

CRISTIANS
I MUSULMANS
COM ES VEUEN MÚTUAMENT

JACQUES LEVRAT
ABDELLATIF FELK

QUADERNS



CRISTIANS
I MUSULMANS
COM ES VEUEN MÚTUAMENT

JACQUES LEVRAT
ABDELLATIF FELK

fjm
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret

Jacques Levrat (Lió, 1934) és doctor en Teologia i llicenciat en Filosofia per la Universitat Gregoriana de Roma. Ordenat el 1960, va arribar al Marroc com a sacerdot al servei dels cooperants el 1967. De 1973 a 1981 i de 1995 a 2001, va ser vicari general de l'arquebisbe de Rabat. Ha estat membre fundador del GRIC (Grup de Recerca Islamocristià) el 1975 i membre actiu fins al 2000, així com director del Centre de Recerca La Source (1980-2000) i coorganitzador d'un projecte de complex cultural a Beni Mellal.

Abdellatif Felk (Meknes, 1947) és sociòleg, especialitzat en sociologia de l'educació a França. Professor investigador a l'Institut Universitari de la Recerca Científica de la Universitat Mohamed V a Rabat, ha centrat els seus estudis en les pràctiques dels joves, el sistema educatiu i la cultura. Ha estat col·laborador d'organitzacions nacionals i internacionals. Ha elaborat una gran quantitat d'estudis sociològics i és autor d'una llarga llista d'articles i de llibres.

Traducció: Joan Llopis

Edició: Isidre Ferré

Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)

València, 244, 2n – 08007 Barcelona

Primera edició: novembre de 2002

Editorial Claret, SAU


Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona

Imprès a GyERSA

ISBN 84-8297-610-9

Dipòsit legal: B. 44.761-2002

Amb la col·laboració de:

FUNDACIÓ CAIXA CATALUNYA 

ÍNDEX

ELS CRISTIANS I ELS MUSULMANS: PENSAMENT I ACTITUDS ACTUALS 5

Jacques Levrat

1. REPÀS HISTÒRIC	5
2. ÈPOCA ACTUAL	7
3. OBERTURES ACTUALS	13
3.1. <i>El GRIC</i>	13
3.2. <i>La biblioteca de La Source a Rabat</i>	14
3.3. <i>El complex cultural de Beni Mellal</i>	15
4. CONCLUSIÓ	16

REFLEXIONS A PROPÒSIT DE LA MIRADA DELS MUSULMANS SOBRE ELS CRISTIANS 19

Abdellatif Felk

1. PREÀMBUL I CONTEXT	19
2. BREU RESUM HISTÒRIC	22
2.1. <i>Un moment arqueològic: a l'origen un paradigma apologetic</i>	22
2.2. <i>El tancament dogmàtic</i>	24
3. SECULARITZACIÓ, ORTODÒXIA I DIÀLEG	27
3.1. <i>L'emergència de l'individu</i>	28
3.2. <i>Unitat i diversitat: «No hi ha ortodòxia a l'islam»</i>	29
4. OBERTURES	31

ELS CRISTIANS I ELS MUSULMANS: PENSAMENT I ACTITUDS ACTUALS

Jacques Levrat

Abans de començar, permeteu-me dues precisions a propòsit del títol escollit pels organitzadors del Simposi:

a) El cristianisme i l'islam són dues entitats abstractes, difícils de resseguir; per tant, aquí parlaré més aviat dels cristians i dels musulmans, que són unes realitats vives i concretes... I com que sabem que un cristià català, un cristià armeni o un cristià indonesi són molt diferents l'un dels altres, i que succeeix el mateix entre un musulmà marroquí, un musulmà nigerià o un musulmà indi, evitarem d'aquesta manera la trampa del *conflicte de les civilitzacions* que no té en compte aquestes diversitats i comporta en ella mateixa molts riscos.

b) El tema que abordaré aquí afecta l'actualitat, en sóc plenament conscient. Tanmateix, començaré per un repàs històric ràpid; això em sembla necessari perquè, en un segon moment, puguem percebre més bé l'originalitat de la nostra situació actual, i, en un tercer moment, discernir els signes d'obertura i d'esperança.

I. REPÀS HISTÒRIC

Des de l'aparició del text alcorànic, des dels primers encontres entre cristians i musulmans, veiem aparèixer els malentesos. Els cristians no es reconeixen en el que l'Alcorà diu d'ells, la revelació alcorànica els sembla molt fantasiosa; no faran, per tant, l'esforç de superar la superfície per percebre'n les intuïcions més profundes. Per la seva banda, els musulmans heretaran una imatge molt aproximativa dels cristians i guardaran sempre una certa

condescendència envers unes persones que consideren en retard d'una revelació. Aquest malentès inicial serà el punt de partença de múltiples controvèrsies, generalment estèrils, i d'una apologètica de baix nivell. Els veritables encontres seran l'excepció.

Els cristians han cedit sovint a la facilitat i, durant segles, s'han limitat a vehicular faules sobre l'Alcorà i el profeta de l'islam, sense saber de què parlaven. No és fins a l'any 1141 que, per iniciativa de Pere el Venerable, abat de Cluny, es fa una traducció de l'Alcorà, a al-Andalus, de l'àrab al llatí. Es tractava encara de refutar l'Alcorà, però aquest cop a partir d'un text seriosament establert. Això fou ja un progrés.

Un segle més tard, el vostre avantpassat català Ramon Llull fou un dels primers que va fer un esforç seriós per estudiar l'àrab i llegir l'Alcorà, i així intentar penetrar en la intel·ligència de la fe musulmana. Però el context sociocultural i religiós de la seva època i el seu enfocament massa unilateral no li van permetre d'escoltar veritablement els creients musulmans ni de trobar-se amb ells.

L'experiència més autèntica, la més espiritual, és la de Francesc d'Assís, el qual, en la mateixa època, en el context de les croades, va travessar les línies de front del camp de batalla per anar a trobar una persona en el seu propi terreny: el soldà Malik al Kamil. Va ser una trobada plena de cortesia, de persona a persona. Encara avui, crec que és l'única actitud veritablement cristiana: anar cap a l'altre, escoltar-lo, per tal de trobar-lo, personalment, tal com és i vol ser... gratuïtament.

Acabo d'al·ludir a les croades; en efecte, entre cristians i musulmans no hi va haver solament controvèrsies apologètiques, més o menys maldestres. Hi va haver també encontres d'armes gairebé permanents. L'expansió musulmana no va ser gaire pacífica, no tant com els historiadors musulmans sovint la imaginem: els cristians del nord d'Àfrica gairebé van desaparèixer en pocs segles; la pressió musulmana sobre la península Ibèrica va durar set segles; les cristiandats orientals van ser separades de Bizanci i de Roma i mai més no han estat veritablement recuperades; Bizanci va ser presa el 1453; els turcs van assetjar Viena, al cor d'Europa, el 1529 i el 1683; durant molts segles, els cristians s'han sentit agredits pels musulmans i han viscut en la por...

Per la banda musulmana, les croades van deixar a l'Orient molt sofriment, amargor, ressentiment. I després, la pressió d'Occident —és a dir, dels *cristians*— mai no ha cessat de debò. El període colonial no és més que un temps fort, i molt dolorós, d'aquesta pressió. Encara avui, la qüestió de Ceuta i Melilla, així com els conflictes entre pescadors marroquins i espanyols i les violentes tensions que han aparegut, una mica a tot arreu, després de l'11 de setembre, se situen en aquesta llarga tradició d'enfrontaments.

La violència de les relacions durant segles i la por que dominava no han afavorit el coneixement i la comprensió recíprocs; més aviat han suscitat una literatura ideològica polèmica que ha pretès justificar els enfrontaments i reforçar l'ardor dels combatents.

Avui nosaltres som hereus d'aquesta llarga història i en suportem les seqüeles. Les nostres memòries i els nostres imaginaris són plens de tota una pila d'idees i d'imatges que impedeixen, que enterboleixen, la visió de l'altre. Així, vehiculem un cert nombre d'estereotips, dels quals no tenim veritablement consciència. Els hem heretat passivament de la nostra formació, de la nostra cultura, sense fer esforços seriosos per verificar-los. Permeteu-me que n'esmenti alguns, entre els més comunament admesos en el món occidental: el fatalisme de l'islam, el juridicisme de l'islam, el laxisme de l'islam, el fanatisme de l'islam, l'immobilisme de l'islam, etcètera. Tots aquests estereotips tenen certament algun fonament en la realitat, però ¿tenim el dret de generalitzar unes actituds que existeixen en un context particular i en un moment concret, per donar-los un valor quasi universal? És ben objectiva aquesta manera de jutjar l'altre? No tenim massa sovint la tendència a fixar-nos en la brossa que hi ha a l'ull del nostre germà i oblidar la biga que hi ha al nostre?

Aquests prejudicis, aquests segles d'incomprensió i d'enfrontaments —que són ben reals, encara que els hagi esquematitzat una mica—, els hem de reconèixer, els hem d'assumir, si volem intentar de superar-los per tal de renovar la nostra mirada sobre l'altre i fer-nos capaços d'obrir uns camins nous...

