

Anabaptist Witness

*A Global Anabaptist and Mennonite Dialogue
on Key Issues Facing the Church in Mission*

VOLUME 12 / ISSUE 2 / DECEMBER 2025

Anabaptist Witness

A Global Anabaptist and Mennonite Dialogue on Key Issues Facing the Church in Mission

Editor

Jamie Pitts, Anabaptist Mennonite Biblical Seminary

Editorial Staff

ENGLISH COPYEDITOR Heidi King
FRENCH COPYEDITOR Sylvie Gudin
STUDENT ASSISTANT Abenezer Dejene
PRINT DESIGNER Sarah Peters

Editorial Committee

Sarah Augustine, Executive Director, Coalition to Dismantle the Doctrine of Discovery
Matthew J. Krabill, Sannah Institute, North Legon-Accra, Ghana
Patricia Urueña, Iglesia Menonita de Ibagué, Colombia

About

Anabaptist Witness is published twice a year (April and October) and is indexed in the ATLA Religion Database® (ATLA RDB®), <http://www.atla.com>. It is a publication of Anabaptist Mennonite Biblical Seminary, Mennonite Church Canada, and Mennonite Mission Network. The views expressed in *Anabaptist Witness* are those of the contributing writers and do not necessarily reflect the opinions of the partnering organizations.

Subscriptions, Additional Copies, and Change of Address

The annual subscription rate is \$20 (US) plus shipping. Subscribers will receive an invoice to send with remittance to Anabaptist Mennonite Biblical Seminary. Single or additional copies of *Anabaptist Witness* are available for purchase through Amazon.com. Change of address or questions about purchasing the journal may be directed to the editor at the address below or by sending an email to subscriptions@anabaptistwitness.org.

Editorial Correspondence

The editor makes a public call for submissions for each issue of the journal, soliciting contributions that facilitate meaningful exchange among peoples from around the world, across professions, and from a variety of genres (sermons, photo-essays, interviews, biographies, poems, academic papers, etc.). All submissions to *Anabaptist Witness* undergo a double-blind peer review process. For full details of the current call for submissions, visit www.anabaptistwitness.org. Questions or comments about the journal's print or online content may be directed to the editor:

Jamie Pitts
JPitts@AMBS.edu

Copyright

Unless otherwise noted, all content in *Anabaptist Witness* is licensed by contributors under the Creative Commons copyright license Attributions-NoDerivatives 4.0 International (cbd, CC BY-ND 4.0). Under this license, readers may distribute journal content in any medium or format for any purpose, so long as the content is not adapted and so long as attribution is given to the contributor. For more information, see <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>.

ISSN 2374-2534 (print)
ISSN 2374-2542 (online)



Cover art: Sarah Peters

www.anabaptistwitness.org

Anabaptist Witness
Anabaptist Mennonite Biblical Seminary
3003 Benham Avenue
Elkhart, IN 46517 USA

Anabaptist Witness

*A global Anabaptist and Mennonite dialogue
on key issues facing the church in mission*

VOLUME 12 / ISSUE 2 / DECEMBER 2025

A Cry for Peace: Mennonites and Murids in Conversation

Un cri pour la paix :
Une conversation entre mennonites
et mourides

I Editorial

ARTICLES

- 5** **Anabaptist–Murid Conference in Paris**
Jonathan Bornman
- 13** **Making Space for Islam and Muslims in Secular Land:
Epistemological and Experiential Practices**
Cheikh Anta Babou
- 21** **Challenges of Christian-Muslim Dialogue**
Jacqueline Hoover
- 27** **Doctrinal Religious Pacifism:
Mennonite and Murid Comparative Perspectives**
Mourtala Mboup
- 37** **Lamin Sanneh, The Sanneh Institute,
and the Pacifist Tradition of West African Islam**
Matthew J. Krabill

SI Éditorial

ARTICLES

- 55 **Conférence entre anabaptistes et mourides à Paris**
Jonathan Bornman
- 63 **Créer un espace pour l'islam et les musulmans dans un pays séculier :
Pratiques épistémologiques et expérientielles**
Cheikh Anta Babou
- 71 **Défis du Dialogue Islamo-Chrétien**
Jacqueline Hoover
- 77 **Le Pacifisme Doctrinal Religieux :
Regards croisés sur les mennonites et les mourides**
Mourtala Mboup
- 87 **Lamin Sanneh, l'Institut Sanneh et la tradition
pacifiste de l'islam ouest-africain**
Matthew J. Krabill

BOOK REVIEWS

- IOI Russell P. Johnson, ***Beyond Civility in Social Conflict:
Discourse, Critique, and Religious Ethics***
Gerald J. Mast
- IO3 Jonathan Bornman, ***American Murids:
A Lived Practice of Nonviolence***
Randolph Haluza-DeLay
- IO6 Peter M. Sensenig, ***Good Guestwork:
Christians and Muslims as Guests and Hosts***
Anicka R. Fast
- IO7 Kenny Wollmann, ***Navigating Tradition and Innovation:
Essays Commemorating the Permanent Settlement
of Hutterites in Manitoba***
Paul Doerksen

Editorial

A Cry for Peace: A Murid-Anabaptist Response to Religiously Motivated Violence

Paris, November 25, 2023

In November 2023, the first-ever (as far as the participants were aware) formal gathering of Christians and Murids took place in the small French town of Taverny outside of Paris. For the two groups, both rooted in peacemaking traditions, this meeting was primarily about learning to know one another.

Hosted at the Islamic Center of Taverny,¹ the meeting drew together Murid and Anabaptist thought leaders and practitioners to present and discuss the historical narratives of the two communities, their practices of nonviolence, and a shared vision for the common good. Participants included men and women, students and professors, pastors and imams, coming together from France, England, Switzerland, Senegal, and the United States.

As Christian bodies entered “Muslim space,” those of us present engaged issues of territoriality and hospitality physically as well as intellectually as we ate food together and interacted with one another. This kind of cross-connection is so very rare; there is a real physical territoriality to “Muslim spaces” and “Christian spaces,” creating barriers that are only rarely breached. And, just as there are physical territories and barriers, there are also intellectual ones.

Dr. Cheikh Babou in his opening comments vividly expressed the shared longing of those who gathered in Taverny. Babou said:

I believe, as Jonathan and others have imagined, that a space exists where men of good will . . . whatever their faith, whatever their region, whatever their language, can still speak to each other. Because they share something that transcends the darkest side of their humanity—a fundamental need for peace. Without peace, humanity itself could no longer exist. It is a great pleasure to participate in this experience, in this “cry.” Yes, in fact, it is a “cry.” And we want the world to hear this cry.

This issue of *Anabaptist Witness* includes presentations made at the Murid-Anabaptist meeting and reflections on the experience. Unfortunately, it is impossible to capture the many rich discussions and spirit of friendship and goodwill experienced by all present. And yet, the authors of this collection of

1 Funding for the event came from the Islamic Center of Taverny, the Paris Mennonite Center, and a generous grant from the William and Mary Greve Foundation.



STANDING, LEFT TO RIGHT: Moustapha Diop Koki, Moussa Dime, Romain Ehrismann, Toni Krabill, Mourtala Mboup, Mamadou Diop, Jacqueline Hoover, Andres Prins, Soulaymane Diouf, Mbaye Diagne, Daouda Kandji, Cheikh Soufi

SEATED, LEFT TO RIGHT: Jean-Claude Girondin, Matthew J. Krabill, Jonathan Bornman, Cheikh Anta Babou, Abdullah Fahmi, Mame Gora Diop

articles succeed in sharing the sense of goodness and hope that every participant felt even as they entered the challenging questions of multi-faith engagement.

In the opening essay, Jonathan Bornman places friendship at the center, as the organizing principle for the meeting, and then goes on to make a Christian theological argument that, just as Jesus needed “the others,” Christians and Muslims need each other.

Next, Jacqueline Hoover digs into Anabaptist history from the sixteenth century and Mennonite-Irani engagement in the twenty-first century to offer a few cautions about dialogue.

Mourtala Mboup then investigates the secrets of monotheistic peace traditions and points toward “the theology of the Spirit for the Anabaptists, and Sufism for the Muridiyya.”

Cheikh Anta Babou brings into conversation Tariq Ramadan's proposal of *dar al-shahada* for Muslims living as minorities in the West and Elhadji Salim Suware's West African pacifist tradition. He sees these two perspectives as compatible with "Shaykh Ahmadu Bamba's ecumenism [which] reflects Sufi universalism."

In the final article of this issue, Matthew J. Krabill highlights the life and work of Lamin Sanneh and the Suwarian pacifist tradition, using this as a springboard to describe current and ongoing work of The Sanneh Institute to document pacifist traditions and influences in West Africa today.

A collection of book reviews closes out the issue.

From a global perspective, Murids and Anabaptists are all but invisible, yet it is from the margins that change happens. Anabaptists and Murids have shared values of nonviolence, trust in God, and forgiving enemies. Throughout their respective histories, both have tended to be inward looking, focused on sustaining their religious life and practice. And yet, both have made significant positive impacts outwardly wherever they've settled. May this issue of *Anabaptist Witness* help bring to light some of these relatively unknown and hidden contributions to the common good, offering models for others to consider.

Guest editors:

Jonathan Bornman
Elhadji Djibril Diagne
Mame Gora Diop
Matthew J. Krabill

Anabaptist–Murid Conference in Paris

November 25, 2023

Jonathan Bornman

Awakening from a dream, I sat up on the edge of my bed and said aloud, “If I could speak with Macron, I would tell him about two minority communities in France that could help make peace.”

The impression was so strong that in the next few days I called a Mennonite friend in Canada and a Murid friend in the USA, both of whom encouraged me to explore the idea. I began to pray and talk about it with various Murid and Anabaptist friends, and eventually an organizing committee was formed. After three years of planning and hoping, we—Anabaptists and Murids from the USA, UK, Europe, and Senegal—joined together for a one-day event in Taverny, a small town in the suburbs of Paris.

That the genesis of this first-ever meeting of Anabaptists and Murids (and, to the best of the knowledge of those participating, the first formal meeting between Christians and Murids) would be a dream is not as surprising as it first appears. Anabaptists believe deeply in the “leading of the Spirit.”

Origins of Anabaptism and The Muridiyya

1. Anabaptism: A Spiritual Reform Movement

The Anabaptist movement emerged as a spiritual reform movement in the Catholic context of Europe in the early 1500s, with strong influence from Ulrich Zwingli in Zurich, Switzerland. Early leaders in the Anabaptist movement were, as Jamie Pitts and Luis Tapia Rubio note, “apocalyptic preachers, mystics, and

Jonathan Bornman is a consultant with Eastern Mennonite Missions, where he leads the Christian-Muslim Relations Team. He is the author of American Murids: A Lived Muslim Practice of Nonviolence (Peter Lang: New York, 2024), an ethnography of the Murid community in Harlem, New York. He is one of the producers and the host of the documentary film Unexpected Peace (2024).

spiritualists [who] proclaimed a profusion of messages centred on the immediate presence of the Holy Spirit. Anabaptism was born in this mix.”¹

Pitts and Rubio go on to describe how apocalyptic, humanist, and mystical elements—combined with a strong focus on community and the imitation of Christ—helped to shape the Anabaptists. In modern Anabaptist expressions, mysticism is largely lost except for a remaining belief in the “leading of the Holy Spirit” and the imitation of Christ, both of which are understood to be discerned in the context of the community of believers.

2. The Muridiyya: A Mystical Reform Movement

The Muridiyya can be understood as a Sufi reform movement among Muslims in Senegal, West Africa. In the mid-1800s, internal conflicts in the Wolof kingdoms combined with the external forces of the colonial power grab in Senegambia created a crisis and a context ripe for reform. During this time, Shaykh Amadu Bamba appeared as a *qutb* (axis)² with a message of renewal.

Bamba invited Wolof people “to embrace the Murid identity not as something entirely new or foreign, but rather as a spiritual renaissance which responded to the problems of the time.”³ This could easily be said as well about the preaching of Michael Sattler or others of the Anabaptist preachers who sought a spiritual awakening of all believers.

Discipleship

1. The Muridiyya

The Muridiyya have a strong commitment to the imitation of Bamba and a strong emphasis on community. The mystical spiritual elements of the shaykh–disciple relationship that lie at the core of being a Murid (disciple) are both familiar and foreign to Anabaptists.

1 Jamie Pitts and Luis Tapia Rubio, “Anabaptist Theology,” in *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, eds. Brendan N. Wolfe et al, October 19, 2023, <https://www.saet.ac.uk/Christianity/AnabaptistTheology>.

2 In Sufism, a *qutb* is the perfect human being. The *qutb* is the Sufi spiritual leader who has a divine connection with God and passes knowledge on, which makes him central to, or the axis of, Sufism, but he is unknown to the world. E. J. Brill, *Encyclopaedia of Islam: A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples* (Netherlands: Leiden, 1938), 1165–66.

3 Alex Zito, “Prosperity and Purpose, Today and Tomorrow: Shaykh Ahmadu Bamba and Discourses of Work and Salvation in the Muridiyya Sufi Order of Senegal” (PhD diss., Boston University, 2012), 93.

2. The Anabaptists

Anabaptists understand the spiritual master–disciple relationship as between the believer and Christ but do not recognize this dynamic in person-to-person relationships. In the Anabaptist context, discipleship and disciple-making is about helping people become disciples of Jesus, not disciples of a current leader or preacher.

From Dream to Reality: First Meeting of Anabaptists and Murids

1. The Dream: Discerning in Community

My mystical experience—my dream about speaking to Emmanuel Macron, president of France—in the days immediately following the murder of Samuel Paty,⁴ was followed by a period of community discernment with both Murid and Anabaptist friends. Since stepping out alone was never an option I would consider, I wanted to know if there were people ready to discern the way forward with me. To my surprise, a small group quickly formed and began discussing how to bring to reality the idea that had started as a dream.

I am profoundly grateful to Djiby Diagne, Mame Gora Diop, Max Wiedmer, and Matthew Krabill, all of whom, along with me, became the working group. I am thankful for the encouragement of Michael Hostetler, and I praise Dr. Cheikh Babou, without whose influence this gathering of Anabaptists and Murids would not have been possible.

2. Sharing the Abrahamic Faith Tradition

While the genesis of our meeting was rooted in a dream, a second, real-world element helped it become reality—that Anabaptists and Murids both belong to the Abrahamic faith tradition. Abraham, who believed God and acted upon that belief, is the father of the tradition’s profound commitment to God.

As Muslims and Christians, we share many beliefs about the nature and character of God, and we are also aware of profound differences. At our meeting in Taverny we acknowledged both aspects. We also share similarities and differences in our practices, our lived response to the One God, and yet we feel a certain basic affinity. As children of Abraham, we are set apart both from those who believe in many gods and those who believe in no god at all. We share deep roots in the books of Moses and the Ten Commandments. We love and honor all the prophets God sent to his people. Differences could divide, but perhaps the affinities are stronger!

⁴ On October 16, 2020, Samuel Paty, a French secondary school teacher, was attacked and killed in Éragny, Val-d’Oise, Île-de-France, France, by an Islamic terrorist.

3. Sharing Friendship

Friendship is a third crucial element that brought us together in Taverny. On my first visit to Little Senegal in Harlem, New York, I encountered Abdoulaye Thiam on the sidewalk in front of the *Association des Senegalese en Amerique* (ASA). When I told him I wanted to research Murid commitments to nonviolence, he gave me a name—“Djiby”—and a phone number. Sitting on the steps of the post office across from Penn Station, I called that number, and Djiby and I talked for twenty minutes.

Since that moment, we have been friends. Djiby gave me seemingly unlimited access to people and resources that helped me in my research. Similarly, historian Dr. Cheikh Babou, one of my supervisors for my PhD thesis, opened relational doors for me to connect with Imam Souleymane Diouf and Mame Gora Diop at the Centre Islamic du Taverny on the outskirts of Paris. Diouf, Diop, and Babou also invited their friends, leading to the important participation of Dr. Mboup and Abdoullah Fahmi.

Among Mennonites, my friend Michael Hostetler told me to call his friend Max Wiedmer, who opened the door to connect with French Anabaptists. Likewise, my friend Matthew Krabill at the Centre Mennonite du Paris connected me with the pastors Jean Claude and Roman Erisman.

These friendships can be placed in a historical context of a long history of friendship between Muslims and Christians. Islamic history remembers kindly the Syrian Christian Monk, Bahira, who recognized Muhammed as a prophet while yet a boy. Many years later, following Muhammed’s first revelation, the Prophet’s wife took him to consult with a Christian. A hadith records:

Aisha also said: “The Prophet returned to Khadija while his heart was beating rapidly. She took him to Waraqah bin Naufal who was a Christian convert and used to read the Gospel in Arabic. Waraqah asked (the Prophet), ‘What do you see?’ When he told him, Waraqah said, ‘That is the same angel whom Allah sent to the Prophet Moses. Should I live till you receive the Divine Message, I will support you strongly.’”⁵

And the first Hijrah was that of Meccan Muslims seeking refuge in Abyssinia (modern-day Ethiopia) with the Negus (king) of the Christian Kingdom of Aksum. We remember these stories with gratitude. The intervening 1,400 years is full of ups and downs of positive and negative interactions between Christians and Muslims. But is it good to recall that the very first encounters between Christians and Muslims were peaceful and positive.

5 Bukhari 4:55:605.

Partnering for Peace

Today in the twenty-first century we all need peace. We long for peace. Our meeting in Taverny was described by Dr. Cheikh Babou as “a cry” for peace. Can Murids and Anabaptists write a new history as peacemaking partners?

The state of the world, our current context, our particular moment in history all point toward a need for new kinds of engagements if we are to resist and overcome evil with good.⁶ The overwhelming and ever-increasing disparity between rich and poor is part of human experience everywhere. The challenge of religious nationalisms (Hindu, Christian, Muslim, Jewish) is negatively impacting billions. Artificial Intelligence (AI) as an emerging unknown technology threatens us at our very core—are we no longer uniquely intelligent? Will our own creation destroy us? The use of AI in warfare (AI is currently deciding who to kill in Gaza)⁷ fuels apocalyptic fears. Climate change exacerbates all the other problems. Many people turn to identity politics in response, further widening the gaps and preying on fear.

Together, Christians and Muslims make up half of the world’s population. If we agree to cooperate for the common good, we might, together, meet the challenges we face. The macro problems all have their counterparts on the micro level: Muslims and Christians live together as neighbors. Local politics touch both groups, as do finding good jobs, securing decent housing, assuring clean drinking water, and combating crime. I feel in my gut that we need each other. David W. Shenk, an irenic pioneer of Christian-Muslim dialogue liked to say, “Every Christian needs a Muslim friend, and every Muslim needs a Christian friend.”

Disciples of Jesus need Muslim friends and partners. We need their testimony about trusting God’s sovereignty. We need the Murid testimony about forgiveness and nonviolence learned from Shaykh Amadu Bamba. Real relationship with Muslims calls Christians to live more fully the way of Jesus the Messiah, one of whose titles is “Prince of Peace.” This relationship puts easy, unexamined assumptions about faith practice into question. Friendship between Muslims and Christians challenges our lazy tendencies to speak in platitudes. We need each other to clarify the nature of our shared mission in the world.

Rather than look at Muslims and Christians in general (all 4.6 billion of us), I will consider Anabaptist Christians and Murid Sufi Muslims specifically. I found friends in the Murid Sufi Muslim community in Harlem, New York, who

6 Romans 12:21. [All scripture references in this essay are from the New International Version.]

7 Geoff Brumfiel, “Israel Is Using an AI System to Find Targets in Gaza: Experts Say It’s Just the Start,” NPR, December 14, 2023, <https://www.npr.org/2023/12/14/1218643254/israel-is-using-an-ai-system-to-find-targets-in-gaza-experts-say-its-just-the-start#:~:text=The%20Israeli%20military%20says%20it's,of%20thousands%20of%20Palestinian%20civilians.>

live out their convictions of nonviolence and forgiveness, contributing to the transformation and well-being of the city. As an Anabaptist committed to peace and nonviolence, I am attracted both to this community that is in some ways similar to my own and to this friendship. I feel we need each other.

Missionary Faiths: Emulating the Master

Islam and Christianity are both missionary faiths. Is it possible to hold together the tension of a missionary calling to a specific faith and an awareness that peace demands partners from different faiths who work together for the common good? Disciples seek to emulate their master. This is equally true of Anabaptist followers of Jesus and Murid disciples of Serin Touba⁸ (I will leave this second part to Murid writers).

From an Anabaptist perspective, I look at the way Jesus lived and interacted with non-Jewish people and then apply that learning to my premise that Anabaptists need Murid friends.

Jesus's Childhood as Refugee

The first years of Jesus's childhood were in Egypt as a Jewish refugee; his personal experience included being sheltered from persecution in Egypt, with part of his early childhood among people who were not of his own ethnic group.

Jesus's Mission: Welcoming Everyone

In his adult years, Jesus was an itinerant Jewish rabbi with a band of followers. The Jewish people at the time were ruled by the Roman empire and surrounded by many other peoples and religions.

When Jesus announced his mission (Luke 4), he included a story of the widow of Zarephath, who fed Elijah, and the Syrian General Naaman, who was healed. His first public teaching drew lessons from these two foreigners, portraying the outsiders as having faith while implying a lack of faith among the insiders. His positive referencing of the two ancient stories drew hatred from his hometown Jewish audience!

From the very beginning of his teaching ministry, Jesus deliberately included the "others." He spent time in neighboring Syria and in the region known as the Decapolis, where he taught ways of the kingdom of God, healed the sick, and freed those with evil spirits. Jesus delivered a man from demons in the Gerasenes region and then sent him to tell all that God had done.⁹ Thus, a non-Jewish man (an outsider) became a sent one.

8 An affectionate title for Shaykh Amadu Bambu, used frequently by his disciples.

9 Mark 5.

We might mention in passing two other interactions: (1) the Roman centurion of whom Jesus says, “I tell you, I have not found such great faith even in Israel.”¹⁰ And (2) the healing of the daughter of a Canaanite woman.¹¹ In all these examples, Jesus’s attitude and words toward the non-Jewish people are positive. He includes them and welcomes them to participate in his kingdom-of-God ministry: they benefit from his touch; they are healed and delivered; and they are offered as positive examples of faith, of people we should emulate.

But the biblical record does not stop here; it continues with Jesus’s interaction with Samaritans—the much-hated religious and ethnic cousins of the Jews. The longest narrative¹² from the life and teaching of Jesus begins:

Now he had to go through Samaria. So he came to a town in Samaria called Sychar, near the plot of ground Jacob had given to his son Joseph. Jacob’s well was there, and Jesus, tired as he was from the journey, sat down by the well. It was about noon. When a Samaritan woman came to draw water, Jesus said to her, “Will you give me a drink?”

This is the set-up for a long dialogue between the Samaritan woman and Jesus, two persons who, in normal life at that time, should never even have spoken to each other. The story ends with many Samaritans in the town of Sychar putting their faith in Jesus, in part because of the woman’s witness.

In another teaching moment, when Jesus meets a group of outcasts all suffering from leprosy and he heals them, the only one who turns back to thank him is a Samaritan.¹³ Jesus draws attention to this by saying, “Has no one returned to give praise to God except this foreigner?” And then blesses him with kind words, “Rise and go; your faith has made you well.”

Perhaps the most famous parable of Jesus is The Good Samaritan.¹⁴ In this story, the Samaritan businessman becomes the hero and the Jewish religious leaders the villains. Jesus’s deliberate inclusion of those whom his own ethnic/religious group excluded revealed the brokenness in his own community while expanding the vision of God’s kingdom to include everyone, not just those in his own ethnic/religious community.

Jesus also was a master teacher and a prophetic witness against injustice. He announced freedom and salvation for all people, regardless of ethnicity or status. His teachings called everyone to a new standard (see Sermon on the Mount),¹⁵ inviting all to a new kingdom-of-God way of living. By including Syrophenicians,

10 Luke 7.

11 Matthew 15.

12 John 4.

13 Luke 17:11–19.

14 Luke 10:25–37.

15 Matthew 5–7.

Syrians, Romans, Canaanites, and Samaritans as friends, his invitation to a new, kingdom-of-God way of life and its implications became clear—everyone is welcome to participate.

If Jesus befriended and partnered with the “others,” if he needed them to communicate God’s message, then, perhaps, might we not say that Anabaptist followers of Jesus need friendship with Murids, our spiritual/religious cousins? Perhaps our friendship can amplify and augment our calling as peacemakers and ministers of reconciliation.

Friendship as the Core: “All the Way back to Abraham, the Friend of God”

The meeting of Anabaptists and Murids at the Centre Islamique de Taverny was an opportunity to begin exploring these ideas. At the very core of our meeting—the organizing principle of the event—was friendship. Everyone present was there either because they knew and trusted each other already or they knew and trusted someone who had invited them into this meeting of friends. We might even say we were friends of friends all the way back to Abraham, the friend of God.

In summary, our remarkable meeting was prompted by a dream, organized by friends, and based on the affinities we—Anabaptists and Murids—share as people of the Abrahamic faiths.

Making Space for Islam and Muslims in Secular Land

Epistemological and Experiential Practices

Cheikh Anta Babou

Islam requires the believer to observe both orthodoxy and orthopraxis. It is a way of life that resists confinement to specific spaces and aims to govern the entirety of a Muslim's life, in both private and public spheres. The idea of consecrated sacred space is foreign to Islam; Allah has made the whole earth a mosque for Muslims to pray. Throughout history, most Muslims have been freely able to live and practice their religion in the public realm because they have lived in majority Muslim societies or in societies ruled by Muslims.

The idea of *dar al-islam* refers to those spaces where Muslims enjoy political and cultural hegemony, while *dar al-harb* depicts spaces deemed hostile to Islam and Muslims. The dispersal of Muslims beyond *dar al-islam* and the formation of Muslim minority communities in non-Muslim contexts forced Muslim thinkers to address the relationships between space, faith, and identity in Islam. Some have discouraged Muslims from settling in non-Muslim lands, and others have affirmed the duty of Muslims to migrate from lands that have fallen into the hands of non-Muslims.

More pragmatic scholars have tried to bridge the rigid boundaries between *dar al-islam* and *dar al-harb* to pave paths of accommodation for Muslim minorities living in non-Muslim lands. The idea of *dar al-ahd* (land of truce) or *dar al-sulh* (land of contract, land of treaty) serves this purpose. While being outside the realm of Islam, these spaces are deemed appropriate for Muslims to live in because they provide peace and protection for their faith.

Cheikh Anta Babou is Professor of History at the University of Pennsylvania, where, since 2002, he has been teaching the history of Muslim communities in West Africa. He is the author of Fighting the Greater Jihad (Ohio University Press, 2007) and The Muridiyya on the Move (Ohio University Press, 2021).

Note: This essay served as the keynote address for the Muslim Student Association alumni fundraising banquet in Philadelphia, February 4, 2023.

