dans les années vingt et trente nous trouvons, outre des protestations contre l'immigration et l'*apartheid* juive, un début de critique musulmane à l'égard des missions chrétiennes. Inutile d'insister ici sur l'importance des lieux saints, à Jérusalem et ailleurs, pour l'ensemble des communautés.

En Jordanie, chrétiens et musulmans vivent depuis longtemps côte à côte paisiblement, sans que les missions étrangères s'intéressent beaucoup à eux. En ce qui concerne la Syrie et l'Irak, il faudrait chercher si des réactions musulmanes organisées se sont manifestées contre les missionnaires chrétiens qui travaillaient dans certaines villes surtout parmi les chrétiens orthodoxes et orientaux. En tout cas, les régimes du Ba'ath, en place depuis

les années soixante, mettent l'accent sur la séparation entre Etat et religions et ne veulent rien savoir de querelles religieuses qui pourraient avoir des conséquences politiques. Dans ces deux pays les chrétiens servent de pont avec l'Europe et l'Amérique du Nord. Dans la Péninsule arabe, les chrétiens sont tous des immigrés, issus surtout de pays asiatiques.

La situation en Afrique du Nord est radicalement différente, car il n'y a pas de chrétiens autochtones. Bien entendu, des missions chrétiennes y ont été actives et l'Église catholique a cherché à s'y implanter notamment par le biais de la mission des Pères Blancs, sous la protection de la France. Mais dans l'esprit des gens de la région, le christianisme est resté une religion étrangère intimement liée à la présence française: une religion d'"immigrés" français ou autres Européens. Dès que la France n'a plus représenté une menace, le christianisme a cessé d'être vu comme un danger et certains milieux intellectuels du Maghreb ont manifesté une ouverture à l'Europe et une certaine sensibilité pour le christianisme en tant que religion distincte de la réalité politique. Cette perception a conduit ici et là à l'idée d'un dialogue. Depuis la révolution de 1969 et son conflit avec les États-Unis, la Libye occupe une position à part. Les initiatives de dialogue avec des Églises en Europe, qui ont été prises par ce pays comme au Soudan et en Iran, sont simultanément des tentatives de renouveler des liens avec l'Europe.

Si les contacts de la Turquie avec l'Europe ont été en partie parallèles à celles des pays arabes et de l'Iran, ses expériences avec le christianisme européen et autochtone ont été bien différentes. L'Empire ottoman comprenait de très importantes minorités chrétiennes (orthodoxes grecs, arabes et balkaniques; monophysites orthodoxes arméniens et syriens) et admettait des missions chrétiennes occidentales sur tout son territoire, y compris en Arabie, à l'exception de la Mecque et Médine. Suite à la défaite ottomane de la Première Guerre mondiale et à l'établissement en 1924 de la République turque et laïque en Anatolie en 1924, tout cela a disparu. Le christianisme est considéré en Turquie comme la religion de certaines minorités non-turques et a de fait presque disparu avec celles-ci. La Turquie actuelle, particulièrement depuis 1980, bien qu'elle soit officiellement un Etat laïque, connaît un lien très étroit entre une idéologie nationale et un islam turc, c'est-à-dire entre la nation et la religion. De fait, la Turquie éprouve aujourd'hui des difficultés à distinguer, dans son image de l'Europe, l'Europe comme réalité socio-politique et le christianisme comme religion de l'Europe. Beaucoup de Turcs se sentent rejetés par l'Europe non pas à cause des comportements de

l'Etat à l'égard des Kurdes et des Alévites ou en matière de démocratie et de droits de l'homme, mais à cause de l'islam. Dans les présentations musulmanes de l'Europe, la séparation entre Etat et religion est souvent méconnue et rarement appréciée.

Une quatrième population musulmane qui – à travers la Russie – a eu des relations avec l'Europe pendant des siècles, est celle des Tatares. L'étude de ces contacts a été facilitée par l'ouverture des bibliothèques et des archives russes aux chercheurs occidentaux. Jusqu'à ce jour, il n'y a pas eu, à notre connaissance, d'étude publiée au sujet des représentations de l'Europe chez les Tatares avant 1917, sans parler de la période soviétique, lorsque l'Europe était traversée par le rideau de fer.