I això ens condueix fins a l'època actual.

2. ÈPOCA ACTUAL

Vivim una època que ha conegut un desenvolupament ràpid de la mundialització, que ha vist com nombrosos pobles dominats han accedit a la independència i han intentat d'afirmar-se en l'escena internacional. La conferència que es va celebrar a Bandung, a Indonèsia, l'abril de 1955, va permetre que dirigents de nombrosos països asiàtics i africans es reunissin per reaccionar contra totes les formes de colonialisme i de racisme. És molt significativa d'aquesta evolució... El Tercer Món s'afirmava i volia ser reconegut: això va tenir un gran ressò polític, però també cultural i religiós. En aquest context l'Església també va ser fortament sacsejada i obligada a reaccionar. Va ser aleshores que es va celebrar el Concili Vaticà II. Fou una etapa important, diria que fins i tot un tombant decisiu, en la història de l'Església: el Concili Vaticà II va invitar a canviar la seva mirada sobre el

món que l'envolta, sobre els homes d'altres religions i, en el que ens afecta avui més directament, sobre els musulmans.

Però venia de lluny. En efecte, abans del concili va tenir lloc una consulta. Es va preguntar als bisbes i a diversos organismes, com les universitats catòliques, quins eren els punts sensibles, les qüestions importants que es plantejaven els cristians i que els agradaria que es tractessin en el concili. Les respostes rebudes van fer aparèixer una Església encara molt centrada en ella mateixa, en els seus problemes interns. Ni un sol bisbe d'Europa o d'Amèrica va fer cap al·lusió a les altres religions del món... Les Esglésies orientals, immerses, tanmateix, en el món musulmà i en confrontació directa amb ell, tampoc no evocaren aquesta qüestió.

Només algunes Esglésies d'Àsia o d'Àfrica es va preguntar sobre les diverses religions, i la comissió preparatòria va pensar que això afectava l'esquema sobre les missions. En el seu esperit, les altres religions no tenien cap interès en elles mateixes, sinó únicament com una porció de la humanitat que calia conquerir.

Feliçment, la dinàmica conciliar va funcionar. Van tenir lloc preses de consciència, van aparèixer decisions coratjoses. Evocaté dos textos clau, significatius, d'aquesta evolució.

1. El primer, el més fonamental, tracta de la *llibertat religiosa*.¹ Crec que va constituir el debat més vigorós del concili. Va veure com s'enfrontaven els més tradicionals, que defensaven els *drets de la veritat*, i els més moderns, que insistien en els *drets de la persona*. Finalment, aquests darrers van aconseguir de fer acceptar el seu punt de vista; en efecte, admetre *els drets de la veritat* condueix indefectiblement a l'enfrontament: la meua veritat contra la teua veritat, i, com que jo tinc raó, tu no en tens... En el camp de la fe, en el qual només Déu és veritat i totes les nostres aproximacions són limitades, aquesta actitud duu a un carreró sense sortida, mentre que reconèixer *els drets de la persona* és situar-se en el camí de Déu, que és pacient; Ell respecta la nostra llibertat, els nostres camins, els nostres llargs tempteigs, i fins i tot les nostres marrades... L'Església sempre ha afirmat que ser lliure pertany a la natura mateixa de l'acte de fe, i la consciència sempre ha estat considerada la norma darrera de l'obrar humà. La persona és lliure i responsable de les seves opcions, ha de determinar-se d'una manera autònoma, acceptar les seves responsabilitats. Aquesta dinàmica implica llibertat religiosa i llibertat de consciència, el respecte dels *drets de la persona*. Aquesta opció del Concili Vaticà II —una opció valenta— és una etapa important de la vida

1. Declaració *Dignitatis humanae*.

de l'Església. En efecte, obre el camí de la cohabitació pacífica i del diàleg amb tots els homes. Implica el respecte de les persones de les altres tradicions religioses.

2. El segon text conciliar que ocuparà la nostra atenció es refereix directament a les *altres religions*: és la declaració *Nostra aetate*.² També aquest document va tenir un part dolorós, però la mirada de l'Església sobre els homes de les diverses religions en surt profundament renovada. Només em fixaré en la part d'aquest text que es refereix als musulmans:

L'Església també mira amb estimació els musulmans, que adoren l'únic Déu, vivent i subsistent, misericordiós i omnipotent, Creador de cels i terra, que parla als homes. Procuren sotmetre's de tot cor als decrets de Déu, fins i tot si són amagats, tal com se sotmeté a Déu Abraham, a qui es refereix de bon grat la fe islàmica. Tot i no reconèixer-lo com a Déu, ells veneren Jesús com a profeta, honoren Maria, la seva mare virginal, i de vegades fins i tot la invoquen amb devoció. També esperen el dia del judici, quan Déu retribuirà tots els homes ressuscitats. En conseqüència, valoren la vida moral i donen culte a Déu sobretot amb la pregària, l'almoïna i el dejuni.

Si en el curs dels segles han sorgit no poques dissensions i enemistats entre cristians i musulmans, el sant Concili exhorta tothom a practicar sincerament la comprensió mútua, oblidant el passat, i a defensar i a fomentar tots plegats la justícia social, els béns morals i la pau i la llibertat a favor de tots els homes.³

El text és clar, precís, destaca bé els punts comuns i marca també les diferències. Per tant, permet que els cristians se situïn en veritat davant els seus germans musulmans. Es posen les bases per a un encontre i un diàleg constructius. Des dels primers mots, l'enfocament és positiu:

a) *L'Església mira amb estimació*. Aquesta és una actitud i una aproximació nova, i s'afirma de bell antuvi.

b) *Els musulmans*. No és l'islam una noció abstracta, una doctrina, que interessa l'Església, sinó els homes, les persones vives, que prenen part en la història de la salvació, que Déu estima personalment com totes les seves criatures.

c) *Que adoren l'únic Déu*. Aquí trobem el cor mateix de l'islam, la primera professió de fe, que resumeix el credo musulmà.

2. Declaració *Nostra aetate* sobre la relació de l'Església amb les religions no cristianes. Adonem-nos que els «altres» són encara definits negativament, en relació amb nosaltres, i no pas per ells mateixos: hindús, budistes...

3. *Nostra aetate*, núm. 3.

d) *Vivent i subsistent*. Dos termes trets del cèlebre «verset del tron» (Alcorà, 2,255).

e) *Misericordiós i omnipotent*. Dos mots que s'equilibren mútuament, dos atributs divins, essencials, comuns als musulmans i als cristians. A més, els mots *compassiu* i *misericordiós* es troben en la fórmula que introdueix pràcticament cada sura de l'Alcorà.

f) *Creador de cels i terra*. També un tema comú, fonamental i que ens uneix.

g) *Que parlà als homes*. Els musulmans creuen en un Déu revelador: això és essencial i els distingeix de totes les religions naturals. L'Església no fa cap judici de valor sobre l'autenticitat de la revelació a què apel·la l'islam. Però en reconeix l'aspecte formal, el seu motiu essencial: una adhesió a la paraula de Déu.

h) *Procuren sotmetre's de tot cor als decrets de Déu, fins i tot si són amagats*. El mot *islam* significa 'abandó', 'lliurament d'un mateix a Déu'. Toquem aquí el punt culminant de l'actitud religiosa del musulmà que s'adhereix implícitament a l'economia volguda per Déu per a la salvació del món.

i) *Abraham*. Si bé percebut d'una manera una mica diferent per les dues tradicions, ens reconeixem en la fe d'aquest avantpassat comú.

I arribem als temes específicament cristians. Les referències a la tradició cristiana ocupen un lloc petit en l'Alcorà, pel cap alt 200 versets sobre els 6.236 que té el text. Però atès que tractem ara de les relacions entre cristians i musulmans, és bo de reconèixer-les i d'esmentar les posicions de totes dues parts en aquest tema:

a) *Tot i no reconèixer-lo com a Déu, ells veneren Jesús com a profeta*. El refús clar de la divinitat de Jesús —que és el cor del cristianisme— és massa important per silenciar-lo en l'interès mateix del diàleg. Això no obstant, Jesús és reconegut com un dels grans profetes de l'islam; amb Noè, Abraham i Moisés, és, abans de Mahoma, un dels qui aporten una llei nova. I gaudeix de privilegis únics en la tradició musulmana: naixement virginal, autor de nombrosos miracles, salvat per Déu de la mort i elevat al seu costat, al cel, fins al seu retorn a la fi dels temps.

b) *Honoren Maria, la seva mare virginal, i de vegades fins i tot la invoquen amb devoció*. Cap altra dona no té aquests privilegis a l'Alcorà: és important de destacar-ho.

c) Per acabar aquesta part doctrinal es fa referència al judici i a la retribució que afecta tots els homes ressuscitats. És l'ocasió de subratllar que les religions abrahàmiques tenen una visió comuna del món que va començar en el temps

i s'acabarà en el temps. No ens trobem com en d'altres tradicions amb un temps cíclic que es repeteix sense fi. Així mateix, els homes són destinats a viure eternament després de la separació provisional de la mort.