It is essential to note that the concepts of *dar al-islam*, *dar al-harb*, or *dar al-sulh* are not found in the Qur'an or the Sunnah; they emerged in the context of the expansion of the Islamic caliphate, which occurred over a century after the death of the Prophet Muhammad. They are, therefore, dated human constructs of Muslim scholars trying to make sense of the world as they envisioned it.

These efforts by Muslims to devise paths of accommodation of Islam in non-Muslim lands continue today and have gained a sense of urgency in the era of globalization, the rise of Islamophobia, and the formation of Muslim minority communities in the West. Muslim thinkers, particularly those living in Europe and in the United States, have taken up the challenge to develop new interpretations of Islam's sacred law in order to reconcile *sharia* law and Western secular law to make it possible for Muslim minorities in the West to fulfill their aspirations of being entirely Muslim while enjoying the rights and obligations of full citizenship.

These interpretations, which I refer to as epistemological practices, encompass *ibadaat* (worship) as well as *muhamallaat* (*sharia*-regulated social transactions), and primarily concern areas such as family law and the economy, as well as, to some extent, rituals. In addition to epistemological realignments, other Muslims have sought reconciliation through experiential practices that relate to the use of space and the promotion of ecumenism, tolerance, and interfaith dialogue.

Two key legal principles undergird Muslim scholars' efforts to adapt *sharia* to changing social conditions over time and space: These principles are (1) *maqasid al-deen*, also known as *maqasid al-shariah*, which refer to the "ultimate objectives of God's revelations," and (2) *maslaha*, or the common good. The concept of *maqasid*, first developed by Imam Al-Ghazzali, is rooted in the idea that *maslaha* was God's purpose in revealing the divine law, and its specific aim was the preservation of the five essentials of the human being: (1) religion, (2) life, (3) the intellect, (4) lineage, and (5) property.

Over time, Muslim jurists have developed differing views on the role that these two principles should play in the interpretations of Islam's sacred scriptures. In the past, some viewed them as secondary principles that should be constrained by scriptural sources, such as the Qur'an and the Sunna, while others regarded them as foundational, independent sources of law that could override specific references based on the literal meaning of the scripture. In our time, the latter view is championed in various forms by prominent scholars, particularly those residing in the West.

These scholars have expanded the scope of *maqasid* to address contemporary concerns, including women's rights, justice and freedom, human dignity, and human rights, as well as the religious lives of Muslim minorities in the West. They have coined the concept "*fiq* of the minority" to provide a framework for reconciling *sharia* law with the secular law that governs the lives of Muslim minorities living in Western countries. They urge Muslims to evaluate their normative

statements over and against the *maqasid al-sharia*. This will require the inflection of these norms across differing social settings to accommodate the differing aspirations of Muslims, especially those living outside of Muslim majority countries. The ultimate goal is to help Muslims organize their everyday lives in ways that align with their conception of piety while upholding the core principles of Western civil and constitutional orders.

Here, I will focus particularly on the work of Tariq Ramadan, perhaps one of the most prominent theoreticians of “*fiqh* of the minority.” A Swiss-born French national, Ramadan is also the grandson of Hassan al-Banna, the founder of the Muslim Brotherhood in Egypt. Ramadan’s work focuses on two major issues: (1) the reform of Islam, based on the classical sources of the Qur’an and Sunna but whose principles are appropriately reinterpreted considering the modern world; and (2) the legitimate role that Muslims should play within contemporary Western societies.

Ramadan identifies two main challenges that confront Muslims living as minorities in Western countries who are caught between the twin dilemmas of religious accountability and secularist acceptability: Some of these Muslims may be tempted by secularism in their yearning for acceptance in Western society, and the result will be loss of their religious values and Muslim identity; and (2) others may yield to the pressure of a conservative Islam that rejects Western culture and promotes withdrawal from the public sphere. Ramadan’s research is an effort to enable European Muslims to participate as full members in Western society, while simultaneously affirming their Muslim identity, since he sees no fundamental conflict between the values of Islam and those that shape Western civilization.¹

Ramadan questions the validity and value of the classical concepts of *dar al-islam* and *dar al-harb*. He proposes the concept of *dar al-shahada*, or the abode of testimony, which he views as more reflective of the reality of Muslim life in the West. Ramadan elaborates this concept in six points:²

1. Reciting the *shahada* provides the basis for a Muslim’s sense of identity as a Muslim—one who accepts and believes God’s revelation and is a full member of the *umma*.
2. The *shahada* also provides the basis on which the other pillars of Islam can be performed with integrity.
3. The concept of *shahada* implies that Muslims should not be prevented from affirming their Muslim identity and should be allowed to perform all the regulations required by their faith.

1 Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford University Press, 2004), 74–75.

2 Ramadan, *Western Muslims*, 74–75.

4. This concept also stipulates that Muslims are people who respect all of God's creation and all other human beings, including "absolute faithfulness to agreements, contracts, and treaties that have been explicitly or silently entered into."³
5. Muslims are called upon to bear witness to their faith, presenting and explaining what Islam is all about. This incorporates the concept of *da'wa* (proselytizing).
6. Living out *shahada* includes both verbal witness and witness through good deeds. "To bear the *shahada* means to be engaged in society in every area where a need makes itself felt. . . . It also means being engaged in the process that might lead to positive reform, whether of institutions or of the law."⁴

Referring to the Prophetic saying that God has made the whole earth a mosque for Muslims, Ramadan suggests that "wherever a Muslim, saying [the *shahada*], is in security and is able to perform his/her fundamental religious duties, he/she is *at home*." Living in *dar al-shahada* also means being fully involved in one's non-Muslim community and contributing to it as a fellow citizen. Muslims should "establish places of real encounter, dialogue, and commitment 'together' in the name of values held in common by virtue of sharing a citizenship lived in an egalitarian fashion." For Ramadan, "it is impossible to live in autarchy, to make the testimony of faith, pray and fast, and go to pilgrimage only, far from men and worrying about no one except oneself. . . . To be with God is tantamount to being with men; to carry faith is tantamount to carrying the responsibility of a continuous social commitment."⁵

While Ramadan's ideas and practical suggestions have become central in our time, where the religious life of minority Muslims in the West faces increasing scrutiny, they are not new. They echo debates between so-called Muslim reformists and modernist Muslims in the wake of European imperial conquest of Muslim countries from the late nineteenth century. They are also reflected in the experience of Muslims in West Africa who lived in spaces ruled by followers of indigenous religions or by European colonizers. Here I would like to briefly refer to the Suwarian tradition and the teachings of Shaykh Ahmadu Bamba, which constitute good examples of experiential practices developed by Muslim minorities in sub-Saharan Africa to adapt to life in a non-Muslim land.

Elhaj Salim Suwari, the founder of the Suwarian tradition, spent the earlier part of his life in Macina, the current Republic of Mali, in the sixteenth

3 Ramadan, *Western Muslims*, 74.

4 Ramadan, *Western Muslims*, 74–75.

5 Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (The Islamic Foundation, 2008), 144.

century—a time that coincided with the collapse of the Muslim medieval empires of Mali and Songhay. None of Elhaj Salim’s writings seem to have survived, but information gleaned from local hagiological texts in Arabic and local languages can help sketch his biography and teachings.

Elhaj Salim is described as a highly learned and pious Muslim. He performed the pilgrimage to Mecca numerous times. Sources refer to him as Imam and Wali Allah (friend and neighbor of God), as well as the leader of the Jakhanke/Jula community. Elhaj Salim’s teachings were instrumental in shaping the identity of a diaspora of Jula Muslim traders and scholars that spanned West Africa, including lands governed by non-Muslims. Like most West Africans, he was a follower of the *Maliki Madhhab* for most legal opinions, but “in matters of Quranic exegesis, [he] followed al-Suyuti, who was a Shafi‘i. He found the latter’s relatively liberal attitudes toward non-Muslims congenial.”⁶

Elhaj Salim’s teachings represent the foundation of a pedagogical tradition that has stood the test of time; they continue to shape behavior to this day. These teachings concern primarily the issues of conversion, religion and the state, the relationships between Muslims and non-Muslims, and jihad. These same questions, as we have seen, are at the center of the preoccupations of contemporary Muslim scholars living in the West.

Elhaj Salim taught that unbelief was the result of ignorance rather than wickedness. He argued that it is God’s will for some people to remain in a state of ignorance longer than others. True conversion, in his view, occurs only when God wills it. Therefore, coercing people to convert is tantamount to refusing to accept God’s design for the world. Elhaj Salim condemned the *jihad* of the sword against unbelievers as an unacceptable method of conversion. For him, recourse to arms is permissible only in self-defense when the very existence of the Muslim community is threatened by unbelievers.

Regarding the relationship between religion and the state, Elhaj Salim taught that Muslims may accept the authority of non-Muslim rulers and even support it so long as this enables them to live their lives in accordance with their religion. For him, a non-Muslim government is preferable to non-government or chaos.

Elhaj Salim inspired a pedagogy of conversion based on patience and exemplary behavior. This pedagogy requires Muslims, wherever they reside, to embody the highest values and ideals, thereby representing attractive examples for people to emulate when, according to God’s will, the time for conversion arrives. Finally, not unlike Ramadan, Elhaj Salim emphasizes the central role of education in ensuring that Muslims observe the law without error.

6 See Ivor Wilks, “The Juula and the Expansion of Islam in the Forest,” in Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa* (Ohio University Press, 2000), 93–115, 97.

Elhaj Salim Suwari's teachings were preserved and disseminated through networks of scholars and teachers linked by *Isnads*, or a chain of authority. These scholars carried the legacy of the Suwari Islamic tradition for half a millennium and successfully aided the peaceful expansion of Islam, which transitioned from a minority to a majority religion in regions of West Africa where the religion had been resisted for centuries.

It is possible to discern an epistemological kinship between the idea of *fiq* of the minority, the Suwari tradition, and the thought and practice of Shaykh Ahmadu Bamba. Bamba was a Sufi. Sufi theology may offer the most compelling articulation of a theology of hospitality and tolerance toward non-Muslim cultures.

Perhaps one of the most salient features of Sufism is the distinction between the worlds of *batin* (the hidden, internal) and that of *zahir* (the manifest, external). The Sufi's emphasis on *batin* has important theological and organizational implications. Perhaps the most consequential of these implications is the suggestion that God can be known through means other than the divine revelations enshrined in the Qur'an. Because the world of *batin* does not lend itself to discursive scrutiny, Sufi theology tends to favor a universalist perception of religion that emphasizes sameness rather than the differences that an exoteric and legalist reading of Islam would encourage. I am arguing that the world of *batin* represents a universal spiritual canvas that provides space for the expression of diverse religious traditions.

In their quest for closeness to God, Sufis long for one of the greatest rewards—the acquisition of *ma'rifa*, or gnosis. *Ma'rifa* is knowledge beyond the book, which God gives to whom he wishes, but particularly to those who have succeeded in befriending him (Wali Allah). *Ma'rifah* is experiential knowledge acquired through *ilham* (inspiration) or *kashf* (unveiling). *Ma'rifa* is therefore unmediated knowledge that escapes the strictures of nature and human intellect. It is, in fact, always received in a state of altered consciousness.

For Sufis, the immediacy of this knowledge gives *ma'rifa* certain superiority over other forms of religious knowledge mediated by the senses or reason. *Ilham* and *kashf* are the tools through which the Sufi unveils the hidden meanings of the Qur'an and, in so doing, avails itself of religio-theological openness. *Ma'rifah* enables Sufis to transcend the bounds of scripture's knowledge, underscoring the view that fundamental truths can be expressed in multiple religions.

This pluralistic theological positioning explains why Sufis tend to stress the connection between Islam and other religions. This logic has led some Sufis, such as Jalāl al-dīn Rumi and the medieval Andalusian Sufi Ibn Sabin, to challenge the Islamic monopoly on knowledge of God and to consider the possibility that divine truth can also be found in other religions. Such theological innovations are only possible because of the unmooring of Islam from rigid legalistic

structures and the Sufis' emphasis on both God's immanence and the possibility of personal and individual relationship with Him.

Sufis are able to make the theological synthesis and cultural compromises that explain their spiritual agility because they have always strived to keep their autonomy from the state. Ghazzali's affirmation that the best *ulamas* are those who do not know and are not known by the Sultan offers the best illustration of the Sufis' suspicion of state power.

Most Sufis favored escapism, sometimes adopting a peripatetic lifestyle and taking their message to remote places, away from the center of power or to lands where the state's influence was weak. In doing so, they have enjoyed the freedom to model their religion in conformity to their idiosyncratic inspirations, defying the conformism of *ulamas* and their state sponsors.

Ahmadu Bamba was one of those charismatic Sufis who founded his own community in Senegal in the late nineteenth century. Like Sufis who preceded him, Bamba drew inspiration from Sufi theology and philosophy to model his own community. Two key concepts, among others, provide the philosophical underpinning of pluralism in the Muridiyya: *Maslaha* and ecumenism. Below, I will focus particularly on Bamba's ecumenism.

Shaykh Ahmadu Bamba's ecumenism reflects Sufi universalism as discussed above. It is rooted in his *Iman* (faith) and in the Sufi idea of the unity of creation, which implies that all human beings originated from one soul. And God has endowed humanity with reason so that human beings can distinguish between good and evil, and He has made it their duty everywhere to recommend what is good and to discourage what is forbidden. Because the human is, in God's eyes, the single being to deserve to be entrusted with reason and intelligence, he is *khalifat ul Lah fil ard*, or representative of God on earth. So, whether one is a Christian, a Muslim, a Jew, a Buddhist, or a pagan, they all belong to the same family—the human family—and they are all *khalifat ul Lah fil ard*.

The ecumenism of Shaykh Ahmadu Bamba is reflected in both his interactions with people of other faiths and his relationships with fellow Muslims. It was logical that Bamba's absolute trust in God should also translate into openness of mind and religious tolerance. He repudiated the wholesale condemnation of people because of their beliefs and instead used forgiveness as therapy against violence. Returning to Senegal after more than seven years of exile in Equatorial Africa, unjustly meted out to him by the French colonial rulers of Senegal, he proclaimed that he had forgiven all his enemies for the sake of God.

Conclusion

Islam is a missionary religion without missionaries. Ulamas and thinkers have historically shouldered the task of connecting Muslim communities across time

and space and building bridges with people of other faiths. They have achieved this by developing socially pragmatic forms of reasoning that enabled the creation of innovative Islamic institutions. I have tried to explain how, in the present context of growing Muslim minority communities in the West, scholars are revisiting old concepts and theorizing new ones to pave paths of accommodation for devoted Muslim citizens of the West who aspire to live according to the tenets of their faith.

This process of creative thinking is fraught with controversies. It is dismissed by both Islamophobists— who promote the idea of a clash of civilizations and the antinomy between Islam and Western culture—and conservative Muslims, who see any attempt to reconcile Islamic norms with Western values as surrender to secularism and a betrayal of Islam.

It is refreshing, however, to note the growing body of scholarship produced by Muslims on both sides of the debate, which makes their case. We seem to be witnessing a new revival of the culture of debate and disagreement that has historically stimulated the production of religious knowledge, which in turn has powered the development of Islam.

Challenges of Christian-Muslim Dialogue

Jacqueline Hoover

Christian-Muslim dialogue comes with a wide range of challenges and pitfalls. This brief article will not attempt to catalogue them comprehensively. It will instead relate two stories of Anabaptist-Mennonite interaction and dialogue with Islam and Muslims—one story from the sixteenth century and the other from the early twenty-first century. My aim in presenting these thoughts in the context of the Murid-Anabaptist dialogue is to help us all more deeply appreciate the fact that dialogue always takes place within a sociopolitical context and to encourage Mennonites to reflect on their own history of engagement with Islam.

Two Stories of Christian-Muslim Dialogue

1. Christians Weaponizing Islam Against Christian Enemies in the Sixteenth Century

The first story takes us to early sixteenth-century Europe, the period when Anabaptism emerged. This was a turbulent period. The Reformation caused numerous troubles, religious and political. Various peasant uprisings against the elites brought much upheaval and destruction.

Beyond these internal conflicts, Europe was also threatened by external forces. In the sixteenth century, the Ottoman Turks were advancing into Europe from the southeast. The Ottomans were Muslims, but Christians in Europe simply referred to them as Turks. The Christian rulers of the day called for armed resistance against the Turks. This, of course, conflicted with the pacifist convictions of some Anabaptists.

One of these Anabaptists was Michael Sattler, formerly a Catholic monk. The Christian rulers of Austria arrested Sattler on several charges, one of which was his opposition to fighting the Turks. In 1527, Sattler was charged with saying, “If the Turk were to come into the land, one should not resist him, and, if it were

Jacqueline Hoover is a freelance lecturer in Islamic Studies. She is a member of the core adjunct faculty at Anabaptist Mennonite Biblical Seminary in Elkhart, Indiana. She has also taught in theological and church institutions in Egypt, Lebanon, Indonesia, Malaysia, Nigeria, Ethiopia, Sudan, Kenya, Tanzania, Germany, and the United Kingdom.

right to wage war, he would rather go to war against the Christians than against the Turks.”¹ Sattler did not deny the charge and responded further, “If the Turk comes, he should not be resisted, for it stands written: You shall not kill.”² He rejected military action against the Turks just as Muslim armies were invading Europe, and he was eventually martyred for his beliefs in 1527.

While we can appreciate Sattler’s courage, he could perhaps have been a bit more moderate. Sattler distinguished between two groups: (1) Muslims or Turks who had never heard of the Christian faith and (2) Christians who knew about Christ but still persecuted fellow Christians. Sattler saw this second group as “Turks according to the spirit.”³ In other words, Sattler discredited his Christian persecutors by calling them Turks. For him the biggest threat to the Anabaptists were his Christian neighbors, not the Muslim invaders. So, he insulted his near enemy, the persecuting Christians, by branding them with the name of their far enemy, the Turks. Sattler’s pacifism rooted in the example of Christ informed his courage, but it did not temper his language.

Sattler was not the only Christian against fighting the Turks. The famous reformer Martin Luther (d. 1546), a former monk as well, was also against fighting them. However, Luther’s reasoning was rooted in God’s wrath and not the example of Christ. Luther argued that it was futile to fight the Muslim invaders because God was using the Turks to punish European Christians for their sins. Fighting the Turks would be useless because it would be opposing God’s will. Even when the Ottoman Turks were on the verge of invading German-speaking Europe, Luther argued that it would be better to repent and pray to God to relent rather than fight the Turks.⁴

Like Sattler, Luther also used Islam to bash his Christian enemies. His objective was pastoral. He wished for Christians to repent from their sins, and he wanted to encourage faith, especially among Christians who lived under Ottoman domination, so they would stay faithful and not convert to Islam. In contrast to this, some of the early Anabaptists thought living under Ottoman Muslim dominance would give them more liberty to live out their vision of the faith. They believed that Ottoman Muslim tolerance toward non-Muslim minorities was greater than European Christian tolerance toward Anabaptist Christians.

1 As quoted in Jon Hoover, “An Anabaptist Perspective on Conversing with Muslims,” in *Evangelical, Ecumenical, and Anabaptist Missiologies in Conversation: Essays in Honor of Wilbert R. Shenk*, eds. James R. Krabill, Walter Sawatsky, and Charles E. Van Engen (Maryknoll, NY: Orbis, 2006), 120–29, 287–88 (120). See also Astrid von Schlachta, *Anabaptists: From the Reformation to the 21st Century* (Kitchner, ON: Pandora, 2024), 98–101.

2 Quoted in Hoover, “An Anabaptist Perspective,” 120.

3 Quoted in Hoover, “An Anabaptist Perspective,” 121.

4 John V. Tolan, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019), 105.

However, underlining the greater intolerance in Europe and describing the situation of minorities in enemy territory as better was an unwise political choice.⁵

Luther did eventually change his mind and start to advocate for war against the Turks after 1529.⁶ That was the year the Ottomans first besieged the city of Vienna. He also later developed a sharp polemic against Islam. However, his polemics against Catholicism and especially the Pope were much stronger. He often compared the Pope with the Turks, and he famously said, “Compared to the Pope, Muhammad appears before the world as a pure saint.”⁷ So, the near enemy—the Pope—was actually worse than the far enemy—the Turks.

We see that for both Sattler and Luther the biggest threat to their faith was internal, from within the church and not from outside, and comparisons with Islam were used to discredit Christian adversaries. This was not becoming of their Christian witness, even if Muslims were probably not around to hear it.

Sattler and Luther’s habits of mind can be hard to shed. There is a little Sattler in all of us. The challenge is to avoid resorting to comparative and rhetorical referencing of Islam in our criticism of fellow Christians. Muslims do notice how Mennonites talk about them when speaking about other Christians. I think here of the challenge in John 13:35: “By this everyone will know that you are my disciples, if you have love for one another.”⁸ We do need to critique the colonialist past and our complicity in the various types of nationalism that are so widespread in Christian churches, including the Mennonite Church. But we should avoid using stereotypes about Muslims and Islam to make our arguments.

2. Mennonite-Iranian Shi‘i Dialogue After 9/11

The second story involves North American Mennonites engaging with Iranian Shi‘i Muslims. It was spurred by the big earthquake in Iran in 1990.

After the earthquake, Mennonite Central Committee (MCC) reached out to offer relief to Iran. Out of this emerged an exchange program between MCC and the Imam Khomeini Education and Research Institute (IKERI) in Qom, Iran. This exchange sent a few North American Mennonite students to Iran and a few Iranian Shi‘i students to Canada.

5 Gary K. Waite, “Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525–1657,” *Sixteenth Century Journal* 41, no. 4 (2010): 995–1016, 1000–1002.

6 Hoover, “An Anabaptist Perspective,” 121; Tolan, *Faces of Muhammad*, 105; Waite, “Menno and Muhammad,” 1000. Luther in his 1529 book *On War Against the Turks* justified military resistance against the Turks. Yet, he still believed that repentance and prayer would be a better way to resist them.

7 Adam S. Francisco, *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics* (Leiden: Brill, 2007), 84.

8 All quotations from the Bible are from the *New Revised Standard Version Updated Edition*.

Beginning in 2002, after US President George Bush added Iran to the “axis of evil” following the September 11, 2001, attacks in the United States, North American Mennonite scholars engaged in a series of dialogues with Shi‘i scholars linked to IKERI. There were other exchanges as well. MCC director Ed Martin noted, “While MCC’s work around the world relates primarily to relief and development, it also places priority on peacemaking,” and he interpreted these exchanges between people of different religions in the tense international political context as peacemaking.⁹ It is about talking to people on the other side of the fence in times of hostility. For Martin, this needs to be done with transparency, respect, patience, perseverance, and openness to the direction of the Holy Spirit, which Martin interprets as vision that responds to new opportunities.¹⁰ Mennonites were very interested in the idea of opening a new path in a context of political tension.

However, the dialogues between scholars evoked concern among the Iranian diaspora in North America. Representing this diaspora, Mahdi Tourage wrote a critique of the Mennonite engagement with Iran and especially the IKERI. He noted that the founder of IKERI, Ayatollah Mesbah-Yazdi (d. 2021), was extremely conservative and authoritarian and supported violence against whoever was not in agreement with him. Tourage also accused the founder of supporting suicide missions—of not only deeming them permissible but sometimes necessary. Additionally, he charged Mesbah-Yazdi with supporting Islamic slavery and suggested that he may have been influenced by Nazi ideology.¹¹

Tourage stated that he was not opposed to dialogue in itself, even with an organization like the IKERI, but he deplored the absence of all critical reflection in Mennonite writings about these dialogues. He would have liked Mennonites to address with their Iranian partners during the dialogues what he saw as IKERI’s hateful support of human rights violations.¹² He emphasized that he was not allowed to participate in the dialogues and that the Iranian diaspora protesters were not permitted to express themselves during the visit of the Iranian delegation to Canada in 2007.¹³ In brief, he stated that a “fetishization of dialogue and a commodification of peacemaking took place between the MCC and

9 A. James Reimer, “Shi‘i Muslims and Mennonite Christians in Dialogue: Two Religious Minority Groups Face the Challenges of Modernity,” *The Conrad Grebel Review* 21, no. 3 (2003): 3–14, 4.

10 Ed Martin, “Mennonite Engagement with Iran,” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 31, no. 1 (2014): 131–39, 139.

11 Mahdi Tourage, “Fetishizing Dialogue and Commodifying Peacemaking,” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 26, no. 1 (2009): 136–52, 137–40.

12 Tourage, “Fetishizing Dialogue,” 140.

13 Tourage, “Fetishizing Dialogue,” 142.

IKERI,” resulting in a certain justification of violence.¹⁴ He argued that dialogue should not be an end in itself and should always include introspection.¹⁵

This short mention of the Mennonite-Iranian Shi‘i dialogue does not do justice to all parties involved, but Tourage’s critique is a salutary reminder that dialogue is always embedded in webs of political power and subject to abuse and exploitation by the various parties. It is essential to be aware of vulnerabilities to manipulation. Nonetheless, dialogue is very important for keeping open lines of communication and doors to friendship in the midst of tense religious and political differences, even if not everyone can be accommodated at the same time.

Dialoguing with Humility

The two stories above refer to very different time periods. Yet in both cases the Anabaptist-Mennonite responses to Muslims are courageous and attempt to take Jesus’s words seriously—to love God wholeheartedly, and even to love the enemy. They illustrate as well that loving the neighbor can be very challenging. In the story of Sattler, the neighbors were the Christian authorities who persecuted the Anabaptists. In the story of the North American Mennonite-Iranian Shi‘i dialogue, the neighbors were the Iranian diaspora in North America who had suffered at the hands of the Iranian regime and the ideologies flowing from the IKERI, the very organisation that Mennonites were in dialogue with. Moreover, as we saw in the first example, there is always the temptation to refer to the Muslim other, who seems farther away, in order to discredit the much closer Christian neighbor.

Dialogue does not come without pitfalls. Given that even the best efforts might fall short and leave space for critique, all dialogue must be undertaken with humility. This reminds of us Micah 6:8 (NRSVUE): “He has told you, O mortal, what is good, and what does the Lord require of you but to do justice and to love kindness and to walk humbly with your God?”

14 Tourage, “Fetishizing Dialogue,” 136.

15 Tourage, “Fetishizing Dialogue,” 146–47.

Doctrinal Religious Pacifism

Mennonite and Murid Comparative Perspectives

Mourtala Mboup

During the weekend of November 24–25, 2023, I was honored to participate in a series of meetings between Mennonites and Murids in Paris, co-hosted by the Paris Mennonite Center and the Islamic Centre of Taverny. The principal objectives of these meetings were to (1) allow Murids and Mennonites to share about their respective faiths, (2) discuss ways of strengthening peace between the church and the mosque in France, and (3) consider the possibility of publishing a collection of articles. All of the above took place in a festive atmosphere marked by the sharing of meals featuring traditional dishes from both communities.

This essay is an extension of a question I raised during my oral presentation at the meetings:

What could have served as an antidote in the theologies specific to each of these two communities that would have neutralized—immediately or progressively over time—any inclination to resort to self-defense in the face of the violence they suffered? And this, despite the fact that resorting to armed resistance would have been easy to justify on theological grounds.