Les protestations quelquefois violentes qui ont surgi dans plusieurs pays du monde musulman contre les missions chrétiennes venant de l'Europe ou des États-Unis deviennent plus compréhensibles dans le contexte politique, économique et social de la seconde moitié du XXe siècle. Elles font partie de la résistance accrue aux multiples influences occidentales, y compris aux interventions directes ou indirectes de certains pays même après la fin de la colonisation.²¹

5. Manque de connaissances

Une première conclusion de ce qui précède est que le monde musulman manque encore cruellement de connaissances au sujet de l'Europe. Aussi longtemps qu'on vivait plus ou moins asservi à l'Europe, on ne pouvait qu'éprouver les plus grandes difficultés à voir les Européens et, partant, les sociétés européennes, tels qu'ils sont.²² Après l'indépendance, en prenant leur distance face à l'Europe, les peuples musulmans ont dû consacrer toute leur énergie aux problèmes de leurs sociétés et ne pouvaient pas prendre le temps de regarder sereinement l'Europe et les Européens. Cependant, la

21 Nous n'avons abordé ici la perception musulmane du christianisme européen que dans le cas de l'Iran, du monde arabe, de la Turquie et des Tatares, laissant de côté les expériences d'autres peuples musulmans en Asie et en Afrique (comme en Europe). Inutile de dire qu'il faut des recherches basées sur des sources pour voir l'éventail plus ou moins complet des images musulmanes du christianisme européen dans leurs contextes historiques.

22 De même, les Européens, pour des raisons inverses, voyaient les Arabes et les autres peuples musulmans largement selon une imagination dominatrice se superposant aux réalités humaines.

tentation de regarder vers l'Europe comme une source potentielle de solutions à ces problèmes n'avait pas disparu. Les uns cherchaient une aide économique, les autres un appui politique, des connaissances scientifiques ou simplement une idéologie "made in Europe". Cette histoire ancienne de dépendance face à l'Europe risque de perdurer par ailleurs en Europe même dans les relations entre musulmans immigrés et Européens de souche, alimentée de part et d'autre par de fausses perceptions.

Dans ces conditions, les habituelles présentations de l'Europe dans la perspective nationaliste de certains pays européens – souvent anciens colonisateurs – qui cherchent à impressionner leur clientèle ne peuvent plus être de mise. Il faut fournir maintenant des informations désintéressées sur l'Europe, cela au-delà des intérêts nationaux des pays. Il serait souhaitable qu'un livre désintéressé sur l'Europe soit écrit à l'intention des pays musulmans qui l'entourent. D'abord l'Europe pourra y être présentée selon le panorama de ses populations, ses sociétés et ses États variés, y compris la Russie européenne. Il faudrait parler de ses différentes zones culturelles: les pays méditerranéens (Espagne, Italie, Grèce), les grands pays colonisateurs de l'Europe de l'Ouest (Grande-Bretagne, France), l'Europe centrale (Allemagne, Autriche-Hongrie), les Balkans, l'Europe de l'Est (avec la Russie), la Scandinavie. Un tel livre pourrait traiter ensuite des liens que l'Europe a entretenus jusqu'à aujourd'hui avec les pays musulmans qui l'entourent, en traitant tant les conflits que les alliances. Puis, après avoir montré les liens créés au cours d'une histoire commune, ce livre devrait insister sur les expériences sociales partagées par exemple par les peuples vivant au nord et au sud de la Méditerranée, mais aussi sur les problèmes auxquels sont confrontés tant l'Europe que l'Asie et l'Afrique. On pourrait terminer en examinant les liens profonds mais complexes entre les religions monothéistes. Une telle présentation de l'Europe, riche en informations utiles mais aussi en questions à approfondir pourrait inciter à de nouvelles perceptions, à mon sens nécessaires, de l'Europe. Au-delà d'un tel ouvrage, ces thèmes pourraient faire l'objet de réunions formelles ou informelles au delà du bassin méditerranéen et en Europe. Un tel livre pourrait contenir les connaissances nécessaires pour une meilleure communication avec les Européens.

Une suggestion analogue peut être faite quant au manque de connaissance du christianisme parmi les musulmans. Il est clair que les perceptions musulmanes du christianisme sont obscurcies du fait des différences consi-