Després d'aquesta part doctrinal, i articulada amb ella, s'aborda la qüestió de la *vida moral*, qüestió que també va ser molt discutida pels pares conciliars. Calia evitar el parany, clàssic, que consisteix a jutjar la conducta de l'altre a partir del nostre ideal. El rigor intel·lectual exigeix que es compari la teoria dels uns amb la dels altres i la pràctica dels uns amb la dels altres. Per això el concili va mantenir aquesta *estimació de la vida moral*, ja que no solament es troben en l'Alcorà tots els grans principis del decàleg, la base de la moral natural, sinó que també la vida del musulmà és marcada per un teocentrisme radical: l'Alcorà és una crida al creient perquè sotmeti tota la seva vida a la voluntat de Déu. Hi ha com una tensió permanent. La pregària, l'almoina i el dejuni són unes bones il·lustracions d'aquesta vida moral que tenim en comú cristians i musulmans.

La darrera part del text és més concreta, és una invitació a girar-nos plegats cap al futur i a cooperar en la construcció d'un món més fraternal. Una invitació que sempre serà d'actualitar.

Aquest text va a l'essencial; és simple, clar i resta obert. Per tant, permetrà desenvolupaments ulteriors. Us en recordo un de molt assenyat, del cardenal Tarancón, aleshores president de la Conferència Episcopal Espanyola, que a Còrdova, l'any 1974, arran de la sessió inaugural d'un col·loqui islamo-cristià, va dir que si el Concili ens invitava a mirar amb estimació els musulmans, això es referia, en primer lloc, a la persona de Mahoma, el profeta de l'islam. És una bonica interpretació del text.

* * *

La nostra època ha conegut altres avenços en el terreny religiós, nombrosos encontres, preses de posició coratjoses de cristians en favor del respecte i de l'acolliment dels immigrants musulmans, lluites socials comunes per més justícia, en favor de la pau. Però també jornades de dejuni en comú, moments de recolliment comuns sota la mirada de Déu, com una reunió de jueus, cristians i musulmans que va tenir lloc el setembre del 2001 a la catedral de Rabat. Són gestos difícilment imaginables abans del Concili Vaticà II. Ens mostren el camí que ja hem recorregut.

Però l'Església ens ha enviat altres signes encara més forts que aquests. Penso en les *trobades d'Assís*:

a) La primera, l'octubre de 1986, va veure com es reunien nombrosos responsables de les diverses comunitats religioses del nostre planeta. Aquell dia

no era qüestió de dialogar, sinó d'estar junts sota la mirada de Déu, de dejunar plegats i de ser testimonis respectuosos de la pregària de les altres tradicions, units de cor amb ells. El gest va ser comprès com a profètic per nombrosos creients del món sencer: un signe de pau, de fraternitat, d'esperança...

b) Cada any, de múltiples maneres i als diversos països del món, es reuneixen creients per conservar viu el signe donat aquell dia.

c) L'octubre de 1999, el Papa va voler celebrar aquest aniversari amb més solemnitat. Va invitar a Roma, amb un pelegrinatge a Assís, dos-cents representants de les diferents religions del món, per a quatre dies de reflexió. Va demanar que aquesta assemblea adrecés un missatge a tots els seus germans, els homes. Cosa que es va fer. Però el sentit profund d'aquesta trobada que precedia l'any jubilar no va ser prou entès, fins i tot entre els catòlics. Intento explicar-ho: hem vist que en el Concili Vaticà II l'Església catòlica, que encara estava centrada en ella mateixa, en els seus propis problemes, a poc a poc es va obrir al món i a les diverses tradicions religioses del món, va prendre més consciència de la seva responsabilitat universal. L'Església, l'any 2000, va celebrar el seu Gran Jubileu. El primer acte d'aquesta celebració, fent servir l'expressió del cardenal Etchegaray, que presidia l'organització del Jubileu, va ser aquesta trobada interreligiosa. És un signe que em sembla molt fort: l'Església ja no busca prendre consciència d'ella mateixa per, en un segon moment, obrir-se al món, com en el Concili, sinó que, abans del Jubileu, vol situar-se en el món per prendre consciència d'ella mateixa. El moviment és invers. Us esmento les frases del cardenal Etchegaray amb moriu del darrer Consistori dels cardenals:

En el panorama del Jubileu va passar massa inadvertida l'Assemblea interreligiosa que es va celebrar al Vaticà l'octubre de 1999. I, tanmateix, era alguna cosa més que un simple aixecar-se el teló. En constituïa com el primer acte, cosa que obligava l'Església a aprofundir el sentit de la seva missió en el si de la caravana humana en què la pluralitat de les religions s'imposa com un fet i, més encara, com un misteri a nosaltres que creiem fermament que Crist és el Salvador únic i universal.⁴

Després de les diverses trobades d'Assís, l'Església ja no pot situar-se fora del món, com per damunt d'ell, per jutjar-lo... Ella es descobreix al cor de la humanitat, camina amb aquesta humanitat, amb les seves diversitats culturals i religioses. Presència fraternal, modesta, com el llevat dins de la pasta.

I això ens condueix a algunes obertures actuals.

4. *Documentation catholique*, núm. 2250 (17 de juny de 2001) p. 572; en ocasió del Consistori extraordinari dels cardenals a Roma (21-24 de maig de 2001).

3. OBERTURES ACTUALS

En la darrera part d'aquesta conferència, evocaré algunes situacions actuals, alguns espais on es viuen coses noves en les relacions entre cristians i musulmans, espais d'obertura i d'esperança. No tinc cap pretensió de ser exhaustiu: us parlaré d'experiències concretes de les quals jo mateix he estat testimoni.

3.1. *EL GRIC*

Visc des de fa trenta-cinc anys al Marroc i en fa vint-i-cinc que formo part d'un grup de recerca islamocristià, el GRIC. Estem vinculats amb altres grups situats a Tunis i a París, i també, esporàdicament, a Brussel·les, Dakar, Beirut... Ja hem publicat quatre llibres i un cinquè és en premsa. Aquests llibres són escrits en comú per cristians i musulmans. La nostra opció és de treballar amb els mètodes científics moderns, amb l'aportació de les ciències humanes. Ens esforcem, particularment, per escoltar llargament l'altre, per acollir-lo i acceptar-lo tal com és i vol ser. Així la nostra mirada sobre l'altre es purifica, es renova.

El primer llibre que hem publicat porta per títol *Aquestes Escriitures que ens qüestionen: la Bíblia i l'Alcorà*.⁵ Ens calia començar treballant sobre les nostres fonts. El segon és més compromès: *Foi i justice, un répte per al cristianisme i per a l'islam*;⁶ el tercer tracta d'un tema molt sensible per als musulmans: *Pluralisme i laïcitat, cristians i musulmans proposen*;⁷ el darrer títol publicat duu per títol *Pecat i responsabilitat ètica en el món contemporani*.⁸ Aquests treballs, certament una mica especialitzats, ens han mostrat que podíem treballar plegats, beneficiar-nos de l'experiència els uns dels altres, estimular-nos en la recerca, aprofundir cadascú la seva pròpia tradició, per tal de respondre millor a les qüestions de l'altre... Pel que conec, és el primer treball científic, en el camp religiós, que ha estat dut a terme conjuntament per cristians i musulmans.

Personalment, dec molt a aquests anys de treball en comú: hem après a conèixer-nos, s'han nuat fortes amistats. Ja no puc parlar de l'islam i dels musulmans sense sentir-me molt solidari amb ells. Crec que m'he renovat profundament, m'he convertit i, en el mirall de l'altre, he comprès més bé la

5. *Ces Écritures qui nous questionnent, la Bible et le Coran*, París, Le Centurion, 1987.

6. *Foi et Justice, un défi pour le christianisme et pour l'islam*, París, Le Centurion, 1993.

7. *Pluralisme et laïcité, chrétiens et musulmans proposent*, París, Bayard, 1996.

8. *Péché et responsabilité éthique dans le monde contemporain*, París, Bayard, 2000.

meva fe cristiana, la seva originalitat. Us dic això com un testimoniatge, una experiència, tot esperant que us vinguin ganes d'intentar, allà on us trobeu, a la vostra manera, la trobada amb l'altre...

3.2. *La biblioteca de La Source a Rabat*

Durant l'època colonial, uns cristians van voler conèixer el Marroc, la seva història, les seves tradicions socials i religioses. Així, en el marc de la comunitat cristiana, s'havia constituït una biblioteca de qualitat que permetia de comprendre millor la personalitat marroquina. Els cristians que feien servir aquesta font documental pràcticament van abandonar tots el Marroc, i la biblioteca es trobava allí, adormida... El 1980, d'acord amb l'Església, vaig decidir de posar aquesta biblioteca a disposició dels investigadors marroquins. Aquesta iniciativa va ser ben entesa i apreciada per la comunitat científica marroquina, i hi van acudir nombrosos lectors, de totes les ciutats del Marroc. Per gestionar la biblioteca vam rebre ajuts exteriors, però també moltes donacions de llibres i de tesis, aportades per lectors, per amics...