The aim here is to frame this question and share a preliminary analysis of what I believe to be the source of resilience of both communities in the contexts in which they arose—contexts marked by hostilities that severely tested the very foundations of both the Mennonite and Murid respective doctrines of renouncing armed resistance.

A quick survey of the historical contexts in which these ideas arose, followed by an explanation of some of the elements that have shaped the theologies specific to each community, will allow me to illustrate my opinion. This point of view should, of course, be subject to an in-depth scientific analysis.

Mourtala Mboup is an expert in educational science and development studies. He is a graduate of the University of Geneva, and the Institute for International Studies and Development (IHEID), Geneva. As the former general secretary of the Murid Student's Circle of the University of Dakar, he is a Muridiyya specialist and gives numerous conferences, particularly in the Murid diaspora.

I. The Mennonites

A. The Context of the Birth of Anabaptist faith

Anabaptist faith was born during a troubled historical period marked by the Lutheran Reformation, war, and widespread violence. In this context, the community adopted a radical theological stance that ultimately exposed it to abuse by the temporal powers and to strong criticism from religious authorities; the Anabaptists, advocating a “zero compromise” approach toward temporal power that used David’s sword not to defend justice but to oppress, refused to endorse the state’s tradition of infant baptism.

This refusal, an essential characteristic of Anabaptist faith, was at odds with Luther’s triumphant Reformation. The famous reformer fiercely fought against Anabaptist faith because, for him, temporal power existed by divine right. The most significant point of doctrinal disagreement between the Anabaptists and Luther, it seems to me, stemmed from the fact that, as Marianne Schaub wrote, “questioning infant baptism implicitly [meant] the right of the individual to challenge the political order in which he or she lives.”¹ While Luther opposed the hegemony of the papacy, he demonstrated a certain complicity with the princes of Saxony for the sake of the divine character he ascribed to their power. This, among other points of theological difference, provoked the split that led to the defection of his former companions and disciples—Andreas Karstadt and Thomas Müntzer—and the birth of the Radical Reformation in whose wake the Anabaptist movement developed.

It should be noted that the violence in this context was such that the response of a part of the movement was armed insurrection. As Schaub wrote:

This refusal to compromise with the world, a core characteristic of Anabaptist faith, was expressed either by armed insurrection for a great majority of the movement during the peasant uprising of 1525, or by peaceful withdrawal into a community.²

Mennonite faith, which is of interest here by way of its radical doctrinal rejection of all forms of violence, is precisely one of these branches of communitarian Anabaptists.

B. Aspects of Mennonite Theology

In the early 1500s, a Dutch priest named Menno Simons successfully elaborated an authentic body of Anabaptist principles and theological foundations, and

1 Marianne Schaub, “Thomas Müntzer: La nouvelle image de Dieu et le problème de la fin de l’histoire,” in *Histoire de la Philosophie III: La philosophie du monde nouveau XVIe et XVIIe siècles*, François Châtelet (Pluriel, 1999), 132.

2 Schaub, “Thomas Müntzer,” 24.

valorized certain religious practices. This doctrine was widely accepted by believers and contributed significantly to the consolidation of the Mennonite Anabaptist movement.

For Anabaptists, God is both near and far; He is not silent, and when disciples make an effort to look inside themselves, when they break away from their animalistic nature, they become able to receive the Divine Light. From their perspective, God is hidden only to those who are blinded by their selfish desires. He manifests himself to every being who is attentive to His voice. In their view, God's Word transmitted by the prophets of the Bible can be transmitted in the same way by believers who also receive dreams and visions from the Creator, which thus grants them the function of contemporary prophets. As Schaub writes about the Anabaptists:

Insistence on the identity of meaning and values between contemporary prophets and those of Scripture, changes the status of Scripture from a sacred text subject to exegesis to one that becomes a maxim of life and social model to be achieved practically in the immediate future. And for them, Christian freedom consists precisely in this realization of the Word of God.³

In this perspective of deep spirituality, the spirit of the divine message addressed to humanity prevails over its letter, as this passage clearly states: "The Word of God, the inner word, living and life-giving, the very opposite of the letter, cannot be institutionalized without being distorted and corrupted; it lives in action only through those whom it inspires."⁴ The reader will have noticed the anti-church character of this quotation echoing the vision of the reformer Andreas Karlstadt.

II. The Murids

A. The Context of the Birth of the Muridiyya

The history of Senegal has been marked by both internal and external conflicts between three main antagonists: traditional aristocracy, Islam, and French colonialism. The impact of their respective influences on the country's development essentially characterizes the context in which Muridiyya emerged. The most significant phases can be summarized as follows: an Islamization of the courts; violent and shameful despotism; mass Islamization; the abolition of slavery; and French territorial conquest.

The adherence of the kings to Islam, which preceded widespread Islamization of the masses, gradually weakened under the influence and temptations of the slave trade, thus leading the kings to engage unscrupulously in such reprehensible acts as looting, theft, raids, and rape. They did not hesitate to enslave their own

3 Schaub, "Thomas Müntzer," 24.

4 Schaub, "Thomas Müntzer," 133.

subject, in order to trade them for goods such as sugar, tobacco, alcohol, and fabrics that were offered to them by slave traders. “Everything happened,” writes Professor Mbaye Gueye. “As if being unable to effectively address the issues that clearly plagued society, they found nothing better to do than indulge in the pleasures of this lowly world.”⁵

Eventually this division between the common people and the aristocracy gave rise to a series of widespread revolutions led by the marabouts. Senegal went through a period in its history marked by numerous campaigns of armed jihad. After abolishing slavery but not wanting to relinquish its domination, France was forced to resort to trading agricultural products. As this required a minimum of sociopolitical stability, from 1854 onward the French decided to take on territorial conquest of the country under the leadership of general Louis Faidherbe. Until then, his influence had been indirect and was effectively carried out from the coast (St. Louis and Gorée). He used his extensive knowledge of the country and all his strategic skills to take advantage of the discontent among the class of people now represented by the marabout. Writing to Damel Birima, he said:

The day is coming when the marabouts of your country, together with those of the Fouta, will seek to overthrow you, and if no one intervenes, they will succeed. If you are willing to govern your country well, I will join you to fight Fouta and Njambur. But if you govern poorly, I will let them to do whatever they please (June 22, 1853).⁶

For France, yesterday’s ally, the despotic regime, becomes the enemy of today, since it is responsible for the sociopolitical unrest that causes instability. As for the marabouts, if most of them dreamed of peace only so they could devote themselves to farming their lands, some, like El Hadji Omar Tall, chose instead armed jihad against the pagans and the aristocracy.

Grouping together the involvement of the aristocracy, the colonizers, and militant Islam, the armed conflicts—now triangular in scope—became all the more deadly. The Senegalese historian Mbaye Gueye offers an excellent summary of this situation of far-reaching conflict:

The Marabouts, the French, and the *Ceedo*⁷ fought bitterly. The Muslims were bound more fiercely than ever to the success of their vision for society. The French were equally determined to reshape Senegal based on their own

5 Mbaye Gueye, “Cheikh Ahmadou Bamba: Contexte historique et géopolitique,” in *Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889–1927)*, Oumar Ba (Dakar, Dar El Fikr, 1979), 205.

6 Oumar Ba, “La Pénétration française au Cayor: Du règne de Birima N’Goné Latyre à l’intronisation de Madiodo Dégouène Codou, vol. 1, 16 décembre 1854–28 mai 1861,” in *Revue française d’histoire d’outre-mer* 64, n. 235 (second trimester, 1977), 259.

7 Slave warriors.

principles. The old aristocracy was likewise present, desirous to maintain its privileges, and determined to make the sacrifices necessary in order to defend its independence or way of life.⁸

The colonialists knew how to take advantage of their strengths and were determined to emerge victorious in this tripartite war. “In 1890,” Mr. Gueye points out, “one could effectively establish that the Senegalese resistance had failed, at least for those who only took in consideration the results obtained on the battlefield.”⁹ The author justifiably qualifies his remarks because for Islam this was nothing more than a military defeat. The battle was ready to be waged on yet another terrain—that of spiritual brotherhood.

As in the context that marked the rise of Anabaptist faith, here too a toxic climate of colonial aggression and tyrannical abuse by the aristocratic powers led Muslim religious leaders to take up arms in the name of God. It is thus in this context in which Muridiyya was born—a Muslim brotherhood strongly influenced by Sufi doctrine.

B. Aspects of Sufi Theology

At the heart of Sufi cosmology, one finds the fundamental idea that if man is both a profoundly religious being and “capable of knowing God,” it is because God created him in such a way that he would have a natural predisposition for conceiving the existence of the Creator and feel a deep-seated need to know Him. Subsequently, ever since his arrival on Earth, man has sought, albeit even instinctively, to know the circumstances and source of creation, of his own creation. For this reason, the desire to seek the original cause and its divine agent in order to worship the latter is something that flows out of the very nature of human beings. Each one is, therefore, potentially able to recognize his Lord and Creator, thanks to his soul, that fragment of divinity hidden within his fleshly body.

After having conceived man in such a manner, God (Glory to Him, the Exalted) saw fit to establish him as His vicar on Earth. He was entrusted with this “mandate” or “responsibility” (*amāna*), one that confers on him dignity. If the Spirit was sent into this lowly world in an earthly body, it is in order to enable Him to fulfill this mission, which is His true destiny. Yet, God the Almighty—May He be Exalted—in His magnanimity is the one who guides man in order that he escape all existential wanderings and make a triumphant return to Him possible. As the Koran says:

8 Gueye, “Cheikh Ahmadou Bamba,” 206.

9 Gueye, “Cheikh Ahmadou Bamba,” 207.

We said, “Get down out of it, all together; yet there shall come to you guidance from Me, and whosoever follows My guidance, no fear shall be on them neither shall they sorrow. (Qur’an 2:38)¹⁰

This promised “guidance” is nothing other than religion, but religion perceived as an eternal and unchangeable guidance. A guidance of which the prophets have been the interpreters and translators throughout the centuries, thanks to their prophethood (*nubuwwah*) and the divine vessels of prophethood, which, as pointed to in the verse below, are The Book and Wisdom.

Throughout history, it has been considered fact that man has always shown great vulnerability to the multiple influences of corruption, shameful novelties, and conflicts arising out of passion, such as, for example, the desire to wield temporal power. According to Muslim Sufism, this tendency to succumb to lustful temptations justifies the cyclical nature of the coming of the “*mujaddid*” (one who brings “renewal”) of Islam, whose essential mission is the reawakening of the Message of Prophet Muhammad (PBUH).¹¹ This unique and transcendent message was first brought by the Prophet Adam and then brought in its definitive, complete, and perfectly universal form by God’s Chosen One, Muhammad (PBUH), who is the last link in the prophetic chain. Nonetheless, after the coming of the last of the prophets, saints will be sent by God to preserve the flame of the Call on Earth. In this regard, Abd al-Raḥmān Djami comments:

God, Most-High, has always proved the prophet’s mission permanent, and has given the Wali the role of serving as instruments in the manifestation of this proof, so as to ensure that the wonders of God and the authentic title attesting to the truth of Muhammad will endure forever.¹²

That is, following in the footsteps of the prophets, these men and women embark on a quest for God,

stripping their souls of the flaws found there, serving God at all times and everywhere, and adding, by their own choice, other forms of worship, and numerous and varied spiritual exercises, all having been approved by an authentic chain of initiation, and added to the legitimate ritual obligations prevailing in their time, and this until Truth becomes their hearing, their sight, their tongue, their words, their hands, and their feet.

10 A. J. Arberry, trans., *The Koran Interpreted*, First Touchstone ed. (New York: Simon & Schuster, 1996).

11 “Peace Be Upon Him” (PBUH) is a blessing that Muslims speak immediately after mentioning the name of any of the prophets.

12 Abd al-Raḥmān Djami, quoted in Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du Soufisme* (Paris: Sindbad, 1978), 125.

For the Murid it was one of these honorable Men of God, overflowing with exceptional love for all of the prophets and more particularly for the prophet of Islam (PBUH), who founded the brotherhood toward the end of the nineteenth century. In fact, as shown by his writings, Shaykh Ahmadu Bamba was a true Sufi whose spiritual struggle was aimed at becoming a holder of divine wisdom. He was the one who would complete The Book to be used as tools for the spiritual perfection of his disciples, or, in Sufi terms, the *murids*.

Summary: Was Profound Spirituality the Secret Behind Monotheistic Doctrines of Peace?

The reader will undoubtedly have noticed the quasi-similarity between the conceptions of our two communities in question—the Mennonites and the Murids—regarding the spirit of religion in general and specifically the nature of the process of perfecting through which humans must pass to achieve spiritual fulfillment. The reader will also have observed that, for both communities, if the horizontal transmission of the Word of God takes place through the vicissitudes and uncertainties of history, it risks guaranteeing only the Letter of the Word, but its Spirit will only remain accessible to human beings as long as they strive to attain a deep spirituality—the theology of the Spirit for the Anabaptists, and Sufism for the Muridiyya.

During the meetings in Paris, I asked the Mennonite delegation the following questions: (1) How did your community manage to prevent rebellious Anabaptist faith—one that did not rule out the use of arms—from emerging, and instead establish Mennonite-Anabaptist faith? (2) What theological approach enabled this fundamentally pacifist conception to take root despite a context marked by violence?

In response, one of our Mennonite friends made this preliminary remark: “Regardless of the violent context, those who took up arms were wrong. God did not bless their actions. God blessed the community that chose to suffer during that time. . . . Mennonites are not proud of what happened during that period.” One witnesses here the mark of a transcendent spirituality that seems to relegate historical considerations to the background.

Undoubtedly, the Anabaptist faith owes this spiritual depth within the context of the Radical Reformation to the “theology of the spirit” advocated by Karlstadt. According to Schaub, this theological approach places emphasis on the divine origin of man and considers the removal of carnal desires through asceticism as a spiritual process through which, in the end, man becomes divine. For Karlstadt,

the movement of the Spirit radiates from the Creator to the creature and can then return from the creature to the Creator. Having broken natural attachments, if asceticism creates a void, an emptiness in the soul and the total

elimination of all desires, the believer becomes more receptive and able to reflect the divine light that has been shared with him. (Schaub 1998).

The founder of the Mourid movement, Shaykh Ahmadu Bamba, seized at the very beginning of his spiritual ascent an historic opportunity brought about by one of the country's greatest scholars, Majaxate Kala Jaxate, who challenged him about the status of the Men of God. The occasion led the Shaykh to write a major work commonly known as *Huqqa*. This seventy-eight-verse poem describes the Sufi method as well as the stages of the Jihad of the soul, by which Sufis are able to lead their followers to God after having been chosen by The Almighty.

Huqqa is first and foremost a position that was taken by the Shaykh in a debate that was raging at the time on the status and role of the saints in Islam. In essence, he addressed the following points: the status of the Men of God; their ultimate objective in their quest; their method and strategy of dealing with their enemies; the expected spoils to be gained in the event of victory; and the social value of their fight.

In the event of victory, the Sufis' spoils consist of virtues and gifts they will receive from God. Among their gifts are the knowledge of spiritual ailments; insight with the internal eyes; and an eminent knowledge of God. As for virtues, here are a few: never speak without knowledge of the cause; practice self-criticism exclusively; transcend the injustice of enemies and the severe blows of destiny; and abhor hypocrisy. Finally, their social value lies in their ability to provide guidance to humanity; ensure the spiritual education of the Murids; heal the souls of those who desire vice; and popularize the knowledge of the Men of God through divine inspiration.

As can still be seen today, one cannot simply improvise with the intention of becoming a spiritual guide in the Sufi world. In 1883, while the great Shaykh was directing the teaching center bequeathed to him by his late father, he publicly proclaimed that by mystical means he had received an order from the prophet. With this order he founded the Murid path, calling students and all Muslims, and he walked with those who wished to follow him on the path of spiritual perfection. In Murid hagiography, this command is formulated as follows:

Educate your companions through spiritual will (*Himma*). Stop educating them exclusively through book-based knowledge.

It can be said that through this powerful act, the Shaykh publicly claimed his adhesion to the Areopagus of the holders of *waliyyat* (sainthood). He later clarified his attachment to the movement of the Godly men, while emphasizing the balanced nature of the Islam that he advocated—as do all authentic Sufis, those who never neglect the external aspect of the religion. The Shaykh wrote in this regard:

As for me, I am both in the “pure Sharia” and in the “enlightened *Haqiqa*.” The former covers all that is revealed in the Book; the latter encompasses all that is recorded on the Well-Guarded Tablet, whether it is found in the Book or not. Nevertheless, I recommend to you only what God and His Prophet have recommended: to remain bound to the explicit content of the Sharia, which is nothing other than the *Sunnah* in its purest form. Whoever follows my recommendation will do so in his own interest; whoever acts otherwise will do so at his own expense.¹³

It is thus in accordance with the exoteric aspects of the religion that one embarks on the path of esotericism through the practice of the jihad of the soul. This is done according to a well-codified method and set of rules.

Among the passages in the Shaykh’s writings that teach us about his relationship with God and his prophet is an explicit excerpt where he goes so far as to date the stages of his progression, thus providing us with chronological specifications that leave no room for doubt. Like the great saints, he specifies the gift received from the Lord during his frequent acts of thanksgiving. We learn of his successive mystical states and what the main objective of his fight was at each stage. The Servant of the Prophet explains to us, in fact, that it was God Almighty who inspired him to pledge his allegiance to the Prophet (PBUH) in 1301 (1883); to devote himself exclusively to him (PBUH) until 1311 (1893); then, to set out in 1313 (1895), for his exile filled with *baraka* (blessings, graces) and, during this time, to be only concerned about practicing jihad against the carnal soul, the lower world, Satan, and profane passions . . . until 1330 (1912), and then entirely devoting himself to Gratitude to the Sublime, The Most-High, The Glorious, before making his jihad triumph over all his enemies in 1332 (1914).¹⁴

As this excerpt clearly illustrates, it was the Shaykh’s steadfastness to the doctrine inspired by the Prophet that caused him to suffer exile. But he went even further after his return from exile on November 11, 1902, publishing a famous poem in 1903 in which he refuted the allegations of those who accused him of wanting to wage armed jihad. He immortalized his pacifism, which he defined in unambiguous terms, in the following excerpt:

You deported me, accusing me of preparing for jihad. . . . You claim that I have weapons. . . . According to your statements, I advocate jihad. They are certainly true; however, I wage my jihad through knowledge and fear of God. . . . The sword with which I behead the enemies of God is the proclamation of his

13 Mourtaala Mboup, (2016) “L’Afrique dans la lutte contre la mouvance jihadiste: Quel rôle sur la pensée de Serigne Touba,” traduction en substance du poème de Cheikh Ahmadou Bamba, Haqqa.

14 Diop Amadou Lamine Dagana “L’Abreuvement du Commensal dans la Douce Source d’Amour du Serviteur” (1963), http://khassidaenpdf.free.fr/khassida_pdf/Irwaou%20nadim-fr.pdf.

Oneness. . . . My cannons are the Holy Book and its verses. . . . The lances at my disposal are the hadiths of the Prophet. . . . The various branches of religious science are like penetrating arrows with which I defend the traditions of the Prophets. . . . When it comes to those who spy on me, I oppose them with pure Sufism, clearly defined by noble people.¹⁵

In conclusion, I would say it was indeed necessary for these two communities—both born in contexts where nothing was easier for a theologian than to develop arguments to justify taking up arms—to find a powerful stimulus to ensure that their pacifist doctrines found a place in the hearts of their followers and overcame all challenges they faced. It seems to me that a belief in the possibility for each believer to have access to a “vertical connection” to spiritual perfection—thanks to a deep-seated spirituality rooted in a living and supportive community—was the powerful antidote that made it possible for both the Anabaptists and the Murid movement to maintain a transhistorical vision of religion despite the missteps of human history. It is the only vision capable of freeing believers from the constraints that historical contingencies constantly throw in the path of those returning to their Creator.

15 *Jaajumlan*, Célèbre poème de Cheikh Ahmadou Bamba (translated by the author from Arabic).

Lamin Sanneh, The Sanneh Institute, and the Pacifist Tradition of West African Islam

Matthew J. Krabill

The reflections in this special issue of *Anabaptist Witness* describe the encounter between two peacemaking traditions—one Mennonite and the other Murid—from the perspective of various participants. This article situates the Murid movement within a wider context of historical and contemporary indigenous expressions and traditions of Islam in West Africa that embody peacemaking and nonviolence. It does so by focusing on Lamin Sanneh’s scholarly inquiry into the pacifist tradition of West African Islam. Sanneh promoted a new narrative of Islam that was rooted in African cultures and traditions while remaining orthodox in its Islamic beliefs, both of which have challenged the dominant received narrative of jihadism promoted by many Western scholars.

This article then details some of the key activities and findings of a recent three-year research project (2022–2025) of The Sanneh Institute (TSI) into the pacifist tradition of West African Islam, a project for which I served as academic coordinator. Describing TSI’s project activities also serves to highlight my own journey with Murids as well as the important role and contribution of two Murid scholars—Cheikh Babou and Fallou Ngom, who served as key advisors to the project.

Lamin Sanneh and the Pacifist Tradition of West African Islam

Lamin Sanneh’s Scholarly Influence

Many who have undertaken courses in history, theology, missiology, and World Christianity have invariably read Lamin Sanneh (d. 2019), and in academic

Matthew J. Krabill lives in Accra, Ghana, where he gives leadership to the Academic Programs at The Sanneh Institute. He and his wife, Toni, also support theological education institutions and initiatives across Sub-Saharan Africa in the areas of peacebuilding, Christian-Muslim Relations, and mission studies. They are International Service Workers with Mennonite Mission Network.

departments around the world, major works of his, such as *Translating the Message*, have become foundational. More broadly, Sanneh is known for teaching the history of Christianity and Islam in Africa and for being one of the architects of the now popular and widely known field of World Christianity. But Sanneh's earliest scholarly interest is lesser known; it focused on the enduring legacy and influence of the pacifist tradition of West African Islam, also known as the Suwarian tradition.¹

The Suwarian Pacifist Tradition as Counternarrative to Jihadism

Western Scholars' Lack of Access to Primary West African Sources

Sanneh's pursuit of the Suwarian tradition occurred at a time when the overwhelming majority of Western scholars were focusing on the jihad tradition. In the received colonial and postcolonial narratives of Islam in West Africa, the dominant focus had been the jihad movements of the eighteenth and nineteenth centuries,² and many Western scholars were presenting this jihadist tradition as orthodox and "normative" Islam.³

Part of the West's focus on militancy, conquest, and jihadism stems from the fact that Western scholars were unable to read sources written in African languages. These accounts by West African scholars, clerics, and religious leaders were written in languages such as Hausa, Mandinka, and Wolof. The sources contained local histories, clerical teachings, sermons, parables, and proverbs that recounted social and religious worlds that outsiders were not privy to.

Just as (if not more) important than the written sources, were the oral accounts—the "living library," as Cheikh Anta Babou refers to them—that were often the richest source of material.⁴ In the absence of an engagement with

1 Sheikh Al-Hajj Salim Suwari was a thirteenth-century West African Soninke *karamogo* (Islamic scholar) who focused on the responsibilities of Muslim minorities residing in a non-Muslim society. He formulated an important theological rationale for peaceful coexistence with the non-Muslim ruling classes, now referred to as the Suwarian tradition.

2 John Azumah, "Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam," *International Bulletin of Mission Research* 41, no. 4 (2017):363–69.

3 The few Western scholars who addressed the pacifist tradition in their works include Patrick Ryan, *Islam in Yorubaland: Imale* (1979); Robert Launay, *Beyond the Stream* (1992); Ivor Wilks, *The Juula and the Expansion of Islam* (2000); and David Robinson, *Muslim Societies in African History* (2004). A few others, mostly Western or Western-based African scholars, have done work on aspects of the Suwarian tradition, mainly from the anthropological and sociological perspective.

4 Cheikh Babou, "Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam," online public lecture, December 29, 2021, The Sanneh Institute.

all of these sources, the dominant narrative that emerged from, and was exported by, Western scholars was that of jihadism.

“Islam Noir”: Written Accounts of African Islam by African Intellectuals

A few African scholars in the twentieth century undertook studies that challenged the dominant jihadi narrative. They did so in large part because the depictions of Islam they read in formal educational settings did not reflect the Islam of their childhood and their home communities in West Africa. For example, the Malian Muslim scholar Amadou Hampaté Bâ (d. 1991) is one of a handful of Muslim scholars of repute in the past century who undertook exploratory work on the pacifist tradition of West African Islam and talked about the tradition appreciatively.⁵ In contrast to conquest and militancy, the expression of West African Islam that Bâ recounted was one of accommodation, interreligious harmony, and peaceful coexistence.

When written accounts of an African Islam did emerge from African intellectuals such as Bâ, they were quickly branded as “Islam noir” (or, black Islam) by Western scholars, and particularly among French intellectuals. The label “Islam noir” was pejorative, and it communicated that black Islam was nonorthodox, syncretistic, and inferior in nature because it comingled with African cultures and traditions. In contrast, however, Bâ used the term “Islam noir” positively and constructively, remarking, “In Africa, Islam has no color except the color of water; this is what explains its success: it [Islam] colors itself with the tints of the land and rocks.”⁶

For Bâ, “Islam noir” resulted from the encounter between the Suwarian tradition of his upbringing and his own Fulani culture and heritage. More to the point, West African Islam was neither a foreign import from Saudi Arabia—which would have been considered by the West as superior to African traditional religion—nor a syncretistic mélange of Islam and African traditional religion—which would have been considered inferior to non-African expressions of Islam. Instead, Bâ argued that the West African soil birthed a unique Islam that was not only faithful to Islamic teachings and traditions but also rooted in and reflective of African customs and traditions.

“Beyond Jihad”: Sanneh’s Research on the Spread of Islam Through Peaceful Means

Thus, at a time when the predominant narrative of West African Islam was focusing on the jihad tradition and during an era that was dismissive of “Islam noir,” Lamin Sanneh pursued his doctoral studies on the pacifist Jakhanké clerical

5 Amadou Hampaté Bâ and Gaetan Roger, *A Spirit of Tolerance: The Inspiring life of Tierno Bokar* (Bloomington, IN: World Wisdom, 2008).

6 Vincent Monteil, *L’Islam noir* (Paris: Seuil, 1964), 41.

communities⁷ throughout the West African subregion. His doctoral studies were later updated and expanded in his seminal work, *Beyond Jihad* (2016).⁸ In *Beyond Jihad*, Sanneh documents the Suwarian tradition's principled disavowal of jihad and its eschewal of political patronage in favor of a pacifism that privileges religious diversity and prefers accommodation over and against absolutism and militarism.