dérables et mal connues entre les Églises. Si l'on distingue quatre volets ecclésiastiques, nombreux sont déjà les Européens qui ne parviennent plus à les identifier. Les Églises orientales (monophysite et nestorienne) ont survécu comme *dhimmīs* auxquels les musulmans prêtaient peu d'attention. La même remarque vaut pour les Églises orthodoxes vivant en terre d'islam, moins attaquées par les musulmans que par les Églises occidentales, mais aidées par les Églises orthodoxes (russe, grecque, roumaine) en Europe. De son côté, l'Église catholique romaine fut aidée par des pays catholiques comme la France, l'Italie ou l'Espagne, animées de leurs propres appétits politiques. Avec ses Églises uniates arrachées aux Églises orientales et orthodoxes, l'Église catholique représentait un empire spirituel bien organisé qui se considérait comme dépositaire de toute la vérité de la religion chrétienne. C'est elle qui s'est engagée de façon disciplinée dans le dialogue islamo-chrétien. Le protestantisme, quatrième volet du christianisme organisé, n'est représenté dans les régions musulmanes que par quelques poches de croyants et reste à peine connu des musulmans. Les présentations du christianisme données aux musulmans pendant des siècles ont été trompeuses, car partiales – élaborées par les représentants d'Églises spécifiques. Il faut évidemment, pour les musulmans intéressés, un livre d'information désintéressé portant sur le christianisme tel qu'il est organisé et vécu, au-delà des intérêts spécifiques de telle ou telle Église. De même qu'il faut des présentations d'aspects différents de l'Europe, il faut des présentations impartiales des différentes formes de christianisme. On en est encore loin, mais on ne peut ainsi reprocher aux musulmans d'avoir une idée fautive de l'Europe ou du christianisme. Il leur manque tout simplement les outils pour compléter et corriger leurs connaissances.

6. Vers une perception communicante

Au risque de devenir poétique, je pense qu'il serait souhaitable de congédier les perceptions suspicieuses ou antagonistes issues d'une méconnaissance profonde de l'autre et d'un manque de communication avec lui. Trop de présentations musulmanes de l'Europe respirent un esprit de méfiance où on voit l'autre comme un danger, un ennemi potentiel. Trop de présentations européennes du monde musulman se font encore sur le fond d'un antagonisme postulé entre l'Occident et l'islam. Cet état de fait s'explique historiquement, mais il s'agit aujourd'hui d'arriver à une perception plus communicante entre le monde européen et le monde musulman. Une telle percep-

tion pourrait aller de pair avec une interaction plus positive entre l'Europe et les pays musulmans qui l'entourent. Qu'est-ce qui ferait obstacle à un changement de perception musulmane aussi bien qu'européenne, à une perception réciproque plus communicante?²³

En ce qui concerne l'Europe, on ne peut pas dissimuler les problèmes induits par son histoire et ses représentations d'elle-même. Depuis longtemps l'Europe pense la présence de l'islam en termes de séparation, de résistance et de combat. L'islam lui apparaît comme un obstacle à la communication. Il y a également les prétentions du progrès. Les Européens ont mis l'accent successivement sur le christianisme, la science, la séparation entre religion et Etat, la modernité, l'égalité des sexes, la laïcité, les droits de l'homme et la démocratie. L'islam a été perçu – et construit – comme éminemment opposé à tous ces éléments. Les musulmans de leur côté ont été tentés d'articuler leur islam comme opposé aux méfaits provoqués par ces idées en Europe. De telles perceptions risquent de perdurer. En effet, l'Europe semble actuellement céder à la tentation du repli sur soi. Le monde musulman, quant à lui, serre les rangs.

En ce qui concerne les pays musulmans, beaucoup d'entre eux ont vécu l'amère expérience d'une domination européenne militaire, politique et économique. Celle-ci a laissé des marques profondes et des traumatismes particulièrement en Algérie et en Palestine. Ce sont autant d'obstacles à la communication. Tous ces pays persistent dans une attitude très ambiguë envers l'Europe ou tout au moins envers certains pays européens.

Quant aux religions, la sensibilité musulmane est du même ordre. Il faut admettre qu'il y a une perception communicative plus tangible – mais trop homogène et construite – de l'islam à l'égard du christianisme qu'inversement. L'islam ne connaît pas de rupture absolue avec le christianisme et lui concède une certaine valeur, de sorte que les musulmans peuvent s'étonner parfois des actions agressives de certains groupes de chrétiens. Si l'islam tolère le christianisme, les idéologies islamistes le font beaucoup moins, ce qui pose un problème à tout effort de perception com-

23 Ce serait un sujet de recherche en soi. Il en va d'un passé mal assimilé d'Européens dominants et musulmans dominés, de différences culturelles légitimées idéologiquement, d'une rencontre entre deux civilisations qui ont chacune un grand passé. Tout cela se joue dans un contexte international où chacun doit se réorienter selon de nouveaux réseaux de communication. Le problème reste avant tout celui de la communication.

municative. En effet, ces idéologies ne sont pas seulement des réponses aux problèmes graves rencontrés par les sociétés musulmanes et aux dangers inhérents à un Occident sécularisé et agressif, elles ont aussi une nette tendance à l'absolutisation.