Després d'alguns anys, aquesta institució, anomenada La Source [La Font], s'ha convertit en la millor biblioteca especialitzada sobre el Marroc, un lloc important de la recerca sobre aquest país. No existeix per fer promoció, sinó per ser solidària d'un país que busca conèixer la seva història, la seva societat, i desenvolupar-se millor. Però també, malgrat les nostres limitacions, un lloc de trobades autèntiques entre cristians i musulmans, un lloc d'encontres fraternals i gratuïts, signe palès que tots nosaltres, cristians i musulmans, podem treballar plegats, teixir vincles d'amistat, aprendre a conèixer-nos, a respectar-nos, a construir un clima de pau i de fraternitat.

Després d'haver dut la direcció de La Source durant vint anys, vaig tenir la joia de trobar un amic que va acceptar de prendre'n el relleu. Per tant, em vaig retirar. Amb motiu d'això se'm van oferir dos llibres,⁹ signes d'amistat als quals sóc molt sensible.

D'aquesta experiència, en trec la necessitat de crear llocs de trobada. Mentre visquem, uns i altres, tancats en el nostre petit univers, l'altre apareixerà sempre com una amenaça; la por i la desconfiança ens paralitzen i l'agressivitat creixerà inexorablement. Per tant, cal crear llocs de trobada, i aquests llocs poden adoptar múltiples formes: una biblioteca, certament, però també una orquestra, un club esportiu, una associació per defensar els

9. DD.AA., *Empreintes. Mélanges offerts à Jacques Levrat*, Rabat, Al Assas / La Source, 2000; JACQUES LEVRAT, *Approches*, Rabat, Al Assas, 1999.

drets humans, per alfabetitzar... L'important és retrobar-se en un clima de llibertat, de respecte, d'amistat. En aquest camp, hi ha múltiples possibilitats; cadascú ha de trobar, ha de discernir, allà on es trobi, la iniciativa que cal prendre.

3.3. *El complex cultural de Beni Mellal*

Alliberat de la direcció de La Source, somiava amb tenir un descans, calma, tranquil·litat. Una ingenuïtat per part meva... Hi havia la possibilitat de prendre diverses orientacions; d'entre elles vaig decidir de respondre a la proposició d'un amic marroquí, Omar Akalay, musulmà, amb qui havia ja tingut ocasió de treballar. Banquer de professió, havia engegat una editorial per tal d'afavorir el desenvolupament del seu país. Havia triat, per dirigir la col·lecció de ciències humanes, un universitari, un historiador jueu marroquí. Quan a aquest, malauradament, se'l va endur una malaltia, el meu amic em va demanar que assumís la direcció d'aquesta col·lecció, amb plena llibertat per escollir els llibres a publicar. El fet que un musulmà demani a un cristià que succeeixi un jueu per dirigir una col·lecció de ciències humanes indica una veritable maduresa: es fa confiança a una persona amb la qual es desitja treballar per la seva competència, i no pas en funció de criteris de pertinença religiosa.

Després d'haver treballat junts durant anys, ens teníem prou estimació i confiança mútues per llançar-nos a una nova aventura: em va demanar que m'encarregués d'un complex cultural. Ell hi aportava la seva biblioteca familiar, 6.000 o 7.000 llibres manuscrits, una col·lecció de 150 teles de pintors marroquins i joies. Volia posar aquest patrimoni a disposició del seu país, en la mesura que fos possible en una regió poc equipada en l'àmbit cultural. L'Església posseïa, a Beni Mellal, justament al centre d'una regió amb moltes mancances quant a la cultura, un terreny al costat del nostre lloc de culte, del qual podíem disposar per a aquest projecte. Vam estar d'acord sobre aquest lloc. Omar Akalay està fent construir en aquest terreny, a càrrec seu, una biblioteca amb capacitat per a 200 lectors i 50.000 llibres, projecte que es troba en vies de realització. En un segon moment, arranjarem els nostres locals actualment disponibles per fer el museu.

El gest d'aquest musulmà, que dona el seu patrimoni i mostra una gran confiança en l'Església, no ha estat comprès per tots els marroquins. Però és un gest fort, significatiu: és exemplar. Diverses persones i institucions ja ens han promès donacions de llibres, ajuts... La Fundació del Rei Abdul Aziz al-Saoud, situada a Casablanca, ha estat la primera a enviar-nos les seves obres per duplicat; així, la vigília de Nadal vam rebre quatre tones de paper, 10.500 volums de ciències humanes, totes obres de qualitat.

Ja endevineu per què aquest projecte em va seduir. Però us en preciso les tres raons principals:

- a) dir sí a un amic, un amic que té tanta *confiança* en l'Església;
- b) el fet de poder treballar junts cristians i musulmans, gratuïtament, *al servei dels més desvalguts*, és un signe important;
- c) un complex cultural pot tornar a donar una mica d'*esperança* a una regió que forneix una taxa molt important de joves aturats sense perspectives. Senten la temptació de fugir del seu país, de tirar-se al mar... en un gest de desesperació. Interessar-se per la seva regió, proposar-los activitats culturals que els permetin de desenvolupar la seva formació, de créixer en dignitat, de retrobar la confiança en ells mateixos, d'esperar...

Aquestes són les diverses raons que em van decidir a comprometre'm en aquesta nova aventura.

He evocat aquestes experiències perquè les conec bé. Us en podria citar moltes d'altres viscudes per cristians al Marroc: les germanetes de Jesús a les seves barraques de Casablanca o les franciscanes compartint la vida dels nòmades. Però també la vida quotidiana de molts cristians, en els seus barris, en associacions o a la feina... I aquestes experiències vénen d'un país musulmà, el vostre veí més proper. Es podria fer referència a altres de semblants en molts altres països. D'altra banda, sé que a Europa, particularment a Espanya, al voltant del fenomen de la immigració es prenen múltiples iniciatives. No tinc competència per tractar-les. Les que he evocat són només una il·lustració puntual.

4. CONCLUSIÓ

Al final ja d'aquest recorregut, voldria observar que ha aparegut un moviment profund seguint les petjades del Concili: uns cristians van a l'encontre dels seus germans humans, de totes les tradicions religioses. Aquests encontres, els que he evocat i molts d'altres, poden ser molt diferents en les formes exteriors, però l'*estructura profunda* sempre és la mateixa. Francesc d'Assís ja l'havia indicada:

- a) com Abraham, has d'abandonar el teu univers familiar, sortir de la teva closca, del teu confort psicològic i social, abandonar les teves certeses, els teus hàbits i anar a l'encontre de l'altre;
- b) l'altre, en efecte, t'ajudarà a prendre consciència de tu: t'enfortiràs amb el seu contacte, t'obriràs a les dimensions del cor de Déu i creixeràs interiorment;

c) si jugues el joc de l'encontre gratuït, també passarà alguna cosa en el teu germà: entre ell i tu, entre ell i Déu, entre ell i els seus germans. Però això no et concerneix, pertany a l'ordre de la llibertat interior de la persona, del secret, del misteri de la seva relació amb Déu i els altres...

REFLEXIONS A PROPÒSIT DE LA MIRADA DELS MUSULMANS SOBRE ELS CRISTIANS

Abdellatif Felk

1. PREÀMBUL I CONTEXT

En el moment en què la relació entre les religions és un tema d'una actualitat candent i tenint com a punt de mira l'islam, sospitós de trobar-se intrínsecament abocat a tots els excessos, la qüestió de la mirada dels musulmans sobre el cristianisme se situa a l'ordre del dia. Els esdeveniments dramàtics de l'11 de setembre, les manifestacions violentes de l'islam polític en alguns països, el desvetllament de les religions a les repúbliques de l'ex-Unió Soviètica, la simbòlica política i religiosa del conflicte israelopalestí, només per citar alguns exemples, fan que el debat i la reflexió siguin encara més difícils.¹ Cal, a més, afegir que aquesta qüestió adquireix importància per la presència d'una població musulmana important a Europa, que confereix a l'islam un lloc estructural, més visible i més actiu en una Europa i un Occident que es consideren de tradició cristiana.

L'islam, que es trobava fora de les preocupacions de l'home corrent occidental, suscita ara molts interrogants, sobretot després de la revolució iranianiana, la qual va fonamentar una versió particular de l'islam doctrinari i polític. Aquesta curiositat ve dominada per una *memòria* confusa i desordenada.² Els imaginaris col·lectius que no depenen ni de la racionalitat ni de

1. L'islam aplega avui més de mil i alguns centenars de milions d'individus i manifesta un dinamisme demogràfic notable. Les comunitats musulmanes immigrades coneixen en general i comparativament un augment demogràfic important.

2. Curiositat a la qual respon des de fa uns anys una producció editorial abundant, però malauradament de valor molt desigual, gairebé sempre inclinada a un comparatisme apològic o teyit d'hostilitat.

la història objectiva, segreguen una relació especular entre musulmans i cristians en què ressorgeixen els bocins de l'esperit de *croada*, els records d'un imperi otomà expansionista, la imatge del *moro*, la caiguda de Granada, etcètera.