Sanneh studied the Suwarian clerics, who had a huge influence on the Mandinka (of present-day Guinea, Gambia, Mali, and Senegal) and who adopted religious learning and teaching as a vocation. Sanneh argued that the pacifism espoused by the Jakhanke clerics firmly belonged to the orthodox Islamic tradition. The Muslim Mandinka and other neighboring tribes drew a distinction between a professional religious class, the warrior class, and the political class. The itinerant clerics created semi-autonomous centers to devote themselves to religious vocation. They sought to cultivate character traits and virtues such as humility, empathy, patience, reciprocity, cooperativeness, self-critique, and self-correction for a robust, sustained engagement between people of different religions.⁹

One of the hallmarks or distinct practices of the Jakhanke clerical class is that they kept the political class at arm's length, resisting the temptation to assume political office and avoiding direct interference and control by rulers. Sanneh argues that this apolitical stance was rooted in "principled disavowal of jihad as an instrument of religious and political change."¹⁰ In his autobiography, *Summoned from the Margin*, Sanneh says, "By education, scholarship, itinerancy and other religious activities the clerics pursued the path of *Islamization of society as opposed to that of the Islamization of the state. A clerical republic rather than a theocracy* is the object of their endeavor" (italics added).¹¹

The clerics, or the "vicars of the spiritual life," as Sanneh refers to them, believed that the Islamization of society could be met by peaceful means—namely, through instruction and persuasion, without the political coercion required

7 The Jakhanke clerics are a specialized group of Muslim scholars and educators in Guinea, Senegal, Gambia, and Mali, West Africa, known for their historical role in diffusing Islam and for their tradition of political neutrality and pacifism.

8 Lamin Sanneh, *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam* (Oxford University Press, 2016).

9 See John Azumah, "Engaging the Pacifist Tradition of West African Islam for Transformation of Society," TSI (The Sannah Institute) Project Background Paper, accessed November 6, 2025, https://tsinet.org/wp-content/uploads/2022/05/Project-Background-Paper_TSI-1.pdf.

10 Lamin O. Sanneh, *The Jakhanke Muslim Clerics: A Religious and Historical Study of Islam in Senegambia* (Lanham, MD: University Press of America, 1989), 21.

11 Lamin O. Sanneh and Kelefa Sanneh, *Summoned from the Margin: Homecoming of an African* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2012), 220.

by the Islamization of the state. For the clerics, the latter approach would have fundamentally violated the moral nature of Islamic faith and teaching.¹²

In their pursuit of a clerical republic, they formed a pact with political leaders: Rulers would not enter the semi-autonomous religious centers except on a prearranged schedule and for the purpose of undertaking religious exercises. A famous saying attributed to the clerics summarizes well their apolitical stance: “*If the king asks us to build him a castle, we shall build him a castle. If he asks us to take up arms and go to war, we shall build him a castle. We are entirely at his disposal*” (italics added).¹³

Cross-Connections between Pacifist Islamic Traditions: The Jakhanke Clerics (Suwarian Tradition) and the Murids (Sufi Tradition)

A younger contemporary of Sanneh’s, Cheikh Anta Babou—who has pursued similar lines of inquiry as Sanneh and was present at the 2023 Anabaptist-Murid Conference—has focused his scholarship on the Murid movement and its founder, Shaykh Amadou Bamba.¹⁴ In his writings, Babou shows Shaykh Bamba’s connection to the Qadiriyya Sufi order.¹⁵ Sanneh, in his scholarly engagement of the Murids, makes a connection between the Jakhanke clerics and the Murids, showing a direct relational link between Karamokho Ba, the founder of the Jakhanke clerical center of Touba (Guinea), and Shaykh Bamba, the founder of the Muridiyya holy city of Touba (Senegal). Also linking these two groups together is Jonathan Bornman, who, in his doctoral dissertation on American Murids¹⁶ (which Babou supervised), suggests that Shaykh Amadu Bamba embraced the Suwarian pacifist tradition through the Jakhanke clerics. Bornman further traces the spiritual and intellectual influence of the Suwarian tradition on Shaykh

12 Sanneh and Sanneh, *Summoned from the Margins*, 199.

13 Sanneh and Sanneh, *Summoned from the Margins*, 200.

14 Cheikh Anta Mback Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal: 1853–1913* (Athens, OH: Ohio University Press, 2007); Cheikh Anta Babou and Knibiehler Geneviève, *Le jihad de l’âme: Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Senegal, 1853–1913* (Paris: Karthala, 2011); Cheikh Anta Mbacké Babou, *The Muridiyya on the Move: Islam, Migration, and Place Making*, First paperback ed., New African histories (Athens, OH: Ohio University Press, 2021).

15 The Qadiriyya are the oldest (mystic) Sufi order in Senegal. More broadly, the Qadiriyya are probably the oldest of the Muslim Sufi orders, founded by the Ḥanbali theologian Abd al-Qadir al-Jilani (1078–1166) in Baghdad.

16 Jonathan Frederick Bornman, “American Murids: Muslim Proponents of Nonviolence Open Alternative Conversations about Islam, Jihad and Immigration” (PhD Diss., Oxford Centre for Mission Studies, United Kingdom, 2021).

Bamba by describing the practices of the Suwarian pacifist tradition as observed in the life of Shaykh Amadu Bamba and the early Murids.¹⁷

The Sanneh Institute and the Pacifist Tradition of West African Islam

Origins and Vision of The Sanneh Institute

The Sanneh Institute (TSI) was officially launched in February 2020 as an independent institution based in Accra, Ghana, named after the late Lamin Sanneh, the renowned Yale mission historian. Prof. John Azumah, the founder and Executive Director of TSI, is an academic mentee of Sanneh. TSI works in collaboration with the Department for the Study of Religion at the University of Ghana with the primary purpose of resourcing and building capacities in research on issues and topics at the intersection of religion and society.

The vision of TSI is to offer scholarship as a tribute to God, with the religious and non-religious other within hearing distance for the transformation of society. At TSI, scholarship is a religious vocation, and at the heart of the institute's mission is raising a younger generation of religious leaders and scholars with theological humility and intellectual curiosity.

Research and engagement are at the center of who TSI is and what it does. One of the first projects the institute embarked on was Sanneh's pacifist tradition line of inquiry. Azumah remarks:

It took a scholarly giant like Lamin Sanneh to create a new narrative about Islam in West Africa. His scholarship laid the groundwork and paved the way for much more work to be done. We at TSI owe it to him to continue the work he started, but we also owe it to communities across West Africa, both Christian and Muslim, to tell the story of an Islam that embodies and espouses nonviolence, tolerance of the religious other, and hospitality as well as an Islam that often favors political neutrality.¹⁸

17 See Bornman, pages 46–53. Sanneh's twin pillars of the clerical vocation—namely, dispersion and opposition to war and politics. Sanneh further identifies a triad of clerical life: *al-qirā'ah* (Qur'an study), *al-barth* (farming), and *al-safar* (travel or itinerancy). He also describes Suware's devotion to pastoral circuits whose message focused on the “dual heritage of Jakhanke practice: pacifist commitment, and education and teaching as tools of renewal (*tajdid*). Activities that mark the Suwarian tradition include (1) dispersion, (2) opposition to war/pacifist commitment, (3) opposition to politics, (4) Qur'an study, (5) farming, (6) itinerancy, (7) education/teaching for renewal.” See chap. 2, Jonathan Frederick Bornman, “American Murids: Muslim Proponents of Nonviolence Open Alternative Conversations about Islam, Jihad and Immigration” (PhD Diss., Oxford Centre for Mission Studies, United Kingdom, 2021).

18 Interview conducted by Matthew Krabill with Prof. Azumah on July 10, 2025, in Accra, Ghana.

Three-year Grant: The Pacifist Tradition of West African Islam

In 2022, TSI was awarded a three-year grant from the Templeton Religion Trust (TRT) to study the pacifist tradition of West African Islam. The project, entitled “Engaging the Church, the Mosque and the Academy for the Transformation of West African Society,” sought to reassess the dominant received tradition of West African Islam—namely, that of militancy and jihadism—and interrogate its perceived status as the representation of normative Islam. The project challenged prevailing ideas about Islam and, in so doing, sought to create a new, counter-narrative about Islam that promotes the values of nonviolence, hospitality, and peacebuilding.

I served as the project’s academic coordinator, and Cheikh Babou and Fallou Ngom served as two of the key academic advisors. Both are Murids from Senegal and highly regarded academicians in their respective disciplinary fields.

Babou’s involvement in interfaith initiatives is evident in the supportive role he has played in TSI’s young life. He is a personal friend of Azumah’s and has been an invaluable source of relational support and counsel. In partnership with TSI, Babou gave a lecture at the Islamic University College in Ghana (2023) entitled “Re-imagining Daar Al-Islam: Muslim Minorities and the Question of Belonging.” Along with Azumah, he also co-edited the Sanneh festschrift entitled *Territoriality and Hospitality: Christian and Muslim Perspectives* (Langham, 2025).

Ngom also has been a good, faithful, and committed friend of TSI’s. He served as the principal academic supervisor for collecting and translating into local languages (Ajami, see below) works by leading clerics of the pacifist tradition. His academic interests focus on intellectual written histories of Africa, the interactions between African languages and non-African languages, the adaptations of Islam in Africa, and Ajami literatures in Africa and the diaspora. Ngom’s expertise in Ajami proved to be indispensable for our project in mapping, selecting, transcribing, and translating Ajami manuscripts from various West African languages into English.¹⁹ He coached me and my team with remarkable patience as we undertook a project that was beyond our own areas of expertise.

19 See Fallou Ngom, trans., *Beyond African Orality: The ‘Ajamī Poetry of Sērīñ Mbay Jaxate* (New York, NY: Oxford University Press, 2025); Fallou Ngom, *Muslims Beyond the Arab world: The Odyssey of ‘Ajamī and the Murīdiyya, Religion, Culture, and History Series* (New York, NY: Oxford University Press, 2016); Fallou Ngom, “West African Manuscripts in Arabic and African Languages and Digital Preservation,” in *Oxford Research Encyclopedias: African History* (June 28, 2017): 1–28, <https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-123>.

Convergence of the Templeton Religion Trust Project and Conversations with Murids

On a personal note, the TRT project came together at the same time as my discussions with Jonathan Bornman regarding a potential Mennonite-Murid encounter in Paris. I had known of Murids, but only superficially so, from the many years I lived in the Ivory Coast. Approximately 25 percent of residents in the Ivory Coast are foreign-born (the highest percentage of any country in Africa), and among them are many first-generation immigrant Senegalese as well as many others who have lived in the country for generations. Much of Senegalese culture is imbibed by Ivoirens—including Senegalese music—and the most famous Senegalese singer of the '80s and '90s was Youssou N'Dour, who himself is a Murid.²⁰

My first meaningful conversation with a Murid occurred online during COVID-19, with Jonathan's good friend Djiby Diagne. Following our first zoom conversation, Djiby graciously shared several books and articles with me, many of which were written by Cheikh Babou, including *Fighting the Greater Jihad* (2007).²¹ He also shared Fallou Ngom's *Muslims Beyond the Arab World* (2016).²² Soon thereafter, Babou published *Muridiyya on the Move* (2021),²³ which focused on Murid communities in West Africa and Paris (where I was then living), followed by the completion of Jonathan's dissertation, *American Murids* (2021). I took great interest in these works, as African migration and religious identity were also at the heart of my doctoral studies.

I devoured the literature Diagne shared with me and through it became quite captivated by the Murids on multiple levels. There were issues of historiography, of indigeneity and indigenous knowledge production, religious minorities, ethnoreligious identity, peacemaking and nonviolence, migration and religious identity, as well as obvious parallels with the Mennonite experience—all of which left me with more questions, a desire for more conversations, and a hope for more in-person encounters.

Thus, Jonathan's vision for an encounter between Mennonites and Murids, my conversations and new relationships with Murids in Paris, and my reading of Cheikh Babou's works on Shaykh Amadu Bamba converged with TSI's project

20 The lyrics of his 2004 album, *Egypt*, praised Murid Sufism. The album was well received among Western critics and audiences but stirred much controversy in Senegal as many believed it was inappropriate to incorporate Islam into popular music. The controversy even resulted in a two-year ban of the album in Senegal.

21 Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913* (Ohio University Press, 2007).

22 Fallou Ngom, *Muslims Beyond the Arab World: The Odyssey of Ajami and the Muridiyya* (Oxford University Press, 2016).

23 Cheikh Anta Babou, *The Muridiyya on the Move: Islam, Migration, and Peace Making* (Ohio University Press, 2021).

on the pacifist tradition of Islam in West Africa. Given all of this, it would be an understatement to say that I counted it as an honor and privilege to then find myself working with two renowned senior Murid scholars on the pacifist tradition of West African Islam.

The TSI Project's Four Main Outputs

The TSI project's four main outputs were as follows (the first two will be discussed in more detail below):

1. Inquire into the pacifist tradition of West African Islam, including biographical studies of leading historical and contemporary clerics of the tradition.
2. Commission the collection and translation of works by leading clerics of the pacifist tradition in local languages (Ajami) and document their personal stories.
3. Convene regional gatherings of Muslim and Christian scholars for the purpose of reviewing curricula, syllabi, and textbooks in private Christian and Islamic schools and seminaries to enhance religious literacy.
4. Develop a network of Muslim and Christian academics for an ongoing scholarly study of themes of mutual interest and concern within Islam and Christianity in Africa.

Call for Proposals into the Pacifist Tradition of West African Islam

Building on Sanneh's work, TSI issued a "Call for Proposals into the Pacifist Tradition of West African Islam" (output #1). As an interdisciplinary and interfaith effort, the project was looking for research teams of two scholars each—one Muslim and one Christian—preferably from different disciplines. Twelve scholars total, both Muslims and Christians, were awarded grants. The collaborative research between Muslim and Christian scholars was meant to serve as a model of interreligious engagement in scholarship that is all too often missing in such projects.

The awardees' papers will be published in a newly launched TSI Press in spring 2026. Some of the topics include 1) the responses to and debates between Muslim scholars and contemporary militant groups in Northern Nigeria; 2) theologies of pacifist jihad in the works of select Nigerian shaykhs; 3) Muslim women prophetesses, gender roles, and peacemaking in contemporary Ivory Coast; 4) the pacifist tradition and the Ahmadiyya movement in West Africa; and 5) Islamic pacifism in the Muslim legal culture of Guinea-Bissau.

Call for Ajami Manuscripts on Islam and Peacebuilding in West Africa

TSI also issued a “Call for Ajami and Arabic Manuscripts on Islam and Peacebuilding in West Africa” (output #2). Ajami is an enriched form of Arabic script used for writing African languages. For centuries, scholars’ understanding of sub-Saharan Africa was derived from the written records of European colonialists, who propagated the notion that sub-Saharan Africans had no native written languages of their own. Contrary to this rather widely held and popular notion in the West, Fallou Ngom notes that “people in sub-Saharan Africa have used a written system derived from Arabic to record the details of their daily lives since at least the 10th century.”²⁴

Ajami traditions have existed virtually everywhere Islam has reached and flourished, from the Wolof and Mandinka societies in Senegambia to the Uyghur communities in China. Just as the Latin script traveled throughout the world with Christianity and was modified to write many languages, the Arabic script spread around the globe through Islam and was enriched to write the languages of non-Arab Muslims.²⁵

The materials that emerged in Ajami traditions represent an important and underexplored source of knowledge on Africa. They are rich and varied and encompass both religious and secular manuscripts. The religious materials include prayers; talismanic protective devices; didactic materials in poetry and prose; elegies; hagiographies; translations of works on Islamic metaphysics, jurisprudence, and Sufism; and translations of the Qur’an into African languages.²⁶

Of the manuscripts submitted in response to TSI’s call for Ajami manuscripts on Islam and peacebuilding in West Africa, several were selected for transcription and translation. A Hausa Ajami poem entitled “Nigeria: The Rich, Multi-Ethnic Nation” describes the challenges facing Nigerian citizens—including ethnic diversity, corruption, and political upheaval—and makes recommendations for creating a more peaceful and just society. Another manuscript written in Hausa Latin entitled “Women Clerics in the Sokoto Caliphate: 19th to 20th Centuries” highlights the important role women played in the intellectual life of the Sokoto Caliphate in Northern Nigeria, including their interpretations of the Qur’an, study and application of Islamic law, the transmission of Islamic knowledge

24 Lara Ehrlich, “Digitizing Ajami, a Centuries-Old African Script: BU Anthropologist Is Studying the Little-Known Written Language for New Insights Into African History and Culture,” Boston University, *The Brink*, January 23, 2020, <https://www.bu.edu/articles/2020/digitizing-ajami-african-written-language/>.

25 Fallou Ngom, “Islam and World Peace: Reflections of a Mandinka Ajami Scholar,” (forthcoming, TSI Press).

26 Fallou Ngom, “Ajami Sources and Knowledge Production about Africa in the 21st Century,” proceedings of the African Futures Conference, 2021, <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/j.2573-508X.2016.tb00015.x>.

through the establishment of schools, and the spiritual direction and moral support they provided to individuals and to the community.

In addition to the Ajami manuscripts, two other articles were commissioned to provide a thematic mapping of Ajami in West Africa and an overview of the state of scholarly and non-scholarly interactions with Ajami as it relates to the pacifist tradition of Islam in West Africa. The first of these papers, by Amidou Sanni, utilizes Nigeria as a representative of Anglophone West Africa and focuses on the Fulfulde, Hausa, Kanuri, Nupe, and Yoruba language traditions. The second paper, by Fallou Ngom, focuses on Francophone Africa and discusses three Ajami traditions, or schools of thought, each of which has its own Islamic center, distinct pedagogy, and scholars who represent and defend the school of thought. These schools include the Fuuta Jalon Ajami School, the Mandinka Ajami School, and the Wolof Ajami School.

Video Documentaries of Contemporary Clerics of the Pacifist Tradition

A third call for proposals (output #1) sought to identify the “Leading Contemporary Clerics of the Pacifist Tradition in West Africa” that espouse nonviolence and harmonious coexistence in a pluralistic context, take African cultures and realities seriously, and engage with these positively and constructively. These are clerics that promote or espouse peacemaking in their sermons, teachings, writings, leadership, activism, and interreligious and political engagements. For generations, clerics in the West African subregion have contributed significantly to an enduring legacy of a nonviolent and apolitical tradition of Islam in West Africa. These clerics through their lives, teaching, and works continue to play a central role in shaping the nature and trajectory of Islam in Africa.

By documenting the stories of contemporary leading clerics, this component of the project sought to promote a *lived* and *living* pacifist tradition of Islam through access to indigenous Muslim clerics that have been, and continue to be, overlooked by wider audiences. The video documentaries are primarily meant to be used in educational settings, in curriculum at the graduate and postgraduate level. When appropriate, they will also be made available on social media platforms, promoted in Christian and Muslim organizations, and diffused across nationwide media outlets.

The call resulted in the selection of three leading clerics, representing the countries of Ghana, the Ivory Coast, and Nigeria.²⁷ Following are a few comments about the contribution of Shaykh Osman Nuhu Sharubutu, the cleric chosen from Ghana.

27 Cheikh Babou recommended a leading Murid shaykh in Senegal, but due to the shaykh’s health issues, we were not able to undertake a project on him at this time.

Contributions of Shaykh Osman Nuhu Sharubutu

Assuming the Role of National Chief Imam: A Turning Point

Shaykh Osman Nuhu Sharubutu, now over 100 years old, is the leader of the Tijaniyya and National Chief Imam of the Muslim community in Ghana. Most Ghanaians would agree that Shaykh Sharubutu currently draws more admiration and garners more respect than any other religious or political personality in Ghana. Within Islam in Ghana, there are four main traditions: the Tijaniyya—which is the largest—Ahlus Sunna, Ahmadiyya, and the Shia. Historically, these four Muslims groups have been deeply divided along ideological lines, resulting in tension and even violent attacks against one another. However, the 1990s when Shaykh Sharubutu became the National Chief Imam marked a turning point for the unity of the Muslim community in Ghana and inspired hope for deeper Muslim ecumenism and collaboration.

Strengthening Interreligious Relations and Maintaining Political Neutrality

Shaykh Sharubutu has also played a pivotal role in strengthening interreligious relations, particularly through building bridges with the Christian community. The “peace architecture in Ghana” was established by the Christian ecumenical bodies, the Ahmadiyyas, and Shaykh Sharubutu. Shaykh Sharubutu has worked closely with the National Peace Council, and his counsel and advice has been, and continues to be, intentionally sought after on matters of national concern in times of economic and political crisis. Over the years, he has demonstrated an unequivocal commitment to political neutrality, choosing to uphold a basic principle—namely, recognizing, respecting, and supporting *the* political party in power. Thus, he fully recognizes and has been loyal to every president of Ghana.

Building Peace Between Christians and Muslims

Shaykh Osman Nuhu Sharubutu embodies the *lived* and *living* pacifist tradition of Islam in West Africa. Many of his public acts and gestures have proven to demonstrate his religious convictions and persistent commitment to peace-building between Muslims and Christians. His actions have repeatedly “ruffled feathers” in both Christian and Muslim communities. For instance, he was the superintendent of the Central Mosque in Accra, which shares a wall with one of Ghana’s most popular charismatic churches—the International Central Gospel Church (ICGC), led by renowned pastor Rev. Dr. Mensa Otabil. As one of their anniversary projects in 2011, the ICGC expressed their desire to renovate and paint the Central Mosque. When Shaykh Sharubutu warmly accepted the offer, a section of the Muslim community criticized him, with some asking for him to apologize for allowing a Christian church to fund the painting of the Central Mosque.

In defense of his action, Shaykh Sharubutu remarked:

I want after I am gone (dead) to leave a legacy of love, co-operation and goodwill between Christians and Muslims in this country. Besides, we are all descendants of Abraham and believe in one God. Furthermore, Christians pay for Muslims to go on the hajj (pilgrimage to Makka) each year; they give us food for our Ramadan fast; so what is the difference? This gesture will help us maintain the cohesion and peace of our nation and I don't regret it, nor do I owe anyone an apology.²⁸

Conclusion

In the midst of Western scholars predominately pointing to the jihadist tradition as representative of orthodox and normative Islam, Lamin Sanneh has paved new ground through his scholarly work in retrieving the pacifist tradition of West African Islam. In so doing, he has promoted a counternarrative to that of jihadism, shining the light of Islamic peace traditions on the militant narrative of Islamic conquest that has come to dominate and occupy the minds and hearts of so many. The Sanneh Institute has humbly contributed to these peace-promoting efforts and will continue to do so.

Including Sanneh's scholarship and TSI's work in this special issue of *Anabaptist Witness* is important in that it helps to situate the various authors' reflections on the encounter of two peacemaking peoples, the Murids and the Mennonites, within the wider context of Islamic peacemaking traditions. My hope is that these reflections—born from a “cry” for peace, as Cheikh Babou described the meeting in Taverny²⁹—will spur Mennonites around the world to learn about and engage with Muslims interested in, or seeking to follow, their own Islamic pacifist traditions. May this work also encourage Mennonites to not shy away from the Christian foundations of their own peacemaking tradition but instead to draw from the life, ministry, death, and resurrection of Jesus as well as the Anabaptist tradition as a meaningful way to engage and build relationships with Murid brothers and sisters.

28 Emmanuel Kwame Tettey, “Ghanaian Muslims in Search of a Representative Institution: The Legacy of Sheikh Osman Nuhu Sharubutu and Future Prospects,” *Islam and Christian Muslim Relations* 34, no. 2 (2023): 146.

29 See Jonathan Bornman's article in this issue of *Anabaptist Witness*: “Anabaptist-Murid Conference in Paris: November 23, 2025.”

Éditorial

Un cri pour la paix : Une réponse mouride et anabaptiste face à la violence motivée par la religion

Paris, le 25 novembre 2023

En novembre 2023, la première (dont aient connaissance les participants) Réunion officielle entre chrétiens et mourides s'est tenue dans la petite ville française de Taverny, près de Paris. Pour ces deux groupes, tous deux ancrés dans des traditions pacifistes, cette rencontre avait pour principal objectif d'apprendre à se connaître.

Organisée au Centre islamique de Taverny la rencontre a réuni des penseurs et des pratiquants mourides et anabaptistes afin de présenter et de discuter de l'histoire des deux communautés, de leurs pratiques de non-violence et d'une vision commune du bien commun. Parmi les participants figuraient des hommes et des femmes, des étudiants et des professeurs, des pasteurs et des imams, venus de France, d'Angleterre, de Suisse, du Sénégal et des États-Unis.

Alors que des chrétiens pénétraient dans « l'espace musulman », ceux d'entre nous qui étaient présents ont abordé les questions de territorialité et d'hospitalité tant sur le plan physique qu'intellectuel, en partageant un repas et en interagissant les uns avec les autres. Ce type de contact croisé est très rare ; il existe une véritable territorialité physique entre les « espaces musulmans » et les « espaces chrétiens », créant des barrières qui ne sont que rarement franchies. Et, tout comme il existe des territoires et des barrières physiques, il existe également des barrières intellectuelles.

Dans son discours d'ouverture, le Dr Cheikh Babou a exprimé de manière vivante le désir commun de ceux qui s'étaient réunis à Taverny. Babou a déclaré :

Je crois, comme Jonathan et d'autres l'ont imaginé, qu'il existe un espace où les hommes de bonne volonté [...], quelle que soit leur foi, quelle que soit leur région, quelle que soit leur langue, peuvent encore se parler. Parce qu'ils partagent quelque chose qui transcende le côté le plus sombre de leur humanité : un besoin fondamental de paix. Sans paix, l'humanité elle-même ne pourrait plus exister. C'est un grand plaisir de participer à cette expérience, à ce « cri ». Oui, en effet, c'est un « cri ». Et nous voulons que le monde entende ce cri.

Ce numéro d'Anabaptist Witness reprend les présentations données lors de la rencontre entre mourides et anabaptistes ainsi que des réflexions sur cette expérience. Il est malheureusement impossible de rendre compte de la richesse des discussions et de l'esprit d'amitié et de bonne volonté qui régnait parmi les participants. Les auteurs de cette série d'articles ont toutefois réussi à transmettre



DEBOUT, DE GAUCHE À DROITE : Moustapha Diop Koki, Moussa Dîme, Romain Ehrismann, Toni Krabill, Mourtala Mboup, Mamadou Diop, Jacqueline Hoover, Andres Prins, Soulaymane Diouf, Mbaye Diagne, Daouda Kandji, Cheikh Soufi

ASSIS, DE GAUCHE À DROITE : Jean-Claude Girondin, Matthew J. Krabill, Jonathan Bornman, Cheikh Anta Babou, Abdullah Fahmi, Mame Gora Diop

le sentiment de bonté et d'espoir que chacun a ressenti, même lorsqu'ils ont abordé les questions difficiles liées au dialogue interreligieux.

Dans l'essai d'ouverture, Jonathan Bornman place l'amitié au centre, comme principe organisateur de la rencontre, puis développe un argument théologique chrétien selon lequel, tout comme Jésus avait besoin des « autres », les chrétiens et les musulmans ont besoin les uns des autres.