Un autre point à relever est celui de l'expérience des musulmans vivant en Europe. Il s'agit toujours de groupes minoritaires, de souche ancienne en Europe du Sud-Est et de l'Est, ou d'immigrés arrivés en Europe occidentale après la Seconde Guerre mondiale. L'attitude de l'Europe face aux musulmans constitue aux yeux de leurs coreligionnaires de par le monde un véritable révélateur. Tous leurs déboires renforcent leurs perceptions négatives et les amènent à reprocher à l'Europe un anti-islamisme larvé. La même remarque vaut inversement au regard des Européens, pour l'application des droits de l'homme et pour la reconnaissance des minorités chrétiennes en terre d'islam. Sur le plan des minorités on est encore loin de la perception communicative espérée.

Un dernier point sensible qui fait obstacle à une perception plus positive parmi les musulmans d'Europe est la question de la Palestine. Panser cette blessure suppose non seulement des moyens, mais une réelle volonté de trouver – et d'imposer – le plus tôt possible un règlement définitif du différend entre les Palestiniens et l'Etat d'Israël. C'est une question politique dans laquelle il faut prévenir le soupçon que la politique de Washington ou de Bruxelles soit finalement ébauchée à Tel Aviv. Jusqu'à ce jour, ni les États-Unis ni l'Union européenne n'ont vraiment fait face à l'Israël de M. Nétanyahou.

Etant donné la rapidité des développements actuels sur la scène internationale, les obstacles signalés à une perception plus communicante ne semblent pas être insurmontables. Il serait en tout cas abusif de conclure que les perceptions réciproques entre le monde européen et le monde musulman qui l'entoure seront dans l'avenir nécessairement négatives. Quel que soit le rôle de la peur dans toute communication entre sociétés et cultures, les relations entre les hommes ont déjà plus d'une fois révélé leur formidable potentiel.

La prise de distance du monde musulman par rapport à l'Europe d'antan, telle qu'on la constate ces dernières décennies, indique une affirmation de soi, une certaine prise de liberté. Que cette affirmation d'identité des sociétés musulmanes se fasse souvent en termes d'islam et non selon

des modèles occidentaux est une composante inéluctable de l'identification de soi dans ces sociétés vis-à-vis de l'Occident.²⁴

Par ailleurs, il existe toujours une corrélation entre l'identification de soi et l'évolution des relations avec autrui, dans des contextes précis. Pour notre sujet, cela implique que du côté musulman les constructions de l'islam, de l'Europe et du christianisme ont non seulement partie liée, mais dépendent de situations concrètes et réelles. En d'autres termes, dans l'interaction de tous les partis impliqués dans les relations entre monde musulman et monde européen, des identités se construisent. Dans ces conditions, toute construction d'un antagonisme essentiel et *a priori* entre les deux civilisations et toute présentation d'un dualisme radical entre les deux religions ne sont pas seulement dépourvues de fondement rationnel, mais risquent de produire des conséquences néfastes pour leurs auteurs. L'avenir est à plus de souplesse et de flexibilité.

Dans cette perspective il me semble que, dans notre étude des images musulmanes de l'Europe, la question capitale est la suivante: *comment les différents groupes de musulmans construisent-ils leur identité profonde vis-à-vis de ce qu'ils voient comme l'identité de l'Europe?* Et inversement on peut se demander: *comment les différents groupes d'Européens construisent-ils leur identité profonde vis-à-vis de ce qu'ils voient comme l'identité de l'islam?* Cette question, bien qu'abstraite, mérite d'être posée et traitée avec sérieux.²⁵ Dans la ligne de ces recherches, il doit être possible de déduire, à partir de leurs perceptions de l'Europe et de leurs constructions de l'islam, les différentes façons dont les groupes musulmans souhaiteraient communiquer avec l'Europe.²⁶

24 Nous laissons de côté les différents schémas islamiques utilisés dans l'affirmation identitaire, schémas développés dans l'ombre de l'Europe ou contre l'Europe, et souvent utilisés comme une voie alternative à un nationalisme ou socialisme séculiers. Voir J. Waardenburg, "L'Islam et l'articulation d'identités musulmanes" (1994).

25 A ma connaissance, cette question fut déjà posée dans les années cinquante et soixante par G.E. von Grunebaum. Voir par exemple son livre d'essais *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams* (1969). La situation a bien changé, mais le problème reste.