Per això, aquest context imposa un cert nombre d'observacions prèvies, entre les quals les següents:

a) En aquesta dialèctica del jo i l'altre, ens trobem sovint amb imatges mútues carregades d'estereotips i de coneixements falsos. Són el resultat d'una història, d'uns esdeveniments que han marcat les nostres consciències col·lectives, obra de grups poderosos (*fujaba*, esglésies, *intelligentsia*, ideòlegs, Estats i dirigents nacionalistes, responsables polítics i periodistes que contribueixen, sovint per ignorància, a aprofundir les incomprendions).

Malauradament, el context actual afavoreix el record de les confrontacions. La història comuna dels monoteïsmes, en especial en l'àrea mediterrània, pateix una amnèsia que amaga les aportacions recíproques, les realitzacions conjuntes i els períodes de compartició i tolerància.

Tanmateix, qüestions semblants a les que avui es plantegen han estat objecte, evidentment en circumstàncies històricament diferents, d'un debat clàssic. Les respostes que han prevalgut en els períodes de coexistència pacífica i d'harmonia relativa entre musulmans, cristians i jueus constitueixen un patrimoni comú considerable, tot i que oblidat. La tasca de reapropiació correcta d'aquest patrimoni amb prou feines s'ha encetat.³ Podria ajudar-nos a reconstruir una memòria comuna més objectiva, favorable a la realització d'una colla de valors compartits, tot i que sense perjudicar allò que cadascú té de diferent. Cal un esforç crític ambiciós sobre els mites actuals i antics, del qual només podrem recollir els fruits a llarg termini. Perquè és sovint per ignorància de la història, per peresa intel·lectual i per l'efecte agreujant d'alguns mitjans de comunicació, que la dimensió emocional oculta la raó i oblidem la durada i el nostre esdevenir comú, cosa que fa que quedem dominats pels esdeveniments i les apostes del present immediat. És això el que engendra prejudicis i intolerància.

b) La qüestió a la qual intentem respondre no s'inscriu en uns límits religiosos. Suscita preguntes concretes i més àmplies. Més enllà de la qüestió sobre qui sóc jo i qui és l'altre, que cadascú formula des de la seva pròpia religió, les preguntes es refereixen a les condicions de possibilitat, les modalitats d'un projecte de vida en comú: Podem viure plegats avui? Com? Són els

3. Gràcies sobretot als treballs de pensadors com J. Berque, A. Laroui, M. Talbi, H. Djaït, M. Arkoun, J. Goytisolo, B. Étienne, etcètera, i les múltiples trobades i manifestacions organitzades a l'entorn d'aquesta temàtica.

nostres estils de vida i els nostres valors compatibles i conciliables? Amb quines probabilitats de *ser feliços*, amb quines probabilitats de *convivre*?

El que és eminentment positiu en aquestes preguntes, dels uns i dels altres, és l'acte de reconeixement de l'altre com un subjecte, un company de diàleg. Això és essencial per preparar la sortida de les passions ideològiques i procedir a una relectura crítica i contextualitzada de les nostres relacions mútues. En efecte, la definició —de la imatge— d'un mateix i la —de la imatge— de l'altre són dues cares d'un mateix procés de representació i d'una mateixa activitat en què les nostres subjectivitats —d'homes i de dones, creients i no creients— es comprometen amb les seves diferències humanes i de civilització, és a dir religioses, històriques, culturals i polítiques. Cal dur a terme una tasca de clarificació.

c) La història recent del segle XX mostra que els fonamentalismes i els integrismes no són malauradament patrimoni d'una religió amb l'exclusió de les altres. El fanatisme és sempre terrible i intolerable, sigui quin sigui el revestiment religiós, doctrinal o ideològic que invoqui.

D'altra banda, els efectes de la mundialització afecten més negativament les societats més febles, les del sud, en les quals uns Estats no democràtics es beneficien per raons d'interessos cínic d'un suport a vegades incondicional de les potències occidentals, mentre la majoria de la població pateix privacions econòmiques, injustícies i discriminacions. I és en aquestes societats —per casualitat?— que manifestacions identitàries i d'intolerància s'expressen en formes violentes. I és també en aquestes societats, com ho demostra la geografia actual de les religions, que l'islam es concentra. I és allí, fora d'Europa, que el contacte directe entre islam i cristianisme creix cada cop més, a vegades en forma de xocs violents, sobretot en els països subsaharians, de l'Àsia central i en l'Orient Mitjà.

d) Enfocaments *culturalistes* sostinguts per una poderosa mediatització substitueixen els antics frecs polítics i ideològics per les cultures i/o les religions (xoc de les cultures). Tenen un gran ressò en les opinions públiques i reforcen les crides a la intolerància i el refús del diàleg.⁴ No se sap si són l'expressió servil d'un *cinisme estratègic* o el signe d'una *derrota de la raó* en aquest inici de segle.

En aquests enfocaments l'islam cristal·litza les por i els fantasmes de les societats occidentals en crisi. Des d'Algèria fins a l'Afganistan, des dels su-

4. S. HUNTINGTON, *The Clash of Civilisations and Remaking of World Order*, Nova York, Simon & Schuster, 1996.

burbis d'Europa a Bòsnia, l'islam és percebut com un nou enemic, interior i exterior ensems, que ha substituït el comunisme. S'oblida tota la història dels valors compartits amb una religió que és una de les tres branques de les religions monoteïstes i molts principis de la qual es troben amb els del cristianisme o del judaisme.

Vistes des d'un angle *totalitzant* de religió immutable, les diversitats de les societats islàmiques són ocultades. «La moderació i les diferències matisades entre les religions, les comunitats i les minories actives, quan es tracta de descriure grups sectaris a Amèrica, de l'IRA a Irlanda o integristes d'altres religions, no es tenen en compte quan es tracta de l'islam.» Però cal afirmar que no hi ha guerra d'idees o de religions en si, sinó guerres de grups que prenen per divisa idees i religions.

No és tant una religió —en aquest cas l'islam o el judaisme o el catolicisme o el protestantisme— que ha de fer por, sinó la lògica d'enfrontament que instaura la prevalença de les visions simplificadores que hi ha en l'una i en l'altra part entre els protagonistes que s'oposen. L'efecte de l'estigmatització de l'islam —o de qualsevol religió— és el reforçament dels portaveus del tancament i de l'oposició al diàleg.

2. BREU RESUM HISTÒRIC

La imatge actual del cristianisme entre els musulmans és el resultat d'una successió de moments que s'inscriuen en una llarga durada. Molt esquemàticament, en distingim dos moments.

2.1. *Un moment arqueològic: a l'origen un paradigma apològètic*

L'islam aporta un projecte universalista que pretén posseir tot sol la veritat o, si més no, expressar el seu sentit últim, com les altres religions revelades. L'Alcorà i la tradició han definit una relació amb les altres religions —i amb la doctrina cristiana en particular— que s'ha imposat com a referència original més enllà de les vicissituds de la història. Louis Massignon va condensar en una fórmula lapidària el lloc de l'islam en el concert de les grans religions semítiques monoteïstes: «Si Israel atreia en l'esperança i la cristiandat es consagra en la caritat, l'islam se centra en la fe». Tota societat musulmana s'expressa en una civilització tradicional, amb uns trets comuns que es troben des del Marroc fins al Sinkiang xinès, passant per l'Àfrica negra.⁵

5. L'antropòleg nord-americà Clifford Geertz notava ja en el seu llibre *Observer l'islam* l'any 1992 (edició original de 1968) que l'islam sempre s'ha sotmès als diferents contextos en què

L'Alcorà va néixer en un món plurireligiós, coneixia els cultes tradicionals d'Àrabia, on existien sòlides implantacions jueves i comunitats cristianes, sobretot en àrees septentrionals de la península. L'islam té un *prejudici favorable* per als cristians, i especialment per als homes de religió, car es van establir relacions cordials amb els cristians després de l'acollida dels musulmans a Etiòpia.⁶

Això no obstant, tres punts separen les dues religions:

a) La qüestió de la immanència que deriva, segons l'Alcorà, de l'alteració (*tabrif*) del missatge dels Evangelis, considerat, d'altra banda, com un component de l'islam des del punt de vista teològic,⁷ com el judaisme respecte del cristianisme. Aquesta posició va donar lloc a un debat filosòfic i teològic molt ric entre els musulmans i els cristians,⁸ debat que s'ha perpetuat fins als nostres dies, directament i indirectament, entre musulmans doctes i cristians orientalistes —o no— i del qual la premsa musulmana, sobretot àrab, es fa ressò de tant en tant.⁹

Sense entrar en subtileses teològiques, els temes afecten, a més de la immanència,¹⁰ la crucifixió,¹¹ el dogma de la Trinitat i l'anunci de la profecia de Muhammad per part d'Abraham, el pare de les religions monoteïstes.¹² Són qüestions que no es poden tractar, sobre les quals no hi ha debat possible.

s'ha inscrit. Les maneres de ser musulmà varien molt significativament en funció de les situacions històriques i culturals a les quals el missatge alcorànic s'ha adaptat i que, al seu torn, ha afaïçonat. Això és veritat, atesa la profunda diferenciació introduïda per la història, la geografia, la cultura i l'economia en la *comunitat de creients*, sense parlar de la diferenciació pròpia del camp religiós.