Jacqueline Hoover se penche ensuite sur l'histoire anabaptiste du XVI^e siècle et sur l'engagement mennonite-iranien au XXI^e siècle pour émettre quelques recommandations prudentes concernant le dialogue.

Mourtala Mboup explore ensuite les secrets des traditions monothéistes de paix et met en avant « la théologie de l'Esprit pour les anabaptistes et le soufisme pour la Muridiyya ».

Cheikh Anta Babou met en parallèle la proposition de Tariq Ramadan concernant la *dar al-shahada* pour les musulmans vivant en minorité en Occident et la tradition pacifiste ouest-africaine d'Elhadji Salim Suware. Il considère ces deux perspectives comme compatibles avec « l'œcuménisme de Cheikh Ahmadu Bamba [qui] reflète l'universalisme soufi ».

Dans le dernier article de ce numéro, Matthew J. Krabill met en lumière la vie et l'œuvre de Lamin Sanneh et la tradition pacifiste suwarienne, s'en servant comme point de départ pour décrire le travail actuel et continu du Sanneh Institute visant à documenter les traditions pacifistes et leurs influences en Afrique de l'Ouest aujourd'hui. Une série de critiques littéraires clôt le numéro.

D'un point de vue mondial, les mourides et les anabaptistes sont pratiquement invisibles, mais c'est à partir des marges que le changement se produit. Les anabaptistes et les mourides partagent des valeurs communes de non-violence, de confiance en Dieu et de pardon envers leurs ennemis. Tout au long de leur histoire respective, les deux groupes ont eu tendance à se replier sur eux-mêmes, se concentrant sur le maintien de leur vie et de leurs pratiques religieuses. Et pourtant, tous deux ont eu un impact positif significatif sur leur environnement, partout où ils se sont installés. Puisse ce numéro d'Anabaptist Witness concourir à mettre en lumière certaines de ces contributions relativement méconnues et cachées au bien commun, offrant ainsi des modèles à suivre pour d'autres.

Ont participé à ce numéro :

Jonathan Bornman
Elhadji Djibril Diagne
Mame Gora Diop
Matthew J. Krabill

Conférence entre anabaptistes et mourides à Paris

25 novembre 2023

Jonathan Bornman

Réveillé par un rêve, je me suis assis sur le bord de mon lit et j'ai dit tout haut : « Si je pouvais contacter Macron, je lui parlerais de deux communautés minoritaires de France qui pourraient l'aider à faire la paix ». Ce que j'ai ressenti à ce moment était si fort que, les jours suivants, j'ai appelé un ami mennonite au Canada et un ami mouride aux États-Unis. Tous deux m'ont encouragé à poursuivre cette idée. J'ai commencé à prier et à en parler avec différents amis mourides et mennonites. Un comité organisateur s'est mis en place. Au bout de trois ans de préparatifs et d'attente, un groupe composé de mennonites et de mourides (originaires des États-Unis, du Royaume Uni, d'Europe et du Sénégal) s'est réuni pendant une journée à Taverny.

Le fait que la genèse de la toute première rencontre entre des mennonites et des mourides (et, selon les participants eux-mêmes, la première réunion officielle entre des chrétiens et des mourides) remonte à un rêve n'est pas aussi surprenant que cela puisse paraître. Les mennonites croient en la « direction de l'Esprit ».

Origines de l'anabaptisme et de la mouridiyya

1. Anabaptisme : un mouvement de réforme spirituelle

Le mouvement anabaptiste est un mouvement de réforme spirituelle né en Europe dans le contexte catholique. Il a été fortement influencé par Zwingli à Zurich. Les premiers responsables du mouvement anabaptiste étaient « des prédicateurs apocalyptiques, des mystiques et des spiritualistes qui proclamaient de nombreux messages mettant l'accent sur la présence immédiate de Dieu. L'anabaptisme est

Jonathan Bornman est consultant auprès de Eastern Mennonite Missions, où il dirige l'équipe chargée des relations entre chrétiens et musulmans. Il est l'auteur de l'ouvrage American Murids: A lived Muslim practice of nonviolence (2024), une ethnographie de la communauté mouride de Harlem, à New York. Il est l'un des producteurs et l'animateur du film documentaire Unexpected Peace (2024).

né de ce mélange ».¹ Jamie Pitts et Luis Tapia Rubio décrivent comment des éléments apocalyptiques, humanistes et mystiques, ainsi que l'accent porté sur la communauté et l'imitation du Christ ont marqué les anabaptistes. Chez les mennonites, le mysticisme a pratiquement disparu. Il reste cependant deux choses : la foi en la « direction du St Esprit » et l'imitation du Christ, toutes deux devant être discernées dans le contexte de la communauté des croyants.

2. La mouridiyya : un mouvement mystique réformateur

Au milieu du XIX^e siècle, en Sénégal, des conflits internes entre les royaumes wolofs et les pressions externes dues à l'usurpation du pouvoir par la puissance coloniale ont abouti à une crise. Le pays était mûr pour une réforme. Le soufisme est par nature mystique et la mouridiyya peut être interprétée comme un mouvement de réforme soufi parmi les musulmans du Sénégal. Cheikh Ahmadou Bamba est apparu en son temps comme un *qutb* (axe)² apportant un message de renouveau. Bamba a invité le peuple wolof « à embrasser l'identité mouride, non comme quelque-chose d'entièrement nouveau et étranger, mais comme une renaissance spirituelle répondant aux problèmes de leur temps ».³ On pourrait dire la même chose de Michael Sattler et d'autres prédicateurs anabaptistes qui, à leur époque, œuvraient dans le sens d'un renouveau spirituel de tous les croyants.

Discipulat

1. La mouridiyya

La mouridiyya est un mouvement de réforme mystique mettant l'accent sur l'imitation de Bamba et sur la communauté. Les éléments mystiques spirituels de la relation entre un cheikh et son disciple inhérents à l'identité mouride sont des notions à la fois connues et étrangères à la pensée anabaptiste.

1 Jamie Pitts et Luis Tapia Rubio, "Anabaptist Theology." *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, publié par Brendan N. Wolfe et al. Université de St Andrews, 2022-. Article publié le 19 octobre, 2023. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/AnabaptistTheology>.

2 Dans le soufisme, un *qutb* est l'être humain parfait. Le *qutb* est le chef spirituel soufi qui entretient un lien divin avec Dieu et transmet un savoir qui le place au cœur du soufisme, voire en constitue l'axe, mais il est inconnu du monde. Brill, E.J. (1938). *Encyclopaedia of Islam. A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan peoples*. Netherlands: Leiden. pp. 1165-1166.

3 Alex Zito, "Prosperity and Purpose, Today and Tomorrow: Shaykh Ahmadu Bamba and Discourses of Work and Salvation in the Muridiyya Sufi Order of Senegal" (PhD diss., Boston University, 2012), 93.

2. Les anabaptistes

Les anabaptistes conçoivent la relation entre un maître et son disciple dans le sens où le croyant est attaché à Jésus-Christ, mais ils rejettent cette idée s'il s'agit de relations de personne à personne. Dans le contexte anabaptiste, le discipulat et la recherche de nouveaux disciples signifient aider les personnes à devenir disciples de Jésus et non disciples d'un responsable ou d'un prédicateur donné.

Du rêve à la réalité : première rencontre entre anabaptistes et mourides

1. Le rêve : discernement communautaire

Une période de discernement communautaire a suivi mon expérience mystique : le rêve de parler à Macron dans les jours qui ont suivi l'assassinat de Samuel Paty⁴. J'ai appelé des amis mourides et mennonites et je leur ai demandé de me conseiller. Je n'envisageais en aucun cas d'entreprendre quelque chose de mon propre chef. Je voulais savoir si quelqu'un serait prêt à discerner avec moi la voie à suivre. À ma surprise, un petit groupe s'est rapidement constitué et a entrepris de discuter comment réaliser une idée née, au départ, d'un rêve.

Je remercie du fond du cœur Djibi Diagne, Mame Gora Diop, Max Wiedmer et Matthew Krabill qui ont formé avec moi un groupe de travail. Je suis reconnaissant pour l'encouragement de Michael Hostetler et je suis redevable au Cheikh Babou sans l'influence duquel cette réunion entre des mennonites et des mourides n'aurait pu avoir lieu.

2. Une tradition religieuse abrahamique commune

Bien qu'un rêve soit à l'origine de notre rencontre, d'autres facteurs bien palpables ont contribué à sa réalisation. Le deuxième de ces facteurs est que les mennonites et les mourides appartiennent à la tradition de foi abrahamique. Abraham, qui a fait confiance à Dieu et a agi sur la base de sa foi, est le père de cet engagement profond vis-à-vis de Dieu.

Les musulmans et les chrétiens partagent de nombreuses convictions concernant la nature et le caractère de Dieu. Nous sommes cependant conscients de nos profondes différences. Lors de notre rencontre à Taverny, nous avons pris acte de ces deux réalités. Nos pratiques, notre réponse au Dieu unique se ressemblent et diffèrent les unes des autres, mais une affinité fondamentale nous rapproche. Nous sommes les enfants d'Abraham et, en tant que tels, nous différons de ceux qui croient en plusieurs dieux et de ceux qui ne croient en aucun dieu. Nous partageons des racines profondes dans le Pentateuque et les dix commandements.

⁴ Le 16 octobre 2020, Samuel Paty, enseignant d'un collège français, a été attaqué et tué par un terroriste islamiste à Éragny, dans le Val-d'Oise.

Nous aimons et honorons tous les prophètes envoyés par Dieu à son peuple. Les différences pourraient nous diviser, mais il se peut que les affinités soient plus fortes !

3. Une longue histoire d'amitié

L'amitié est le troisième élément qui nous a réunis à Taverny. Lors de ma première visite au quartier sénégalais de Harlem à New York, j'ai rencontré Abdoulaye Thiam sur le trottoir, face au siège de l'Association des Sénégalais en Amérique (ASA). Je lui ai dit que je voulais faire un travail de recherche concernant l'engagement non-violent des mourides. Il m'a donné un nom, « Djiby » et un numéro de téléphone. J'ai composé le numéro, et nous nous sommes retrouvés pour un échange de 20 minutes, assis sur les marches du bureau de poste en face de la gare de Penn. Ce jour-là, nous sommes devenus amis. Djiby m'a permis d'avoir un accès quasi illimité à des personnes et à des ressources qui m'ont aidé dans ma recherche. De même, l'historien Dr. Cheikh Babou, l'un de mes directeurs de thèse de doctorat, m'a ouvert des portes et permis de prendre contact avec l'imam Soulayemane Diouf et avec Mame Gora Diop au centre islamique de Taverny, dans la banlieue de Paris. Parmi mes amis mennonites, mon ami Michael Hostetler m'a dit d'appeler son ami Max Wiedmer qui a son tour m'a permis de prendre contact avec des mennonites français. Et mon ami Matthew Krabill, directeur à l'époque du Centre mennonite de Paris, m'a mis en contact avec les pasteurs Claude et Romain Erismann. S. Diouf, M.G. Diop et Cheikh Babou ont invité pour leur part leurs amis, ce qui a abouti à la participation-clé du Dr. Mboup et d'Abdoulah Fahmi.

On peut situer ces amitiés dans le contexte d'une longue histoire d'amitié entre musulmans et chrétiens. Dans l'histoire de l'islam, on se souvient volontiers du moine chrétien Bahia qui avait reconnu que Mohammed était un prophète alors qu'il était encore un enfant. Des années plus tard, lorsque Mohammed a eu sa première vision, son épouse l'a emmené consulter un chrétien. On peut lire dans un hadith :

Aisha a aussi dit: « le prophète est retourné à Khadja tandis que son cœur battait rapidement. Elle l'emmena voir Waraqah bin Naufal qui était un chrétien converti et qui lisait l'évangile en arabe. Waraqah a demandé (au prophète) : « Que vois-tu ? » Quand il le lui a dit, Waraqah a dit : « C'est le même ange qu'Allah a envoyé au prophète Moïse. Si je vis jusqu'à ce que tu reçoives le message divin, je te soutiendrai fortement. »⁵

Plus tard encore, lors de la première hégire, les musulmans de la Mecque ont cherché refuge auprès du Négus du royaume chrétien d'Aksum, en Abyssinie (l'Éthiopie d'aujourd'hui). Nous évoquons ces récits avec reconnaissance. Depuis

5 Bukhari 4:55:605.

1 400 ans, il y a eu des hauts et des bas, des expériences positives et négatives entre chrétiens et musulmans. Mais il est bon de se souvenir que leurs premières rencontres ont été pacifiques et positives.

Partenariat pour la paix

Aujourd'hui, au XX^e siècle, nous avons tous besoin de paix. Nous aspirons à la paix. Cheikh Babou a qualifié notre rencontre de Taverny de « cri en faveur de la paix » Les mourides et les mennonites sont-ils en mesure de travailler en partenariat pour écrire ensemble une nouvelle page d'histoire ? L'état de notre monde, le contexte actuel, le moment particulier de l'histoire dans lequel nous vivons, tout cela met en évidence la nécessité de nouveaux types d'engagement, si nous voulons résister et surmonter le mal par le bien.⁶ La disparité énorme et toujours plus grande entre les riches et les pauvres est partout évidente. Les nationalismes religieux (hindou, chrétien, musulman, juif) ont des effets néfastes sur des millions de personnes. L'intelligence artificielle, cette technologie encore inconnue et déjà en plein essor, nous menace au plus profond de nous-mêmes et pose la question : notre intelligence n'est-elle plus unique ? Ne risquons-nous pas d'être détruits par ce que nous créons nous-mêmes ? L'utilisation de l'IA dans le contexte de la guerre (c'est elle qui décide quelles personnes vont être tuées à Gaza)⁷ engendre des angoisses apocalyptiques. Le changement climatique exacerbe tous les autres problèmes. En réaction, beaucoup de gens se tournent vers des idéologies identitaires, ce qui contribue à créer de nouvelles barrières et joue sur la peur.

La moitié de la population mondiale est composée de chrétiens et de musulmans. Si nous nous accordons pour coopérer en vue du bien commun, nous pourrions faire face ensemble aux problèmes auxquels nous sommes confrontés. Les macro-problèmes trouvent tous leur équivalent au niveau local. Les musulmans et les chrétiens vivent ensemble en voisins. Les politiques locales les affectent tous, que ce soit la question de la recherche d'un bon travail, d'un logement décent, les besoins en eau potable ou les problèmes liés à la délinquance. Je suis convaincu que nous avons besoin les uns des autres. David Shenk, pionnier pacifique du dialogue entre chrétiens et musulmans, disait souvent : « Tout chrétien a besoin d'un ami musulman et tout musulman d'un ami chrétien. » Les disciples de Jésus ont besoin d'amis et de partenaires musulmans. Nous avons besoin de leur témoignage concernant la souveraineté de Dieu. Nous avons besoin du témoignage transmis par Cheikh Ahmadou Bamba aux mourides concernant le

6 Romains 12:21.

7 G. Brumfiel. (2023) Israel is using an AI system to find targets in Gaza. Experts say it's just the start, NPR. Available at: <https://www.npr.org/2023/12/14/1218643254/israel-is-using-an-ai-system-to-find-targets-in-gaza-experts-say-its-just-the-start#:~:text=The%20Israeli%20military%20says%20it's,of%20the%20United%20States%20of%20Palestinian%20civilians>. (Accessed: 09 September 2025).

pardon et la non-violence. Une relation authentique avec des musulmans exige des chrétiens de suivre plus pleinement la voie de Jésus le Messie, dont l'un des titres est « le prince de la paix ». Cette relation met en question des à priori trop simples et sans fondement concernant la pratique de la foi. L'amitié entre musulmans et chrétiens nous met en garde contre notre tendance à dire des platitudes par paresse intellectuelle. Nous avons besoin les uns des autres pour clarifier la nature de notre mission commune dans le monde. Je me propose de me pencher, non sur les 4,6 milliards de musulmans et de chrétiens d'une manière générale mais plutôt sur les mennonites et les musulmans mourides soufis. J'ai trouvé des amis dans la communauté mouride soufie de Harlem, à New-York. Ils mettent en pratique leurs convictions concernant la non-violence et le pardon et contribuent ainsi à la transformation et au bien-être de la ville. Je suis mennonite et attaché à la paix et à la non-violence. Cette communauté, qui ressemble d'une certaine manière à la mienne m'attire donc. Cette amitié est stimulante et je sens que nous avons besoin les uns des autres.

Foi missionnaire : imiter le Maître

L'islam et le christianisme sont des confessions missionnaires. Est-il possible de mettre en pratique une vocation missionnaire tout en restant sensible au fait que la paix nécessite des partenariats et une coopération en vue du bien commun ? Être disciple, c'est chercher à imiter un maître. Ceci est vrai pour les mennonites qui suivent Jésus et les disciples mourides du Seigneur de Touba⁸ (les auteurs mourides aborderont cet aspect). Je pars du point de vue mennonite pour examiner la vie de Jésus et les relations qu'il a entretenues avec les non-juifs pour expliquer mon insistance sur le fait que les mennonites ont besoin d'amis mourides.

L'enfance de Jésus en tant que réfugié

Jésus a passé les premières années de sa vie en tant que réfugié. Il a échappé à la persécution en Égypte et a vécu une partie de son enfance parmi un peuple qui n'appartenait pas à son groupe ethnique.

La mission de Jésus : accueillir tout le monde

Jésus était un rabbin juif suivi d'une bande de disciples. Le peuple juif était sous l'autorité de l'empire romain et entouré de nombreux peuples de différentes religions.

Lorsqu'il a annoncé ce qu'était sa mission (Luc 4), il a inclus dans son discours l'histoire de la veuve de Sareptah qui a donné de la nourriture à Élie, ainsi que

⁸ Titre affectueux pour désigner Cheikh Ahmadou Bamba, utilisé fréquemment par ses disciples.

le récit de la guérison du général syrien Naaman. Le tout premier enseignement public de Jésus tire des leçons de deux étrangers. Il décrit ceux-ci comme ayant la foi et implique que parmi ses auditeurs, qui ne sont pas étrangers, certains n'ont pas la foi. L'allusion positive à ces deux récits anciens attire la haine de l'auditoire de la ville où il a grandi !

Dès le début de son ministère, Jésus inclut « les autres » de manière délibérée. Il a passé du temps dans la Syrie voisine et dans la région connue sous le nom de Décapole où il a enseigné le chemin du Royaume de Dieu, guéri des malades et libéré des personnes habitées par de mauvais esprits. Il a libéré un homme de la région de Guérasène de nombreux démons et l'a ensuite envoyé raconter tout ce que Dieu avait fait.⁹ Ce non-juif (cet étranger) est devenu un envoyé.

On pourrait évoquer en passant deux autres rencontres : Le centurion romain au sujet duquel Jésus dit : « Je vous le dis, même en Israël je n'ai pas trouvé une aussi grande foi ».¹⁰ Et la guérison de la fille d'une femme cananéenne¹¹. Dans tous ces exemples, l'attitude de Jésus et ses paroles vis-à-vis de ces personnes sont positives. Il les accepte et les invite à participer au ministère du Royaume de Dieu. Il les touche, il les guérit, il les délivre, il donne leur foi en exemple et il nous encourage à les imiter.

Mais le récit biblique ne s'arrête pas là. Il insiste aussi sur la relation entre Jésus et les Samaritains. Ceux-ci étaient du point de vue religieux et ethnique, les cousins détestés des juifs. Le récit le plus long sur la vie et l'enseignement de Jésus commence ainsi¹² :

Il arriva dans une ville de Samarie, nommée Sychar, près du champ que Jacob avait donné à Joseph, son fils. Là se trouvait le puits de Jacob. Jésus, fatigué du voyage, était assis au bord du puits. C'était environ la sixième heure. Une femme de Samarie vint puiser de l'eau. Jésus lui dit : 'Donne-moi à boire'.

C'est le début d'un long dialogue entre la femme samaritaine et Jésus, deux personnes qui, à l'époque, ne se seraient jamais parlé en temps normal. À la fin du récit, de nombreux Samaritains de la ville de Sychar ont foi en Jésus, en partie à cause du témoignage de la femme.

La parabole de Jésus sans doute la plus connue est l'histoire du bon Samaritain¹³ dans laquelle le commerçant samaritain devient le héros et les chefs religieux juifs les méchants. Enfin, il y a l'histoire où Jésus rencontre un groupe de parias souffrant tous de la lèpre. Il les guérit tous, mais le seul qui revient le

9 Marc 5.

10 Luc 7.

11 Matthieu 15.

12 Jean 4.

13 Luc 10, 25-37.

remercier est un Samaritain.¹⁴ Jésus le fait remarquer en disant : « Ne s'est-il trouvé que cet étranger pour revenir et donner gloire à Dieu ? » puis il le bénit en disant : « Lève-toi, va, ta foi t'a sauvé »

Dans sa vie et dans son enseignement, Jésus a accueilli et inclus les Samaritains et beaucoup d'autres personnes non-juives. En accueillant délibérément ceux que son propre groupe ethnique/religieux rejetait, Jésus a mis en évidence la fracture dont souffrait sa communauté. En accueillant « les autres », Jésus a élargi la vision du Royaume de Dieu en l'appliquant à tous. Il l'a étendue au-delà des limites de la communauté ethnique/religieuse à laquelle il appartenait. L'enseignement de Jésus appelle à adopter un nouveau cadre de référence (voir le Sermon sur la montagne)¹⁵. Les Juifs comme les Samaritains sont invités à un style de vie correspondant à la nouveauté du Royaume de Dieu.

Jésus s'est fait l'ami des Samaritains, qui étaient « les autres » au niveau religieux à l'époque. Jésus a compris que l'amour de Dieu s'étend à toute l'humanité. Il était aussi un enseignant hors pair et un témoin prophétique contre l'injustice. Il a annoncé la liberté et le salut pour tous, sans distinction d'appartenance ethnique ou de statut. Son amitié pour des Syro-Phéniciens, des Syriens, des Romains, des Cananéens et des Samaritains indiquait clairement qu'il souhaitait inviter tout le monde à un style de vie conforme au Royaume de Dieu dans lequel la participation de chacun est bienvenue.

Et donc, si Jésus a été l'ami et le partenaire des « autres », s'il a eu besoin d'eux pour communiquer le message de Dieu, alors peut-être sommes-nous en droit de dire que des disciples mennonites de Jésus ont eux aussi besoin de devenir les amis des mourides, qui sont leurs cousins du point de vue spirituel et religieux ? Il se peut que cette amitié amplifie et renforce notre vocation d'être artisans de paix et serviteurs de la réconciliation.

L'amitié au cœur de tout : “remontant jusqu'à Abraham, l'ami de Dieu”

La rencontre entre mennonites et mourides au centre islamique de Taverny a été l'occasion de commencer à examiner ces idées. L'amitié était au cœur de cette rencontre. Elle constituait le principe organisateur de l'événement. Chaque personne présente était là, soit parce qu'elle connaissait déjà les autres et leur faisait confiance, soit parce qu'elle connaissait la personne qui l'avait invitée à venir à cette rencontre entre amis et lui faisait confiance. On pourrait même dire que nous sommes les amis de nos amis en remontant jusqu'à Abraham, l'ami de Dieu.

Pour résumer, notre rencontre si particulière a été suscitée par un rêve, organisée par des amis et elle s'est fondée sur les points communs partagés du fait de notre appartenance aux confessions se réclamant d'Abraham.

14 Luke 17: 11-19.

15 Matthieu 5-7.

Créer un espace pour l'islam et les musulmans dans un pays séculier

Pratiques épistémologiques et expérientielles

Cheikh Anta Babou

L'islam exige du fidèle à la fois orthodoxie et orthopraxie. C'est un mode de vie qui résiste à l'enfermement dans des espaces spécifiques et qui vise à régir l'ensemble de la vie du musulman dans la sphère privée comme dans la sphère publique. Il n'y a pas de notion d'un espace sacré consacré dans l'islam. Allah a fait de la terre entière une mosquée où les musulmans peuvent prier. De tout temps, la plupart des musulmans ont pu vivre librement et pratiquer leur religion dans la sphère publique, car ils vivaient dans des sociétés à majorité musulmane ou dirigées par des musulmans. La notion de *dār al-islām* désigne les espaces où les musulmans jouissent d'une hégémonie politique et culturelle, tandis que *dār al-ḥarb* désigne les espaces considérés comme hostiles à l'islam et aux musulmans. La dispersion des musulmans au-delà de la *dār al-islām* et la formation de communautés musulmanes minoritaires dans des contextes non musulmans ont obligé les penseurs musulmans à se pencher sur les relations entre l'espace, la foi et l'identité dans l'islam. Certains ont découragé les musulmans de s'installer sur des terres non musulmanes, tandis que d'autres ont affirmé le devoir des musulmans d'émigrer des terres tombées aux mains des non-musulmans. Des chercheurs plus pragmatiques ont tenté de créer un pont entre les frontières rigides qui existent entre *dār al-islām* et *dār al-ḥarb*, afin d'ouvrir la voie à des accommodations pour les minorités musulmanes vivant en terre non musulmane. La notion de *dār al-ahd* (domaine de la trêve) ou *dār al-Sulh* (domaine du contrat, domaine du traité) vise cet objectif. Bien qu'ils se situent en dehors de la sphère de l'islam, ces espaces sont jugés convenables pour les musulmans, car ils assurent la paix et la protection de leur foi.

Cheikh Anta Babou est professeur d'histoire à l'université de Pennsylvanie, où il enseigne l'histoire des communautés musulmanes en Afrique de l'Ouest depuis 2002. Il est l'auteur de Fighting the Greater Jihad, Ohio University Press, 2007, et de The Muridiyya on the Move, également publié par Ohio University Press en 2021.

Il est important de noter que les concepts de *dār al-islām*, *dār al-ḥarb* ou *dar al-sulh* ne se trouvent ni dans le Coran ni dans la Sunna. Ils sont apparus dans le contexte de l'expansion du califat islamique plus d'un siècle après la mort du prophète Mahomet. Il s'agit donc de constructions humaines historiques de savants musulmans qui tentent de donner un sens au monde tel qu'ils le conçoivent. Ces efforts des musulmans pour trouver des modes d'adaptation de l'islam en terre non musulmane se poursuivent aujourd'hui, et ont pris un caractère d'urgence à l'ère de la mondialisation, de la montée de l'islamophobie et de la formation de communautés musulmanes minoritaires en Occident. Les penseurs musulmans, en particulier ceux qui vivent en Europe et aux États-Unis, ont relevé le défi de développer de nouvelles interprétations de la loi sacrée de l'Islam afin de réconcilier la charia et le droit séculier occidental pour permettre aux minorités musulmanes en Occident de réaliser leurs aspirations d'être à la fois entièrement musulmanes tout en jouissant de leurs droits et devoirs de citoyens à part entière. Ces interprétations que j'appelle pratiques épistémologiques englobent les *ibadaat* ainsi que les *muhamallaat* et concernent principalement le domaine du droit de la famille, de l'économie et, dans une certaine mesure, des rituels. Outre les réalignements épistémologiques, d'autres musulmans ont cherché une réconciliation par des pratiques expérientielles liées à l'utilisation de l'espace, à la promotion de l'œcuménisme, de la tolérance et du dialogue interconfessionnel.