26 Il faudra des recherches historiques précises sur des rencontres concrètes qui se sont faites entre musulmans et Européens dans différents contextes. Sur un niveau plus abstrait il faudrait distinguer entre les différents niveaux et formes de communication qu'il y a eu dans l'histoire. On pourrait chercher à expliquer pourquoi, dans

La conclusion peut-être hasardeuse et encore provisoire de nos recherches est que les musulmans des pays entourant l'Europe souhaitent cette communication davantage que les Européens. De plus, ils la souhaitent non seulement pour le soulagement économique et politique qu'il peut apporter, mais aussi et surtout à titre d'échange culturel et humain.²⁷

RÉFÉRENCES

- ASAD Talal. 1997. "Europe against Islam: Islam in Europe". *The Muslim World* 87(2): 183-195.
- BENDAOU A. et M. BERRIANE (dir.). 1995. *Marocains et Allemands: la perception de l'autre*. Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Colloques et séminaires; 44).
- BLANKS David R. (éd.). 1996. *Images of the Other: Europe and the Muslim World before 1700*. Cairo: The American University in Cairo Press (Cairo Papers in Social Science; Vol. 19, No. 2).
- HAMMAM Mohammad (coord.). 1995. *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*. Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Colloques et séminaires; 48).
- HOURANI Albert. 1980. *Europe and the Middle East*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- 1991. *Islam in European Thought*. Cambridge/etc.: Cambridge University Press.
- HUNTINGTON Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- LEWIS Bernard. 1993. *Islam and the West*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- 1982. *The Muslim Discovery of Europe*. New York & London: Norton.
- NIELSEN Jorgen S. et Sami A. KHASAWNIH (éd.). 1998. *Arabs and the West: Mutual Images*. Amman: University of Jordan Press.
- RUDOLPH Ekkehard. 1992. "Muslimische Äusserungen zum Dialog mit dem Christentum (1970-1991)". *Cibedo* 6(2-3): 33-46.

certaines conditions, la communication fut faible, troublée ou manquée. Une étude intéressante à ce sujet est celle de Karel Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950* (1993). Il faudrait créer en fait, quelque part en Europe, un institut indépendant de recherches sur les relations entre l'Europe et le monde musulman, dans le passé aussi bien qu'à l'époque contemporaine.

27 Voir Jacques Waardenburg, *Islam et Occident face à face* (1998).

- 1993. *Dialogues islamo-chrétiens 1950-1993: introduction historique suivie d'une bibliographie étendue des sources arabes*. Lausanne: Université de Lausanne (Cahiers du Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions; 1).
- 1996. "Le dialogue islamo-chrétien aujourd'hui: perspectives musulmanes dans leur contexte historique et politique", in: *Méditerranée: espace de cultures et de civilisations (conférence internationale de Hyères, France, 16-19 septembre 1994)*, p. 102-139. Chantilly: Institut Robert Schuman pour l'Europe Les Fontaines.
- SEUFERT Günter. 1999. "Turkish Religious Bureaucracy and Turkey's Pro-Islamic Party in the Western-European Diaspora", in: *Turkish-European and Muslim-Christian Relations: Selected Papers of the Istanbul Workshop, October 14th-15th, 1996* (Titre provisoire). Istanbul: Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
- STEENBRINK Karel. 1993. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*. Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi.
- STÜMPEL-HATAMI Isabel. 1996. *Das Christentum aus der Sicht zeitgenössischer iranischer Autoren: Eine Untersuchung religionskundlicher Publikationen in persischer Sprache*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen; 195).
- VON GRUNEBAUM G.E. 1969. *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*. Zürich/Stuttgart: Artemis Verlag.
- WAARDENBURG Jacques. 1992. *Islamisch-christliche Beziehungen: Geschichtliche Streifzüge*. Würzburg: Echter Verlag / Altenberge: Oros Verlag.
- 1994. "L'Islam et l'articulation d'identités musulmanes". *Social Compass* 41: 21-32. Fides.
- 1996. "Bericht über das auslaufende Schwerpunktthema 'Gegenseitige Wahrnehmung von Religionen / Perceptions mutuelles des religions'". *Mitteilungsblatt der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft* 1/96: 2-5.
- 1998. *Islam et Occident face à face: regards de l'histoire des religions*. Genève: Labor et Fides.
- 1998. *Islam et Sciences des Religions: huit leçons au Collège de France*. Paris: Les Belles Lettres.
- WAARDENBURG Jacques (éd.). 1998. *Islam and Christianity: Mutual Perceptions since the Mid-20th Century*. Leuven/Paris: Peeters.
- 1999. *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*. New York: Oxford University Press.
- WIELANDT Rotraud. 1980. *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*. Beyrouth/Wiesbaden: Franz Steiner (Beiruter Texte und Studien; 23).