6. Cf. *Ces écritures qui nous questionnent* (op. cit.), obra del GRIC. «Li vam donar [a Jesús] l'Evangelí. Vam posar dins els cors dels qui el seguiren la pietat i la compassió» (Alcorà, 57,27).

7. Encara avui els homes de religió són mirats amb respecte per la gent com a reconeixement de la seva pietat i abnegació. Entre altres, és per aquesta raó, i com a prolongació d'aquesta visió, que l'assassinat dels monjos de Tibhérine, a Algèria, va suscitar una renovació molt forta entre els musulmans.

8. Aquest *diàleg* precoç islamocristià va tenir un gran ressò durant els segles X-XII, en l'apogeu de la civilització musulmana, diàleg que va estar marcat per una gran obertura d'esperit i per la tolerància, sobretot a al-Andalus.

9. Molts diaris àrabs dediquen regularment a la rúbrica religiosa articles o una pàgina setmanal. És el cas del diari àrab *Ach-Chaq al-Ausat*, editat a Londres, i de diaris marroquins en llengua àrab.

10. Alcorà, 3,39,45; 4,171; 5,170.

11. «...a ell no el van matar ni crucificar» (Alcorà, 4,157).

12. «Aquest punt ha estat considerat fonamental en la relació de l'islam amb el cristianisme (Alcorà, 5,68). Per raons evidents, el cristianisme difícilment admet això. Es pot com

b) Un altre punt que separa les dues religions és el postulat apologètic intrínsec de l'islam com «la millor» religió «immutable». ¹³ Des de l'origen, un *paradigma apologètic* afirma l'absoluta superioritat de la religió musulmana, *darrera* religió revelada, i de Muhammad, *darrer* missatger de Déu. Aquest paradigma continua viu avui i justifica en la majoria dels musulmans, si no un sentiment de superioritat, almenys una certa indiferència davant del cristianisme, del qual, per exemple, són poc conegudes les diferències entre les esglésies catòlica, protestant i ortodoxa.

Observem que aquesta actitud *apologètica* és comuna a les tres religions del llibre. És una condició de diferenciació a la qual cada una d'elles apel·la per tal d'afirmar-se. René Girard ha descrit aquest fenomen com «la conseqüència d'una rivalitat mimètica al voltant d'un mateix capital simbòlic que es remunta a l'època de Mahoma i oposava ja cristians, jueus i musulmans [...] pel que fa a tres pilars: el monoteisme, la funció profètica i la Revelació; aquest capital simbòlic ha estat monopolitzat durant segles per la Bíblia hebrea i pel missatge de Jesús de Natzaret. La rivalitat mimètica comença per la diferenciació: sorgeix una altra expressió del diví, la qual competeix amb les ja existents. Sense aquesta diferenciació, no hi ha islam». ¹⁴

c) Finalment, l'islam insisteix en el reconeixement del cristianisme com a religió del llibre, de la mateixa manera que el judaisme. L'Alcorà afirma en un nombre important de passatges la pluralitat necessària de les religions, la qual imposa el diàleg, i l'atribueix a la voluntat divina, ja que si Ell no ho hagués volgut, hauria fet de la humanitat «una sola nació». ¹⁵

2.2. El tancament dogmàtic

Les relacions entre musulmans i cristians s'han desenvolupat en perspectives diferents segons els períodes. Des del període que s'estén durant els se-

parar la seva posició amb la del judaisme pel que fa al cristianisme i l'islam. El problema no es planteja en els mateixos termes per a l'islam, que és la darrera religió monoteïsta des del punt de vista cronològic i pot admetre fàcilment les religions anteriors. Els pensadors musulmans s'han esforçat pel seu compte, al llarg de la història, a buscar en les Escriptures jueves i cristianes els passatges que poden donar suport a aquesta afirmació, i no han deixat de trobar-ne...» (GRIC, *Ces écritures qui nous questionnent*, op. cit.).

13. Alcorà, 30,30. En el pelegrinatge de l'adéu (632) Muhammad s'adreça als creients afirmant: «Avui he acabat de fer perfecta, per a vosaltres, la vostra religió», i es designa com «el Segell dels profetes» (Alcorà, 5,3; 33,40).

14. Però aquesta rivalitat engendra violència. Cf. el llibre de R. Girard *Le sacrifice et le sacré* (s.d.).

15. Alcorà, sura Al-Maida,48; sura An-Nahl,125, etcèrera.

gles XIII-XIV aproximadament, (segles de decadència i tancament dogmàtic —tancament de l'*ijtihad*—), fins al modern, marcat per l'hegemonia d'Occident i la colonització, l'actitud dels musulmans davant el cristianisme i de les altres religions s'ha caracteritzat per més indiferència, menys obertura i una postura defensiva. Si l'islam, com les altres religions, ha conservat des dels orígens una actitud apològica com a ressort de les relacions amb els altres («sou la millor de les nacions»), a partir dels segles XII-XIII (decadència, croades, caiguda de Granada, expansió colonial...) s'ha desenvolupat una percepció *autominoritzada* de la identitat musulmana que s'erigeix en *model històric* i congela en actituds defensives les relacions envers l'altre.

A l'islam no hi ha hagut cap moviment comparable a la reforma protestant del segle XVI, ni cap crisi modernista, com en el catolicisme a començament del segle XX, amb estudis de crítica històrica i científica de la Bíblia, dels Evangelis, de la història de Jesús i de l'Església. Els lletrats musulmans s'accontenten d'afirmar que l'islam està en total acord amb la raó i amb la mentenitat, i fent això impedeixen que l'anàlisi científica i la crítica s'introdueixi en la fe musulmana, i que el text de l'Alcorà, les Tradicions del Profeta, la seva vida i la història de l'islam des de l'origen se sotmetin als mètodes de la ciència.¹⁶ Tancament teològic i tancament reformista s'han ajuntat.

Durant aquesta fase històrica va aparèixer un nou paradigma, a vegades reprimat, a vegades fonamentat: el que fa del *cristià* l'adversari (el bizantí, el croat, el colonialista...). Conrea una assimilació-confusió entre cristianisme i Occident dominador, i conjuga la ignorància amb el temor de l'evangelització. La confusió entre el projecte de laïcitat i l'obra d'evangelització durant el període colonial va reforçar els reflexos defensius i hostils al cristianisme.

Parlant de les dificultats del diàleg entre islam i cristianisme, un pensador tunisià contemporani, lúcida, il·lustra una memòria col·lectiva obsessiada per l'*amença de l'evangelització*:

Certament, hi ha dificultats que no s'han de negar ni, a la inversa, exagerar. Negar-les demostra ingenuïtat, exagerar-les és un pretext per refusar el diàleg. L'Església és apostòlica, no pot desempallegar-se del pes de la seva història antiga i moderna. Tots el qui, com jo, han viscut la humiliació de la colonització te-

16. El rebuig sense matisos de l'orientalisme científic es fonamentava en l'argument que els estudis expressen una *cruada*, tant si són fets per ateus com per missioners cristians, argument sovint exacte tot i que no pertinent. Cf. els treballs de M. Arkoun, sobretot *Lectures du Coran*, París, Maisonneuve et Larose, 1984; «L'islam davant sa tradition», dins JACQUES BERQUE (dir.), *Aspects de la foi de l'islam*, Brussel·les, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1985, p. 149-192.

nen records indelebtes. Molts d'entre nosaltres, a Tunis, recorden encara la estàtua de Jules Ferry [i de] l'estàtua del cardenal Lavignerie, fundador de la societat missionera dels Pares Blancs. A la mà dreta brandava una creu i a la mà esquerra un Evangeli. Així, la laïcitat de Jules Ferry, que va ser un dels teòrics més importants que justificaven la colonització sobre bases racistes, saludava l'empresa missionera de Lavignerie [...]. Amb motiu d'això, el diari *La Tunisie Catholique* enumerava les victòries contra l'islam comptant el nombre de musulmans que, gràcies als missioners, havien abraçat el catolicisme. Es ventava que França actués amb totes les seves forces per cristianitzar els africans que es debatien en les tenebres de l'islam.¹⁷

Aquesta percepció, mantinguda pel *jeu de la memòria*, obeeix a una doble estigmatització, la d'un mateix i la de l'altre, segons una dialèctica —pendular— d'obertura-tancament, de desconfiança-confiança, davant el món no musulmà, designat com *dar el bard* o com espai d'extensió potencial i/o de diàleg. La història, reduïda a un repertori de reaccions a l'agressió de l'altre —Occident—, privilegia un model de relació amb vocació defensiva i dicotòmica: tradició-modernitat (Asala-Mu'asara), islam-Occident, religió-laïcitat.

El fracàs de les utopies polítiques musulmanes i les desfetes dels Estats socialistes àrabs i laics han trencat el mirall de la modernització i esmicolat el mite de la unitat de la Ummah àrab i islàmica. Això ha reforçat aquesta visió en un context en què els Estats s'han imposat com una construcció contra les societats.