Deux principes juridiques fondamentaux sous-tendent les efforts des chercheurs musulmans pour adapter la charia à l'évolution des conditions sociales dans le temps et dans l'espace : ces principes sont *maqasid al-deen* ou *maqasid al-sharia* qui font référence aux « objectifs supérieurs des révélations de Dieu » et la *maslaha* ou le bien commun. Le concept de *maqasid*, développé pour la première fois par l'imam Al-Ghazali, est ancré dans l'idée que la *maslaha* était le projet de Dieu en révélant la loi divine, et que son objectif spécifique était la préservation de cinq éléments essentiels à l'être humain. Ces éléments essentiels sont la religion, la vie, l'intellect, la descendance et les biens. Au fil du temps, les juristes musulmans ont développé des points de vue divergents sur le rôle que ces deux principes devraient jouer dans l'interprétation des écritures sacrées de l'Islam. Certains les considèrent comme des principes secondaires qui doivent être limités par des sources scripturales telles que le Coran et la Sunna, tandis que d'autres les considèrent comme des sources de droit indépendantes et fondamentales qui peuvent l'emporter sur des références spécifiques basées sur la lettre de l'Écriture. À notre époque, ce dernier point de vue est défendu sous différentes formes par d'éminents universitaires, en particulier ceux qui vivent en Occident. Ceux-ci ont élargi le champ d'application des *maqasid* pour répondre à des préoccupations contemporaines telles que les droits des femmes, la justice et la liberté, la dignité humaine et les droits humains et, en particulier, la vie religieuse des minorités musulmanes en Occident. Ils ont inventé le concept de « *fiqh* de

la minorité » pour fournir un cadre permettant de réconcilier la charia avec le droit séculier qui régit la vie des minorités musulmanes vivant dans les pays occidentaux. Ils invitent les musulmans à évaluer leurs déclarations normatives par rapport à la *maqasid* comme charia. Cela nécessite d'infléchir ces normes dans différents contextes sociaux afin de tenir compte des différentes aspirations des musulmans, en particulier de ceux qui vivent en dehors des pays à majorité musulmane. L'objectif ultime est d'aider les musulmans à organiser leur vie quotidienne de manière à satisfaire leur conception de la piété tout en respectant les principes fondamentaux des ordres civils et constitutionnels occidentaux.

Je me concentrerai ici sur les travaux de Tariq Ramadan, qui est peut-être l'un des théoriciens les plus éminents du concept de *fiqh* de la minorité. Né en Suisse et de nationalité française, Ramadan est également le petit-fils de Hassan Al Banna, le fondateur des Frères musulmans d'Égypte. Les travaux de Ramadan se concentrent sur deux questions majeures (1), la réforme de l'Islam, basée sur les sources classiques du Coran et de la Sunna, mais dont les principes sont réinterprétés de manière appropriée à la lumière du monde moderne; et (2) le rôle légitime que les musulmans devraient jouer dans les sociétés occidentales contemporaines.

Ramadan identifie deux défis principaux auxquels sont confrontés les musulmans qui vivent en minorités dans les pays occidentaux, pris entre le double dilemme de la responsabilité religieuse et de l'acceptabilité séculière : certains de ces musulmans peuvent être tentés par la sécularisation dans leur désir d'être acceptés dans la société occidentale, ce qui entraînera la perte de leurs valeurs religieuses et de leur identité musulmane. D'autres peuvent céder à la pression d'un islam conservateur qui rejette la culture occidentale et promeut le retrait de la sphère publique. Ses recherches visent à permettre aux musulmans européens de participer à la société occidentale en tant que membres à part entière, tout en affirmant leur identité musulmane, car il ne voit pas de conflit fondamental entre les valeurs de l'islam et celles qui façonnent la civilisation occidentale.¹

Ramadan remet en question la validité et la valeur des concepts classiques de *dār al-islām* et *dār al-ḥarb*. Il met en avant la notion de *dār al-shahada* ou l'espace du témoignage, qu'il considère comme reflétant davantage la réalité du contexte de la vie musulmane en Occident. Ramadan développe ce concept en six points² :

1. Réciter la *shahāda* constitue la base du sentiment d'identité d'un musulman, qui accepte et croit en la révélation de Dieu et est un membre à part entière de l'*umma*.
2. La *shahāda* fournit également la base sur laquelle les autres piliers de l'islam peuvent être respectés avec intégrité.

1 Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford University Press, 2004), 74-75.

2 Ramadan, *Western Muslims*, 74-75.

3. Le concept de *shahāda* implique que les musulmans ne devraient pas être empêchés d'affirmer leur identité musulmane et qu'ils doivent être autorisés à accomplir toutes les règles requises par leur foi.
4. Ce concept stipule également que les musulmans doivent respecter toute la création de Dieu et tous les autres êtres humains, y compris «une fidélité absolue aux accords, aux contrats ou aux traités qui ont été conclus explicitement ou tacitement.»³
5. Les musulmans sont appelés à témoigner de leur foi, en présentant et en expliquant ce qu'est l'Islam. Cela englobe la notion de *da'wa*.
6. Vivre le *shahāda* comprend à la fois le témoignage verbal et le témoignage par les bonnes actions. «Porter la *shahāda* signifie être engagé dans la société dans tous les domaines où le besoin se fait sentir... Il s'agit également de s'engager dans le processus qui pourrait conduire à une réforme positive, qu'elle soit institutionnelle ou légale.»⁴

Se référant à la parole prophétique selon laquelle Dieu a fait de la terre entière une mosquée pour les musulmans, Ramadan suggère que «partout où un musulman, déclarant [la *shahāda*], est en sécurité et peut accomplir ses devoirs religieux fondamentaux, il est chez lui». Vivre dans la *dar al-shahāda* signifie également s'impliquer pleinement dans sa communauté non musulmane et y contribuer en tant que concitoyens. Les musulmans doivent «établir de vrais espaces de rencontre, de dialogue, d'engagement "ensemble" au nom de valeurs communes en partageant une citoyenneté vécue de façon égalitaire.» Pour Ramadan, «il est impossible de vivre en autarcie, de rendre témoignage à sa foi, de prier et de jeûner, et de faire un pèlerinage seul, loin des hommes sans se soucier de personne d'autre que de soi-même. [...] Être avec Dieu équivaut à être avec les hommes ; avoir la foi équivaut à porter la responsabilité d'un engagement social continu.»⁵

Si les idées et les suggestions pratiques de Ramadan sont devenues essentielles à notre époque où la vie religieuse des musulmans minoritaires en Occident fait l'objet d'un examen de plus en plus minutieux, elles ne sont pas pour autant nouvelles. Elles font écho aux débats entre les soi-disant réformistes musulmans et les musulmans modernistes dans le sillage de la conquête impériale européenne des pays musulmans à partir de la fin du XIX^e siècle. Elles se reflètent également dans l'expérience des musulmans d'Afrique de l'Ouest qui ont vécu dans des espaces gouvernés par des adeptes de religions indigènes ou des colonisateurs européens. Je voudrais ici faire brièvement référence à la tradition suvarienne et aux enseignements de Cheikh Ahmadou Bamba, qui constituent de bons

3 Ramadan, *Western Muslims*, 74.

4 Ramadan, *Western Muslims*, 74-75.

5 Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (The Islamic Foundation, 2008), 144.

exemples de pratiques expérientielles développées par les minorités musulmanes en Afrique subsaharienne pour s'adapter à la vie en terre non musulmane.

Elhaj Salim Suwari, le fondateur de la tradition suwarienne, a passé la première partie de sa vie à Macina, dans l'actuelle République du Mali, au XVI^e siècle, époque qui coïncide avec l'effondrement des empires musulmans médiévaux du Mali et du Songhay. Aucun des écrits d'Elhaj Salim ne semble avoir survécu, mais les informations glanées dans les textes hagiologiques locaux en arabe et dans les langues locales peuvent aider à esquisser sa biographie et ses enseignements. Elhaj Salim est décrit comme un musulman érudit et pieux. Il a effectué le pèlerinage à la Mecque à de nombreuses reprises. Les sources le désignent comme un imam et *Wali* Allah (ami et voisin de Dieu), et responsable haut placé de la communauté jakhanke/jula. Les enseignements d'Elhaj Salim ont joué un rôle déterminant dans la construction de l'identité d'une diaspora de commerçants et d'érudits musulmans jula qui s'étendait en Afrique de l'Ouest, y compris sur des terres gouvernées par des non-musulmans. Comme la plupart des Africains de l'Ouest, il suivait le Madhhab Maliki pour la plupart des avis juridiques, mais « en matière d'exégèse coranique, [il] suivait al-Suyuti, qui était Shaf'i. Il était en accord avec les attitudes relativement libérales de ce dernier envers les non-musulmans. »⁶ Les enseignements d'Elhaj Salim constituent le fondement d'une tradition pédagogique qui a résisté à l'épreuve du temps. Ils continuent à façonner les comportements encore aujourd'hui. Ces enseignements concernent principalement les questions de la conversion, du lien entre la religion et l'État, des relations entre musulmans et non-musulmans et du djihad. Ces mêmes questions sont, comme nous l'avons vu, au centre des préoccupations des chercheurs musulmans contemporains vivant en Occident. Elhaj Salim a enseigné que l'incrédulité était le résultat de l'ignorance plutôt que de la méchanceté. Selon lui, la volonté de Dieu est que certaines personnes restent ignorantes plus longtemps que d'autres. La véritable conversion, selon lui, ne se produit que lorsque Dieu le veut. Par conséquent, contraindre les gens à se convertir revient à refuser d'accepter le dessein de Dieu pour le monde. Elhaj Salim a condamné le jihad de l'épée contre les incroyants comme une méthode de conversion inacceptable. Pour lui, le recours aux armes n'est autorisé qu'en cas de légitime défense, lorsque l'existence même de la communauté musulmane est menacée par des mécréants. En ce qui concerne les relations entre la religion et l'État, Elhaj Salim a enseigné que les musulmans peuvent accepter l'autorité de dirigeants non musulmans et même la soutenir tant que cela leur permet de vivre leur vie conformément à leur religion. Pour lui, un gouvernement non musulman est préférable à une absence de gouvernement ou au chaos.

6 See Ivor Wilks, "The Juula and the Expansion of Islam in the Forest," in Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa* (Ohio University Press, 2000), 93-115, 97.

Elhaj Salim a inspiré une pédagogie de la conversion fondée sur la patience et l'exemplarité. Cette pédagogie exige des musulmans, où qu'ils vivent, qu'ils incarnent les valeurs et les idéaux les plus élevés afin d'être des exemples attrayants que les gens pourront imiter lorsque, selon la volonté de Dieu, le moment de la conversion arrivera. Enfin, à l'instar de Ramadan, Elhaj Salim insiste sur le rôle central de l'éducation pour garantir que les musulmans observent la loi sans erreur. Les enseignements d'Elhaj Salim Suwari ont été préservés et diffusés par le biais de réseaux d'érudits et d'enseignants reliés par des *Isnads* ou chaînes de garants. Ces érudits ont transmis l'héritage de la tradition musulmane Suwari pendant un demi-millénaire et ont contribué avec succès à l'expansion pacifique de l'Islam, qui est passé du statut de religion minoritaire à celui de religion majoritaire dans des régions d'Afrique de l'Ouest où la religion avait été combattue pendant des siècles.

Il est possible de discerner une parenté épistémologique entre l'idée du *fiqh* de la minorité, la tradition suwari et la pensée et la pratique de Cheikh Ahmadou Bamba. Bamba était soufi. La théologie soufie offre peut-être l'articulation la plus convaincante d'une théologie de l'hospitalité et de la tolérance à l'égard des cultures non musulmanes.

L'un des traits les plus marquants du soufisme est peut-être la distinction entre les mondes du *bātin* (le caché, l'intérieur) et du *zāhir* (le manifeste, l'extérieur). L'accent mis par les soufis sur le *bātin* a d'importantes implications théologiques et organisationnelles. La plus importante de ces implications est peut-être la suggestion que Dieu peut être connu par d'autres moyens que par les révélations divines contenues dans le Coran. Parce que le monde du *bātin* ne se prête pas à un examen discursif, la théologie soufie tend à favoriser une perception universaliste de la religion qui met l'accent sur la similitude plutôt que sur les différences qu'une lecture exotérique et légaliste de l'islam encouragerait. Je défends l'idée que le monde du *bātin* représente une toile spirituelle universelle qui offre un espace d'expression à diverses traditions religieuses.

Dans leur quête de proximité avec Dieu, l'une des plus grandes récompenses auxquelles aspirent les soufis est l'acquisition de la *ma'arifa* ou gnose. La *ma'arifa* est la connaissance au-delà du livre que Dieu donne à qui il veut, mais surtout à ceux qui ont réussi à se lier d'amitié avec lui (Wali Allah). La *ma'arifa* est une connaissance expérimentale acquise par le biais de l'*ilham* (inspiration) ou du *kashf* (dévoilement). La *ma'arifa* est donc une connaissance sans médiateur, qui échappe aux contraintes de la nature et de l'intellect humain. Elle est en effet toujours reçue dans un état de conscience altérée. Pour les soufis, l'immédiateté de cette connaissance confère à la *ma'arifa* une certaine supériorité sur les autres formes de connaissance religieuse interprétées par les sens ou la raison. L'*ilham* et le *kashf* sont les outils par lesquels le soufi dévoile les significations cachées du Coran et, ce faisant, permet une ouverture religio-théologique. La *ma'arifa* permet aux soufis d'aller au-delà de la connaissance liée aux écritures, ce qui

signifie que la vérité fondamentale peut être exprimée dans plusieurs religions. Ce positionnement théologique pluraliste explique pourquoi les soufis ont tendance à souligner le lien entre l'islam et les autres religions. Cette logique a amené certains soufis, tels que Jalālu diin Rumi et le soufi andalou médiéval Ibn Sabin, à atténuer la revendication du monopole islamique sur la connaissance de Dieu et à envisager la possibilité de trouver la vérité divine dans d'autres religions. De telles innovations théologiques ne sont possibles que parce que l'Islam s'est affranchi des structures légalistes rigides et que les soufis ont mis l'accent sur l'immanence de Dieu et sur la possibilité d'une relation personnelle et individuelle avec Lui.

Les soufis sont capables de faire la synthèse théologique et les compromis culturels qui expliquent leur agilité spirituelle, parce qu'ils se sont toujours efforcés de conserver leur autonomie par rapport à l'État. L'affirmation de Ghazali selon laquelle les meilleurs oulémas sont ceux qui ne connaissent pas le sultan et ne sont pas connus de lui offre la meilleure illustration de la méfiance des soufis à l'égard du pouvoir de l'État.

La plupart des soufis privilégient l'évasion, choisissant parfois un mode de vie péripatéticien, portant leur message dans des lieux éloignés du centre du pouvoir ou dans des pays où l'influence de l'État est faible. Ce faisant, ils ont joui de la liberté de modeler leur religion conformément à leurs inspirations idiosyncrasiques, défiant le conformisme des oulémas et de leurs commanditaires étatiques.

Ahmadou Bamba est l'un de ces soufis charismatiques qui a fondé sa propre communauté au Sénégal à la fin du XIX^e siècle. Comme les soufis qui l'ont précédé, Bamba s'est inspiré de la théologie et de la philosophie soufies pour modeler sa propre communauté. Deux concepts clés, parmi d'autres, constituent le fondement philosophique du pluralisme dans la mouridiyya : La *maslaha* et l'œcuménisme. Pour faire court, je me concentrerai plus particulièrement sur l'œcuménisme de Bamba.

L'œcuménisme de Cheikh Ahmadou Bamba reflète l'universalisme soufi dont j'ai parlé plus haut. Il est enraciné dans son *Imān* (foi) et dans l'idée soufie de l'unité de la création, qui implique que tous les êtres humains sont issus d'une seule et même âme. Et que Dieu a doté l'humanité de la raison pour que l'homme puisse distinguer le bien du mal, et qu'Il lui a fait un devoir d'encourager partout ce qui est bon et de déconseiller ce qui est interdit. Parce que l'homme est, aux yeux de Dieu, le seul être à mériter qu'on lui confie la raison et l'intelligence, il est *khalifat ul Lah fil ard*, c'est-à-dire le représentant de Dieu sur terre. Ainsi, que l'on soit chrétien, musulman, juif, bouddhiste ou païen, tous appartiennent à la même famille, la famille humaine, et tous sont *khalifat ul Lah fil ard*. L'œcuménisme de Cheikh Ahmadou Bamba se reflète à la fois dans ses interactions avec les personnes d'autres confessions et dans ses relations avec ses concitoyens musulmans. Il était logique que la confiance absolue de Bamba en Dieu se traduise également par une ouverture d'esprit et une tolérance religieuse. Il a rejeté la condamnation en bloc de personnes à cause de leurs croyances et a

utilisé le pardon comme thérapie contre la violence. De retour au Sénégal après plus de sept années d'exil en Afrique équatoriale, injustement imposées par les dirigeants coloniaux français du Sénégal, il a proclamé qu'il avait pardonné à tous ses ennemis pour l'amour de Dieu.

Conclusion

L'islam est une religion missionnaire, mais sans missionnaires. Les oulémas et les penseurs ont historiquement assumé la tâche de relier les communautés musulmanes à travers le temps et l'espace et de créer des relations avec les personnes d'autres confessions. Ils l'ont fait en développant des formes de raisonnement socialement pragmatiques qui ont permis la mise en place d'institutions islamiques innovantes. J'ai tenté d'expliquer comment, à l'heure actuelle, dans le contexte d'une communauté croissante de minorités musulmanes en Occident, les universitaires revisitent d'anciens concepts et en théorisent de nouveaux afin d'ouvrir la voie à des accommodations pour les fidèles musulmans citoyens de l'Occident qui aspirent à vivre selon les préceptes de leur foi. Ce processus d'une réflexion créative est très controversé. Elle est rejetée à la fois par les islamophobes, qui promeuvent l'idée d'un choc des civilisations et l'antinomie entre l'islam et la culture occidentale, et par les musulmans conservateurs, qui considèrent toute tentative de réconciliation des normes islamiques avec les valeurs occidentales comme une capitulation devant la sécularisation et une trahison de l'islam. Il est toutefois rafraîchissant de constater le nombre croissant d'études produites par les musulmans des deux côtés du débat pour défendre leur point de vue. Il semble que nous assistions à une nouvelle renaissance de la culture du débat et du désaccord qui a historiquement stimulé la production de connaissances religieuses qui ont alimenté le développement de l'islam.

Défis du Dialogue Islamo-Chrétien

Jacqueline Hoover

Le dialogue entre chrétiens et musulmans comporte de nombreux défis et écueils. Ce bref article ne prétend pas les répertorier de manière exhaustive. Il relatera plutôt deux histoires d'interaction et de dialogue anabaptistes-mennonites avec l'islam et les musulmans, l'une au XVI^e siècle, l'autre au début du XXI^e siècle. Mon objectif en présentant ces réflexions dans le contexte du dialogue mouride-anabaptiste est de nous aider à mieux apprécier le fait que le dialogue a toujours lieu dans un contexte sociopolitique et d'encourager les mennonites à réfléchir à leur propre histoire d'engagement avec l'Islam.

Deux récits de dialogue entre chrétiens et musulmans

1. Les chrétiens se servent de l'islam pour lutter contre leurs ennemis chrétiens au XVI^e siècle.

Le premier récit nous emmène au début du XVI^e siècle en Europe, époque d'émergence de l'anabaptisme. C'était une période de turbulences pour l'Europe. La Réforme a provoqué de nombreux troubles, religieux et politiques. Divers soulèvements paysans contre les élites ont provoqué de nombreux bouleversements et destructions. Cette guerre est l'un des conflits les plus destructeurs de l'histoire européenne. Mais au-delà de tous ces conflits internes, l'Europe était également confrontée à une menace externe. Au XVI^e siècle, les armées turques ottomanes avançaient en Europe par le sud-est. Les Ottomans étaient musulmans, mais les chrétiens d'Europe les appelaient simplement « Turcs ». À l'époque, les chrétiens européens craignaient que les musulmans ne conquissent l'Europe par la force des armes. Par conséquent, les souverains chrétiens de ce temps ont appelé à la résistance armée contre les Turcs. Bien entendu, cela était en contradiction avec les convictions pacifistes de certains anabaptistes.

L'un de ces anabaptistes était Michel Sattler, ancien moine catholique. Les dirigeants chrétiens d'Autriche l'arrêtèrent sur la base de plusieurs accusations,

Jacqueline Hoover est conférencière indépendante en études islamiques. Elle est professeure adjointe à l'Anabaptist Mennonite Biblical Seminary (AMBS) à Elkhart, dans l'Indiana. Elle a également enseigné dans des institutions théologiques et ecclésiastiques en Égypte, au Liban, en Indonésie, en Malaisie, au Nigeria, en Éthiopie, au Soudan, au Kenya, en Tanzanie, en Allemagne et au Royaume-Uni.

dont son opposition à la lutte contre les Turcs. En 1527, Sattler fut accusé d'avoir déclaré : « Si le Turc venait dans le pays, il ne fallait pas lui résister, et, s'il était juste de faire la guerre, il préférerait faire la guerre aux chrétiens qu'aux Turcs. »¹ Sattler ne nia pas l'accusation et répondit : « Si le Turc vient, il ne faut pas lui résister, car il est écrit : Tu ne tueras point. »² Il rejeta toute action militaire contre les Turcs au moment même où les armées musulmanes envahissaient l'Europe, et il fut finalement martyrisé pour ses convictions en 1527.

Si l'on peut apprécier le courage de Sattler, il est aussi vrai qu'il aurait peut-être pu se montrer un peu plus modéré. Sattler distinguait deux groupes. Le premier était celui des musulmans ou des Turcs qui n'avaient jamais entendu parler de la foi chrétienne. Le deuxième groupe était celui des chrétiens qui connaissaient le Christ, mais qui persécutaient néanmoins leurs coreligionnaires. Sattler considérait ce deuxième groupe, les chrétiens qui persécutaient leurs coreligionnaires, comme des « Turcs selon l'esprit ».³ En d'autres termes, Sattler discréditait ses persécuteurs chrétiens en les qualifiant de Turcs. Pour lui, la plus grande menace pour les anabaptistes résidait dans leurs voisins chrétiens, et non dans les envahisseurs musulmans. Il insultait donc son ennemi proche, les chrétiens persécuteurs, en les affublant du nom de leur ennemi lointain, les Turcs. Le pacifisme de Sattler, enraciné dans l'exemple du Christ, a éclairé son courage, mais n'a pas tempéré son langage.

Sattler n'était pas le seul chrétien à s'opposer à la lutte contre les Turcs. Le célèbre réformateur Martin Luther (mort en 1546), ancien moine lui aussi, s'y opposait. Cependant, le raisonnement de Luther s'appuyait sur la colère divine et non sur l'exemple du Christ. Luther soutenait qu'il était vain de combattre les envahisseurs musulmans, car Dieu se servait des Turcs pour punir les chrétiens européens de leurs péchés. Combattre les Turcs serait inutile, car cela reviendrait à s'opposer à la volonté de Dieu. Même alors que les Turcs ottomans étaient sur le point d'envahir l'Europe germanophone, Luther affirmait qu'il valait mieux se repentir et prier Dieu, céder plutôt que de se battre.⁴

Comme Sattler, Luther utilisa l'islam pour critiquer ses ennemis chrétiens. L'objectif de Luther était pastoral. Il souhaitait que les chrétiens se repentent de

1 Cité dans Jon Hoover, "An Anabaptist Perspective on Conversing with Muslims," in *Evangelical, Ecumenical, and Anabaptist Missiologies in Conversation: Essays in Honor of Wilbert R. Shenk*, eds. James R. Kraybill, Walter Sawatsky and Charles E. V. Van Engen (Maryknoll, NY: Orbis Press, 2006), 120-129, 287-288 (120). Voir aussi Astrid von Schlachta, *Anabaptists: From the Reformation to the 21st Century* (Kitchner, ON: Pandora Press, 2024), 98-101.

2 Cité dans Hoover, "An Anabaptist Perspective," 120.

3 Cité dans Hoover, "An Anabaptist Perspective," 121.

4 John V. Tolan, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today* (Princeton: Princeton University Press, 2019), 105.

leurs péchés, il voulait encourager la foi, en particulier chez les chrétiens vivant sous la domination ottomane, afin qu'ils ne se convertissent pas à l'islam. Par contre, certains des premiers anabaptistes pensaient que vivre sous la domination ottomane leur donnerait plus de liberté pour vivre leur vision d'une vie chrétienne. Ils croyaient que la tolérance des musulmans ottomans envers les minorités non musulmanes était plus grande que la tolérance chrétienne européenne envers les chrétiens anabaptistes. Cependant, souligner la plus grande intolérance en Europe et qualifier de meilleure la situation des minorités dans les pays ennemis était un choix politique peu judicieux.⁵

Luther a fini par changer d'avis. En 1529 il a commencé à être favorable à la guerre contre les Turcs. C'était l'année où les Ottomans assiégeaient pour la première fois la ville de Vienne, aujourd'hui la capitale de l'Autriche.⁶ Il développa également plus tard une vive polémique contre l'islam. Cependant, ses polémiques contre le catholicisme et surtout contre le Pape étaient bien plus violentes. Il comparait souvent le Pape aux Turcs, et il a déclaré : « Comparé au Pape, Mahomet apparaît aux yeux du monde comme un pur saint. »⁷ Ainsi, l'ennemi proche, le Pape, est en réalité pire que l'ennemi lointain, les Turcs. Nous constatons que, pour Sattler comme pour Luther, la plus grande menace pesant sur leur foi était interne, venant de l'intérieur de l'Église et non de l'extérieur, et les comparaisons avec l'islam étaient utilisées pour discréditer les adversaires chrétiens. Cela ne s'accordait pas avec leur témoignage chrétien, même si les musulmans n'étaient probablement pas là pour l'entendre.

Les habitudes de pensée de Sattler et Luther peuvent être difficiles à abandonner. Il y a un peu de Sattler en chacun de nous. Le défi est d'éviter de recourir à l'islam de manière comparative et rhétorique dans nos critiques envers nos coreligionnaires chrétiens. Les musulmans remarquent la manière dont les mennonites parlent d'eux lorsqu'ils parlent d'autres chrétiens. Je pense ici au défi de Jean 13:35 : « C'est à cela que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples: si vous avez de l'amour les uns pour les autres. »⁸ Il nous faut néanmoins critiquer le passé colonialiste et notre complicité dans les divers nationalismes si répandus au sein des Églises chrétiennes, y compris l'Église mennonite. Mais nous devons

5 Gary K. Waite, "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657," *Sixteenth Century Journal* XLI.4 (2010), 995-1016 (1000-1002).