Malgrat tot, l'actitud del musulmà corrent difereix molt de la dels clergues i els *doctors en religió*. Respectuosa amb el credo d'*ahl al kitab* i, en particular, amb el cristianisme, és a la seva manera tolerant segons el lema alcorànic: «Vosaltres teniu la vostra religió i jo tinc la meva.» Això ens allunya de la idea estereotipada que identifica cristià i infidel. Però el llenguatge quotidià és revelador; en aquest sentit, és il·lustrador que, per exemple, el mot *nasrani* (nazarè) en el dialecte magribí revesteix un significat descriptiu de pertinença i designa sense distinció tot estranger europeu o occidental.

En canvi, més que als elements de doctrina, aquesta actitud és més sensible als aspectes de la vida quotidiana: prohibicions alimentàries «que l'islam imposa segons unes *bones raons*» (s'evoca la higiene, les descobertes de la medicina moderna, etcètera), moralitat, comportament, modes de vida i, molt especialment, les relacions entre homes i dones i l'estatut d'aquestes.

17. M. TALBI, *Plaidoyer pour un islam moderne*, París, Edition le Fennec, 1996, p. 151.

Insistim en la importància d'aquest aspecte de *moralitat*, fortament inspirat en la convicció popular que la religió musulmana és, sobretot, un sistema de relacions humanes i de comportaments (*mu'amalat*). Sovint això fa dir a la gent corrent d'un *nasrani* honorat i recte que és «més musulmà que un musulmà».

En el benentès que aquesta actitud no és exempta d'ambivalència, el distanciament és barreja de fascinació i d'admiració davant els progressos realitzats pels *nasara* (indústria, potència militar, potència econòmica, organització social, etcètera), atribuïts ingènuament a la religió cristiana. Es tracta, però, d'una admiració sempre tenyida de nostàlgia per la grandesa passada dels musulmans.

3. SECULARITZACIÓ, ORTODÒXIA I DIÀLEG

Una qüestió important és la secularització i el seu efecte en el canvi d'actitud davant les altres religions, en especial el cristianisme, ja que, llevat de les societats en què la laïcitat és oficial, com a Turquia o en certes repúbliques d'Europa o l'Àsia central, hi pot haver secularització sense laïcització.¹⁸ Les societats musulmanes, àdhuc les més tancades, conjuguen una expressió religiosa expansiva i una sociologia que desenvolupa una secularització de fet orientada no pas contra la religió, sinó d'acord amb els seus límits, les seves llengües i les seves lògiques polítiques. Fins i tot quan l'islam és religió oficial, la Ciutat islàmica esdevé un espai en què els símbols mantenen una guerra permanent, guerra sovint encoratjada per poders dels Estats o de grups que utilitzen la religió com un espai i una eina de competició i legitimitació.

Les ordenances profanes dels espais socials són viscudes com una ordenança imperfecta i percebudes per alguns com una *quasi profanació* potencial allà on la marca de la religió islàmica s'ha imprès visiblement, és a dir amb ostentació, per tal d'exorcitzar allò que és precari: llocs de culte en les empreses i les administracions; predicacions en els mitjans de comunicació; cassets de l'Alcorà amb el volum al màxim en els mercats; inscripcions i sures en els vehicles; mesquites plenes a vessar, etcètera. L'ocultació del cos s'inscriu en aquesta lògica, especialment el vel de les dones.

Malgrat que l'islam hi mantingui encara sovint posicions dominants o exclusives, en molts països perd el seu caràcter d'immediatesa i d'evidència en sectors importants de la vida i per a categories socials cada cop més diverses.

18. I a la inversa. Cf. J.P. WILLAIME, *Sociologie des religions*, París, P.U.F., 1995.

Els efectes de l'obertura, tant dels mitjans de comunicació com de l'educació, la immigració i la mundialització, modifiquen els esquemes de pensament i els vincles religiosos. Per a certes comunitats, la creença esdevé més aviat un afer d'opció personal, expressat per un esforç de conversió o de reconversió.¹⁹ En aquesta òptica la relació amb el cristianisme, com a religió diferent, canvia de sentit. És vista dintre d'un ventall d'opcions, encara que l'afirmació sembli exclusiva.

3.1. *L'emergència de l'individu*

La modernització imposa uns mecanismes de reubicació de la identitat religiosa i cultural,²⁰ del dogma, de la llei, de l'organització social i dels drets dels individus, reubicacions que han modificat els sistemes tradicionals de creure, cosa que les societats o els Estats refusen de reconèixer. La religió s'expressa —cada cop més— de manera «individualitzada, subjectiva, dispersa».²¹ En aquests processos complexos i més o menys tolerats, el repte és restar prou fidel a un mateix i transformar-se en una renovació acceptada.²²

L'afirmació de noves identitats religioses sotmet el model original de l'islam heretat a superacions, recomposicions, compromisos a través dels quals té lloc el reconeixement de «maneres plurals i diferents» de ser musulmà. L'emergència d'un jo —individual— creient autònom, però també escèptic o fins i tot no creient —tot i que vinculat culturalment—, acompanya l'emergència de l'individu, del jo com a expressió modal de l'ésser en la societat. Aquesta emergència és contrariada perquè a vegades es percep com una amenaça de dissidència en relació amb la comunitat.

Aquests processos es troben en expansió i s'estenen encara que la tasca de *desconstrucció* de les elits modernistes hagi quedat com a patrimoni de minories restringides, cultivades i marginalitzades, en unes societats immerses en l'analfabetisme i subjectades a les crides que demanen «islamitzar la modernitat».²³ La mirada sobre les altres religions es transforma en aquests processos i esdevé relativa a la redescoberta individual.

19. Aquest fenomen és més visible en les comunitats d'origen musulmà en situació immigració. Vegeu més enllà.

20. Sobre la qüestió de la identitat, cf. A. GROSSER, *Identidades difíciles*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1999; IDEM, *L'illusion identitaire*, s.d.; A. MAALOUF, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 2001.

21. D. HERVIEU LEGER, *La religion pour mémoire*, París, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 109.

22. Aquest era el missatge principal del reformisme i del panislamisme propugnat pel reformista Jamàl al-Din al-Afghani, la influència del qual és considerable.

23. Títol d'un pamflet d'A. Yassine, el líder islamista marroquí.

3.2. Unitat i diversitat: «No hi ha ortodòxia a l'islam»

Molt aviat, l'islam va conèixer una multitud de doctrines vinculades a una multitud d'experiències polítiques.²⁴ Encara que el model original no ha cessat d'imposar-se als musulmans com a ideal, el nucli comunitari primitiu es va ampliar per la guerra i pel proselitisme polític fins a tenir un abast mundial. En poc temps, la unitat de direcció esdevé un mite i un objecte de competició davant la varietat d'experiències de l'islam, varietat en la qual es pot evocar avui l'islam dels països àrabs de l'Orient, el marroquí, el de l'Àfrica subsahariana, el de l'Iran, l'indi, l'indonesi, el de l'Àsia central, el turc, el balcànic, el *trasplantat* a l'Europa occidental, els Black Muslims a Amèrica, etcètera. Aquesta extensió dóna a l'islam uns rostres i uns modes de ser molt variats. I la situació d'esclat i de dispersió és propícia a l'enriquiment, però també a les aventures i a les relliscades.

La instrumentalització recurrent de la religió i dels seus símbols com a palanca de legitimitat per part dels poders vigents o dels grups concurrents ha adoptat aparences diferents segons els moments: colonització i lluites colonials, emergència i construcció dels nous Estats moderns conflictius de legitimitat i de liderat interns o a l'escala del món islàmic, etcètera. Més que mai, allò que domina és la qüestió del liderat dels musulmans a escala global.

En aquesta dispersió, la vena d'hostilitat —latent o explícita— enfront de les altres religions i del cristianisme es nodreix del refús del pluralisme i de la intolerància interna, que té lloc sobretot en els Estats doctrinaris i fortament autoritaris.²⁵ Els pluralismes religiosos i ideològics que coneixen les societats musulmanes són rebutjats, contrariats i més que mai instrumentalitzats políticament en el context de les societats musulmanes modernes i contemporànies. La intolerància envers l'exterior és a la mesura de la intolerància que s'exerceix contra les diferències i els canvis interns.

El fonamentalisme es desplega al seu torn sobre aquesta base de dispersió sota l'aparença de moviments pietistes, de caritat, o d'un islamisme polític moderat i legalista, que s'alien els uns amb els altres, i a vegades es fan la competència, per captar la clientela; però també de moviments més vio-

24. El sunnisme aplega el 90% dels musulmans (Magrib, Orient Pròxim, Orient Mitjà, Àfrica subsahariana), i inclou variants (el malikisme, el hanbalisme —del qual ha sorgit el wahhabisme—, el hanefisme). L'altre 10% pertany al xiïsmes (a l'Orient Mitjà —Iraq, Iran, Síria, Líban, etcètera—); aquest corrent va ser impulsat per la revolució iraniana el 1979.

25. Repressió de les minories religioses (bahai, per exemple), ofegament de les minories culturals... Observem que la història de la civilització musulmana no ha estat mai tan rica com quan va saber integrar els pluralismes, les aportacions de les cultures i les religions, des de les àrees indopèrses fins a les regions de l'Àfrica subsahariana.

lents, reprimits pels Estats, que poden exercir l'assassinat polític, la *revolució* o el terrorisme. Paradoxalment, com afirma el politòleg A. Basbius, l'abolició del califat, una autoritat que feia l'ofici de regulador després de la caiguda del poder otomà, va fer possible «que l'emir més obscur s'erigís en cap i en muftí i obrís el camí als pretendents menys legítims».²⁶

L'absència d'una autoritat reconeguda fa més difícil una visió unificada, i constitueix un obstacle per a la construcció d'un diàleg organitzat tant en el si de l'islam entre les diferents escoles de doctrines, com amb les altres religions. Múltiples obstacles retarden el desenvolupament del diàleg de l'islam amb les Esglésies cristianes. En el pla material i polític, l'absència d'una autoritat unificada, com ocorre en el cas del catolicisme, fa difícil, si no impossible, una iniciativa com la del Concili Vaticà II, que va impulsar el diàleg de l'Església catòlica amb els altres corrents i les altres religions en un esperit d'ecumenisme. Tampoc no hi ha equivalent de les múltiples institucions catòliques i protestants que s'ocupen del diàleg de les religions i que treballen des de fa uns quants decennis.

El diàleg de l'islam amb les altres religions és encara embrionari o no hi ha institucions especialitzades dignes d'aquest nom que s'ocupin del diàleg de les religions, com passa a l'Occident. Els intents són poc sistematitzats tant a nivell supranacional (Lliga dels Estats Àrabs, Comitè al Quds, o altres) com per part dels Estats musulmans, dels organismes no governamentals (ALESCO, ISESCO, etcètera) o de les iniciatives individuals. Les accions en aquest camp no tenen un caràcter durador i s'extingeixen per manca dels mitjans necessaris i de continuïtat. Malgrat les crides i els eslògans, aquesta mancança és molt greu i no pot tenir altra cosa que conseqüències negatives, tant a curt com a llarg termini.

En un altre nivell, l'absència d'estudis i de recerques en el camp de les religions i de les religions comparades és gairebé total als països musulmans. No hi ha recerques dignes d'aquest nom sobre les altres religions, com passa en el cas dels orientalistes i els investigadors occidentals que han contribuït, bé o malament, a fer conèixer l'islam al món no musulmà i fins i tot al món musulmà mateix.

Hi ha també un obstacle psicològic, que consisteix en la sospita de proselitisme amb la qual són vistes les experiències de diàleg religiós que impel·leixen els membres de la part musulmana a desplegar tot un arsenal de mecanismes de defensa.

Evoco en aquest text el que va escriure el doctor Ezzeddine Brahim, conseller cultural dels Emirats Àrabs Units, en un estudi presentat al congrés is-

26. A. BASBIUS, *Actualité des religions*, núm. 32 (novembre de 2000).

lamocristià organitzat el 1975 a Trípoli, sota el patrocini de Líbia i del Vaticà, titulat «Com actuar per fer desaparèixer els prejudicis i les sospites que encara ens divideixen?». Això és el que va dir:

Només a Indonèsia, hi ha actualment més d'una trentena d'organitzacions missioneres, les quals tenen fins i tot els seus aeroports privats, que es compten per desenes. A l'Àfrica de l'Est i a l'Àfrica central, hi ha també desenes d'organitzacions missioneres. A qui s'adrecen? Es pot pretendre que treballen per als no musulmans quan el 75% dels indonesis són musulmans? [...] Adverteixo al món cristià, amb totes les seves Esglésies, que és inútil buscar el diàleg mentre no cessi aquesta campanya missionera.²⁷

Però tot plegat no exclou l'existència d'experiències de diàleg religions i islamocristià en diversos països musulmans i europeus, sovint discretes, certament, però serioses, duradores i productives, com el GRIC, per exemple. La qüestió és com fer compartir i estendre més àmpliament l'esperit d'aquestes experiències per tal que es quedin en cercles tancats i suscitin un moviment més ampli.

4. OBERTURES

Al costat d'aquestes experiències, és innegable que l'educació és cridada a jugar un paper clau per desenvolupar el diàleg religions, sobretot entre els joves. Ensenyar per desmitificar, aprendre per comprendre i fer recular els estereotips i els clicés: l'actual crisi internacional fa que sigui imperatiu un ensenyament històric raonat de les religions en general i de l'islam en particular. Als països de tradició musulmana l'educació ha de servir de motor per modernitzar l'islam, obrir-lo al món i millorar les seves relacions amb les altres religions.

Però en el conjunt d'aquest país el discurs nacionalista i dogmàtic ha envaït les escoles. Es repeteix, sense matisar-ho, que l'Occident és imperialista i colonial, que l'islam va ser destruït per l'Occident; l'islam que havia donat un model polític de la Ciutat més eficaç i més just que no pas les preteses democràcies europees i angloamericanes. S'hi conrea una visió sense matisos d'un Occident hostil, agressor. Els ensenyaments constitueixen mites sense relació amb una realitat històrica, i és tot aquest treball de desconstrucció dels mites el que cal emprendre.

27. M. TALBI, *Plaidoyer pour un islam moderne*, op. cit.

Els alumnes que creixen en un clima nacionalista i religiós —en el sentit d'una religió confiscada per l'Estat— són imbuïts d'una visió tan imaginària com la de l'Occident sobre l'islam.

L'islam ha de ser ensenyat en un espai intel·lectual i científic que superi els límits culturals. Els mestres haurien de ser formats i l'ensenyament organitzat als instituts, col·legis i institucions de recerca científica, car el terreny és ocupat per fonamentalistes que es lliuren a una rentada de cervell dels joves sense defensa.

Els manuals d'història eliminen pàgines senceres de la història. Les relacions entre països musulmans i l'Occident no serien les que són si els joves d'aquests països haguessin sentit dels seus professors exposicions sobre les grans tradicions històriques dels uns i dels altres.

Cal deplorar en aquest camp una gran dimissió de l'imaginari i del coratge pedagògic en uns i altres, una dimissió que condueix a l'ocultació oficial tant de pàgines senceres referents a les vicissituds de la història comuna, com de la història real de la grandesa dels pobles, sobretot dels mediterranis. Com estranyar-se que l'islam i el cristianisme siguin tan mal coneguts si són tan poc o tan mal ensenyats?

La idea d'un ensenyament crític de les religions i desempallegat dels mites comença a fer camí en certs països musulmans i avança també en l'espai laic dels països europeus. Equips de mestres es mobilitzen per enriquir els programes i els manuals escolars tenint més en compte la dimensió religiosa. Es constata també una demanda forta de formació contínua en aquest camp per part del cos d'ensenyants.

Certament, hi ha problemes pedagògics i actituds que cal resoldre. L'ensenyament religiós no es troba sense dificultats, sobretot quan hi ha un dèficit de formació en aquest camp. Quan ens trobem davant la curiositat dels alumnes, ¿com podem parlar de religions d'una manera històrica i neutra? Com dissociar en el respecte allò que pertany a l'ordre de la *cultura* i allò que pertany a l'àmbit de la *convicció*?

Hom pot comprendre que hi hagi certes vacil·lacions. Però també hi ha les reticències que no amaguen pas les seves cartes, que s'expressen per part de les autoritats religioses o polítiques. (No és rar que els imams exerceixin localment pressions sobre els mestres: ¿no ha mostrat el Vaticà una hostilitat a un ensenyament cultural de la religió catòlica i una preferència per uns mestres competents, és a dir sortits de les files de l'Església?) Però el risc d'una exclusió del fet religiós de l'ensenyament oficial és de relegar-lo a grups incontrolables en unes escoles-gueto bastides amb la idea de l'allunyament, del refús i del tancament.

Molts estudis sociològics mostren cada cop més clarament que els joves tant a l'Orient com a l'Occident —és el cas dels joves als països musul-

mans— ignoren la història real de la seva tradició, i encara més la de l'altre. És aquest doble desconeixement que produeix la intolerància i la demonització.

A qualsevol nivell, per a la gran majoria de joves de confessió cristiana, jueva o musulmana, o fins i tot sense religió, un millor coneixement dels fets religiosos permetrà de fer recular els sectarismes i rebre i interpretar millor les allaus d'informació que els mitjans de comunicació els fiquen «al cap».²⁸

28. Sobre això, Gamal Ghitani, escriptor egipci, deplora que després dels atemptats de l'11 de setembre no s'hagi escoltat la veu dels intel·lectuals musulmans: «Els mitjans han preferit Bin Laden, del qual han contribuït a construir el mite» (a *Actualité des religions*, s.d.).

QUADERNS



9 788482 976105

fjm

**FUNDACIÓ
JOAN
MARAGALL**

CRISTIANISME I
CULTURA

Editorial Claret