6 Hoover, "An Anabaptist Perspective," 121. Tolan, *Faces of Muhammad*, 105. Waite, "Menno and Muhammad," 1000. Luther publia son livre « Sur la guerre contre les Turcs » en 1529. Dans ce livre il justifiait la résistance militaire contre les Turcs. Il continuait néanmoins de croire que la repentance et la prière seraient un meilleur moyen de leur résister.

7 Adam S. Francisco, *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics* (Leiden: Brill, 2007), 84.

8 Toutes les citations de la Bible proviennent de la traduction Second 21.

éviter d'utiliser des stéréotypes sur les musulmans et l'islam pour faire valoir nos arguments.

2. Dialogue entre mennonites et chiites iraniens après le 11 septembre

Le deuxième exemple concerne les échanges entre les mennonites nord-américains et les musulmans chiites iraniens. Cet échange a été stimulé par le grand tremblement de terre en Iran en 1990. Le Comité Central Mennonite (MCC, l'organisation mennonite de secours, de développement et de consolidation de la paix) a tendu la main pour offrir de l'aide à l'Iran après le tremblement de terre. C'est ainsi qu'est né un programme d'échange entre le MCC et l'Institut d'éducation et de recherche Imam Khomeini (IKERI) de Qom, en Iran. Cet échange a permis d'envoyer quelques étudiants mennonites nord-américains en Iran et quelques étudiants iraniens au Canada.

Après que le président américain George Bush a ajouté l'Iran à « l'axe du mal » à la suite des attentats du 11 septembre 2001, des universitaires mennonites nord-américains ont entamé une série de dialogues avec des universitaires chiites liés à l'IKERI à partir de 2002. D'autres échanges ont également eu lieu. Le directeur du MCC, Ed Martin, a noté que « si le travail du MCC dans le monde concerne principalement l'aide d'urgence et le développement, il accorde également la priorité au rétablissement de la paix, » et il a interprété ces échanges entre personnes de religions différentes dans un contexte politique international tendu comme des initiatives de rétablissement de la paix.⁹ Il s'agit de parler à ceux qui se trouvent de l'autre côté de la barrière en période d'hostilité. Pour Martin, cela doit se faire avec transparence, respect, patience, persévérance et ouverture à la direction du Saint-Esprit, qu'il interprète comme une vision qui répond à de nouvelles opportunités.¹⁰ Les mennonites étaient vivement intéressés par l'idée d'ouvrir un chemin nouveau dans un contexte de tensions politiques.

Cependant, ces dialogues entre chercheurs ont suscité des inquiétudes en particulier parmi la diaspora iranienne en Amérique du Nord. Représentant cette diaspora, Mahdi Tourage a écrit une critique de l'engagement mennonite avec l'Iran et en particulier avec l'IKERI. Il a souligné que le fondateur d'IKERI est l'Ayatollah Mesbah-Yazdi (décédé en 2021). Il l'a décrit comme extrêmement autoritaire et conservateur, prônant ouvertement la violence envers quiconque ne serait pas d'accord avec lui. Il l'a également accusé de soutenir les missions suicides, les considérant non seulement comme permises, mais parfois nécessaires. De plus,

9 A. James Reimer, "Shi'i Muslims and Mennonite Christians in Dialogue: Two Religious Minority Groups Face the Challenges of Modernity," *The Conrad Grebel Review* 21.3 (2003), 3-14 (4).

10 Ed Martin, "Mennonite Engagement with Iran," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 31.1 (2014), 131-139 (139).

il l'a accusé de soutenir l'esclavage islamique et d'être profondément influencé par l'idéologie nazie.¹¹

Tourage affirme ne pas être opposé au dialogue en soi, même avec une organisation comme l'IKERI, mais déplore l'absence de toute réflexion critique dans les écrits mennonites sur ces dialogues. Il aurait souhaité que les mennonites soulignent les violations odieuses des droits de l'homme avec leurs homologues iraniens lors des dialogues.¹² Il souligne qu'il n'a pas été autorisé à participer aux dialogues et qu'on a refusé aux manifestants de la diaspora iranienne auprès de la délégation iranienne au Canada en 2007 la possibilité de s'exprimer.¹³ En bref, il affirme qu'une « fétichisation du dialogue et une marchandisation du rétablissement de la paix ont eu lieu entre le MCC et l'IKERI », conduisant à une certaine justification de la violence.¹⁴ Il ne pense pas que le dialogue puisse être une fin en soi, et que le dialogue devrait toujours inclure une introspection.¹⁵

Cette brève mention du dialogue mennonite-chiite iranien ne rend pas justice à toutes les parties impliquées, mais la critique de Tourage est un rappel salutaire comme quoi le dialogue est toujours intégré dans les réseaux du pouvoir politique et sujet aux abus et à l'exploitation par les différentes parties. Il est essentiel d'être conscient des vulnérabilités à la manipulation. Néanmoins, le dialogue est essentiel pour maintenir la communication et l'amitié au milieu de tensions religieuses et politiques, même si tout le monde ne peut pas être satisfait simultanément.

Dialoguer avec humilité

Les deux récits évoqués ci-dessus se rapportent à des époques très différentes. Pourtant, dans les deux cas, les réponses anabaptistes-mennonites aux musulmans sont courageuses et tentent de prendre au sérieux les paroles de Jésus, d'aimer Dieu de tout son cœur, et même d'aimer l'ennemi. Pourtant, ils rappellent aussi qu'aimer son prochain peut s'avérer très difficile. Dans l'histoire de Sattler, les voisins étaient les autorités chrétiennes qui persécutaient les anabaptistes. Dans l'histoire du dialogue entre mennonites et chiites iraniens en Amérique du Nord, les voisins étaient la diaspora iranienne en Amérique du Nord, qui avait souffert du régime iranien et des idéologies issues de l'IKERI, l'organisation même avec laquelle les mennonites dialoguaient. De plus, comme nous l'avons vu dans le premier exemple, la tentation est toujours présente d'utiliser l'autre musulman, apparemment plus éloigné, pour discréditer le voisin chrétien, bien plus proche.

11 Mahdi Tourage, "Fetishinzing Dialogue and Commodifying Peacemaking," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 26.1 (2009), 136-152 (137-140).

12 Tourage, 140.

13 Tourage, 142.

14 Tourage, 136.

15 Tourage, 146-7.

Le dialogue n'est pas sans embûches. Même les meilleurs efforts peuvent échouer et laisser place à la critique. En conclusion, tout dialogue doit être abordé avec humilité. Cela nous rappelle Michée 6:8 « On t'a fait connaître, homme, ce qui est bien et ce que l'Eternel demande de toi: c'est que tu mettes en pratique le droit, que tu aimes la bonté et que tu marches humblement avec ton Dieu. »

Le Pacifisme Doctrinal Religieux

Regards croisés sur les mennonites et les mourides

Mourtala Mboup

J'ai eu l'honneur de participer à des rencontres entre mennonites et mourides tenues à Paris les 24 et 25 novembre 2023. Coorganisées par le Centre Mennonite de Paris (CMP) et le Centre Islamique de Taverny, ces assises avaient pour objectif principal de permettre aux mourides et aux mennonites d'échanger des témoignages sur leur foi respective, de discuter de la consolidation de la paix entre l'Eglise et la Mosquée en France dans une ambiance de fête marquée par le partage de repas composés de mets traditionnels des deux communautés. Il s'agissait aussi d'envisager la publication d'un recueil d'articles.

Le présent texte se veut le prolongement d'un questionnement que j'avais formulé en guise de contribution lors de mes interventions orales. Il s'agira ici de le rendre plus formel dans le but de partager avec les lecteurs une ébauche d'analyse de ce je crois avoir été à l'origine de la résilience des deux communautés dans leur contexte de naissance marqué par des hostilités qui mirent à rude épreuve les fondements même de leur doctrine respective de renonciation à la résistance armée.

Qu'est ce qui a pu servir d'antidote, dans la théodicée propre à chacune des deux communautés, pour neutraliser, immédiatement ou progressivement dans le temps, toute velléité de recourir à la légitime défense face aux agressions subies ? Cela, alors même qu'un recours à la résistance armée était éminemment facile à légitimer par un argumentaire théologiquement fondé.

Un rapide survol des contextes historiques de naissance suivi d'un exposé de quelques éléments de théodicée propre à chaque communauté me permettra d'illustrer mon opinion. Opinion qu'il conviendra, bien entendu, de soumettre à une analyse scientifique plus approfondie.

Mourtala Mboup est expert en sciences de l'éducation et en études du développement. Il est diplômé de l'Université de Genève et de l'Institut de Hautes Études Internationales et du Développement (IHEID) de Genève. Ancien secrétaire général du Cercle des étudiants mourides de l'Université de Dakar, il est spécialiste de la Mouridiyya et donne de nombreuses conférences, en particulier au sein de la diaspora mouride.

Le contexte de naissance de l'anabaptisme.

L'anabaptisme est né dans une période historique trouble marquée par la Réforme luthérienne, par des guerres et par beaucoup de violence. Dans ce contexte, la communauté eût une position théologique radicale qui finit par l'exposer à des exactions de la part des pouvoirs temporels et à des critiques nourries venues même d'autorités religieuses.

Prôner l'attitude « zéro compromission » vis-à-vis du pouvoir temporel lorsque celui-ci n'utilise pas le glaive de David pour défendre la justice, mais plutôt pour la coercion, et refuser d'entériner une tradition qui consiste à baptiser les enfants, furent les caractéristiques essentielles de l'anabaptisme dans un monde où la Réforme triomphante de Luther était aux antipodes d'une telle conception de la foi. Le célèbre réformateur combattit d'ailleurs l'anabaptisme avec virulence car il pensait que le pouvoir temporel était de droit divin. Doctrinalement, le point de discorde le plus important, me semble-t-il, entre les anabaptistes et Luther, émane du fait que, comme l'écrit Marianne Schaub, « la mise en cause du baptême des enfants signifie implicitement le droit pour l'individu de contester l'ordre politique dans lequel il vit ».¹ De fait, tout en étant opposé à l'hégémonie de la papauté, Luther faisait preuve d'une certaine connivence avec les princes de Saxe au nom du caractère divin qu'il attribuait à leur pouvoir. Ce qui, entre autres points de divergence théologiques, provoqua la scission qui entraîna la défection de ses anciens compagnons et disciples Karstadt et de Müntzer et la naissance de la Réforme radicale dans le sillage de laquelle s'est développé le courant anabaptiste.

Il convient de préciser que les violences du contexte étaient telles que la réponse d'une partie de la mouvance a été l'insurrection armée comme l'écrit Schaub (1998) :

Ce refus du compromis avec le monde, caractéristique essentielle de la foi anabaptiste, s'exprimera pour la grande majorité du mouvement par l'insurrection armée lors du soulèvement paysan de 1525, ou par un repli pacifique dans une communauté.²

La foi mennonite qui nous s'intéresse ici – pour son rejet doctrinal radical de toute forme de recours à la violence – est justement l'une des branches de l'anabaptisme communautaire.

1 Marianne Schaub, "Thomas Müntzer: La nouvelle image de Dieu et le problème de la fin de l'histoire," in *Histoire de la Philosophie III: La philosophie du monde nouveau XVI^e et XVII^e siècles*, François Châtelet (Pluriel, 1999), 132.

2 Schaub, "Thomas Müntzer," 24.

Quelques aspects de la théologie mennonite.

Un personnage historique nommé Menno Simon réussit à élaborer un véritable corpus des principes de l'anabaptisme comprenant des éléments théologiques et la mise en valeurs de certaines pratiques religieuses. Cette doctrine eut du succès auprès des croyants et contribua grandement à solidifier le mouvement anabaptiste mennonite.

Pour les anabaptistes, Dieu est à la fois proche et éloigné ; Il n'est pas muet et lorsque le disciple fait des efforts intérieurs, lorsqu'il s'arrache à sa part d'animalité, il devient apte à recevoir la Lumière divine. Selon eux, Dieu n'est caché qu'à ceux qui sont obnubilés par les désirs égoïstes. Il se manifeste à toute personne attentive à sa Voix. Dans la conception des anabaptistes, la Parole de Dieu transmise par les prophètes de la Bible peut l'être également et de la même manière par des croyants qui reçoivent songes et visions de la part du Créateur Qui leur attribue ainsi la fonction de prophète contemporain.

Schaub écrit :

[Les anabaptistes], en insistant sur l'identité de signification et de valeurs entre les prophètes contemporains et ceux de l'Écriture, changent le statut de l'Écriture qui, de texte sacré objet d'exégèse, devient maxime de vie et modèle social à réaliser pratiquement dans un futur immédiat. Et pour eux, la liberté chrétienne consiste précisément dans cette réalisation de la Parole de Dieu.³

On comprend que dans cette perspective de profonde spiritualité, l'esprit du message divin adressé à l'humanité l'emporte sur sa lettre comme le spécifie bien ce passage : « La Parole de Dieu, parole intérieure, vivante, vivifiante, tout à l'opposé de la lettre, ne peut être institutionnalisée sans être faussée, dépravée ; elle se vit en acte par ceux qu'elle inspire. »⁴ Le lecteur aura remarqué le caractère anticlérical de cette citation rapportant la vision du réformateur Karlstadt.

Le contexte de naissance de la mouridiyya

L'histoire du Sénégal est profondément marquée par des confrontations entre trois principaux antagonistes : l'aristocratie traditionnelle, l'islam et la France coloniale. L'impact de la combinaison de leurs influences respectives sur l'évolution du pays a essentiellement caractérisé le contexte dans lequel le Mouridiyya est apparu. Les phases les plus significative peuvent être formulées comme suit : une islamisation des cours, un despotisme violent et honteux, une islamisation de masse, l'abolition de l'esclavage et la conquête territoriale par la France.

L'adhésion des rois à l'islam, qui avait précédé une islamisation de masse, s'affaiblit progressivement sous l'influence et les tentations que provoqua la traite

3 Schaub, "Thomas Müntzer," 24.

4 Schaub, "Thomas Müntzer," 133.

négrière, entraînant les rois à s'adonner sans scrupule à des actes aussi répréhensibles que le pillage, le vol, les razzias et le viol. Ils n'hésitèrent pas à réduire leurs propres sujets en esclavage pour les échanger contre des produits comme le sucre, le tabac, l'eau de vie ou des étoffes de tissu que leur proposaient les négriers. « Tout se passe » écrit le professeur Mbaye Gueye « comme si incapables de remédier efficacement à ce mal qui gangrénait la société, ils ne trouvèrent rien de mieux que de goûter sans retenue aux plaisirs de ce bas monde ».⁵

Finalement, cette fissure entre les peuples et l'aristocratie provoqua une série de révolutions populaires dirigées par des marabouts. Le Sénégal connut alors une période marquée par de nombreuses campagnes de Jihad armé. À la suite de l'abolition de l'esclavage, la France, ne voulant pas renoncer à sa domination, s'est vue contrainte de se rabattre sur le commerce des produits agricoles. Comme celui-ci nécessite un minimum de stabilité sociopolitique, elle décida d'entreprendre la conquête territoriale du pays avec Faidherbe à partir de 1854. Jusqu'ici son influence était indirecte et s'exerçait à partir des côtes (St Louis et Gorée). Faidherbe, comme en témoignent les extraits ci-dessous, va user de sa parfaite connaissance du pays mais aussi, force est de le reconnaître, de toutes ses qualités de stratège, pour tirer profit de la situation d'insatisfaction des populations désormais représentées par la classe maraboutique. S'adressant au Damel Birima, il lui écrit :

Le jour approche ou les marabouts de ton pays réunis à ceux du Fouta chercheront à te renverser, et si personne ne s'en mêle, ils réussiront. Si tu veux bien gouverner ton pays je me mettrai avec toi contre le Fouta et contre le Ndiambour. Mais si tu gouvernes mal je les laisserai faire (22 juin 1853).⁶

Aussi, pour la France, l'allié d'hier, le pouvoir despotique, devient-il l'ennemi d'aujourd'hui, parce que responsable des troubles sociopolitiques sources d'instabilité. Quant aux marabouts, si la plupart ne rêvent que de paix pour s'adonner à leurs activités d'agriculteur, certains comme El Hadji Omar Tall ont choisi le jihad armé contre les païens et les aristocrates.

Impliquant l'aristocratie, le colonisateur et l'islam guerrier, les conflits armés, devenus ainsi triangulaire, n'étaient que plus meurtriers. Et c'est l'historien sénégalais Mbaye Gueye qui nous offre un excellent résumé de cette situation de conflit généralisé :

5 Mbaye Gueye, "Cheikh Ahmadou Bamba: Contexte historique et géopolitique," in *Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927)*, Oumar Ba (Dakar, Dar El Fikr, 1979), 205.

6 Oumar Ba, "La Pénétration française au Cayor: Du règne de Birima N'Goné Latyre à l'intronisation de Madiodo Dèguène Codou, vol. 1, 16 décembre 1854-28 mai 1861," in *Revue française d'histoire d'outre-mer* 64, n. 235 (second trimestre, 1977), 259.

Marabouts, Français et *ceddo*⁷ se livrèrent des combats acharnés. Les musulmans s'attachaient avec une ténacité accrue à la réalisation de leur projet de société. Les Français désiraient pareillement réorganiser le Sénégal selon leurs propres principes. La vieille aristocratie était présente, jalouse de ses privilèges et décidée à s'immoler au besoin pour la défense de son indépendance ou de son genre de vie.⁸

Le colonisateur sut admirablement profiter de ses atouts pour sortir vainqueur de cette guerre tripartite. « En 1890 », précise M. Gueye, « on pouvait établir un constat d'échec de la résistance sénégalaise, du moins pour qui ne considérerait que les résultats obtenus sur le terrain ».⁹ L'auteur a bien raison de nuancer son propos car il ne s'agit là, pour l'islam, que d'une défaite miliaire. La bataille allait s'engager sur un autre terrain : celui de la spiritualité confrérique.

On le voit donc, ici aussi, à l'instar de ce qui a marqué le contexte de naissance de l'anabaptisme, un climat délétère fait d'agressions coloniales et de dérives tyranniques des pouvoirs aristocratiques ont conduit des chefs religieux musulmans à prendre les armes au nom de Dieu. C'est dans ce contexte qu'est né la mouridiyya : une confrérie musulmane fortement marquée par la doctrine des soufis.

Quelques aspects de la théologie soufie.

À la base de la cosmogonie soufie, on trouve l'idée fondamentale que si l'Homme est un être profondément religieux et « capable de connaître Dieu », c'est que Celui-ci, en le suscitant, l'a façonné de manière à ce qu'il soit naturellement apte à concevoir l'existence de son Créateur et à ressentir le besoin viscéral de sa connaissance. C'est pourquoi, depuis son apparition sur Terre, l'homme cherche, même inconsciemment, à connaître l'état et la source de la création, de sa propre création. Ainsi, la disposition à chercher la cause originelle et son agent divin afin d'adorer ce dernier, jaillit de la nature même de l'être humain. Tout être humain est par conséquent potentiellement capable de se souvenir de son Seigneur et Créateur grâce à son âme, cette parcelle de divinité enfouie dans son enveloppe charnelle.

Il a plu à Dieu, QSSSE (Dieu le Très-Haut, exalté soit-Il), après avoir conçu l'homme comme tel, de l'établir sur Terre comme son vicaire. Il lui a confié ce « mandat » ou « dépôt » (*amâna*) qui lui confère sa dignité propre. Si l'Esprit a été envoyé dans le bas-monde dans son enveloppe charnelle, c'est pour lui permettre de remplir cette mission qui est sa véritable destinée. Cependant, Dieu le Très-Haut, exalté soit-Il, dans sa magnanimité, guide l'homme pour lui éviter toute errance existentielle et lui rendre possible un retour triomphal vers Lui. Ainsi que le dit le Coran :

7 Guerriers esclaves.

8 Gueye, "Cheikh Ahmadou Bamba," 206.

9 Gueye, "Cheikh Ahmadou Bamba," 207.

« Nous dûmes : « Descendez tous ! Toutes les fois que Je vous enverrai une guidance, ceux qui la suivront n'auront rien à craindre et ne seront point affligés » (Coran 2:38).¹⁰

Cette Direction promise n'est rien d'autre que la Religion, mais la religion perçue comme une Guidance éternelle et immuable ; guidance dont les prophètes ont été les interprètes et traducteurs au fil des siècles grâce à la *nubuwwa*. Ils ont aussi été les instruments divins de la prophétie, comme l'indique le verset ci-dessous dans le Livre et La Sagesse.

Il est considéré comme un fait que l'homme, à travers son histoire, a toujours fait montre d'une grande vulnérabilité face aux multiples influences de la corruption et d'innovations blâmables, ainsi qu'aux conflits qui naissent de la passion, par exemple de celle d'exercer le pouvoir temporel. Cette tendance à succomber à la tentation concupiscente justifie, selon le soufisme musulman, le caractère cyclique de l'avènement des « *Mujjadid* » (rénovateurs) de l'islam dont la mission essentielle est : « la revivification du Message du Prophète Muhammad, psl (paix sur lui) ». Message unique et transcendant, dont le Prophète Adam fut le premier porteur et que l'Élu de Dieu Muhammad, psl, a apporté dans sa version définitive, complète et parfaitement universelle, constituant ainsi le dernier maillon de la chaîne prophétique. Cependant, après le dernier des prophètes, des saints seront envoyés par Dieu pour maintenir la flamme de l'Appel sur Terre.

Abd al-Rahmān Djami dit à ce propos :

Le Dieu Très-Haut a rendu toujours permanente la preuve de la mission du prophète, et a donné aux Wali le rôle d'instrument pour la manifestation de cette preuve, afin que les merveilles de Dieu, et le titre authentique qui attestent de la véracité de Mohamed, subsiste à jamais.¹¹

En effet dans le sillage des prophètes, ces hommes et ces femmes se mettent en quête de Dieu « dépouillant leur âme des défauts qu'ils y trouvent, servant Dieu en tout temps et tout lieu, ajoutant, de leur propre gré, à leurs obligations rituelles légales en vigueur à leur époque d'autres formes d'adoration, des exercices spirituels nombreux et variés mais tous ayant été agréés par une chaîne initiatique authentique, jusqu'à ce que la Vérité soit leur ouïe, leur vue, leur langue, leurs paroles, leurs mains et leurs pieds. »

Pour les mourides, ce fut l'un de ces augustes Hommes de Dieu, débordant d'un amour exceptionnel pour tous les prophètes et plus particulièrement pour le prophète de l'islam, psl, qui, vers la fin du XIX^e siècle, a fondé la confrérie. En effet, comme en témoignent ses écrits, le Cheikh Ahmadou Bamba était un soufi

10 Traduction de Muhammad Hamidullah, 2000.

11 Abd al-Rahmān Djami, cité par Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du Soufisme* (Paris: Sindbad, 1978), 125.

authentique dont le but du combat spirituel a été d'accéder au rang de dépositaire de la Sagesse divine. Il finira le Livre afin qu'il serve d'outil de perfectionnement spirituel destiné aux disciples, c'est à dire en termes soufis, aux mourides.

Synthèse : Et si la profondeur spirituelle était le secret des doctrines monothéistes pacifistes ?

Le lecteur a sans doute relevé la quasi-similarité qui existe entre les deux conceptions que nos deux communautés ont de l'esprit de la religion en général et de la nature du processus de perfectionnement par lequel l'homme doit passer pour se réaliser spirituellement. Le lecteur aura également observé que, pour les deux communautés, la transmission horizontale de la Parole de Dieu, parce qu'elle se fait au travers des vicissitudes et des aléas de l'histoire, risque de ne pouvoir en garantir que la Lettre. Son Esprit ne reste accessible à l'homme que pour autant que ce dernier s'élève par la pratique d'une profonde spiritualité : la théologie de l'Esprit pour l'anabaptisme, le soufisme pour la mouridiyya.

Lors des rencontres de Paris, j'ai posé les questions suivantes à la délégation mennonite : (1) Comment votre communauté a-t-elle réussi à tuer dans l'œuf l'anabaptisme insurrectionnel, qui n'excluait pas de prendre les armes, pour faire émerger l'anabaptisme mennonite ? (2) Quelle approche théologique a permis d'asseoir cette conception fondamentalement pacifiste malgré la violence du contexte ?

Voici, en substance, la remarque préliminaire à la réponse qu'un de nos amis mennonites a jugé utile de faire : « Malgré le contexte violent, ceux qui ont pris les armes avaient tort. Dieu n'a pas béni leur action. Dieu a béni la communauté qui a choisi de souffrir à cette époque... Les mennonites ne sont pas fiers de ce qui est arrivé alors... » On reconnaît là les marques d'une spiritualité transcendante qui semble reléguer au second plan les contingences historiques.

Cette profondeur spirituelle, les anabaptistes la doivent sans doute à la « théologie de l'esprit » prônée par Karstadt dans le cadre de la Réforme radicale. Selon Schaub, cette approche théologique met l'accent sur l'origine divine de l'homme et considère le dépouillement des désirs charnels par l'ascétisme comme un processus spirituel au terme duquel l'homme se déifie. Pour Karlstadt :

le mouvement de l'Esprit rayonne du Créateur à la créature et peut remonter de la créature au Créateur. L'ascèse, ayant brisé les attaches naturelles, fait le vide et fait régner dans l'âme l'ennui, un anéantissement total de tous les désirs, le croyant devient alors disponible, apte à réfléchir la lumière divine qu'il a reçu en partage. (Schaub 1998)

Quant au fondateur de la mouridiyya, dès le début de son ascension spirituelle, il saisit une occasion historique provoquée par un des plus grands érudits du pays, Majaxate Kala Jaxate. Celui-ci l'interpela sur le statut des Hommes de Dieu, ce qui le conduisit à écrire un véritable manifeste connu sous le nom de *Huqqa*.

Dans ce poème long de 78 vers, il décrit la méthode des soufis ainsi que les étapes de leur Jihad de l'âme qui les rend capables de conduire leurs disciples vers Dieu, une fois élus par le Tout-Puissant.

Huqqa est avant tout une prise de position du Cheikh dans le débat alors en cours, sur le statut et le rôle des saints en islam. Il traite essentiellement des points suivants : le statut des Hommes de Dieu ; leur ultime objectif dans leur quête ; leur méthode et stratégie face à leur ennemis ; le butin escompté en cas de victoire ; l'utilité social de leur combat. En cas de victoire, le butin des soufis est composé de vertus et de dons qu'ils recevront de Dieu. Parmi ces dons on notera : une connaissance des maladies spirituelles ; une vision avec les yeux du cœur ; d'éminentes sciences de Dieu, etc. Quant aux vertus, en voici quelques-unes : ne jamais parler sans connaissance de cause ; pratiquer exclusivement l'autocritique ; transcender l'injustice des ennemis et les coups sévères du sort ; exécrer l'hypocrisie, etc. Enfin leur utilité sociale réside dans leurs capacités à : prodiguer des conseils à l'humanité ; assurer l'éducation spirituelle des mourides ; guérir des vices l'âme des aspirants ; vulgariser les connaissances des Hommes de Dieu par l'inspiration divine.

Comme on le voit encore aujourd'hui, on ne se s'improvise pas guide spirituel dans le monde des soufis. Historiquement, c'est en 1883, alors même qu'il dirigeait le centre d'enseignement légué par feu son père que le grand Cheikh fonda la voie mouride en proclamant publiquement avoir reçu, par voie mystique, un ordre du prophète. Avec cet ordre il a appelé des étudiants et tous les musulmans, et il continue avec ceux qui voudront le suivre dans la voie du perfectionnement spirituel. Cet ordre est ainsi formulé par l'hagiographie mouride :

Éduque tes compagnons par la volonté spirituelle (*Himma*), Cesse de les éduquer exclusivement par les connaissances livresques.

On peut dire de cet acte fort, que c'est par lui que le Cheikh a publiquement revendiqué son appartenance à l'aréopage des dépositaires de la *wilayat* (sainteté). Plus tard, il précisera son ancrage dans la mouvance des hommes de Dieu tout en insistant sur le caractère équilibré de l'islam qu'il prône à l'instar de tous les soufis authentiques, lesquels ne délaissent jamais l'aspect extérieur de la religion. Le Cheikh écrit dans cette perspective :

Quant à moi, je suis à la fois dans la « Charia épurée » et dans la « *Haqiqa* éclairée. » La première recouvre tout ce qui est révélé dans le Livre ; la seconde englobe tout ce qui est consigné sur la Tablette bien Gardée, que ce soit contenu dans le Livre ou non. Cependant je ne vous recommande que ce que vous ont recommandé Dieu et son Prophète : s'attacher au contenu explicite de la Charia, et cela n'est rien d'autre que la *Sunnah* à l'état pur. Celui qui se

conforme à ma recommandation, le fera dans son intérêt ; celui agit autrement le fera à ses dépens.¹²

C'est donc bien dans la conformité avec les aspects exotériques de la religion que l'on s'engage dans la Voie de l'ésotérisme par la pratique du jihad de l'âme. Lequel se fait selon une méthode et des règles bien codifiées.

Parmi les passages de ses écrits qui nous instruisent sur son rapport à Dieu et à son prophète, on trouve ce passage fort explicite où il va même jusqu'à dater les étapes de sa démarche, nous fournissant des précisions chronologiques qui ne laissent aucune place au doute. A l'instar des grands saints, il y spécifie les dons reçus du Seigneur dans le cadre de ses fréquentes actions de grâces. Ainsi, nous connaissons ses états mystiques successifs et ce qu'était pour chaque étape le principal objectif de son combat. Le Serviteur du Prophète nous y apprend en effet que c'est Dieu Le Très-Haut, qui lui a inspiré de faire allégeance au Prophète (paix et salut sur lui) en 1301 – correspondant à 1883 ; de s'évertuer à lui dédier (psl) un service exclusif, jusqu'en 1311 (1893) ; de sortir, par la suite, en 1313 (1895) pour effectuer son exil empreint de *baraka* (bénédictions) et, pendant celui-ci, de ne se préoccuper que de pratiquer le jihad contre l'âme charnelle, le Bas-monde, Satan et la Passion profane (...) jusqu'en 1330 (1912) et de s'appliquer, ensuite, à vouer de la Reconnaissance au Sublime, le Très Haut, le Glorieux ; avant que son jihad triomphe contre la totalité de ses ennemis en 1332 (1914).¹³

Comme le montre clairement cet extrait, c'est bien la volonté de ne pas déroger à la doctrine que lui a inspiré le Prophète qui lui a valu les souffrances de son exil. Mais le Cheikh va encore plus loin après son retour d'exil survenu le 11 novembre 1902 et publie dès 1903 un célèbre poème dans lequel – réfutant les allégations de ceux qui l'accusaient de vouloir lever un jihad armé – il immortalise son pacifisme dont il donne une définition sans ambiguïté.

En voici un extrait :

Vous m'avez déporté en m'accusant de préparer le jihad.... Vous prétendez que des armes sont en ma possession... Vos propos selon lesquels je prône le jihad sont certes vrais, cependant, moi je fais mon jihad par le savoir et la crainte de Dieu ...Le sabre avec lequel je décapite les ennemis de Dieu est la proclamation de son unicité... Mes canons sont le Livre saint et ses versets..... Les lances dont je dispose sont les hadiths du Prophète... Les différentes branches des sciences religieuses sont autant de flèches acérées avec lesquelles je défends les traditions

12 Mourtaïa Mboup, (2016) "L'Afrique dans la lutte contre la mouvance jihadiste: Quel rôle sur la pensée de Serigne Touba," traduction en substance du poème de Cheikh Ahmadou Bamba, Haqqa.

13 Diop Amadou Lamine Dagana "L'Abreuvement du Commensal dans la Douce Source d'Amour du Serviteur" (1963), http://khassidaenpdf.free.fr/khassida_pdf/Irwaou%20nadim-fr.pdf.

du Prophètes.....Quand à celui qui m'espionne, je lui oppose un soufisme pur, clairement défini par de nobles gens.¹⁴

Pour conclure, je dirai qu'il a bien fallu que ces deux communautés – nées dans des contextes où rien n'était plus facile pour un théologien que d'élaborer un argumentaire pour justifier de prendre les armes – trouvent un puissant stimulant pour que leurs doctrines pacifistes s'installent dans les cœurs de leurs adeptes et traversent la nuit des temps. Il me semble que la croyance à la possibilité pour tout croyant d'accéder à une « connexion verticale » par le perfectionnement spirituel grâce à une spiritualité profonde au sein d'une communauté vivante et solidaire est le puissant antidote qui a permis à l'anabaptisme et à la mouridiyya de garder, au-delà des errements de l'histoire humaine, une vision transhistorique de la religion. C'est la seule qui soit à même de libérer le croyant des contraintes de toutes sortes que les contingences historiques ne cessent de charrier sur son chemin de retour vers son créateur.

14 *Jaajumlan*, Célèbre poème de Cheikh Ahmadou Bamba (traduits par l'auteur)

Lamin Sanneh, l'Institut Sanneh et la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain

Matthew J. Krabill

Introduction

Les contributions de ce numéro spécial présentent la rencontre entre deux traditions pacifistes, l'une mennonite et l'autre mouride, à travers plusieurs regards. Cet article replace le mouvement mouride dans le contexte plus large des expressions et traditions islamiques historiques et contemporaines qui incarnent la paix et la non-violence en Afrique de l'Ouest. Pour ce faire, il s'appuie sur les recherches universitaires de Lamin Sanneh consacrées à la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain. Sanneh propose un nouveau récit de l'islam, enraciné dans les cultures et les traditions africaines, tout en restant orthodoxe dans ses croyances islamiques, deux éléments qui contredisent la thèse dominante du djihadisme défendue par de nombreux chercheurs occidentaux. L'article décrit ensuite certaines des activités et conclusions clés d'un projet de recherche de trois ans (2022-2025) mené par l'Institut Sanneh (*The Sanneh Institute*, TSI), dont j'étais le coordinateur académique, sur la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain. Décrire les activités du projet du TSI permet également de mettre en lumière mon propre parcours avec les mourides, ainsi que le rôle et la contribution importants de deux érudits mourides, Cheikh Babou et Fallou Ngom, qui ont été les principaux consultants du projet du TSI.

Matthew J. Krabill vit à Accra, au Ghana, où il est responsable pour les programmes académiques de l'Institut Sanneh. Avec sa femme Toni, ils soutiennent aussi des institutions et des initiatives d'éducation théologique en Afrique subsaharienne dans les domaines de la consolidation de la paix, des relations entre chrétiens et musulmans et de la missiologie. Ils travaillent pour la Mennonite Mission Network.

Lamin Sanneh et la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain

L'Influence académique de Lamin Sanneh

Beaucoup de ceux qui ont suivi des cours d'histoire, de théologie, de missiologie et de christianisme mondial ont invariablement lu Lamin Sanneh (décédé en 2019) et ses ouvrages majeurs, tels que *Translating the Message*, sont devenus des références fondamentales pour les départements universitaires du monde entier. Plus largement, il est connu pour avoir enseigné l'histoire du christianisme et de l'islam en Afrique et pour avoir été l'un des architectes du domaine, désormais populaire et largement connu, du christianisme mondial. Mais les premiers intérêts scientifiques de Sanneh sont moins connus et se concentraient sur l'héritage et l'influence durables de la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain, également connue sous le nom de tradition suwarienne.¹

La tradition pacifiste suwarienne comme contre-discours au djihadisme

Le manque d'accès des chercheurs occidentaux aux sources primaires ouest-africaine

La recherche de Sanneh sur la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain s'est déroulée à une époque où une écrasante majorité de chercheurs occidentaux se concentraient sur la tradition du djihad. Dans les récits coloniaux et postcoloniaux sur l'islam en Afrique de l'Ouest, l'accent était principalement mis sur les mouvements djihadistes des XVIII^e et XIX^e siècles², et de nombreux chercheurs occidentaux présentaient cette tradition djihadiste comme l'islam orthodoxe et « normatif ». ³ L'accent mis sur le militantisme, la conquête et le djihadisme s'explique en partie par le fait que les chercheurs occidentaux étaient incapables de lire les sources écrites en langues africaines. Les récits écrits par les chercheurs, les clercs et les chefs religieux d'Afrique de l'Ouest étaient rédigés dans des langues telles que le haoussa, le mandingue et le wolof. Ces sources contenaient des histoires

1 Cheikh Al-Hajj Salim Suwari était un *karamogo* (érudit islamique) soninké d'Afrique de l'Ouest du XIII^e siècle qui s'intéressait particulièrement aux responsabilités des minorités musulmanes vivant dans une société non musulmane. Il a formulé une importante justification théologique pour la coexistence pacifique avec les classes dirigeantes non musulmanes, aujourd'hui connue sous le nom de tradition suwarienne.

2 John Azumah, 2017. « Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam » (Dépasser le djihad : la tradition pacifiste dans l'islam ouest-africain). *International Bulletin of Mission Research* 41 (4):363-369.

3 Parmi les rares chercheurs occidentaux qui ont abordé la tradition pacifiste dans leurs travaux, citons Patrick Ryan, *Islam in Yorubaland : Imale* (1979); Robert Launay, *Beyond the Stream* (1992); Ivor Wilks, *The Juula and the Expansion of Islam* (2000); David Robinson, *Muslim Societies in African History* (2004). Quelques autres chercheurs, pour la plupart occidentaux ou africains basés en Occident, ont travaillé sur certains aspects de la tradition suwarienne, principalement d'un point de vue anthropologique et sociologique.

locales, des enseignements cléricaux, des sermons, des paraboles et des proverbes qui racontaient des réalités sociales et religieuses inconnues des étrangers. Tout aussi importantes, sinon plus, que les sources écrites étaient les récits oraux — la « bibliothèque vivante », comme les appelle Cheikh Anta Babou — qui constituaient souvent la source la plus riche en informations.⁴ En l'absence de tout engagement avec l'ensemble de ces sources, le récit dominant qui a émergé et a été exporté par les chercheurs occidentaux fut celui du djihadisme.

« Islam Noir » : récits écrits sur l'islam africain par des intellectuels africains

Au XX^e siècle, quelques universitaires africains ont entrepris des études qui remettaient en question le discours dominant sur le djihad. Ils l'ont fait en grande partie parce que les descriptions de l'islam qu'ils avaient lues dans le cadre de leur éducation formelle ne reflétaient pas l'islam de leur enfance et de leurs communautés d'origine en Afrique de l'Ouest. Par exemple, le chercheur musulman malien Amadou Hampaté Bâ (décédé en 1991) est l'un des rares chercheurs musulmans de renom du siècle dernier à avoir entrepris des travaux exploratoires sur la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain et à avoir parlé de cette tradition avec admiration.⁵ Contrairement à la conquête et au militantisme, l'expression de l'islam ouest-africain décrite par Bâ était celle de l'accommodement, de l'harmonie interreligieuse et de la coexistence pacifique.

Lorsque des récits écrits sur l'islam africain ont été publiés par des intellectuels africains tels que Bâ, ils ont rapidement été qualifiés d'« islam noir » par les universitaires occidentaux, en particulier parmi les intellectuels français. Le terme « islam noir » était péjoratif et suggérait que l'islam noir était non orthodoxe, syncrétique et inférieur par nature, car il se mélangeait aux cultures et traditions africaines. En revanche, Bâ utilisait le terme « islam noir » de manière positive et constructive, remarquant : « En Afrique, l'islam n'a de couleur que celle de l'eau ; c'est ce qui explique son succès : il [l'islam] se teinte des territoires et des pierres. »⁶

Pour Bâ, l'« islam noir » résultait de la rencontre entre la tradition suwarienne dans laquelle il avait été élevé et sa propre culture et son héritage peuls. Plus précisément, l'islam ouest-africain n'était ni une importation étrangère de l'Arabie saoudite, ce qui le rendait supérieur à la religion traditionnelle africaine, ni un mélange syncrétique de l'islam et de la religion traditionnelle africaine, ce qui le rendait inférieur aux expressions non africaines de l'islam. Au contraire,

4 Cheikh Babou, 29 décembre 2021. « Beyond Jihad: The Pacifist Tradition In West African Islam », conférence publique en ligne, The Sanneh Institute.

5 Amadou Hampaté Bâ et Gaetani Roger, 2008. « A spirit of tolerance: the inspiring life of Tierno Bokar ». Bloomington, IN: World Wisdom.

6 Vincent Monteil, *L'Islam noir*, Paris : Seuil, 1964, 41.

Bâ soutenait que le sol ouest-africain avait donné naissance à un islam unique, à la fois fidèle aux enseignements et aux traditions islamiques, mais aussi enraciné dans les coutumes et traditions africaines et reflétant celles-ci.

« Au-delà du djihad » : les recherches de Sanneh sur la propagation de l'islam par des moyens pacifiques

Ainsi, à une époque où le discours dominant sur l'islam ouest-africain était centré sur la tradition du djihad et où l'« islam noir » était méprisé, Lamin Sanneh a poursuivi ses études doctorales sur les communautés cléricales pacifistes diakhankés dans toute la sous-région ouest-africaine. Ses études doctorales ont ensuite été mises à jour et développées dans son ouvrage fondateur, *Beyond Jihad* (2016). Dans *Beyond Jihad*, Sanneh documente le rejet de principe du djihad par la tradition suwarienne et son refus du clientélisme politique au profit d'un pacifisme qui privilégie la diversité religieuse et préfère l'accommodement à l'absolutisme et au militarisme.

Sanneh a étudié les clercs suwaris, qui ont exercé une influence considérable sur les Mandingues (de l'actuelle Guinée, Gambie, Mali et Sénégal) et qui ont adopté l'apprentissage et l'enseignement religieux comme vocation. Sanneh a soutenu que le pacifisme prôné par les clercs diakhankés appartenait fermement à la tradition islamique orthodoxe. Les Mandingues musulmans et les autres groupe ethniques voisines faisaient la distinction entre une classe religieuse professionnelle, la classe guerrière et la classe politique. Les clercs itinérants créaient des centres semi-autonomes pour se consacrer à leur vocation religieuse. Les clercs cherchaient à cultiver des traits de caractère et des vertus, tels que l'humilité, l'empathie, la patience, la réciprocité, la coopération, et l'autocritique, afin de favoriser un engagement solide et durable entre les membres de différentes religions.⁷

L'une des caractéristiques ou pratiques distinctives de la classe cléricale diakhankés est qu'elle gardait ses distances avec la classe politique, résistant à la tentation d'assumer des fonctions politiques et évitant toute ingérence directe et tout contrôle de la part des dirigeants. Sanneh soutient que la position apolitique adoptée par les clercs était enracinée dans leur « rejet de principe du djihad comme instrument de changement religieux et politique »⁸. Dans son autobiographie intitulée *Summoned from the Margin*, Sanneh écrit : « Par l'éducation, l'érudition, l'itinérance et d'autres activités religieuses, les clercs ont suivi la voie de l'islamisation de la société plutôt que celle de l'islamisation de l'État. L'objectif de leurs efforts est une république cléricale plutôt qu'une

7 Voir John Azumah, « TSI Project Background Paper » : https://tsinet.org/wp-content/uploads/2022/05/Project-Background-Paper_TSI-1.pdf.

8 Lamin O. Sanneh, 1989. *The Jakhanke Muslim clerics: a religious and historical study of Islam in Senegambia*. Lanham, MD: University Press of America, 21.

théocratie. »⁹ Les clercs, ou « vicaires de la vie spirituelle », comme les appelle Sanneh, estimaient que l'islamisation de la société pouvait être réalisée par des moyens pacifiques, à savoir par l'enseignement et la persuasion, sans recourir à la coercition politique requise par l'islamisation de l'État. Pour les clercs, cette dernière approche aurait fondamentalement violé la nature morale de la foi et de l'enseignement islamiques.¹⁰

Dans leur quête d'une république cléricale, ils ont conclu un pacte avec les gouvernants : les souverains ne pourraient entrer dans les centres religieux semi-autonomes que selon un calendrier préétabli et dans le but d'y pratiquer des exercices religieux. Une célèbre citation attribuée aux clercs résume bien leur position apolitique : « *Si le roi nous demande de lui construire un château, nous lui construirons un château. S'il nous demande de prendre les armes et de partir en guerre, nous lui construirons un château. Nous sommes prêts à tout pour lui.* »¹¹

Interconnexions entre les traditions islamiques pacifistes : les religieux jakhanke (tradition suwarienne) et les mourides (tradition soufie)

L'importance d'inclure les travaux de Sanneh réside dans le fait qu'ils aident à situer la rencontre entre les mourides et les mennonites dans le contexte plus large des traditions islamiques de paix. Cheikh Anta Babou, un contemporain plus jeune de Sanneh, a suivi une ligne de recherche similaire à la sienne. Comme le décrivent certaines des autres réflexions de ce numéro spécial, les travaux de Babou se concentrent sur le mouvement mouride et son fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba.¹² De plus, dans la thèse de doctorat de Bornman sur les mourides américains, supervisée par Babou, ce dernier suggère que Cheikh Ahmadou Bamba a embrassé la tradition pacifiste suwarienne par l'intermédiaire des clercs diakhankés. Babou montre le lien entre Cheikh Bamba et l'ordre soufi Qadiriyya, tandis que Sanneh établit un lien direct entre le fondateur du centre cléricale diakhankés de Touba (Guinée), Karamokho Ba, et le fondateur de la ville sainte mouride de Touba (Sénégal). Bornman retrace en outre l'influence spirituelle et intellectuelle de la tradition suwarienne sur Cheikh Ahmadou Bamba en

9 Lamin O. Sanneh et Kelefa Sanneh, 2012. *Summoned from the margin: homecoming of an African*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 220.

10 Ibid, 199.

11 Ibid, 200.

12 Cheikh Anta Mback Babou, 2007. *Fighting the greater jihad: Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya of Senegal: 1853-1913*. Athens, Ohio: Ohio University Press; Cheikh Anta Babou et Knibiehler Geneviève. 2011 ; *Le djihad de l'âme : Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal, 1853-1913*. Paris: Karthala; Cheikh Anta Mbacké Babou. 2021. *The Muridiyya on the move Islam, migration, and place making*. Première édition brochée. éd., New African histories. Athènes : Ohio University Press.

décrivant les pratiques de la tradition pacifiste suwarienne telles qu'elles sont observées dans la vie de Cheikh Amadou Bamba et des premiers mourides.¹³

L'Institut Sanneh et la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain

Origines et vision de l'Institut Sanneh

L'Institut Sanneh a été officiellement inauguré en février 2020 en tant qu'institution indépendante basée à Accra, au Ghana. Il porte le nom de feu Lamin Sanneh, célèbre historien de Yale, spécialiste de la mission. Le professeur John Azumah, fondateur et directeur exécutif du TSI, est un protégé de Sanneh. Le TSI travaille en collaboration avec le département d'études religieuses de l'université du Ghana, avec pour objectif principal de fournir des ressources et de renforcer les capacités de recherche sur des questions et des thèmes à l'intersection de la religion et de la société.

Le TSI a pour vision de proposer des études universitaires en hommage à Dieu, en tenant compte des autres, qu'ils soient religieux ou non, afin de transformer la société. Au TSI, les études universitaires sont une vocation religieuse et la mission du TSI consiste essentiellement à former une jeune génération de responsables religieux et d'universitaires dotés d'une humilité théologique et d'une curiosité intellectuelle.

La recherche et l'engagement sont au cœur de l'identité et des activités du TSI. L'un des premiers projets entrepris par la TSI a été de poursuivre la recherche de Sanneh sur la tradition pacifiste. Le professeur Azumah remarque :

Il a fallu un géant de la recherche comme Lamin Sanneh pour créer un nouveau récit sur l'islam en Afrique de l'Ouest. Ses travaux ont jeté les bases et ouvert la voie à de nombreux autres travaux. Au TSI, nous lui devons de poursuivre le travail qu'il a commencé, mais nous devons

13 Voir Bornman, pages 46-53. Les deux piliers de la vocation cléricale selon Sanneh, à savoir la dispersion et l'opposition à la guerre et à la politique. Sanneh identifie en outre une triade de la vie cléricale : *al-qirā'ah* (étude du Coran), *al-barth* (agriculture) et *al-safar* (voyage ou itinérance). Il décrit également le dévouement de Suware aux circuits pastoraux dont le message était axé sur le « double héritage » de la pratique diakhankés : l'engagement pacifiste, et l'éducation et l'enseignement comme outils de renouveau (*tajdid*). Les activités qui marquent la tradition suwarienne comprennent : (1) la dispersion, (2) l'opposition à la guerre/l'engagement pacifiste, (3) l'opposition à la politique, (4) l'étude du Coran, (5) l'agriculture, (6) l'itinérance, (7) l'éducation/l'enseignement pour le renouveau. Voir chapitre 2, Jonathan Frederick Bornman. 2021. « American Murids: Muslim Proponents of Nonviolence Open Alternative Conversations About Islam, Jihad and Immigration » (Les mourides américains : les musulmans partisans de la non-violence ouvrent des conversations alternatives sur l'islam, le djihad et l'immigration). Doctorat, Oxford Centre for Mission Studies (Royaume-Uni).

également aux communautés d'Afrique de l'Ouest, tant chrétiennes que musulmanes, de raconter l'histoire d'un islam qui incarne et prône la non-violence, la tolérance envers les autres religions et l'hospitalité, ainsi qu'un islam qui encourage la neutralité politique.¹⁴

Projet TRT : La tradition pacifiste de l'islam en Afrique de l'Ouest

En 2022, le TSI a obtenu une subvention de trois ans du Templeton Religion Trust (TRT) pour étudier la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain. Le projet, intitulé « *Engaging the Church, the Mosque and the Academy for the Transformation of West African Society* » (Impliquer l'Église, la mosquée et le monde universitaire dans la transformation de la société ouest-africaine), visait à réévaluer la tradition dominante de l'islam ouest-africain, à savoir celle du militantisme et du djihadisme, et à remettre en question son statut perçu comme une représentation de l'islam normatif. Le projet remettait en question les idées dominantes sur l'islam et cherchait à créer un nouveau contre-récit autour de l'islam qui promeut les valeurs de non-violence, d'hospitalité et de construction de la paix.

J'ai été le coordinateur académique du projet, et deux des principaux consultants académiques que nous avons engagés étaient Cheikh Babou et Fallou Ngom. Tous deux sont des mourides du Sénégal et sont des universitaires estimés dans leurs domaines respectifs.

L'implication de Babou dans les initiatives interconfessionnelles est évidente dans le rôle de soutien qu'il a joué dans les débuts du TSI. Il est un ami personnel d'Azumah et a été une source inestimable de soutien relationnel et de conseils. En partenariat avec le TSI, Babou a donné une conférence à la Faculté universitaire islamique du Ghana (2023) intitulée « Réimaginer la Daar Al-Islam : les minorités musulmanes et la question de l'appartenance ».

Avec Azumah, il a également coédité le recueil en l'honneur de Sanneh intitulé *Territoriality and Hospitality: Christian and Muslim Perspectives* (2025).

Fallou Ngom est également un ami fidèle et dévoué du TSI. Ngom a été le principal superviseur académique de la collecte et de la traduction en langues locales (l'ajami, voir ci-dessous) des œuvres des principaux clercs de la tradition pacifiste. Ses intérêts académiques portent sur l'histoire intellectuelle écrite de l'Afrique, les interactions entre les langues africaines et non africaines, les adaptations de l'islam en Afrique et la littérature en ajami en Afrique et dans la diaspora. L'expertise de Ngom en matière d'ajami s'est avérée indispensable pour notre projet de cartographie, de sélection, de transcription et de traduction en anglais de manuscrits en ajami provenant de diverses langues d'Afrique de l'Ouest.¹⁵ Il

14 Entretien réalisé par Matthew J. Krabill avec le professeur Azumah le 10 juillet 2025 à Accra, au Ghana.

15 Voir Fallou Ngom, *Beyond African Orality: The 'Ajami Poetry of Sëriñ Mbay Jaxate* (New York, NY : Oxford University Press, à paraître en septembre 2025); 2016. *Muslims Beyond*

s'est montré remarquablement patient en nous accompagnant, mon équipe et moi-même, dans la réalisation d'un projet qui dépassait nos domaines d'expertise.

Convergence du projet Templeton Religions Trust et des conversations avec les mourides

Sur le plan personnel, le projet TRT a coïncidé avec mes discussions avec Jonathan concernant une éventuelle rencontre entre mennonites et mourides à Paris. Je connaissais les mourides depuis de nombreuses années (passées en Côte d'Ivoire), mais n'en avait qu'une connaissance superficielle. Environ 25 % des résidents de la Côte d'Ivoire sont nés à l'étranger (le pourcentage le plus élevé de tous les pays d'Afrique) et parmi eux se trouvent de nombreux immigrants sénégalais de première génération ainsi que beaucoup d'autres qui vivent dans le pays depuis des générations. Une grande partie de la culture sénégalaise est assimilée par les Ivoiriens, y compris la musique sénégalaise, et le chanteur sénégalais le plus célèbre des années 80 et 90 était Youssou N'Dour, qui est lui-même mouride.¹⁶

Ma première conversation significative avec un mouride a eu lieu en ligne pendant la COVID, avec Djiby Diagne, un bon ami de Jonathan. Après notre première conversation sur Zoom, Djiby m'a aimablement fait parvenir plusieurs livres et articles, dont beaucoup avaient été écrits par Cheikh Babou, notamment *Fighting the Greater Jihad* (2007). Il m'a également fait parvenir *Muslims Beyond the Arab World* (2016) de Fallou Ngom.

Peu après, Babou a publié *Muridiyya on the Move* (2021), qui se concentrait sur les communautés mourides en Afrique de l'Ouest et à Paris (où je vivais alors), suivi de la thèse de Jonathan, *American Murids* (2021). Ces ouvrages m'ont beaucoup intéressé, car la migration africaine et l'identité religieuse étaient également au cœur de mes études doctorales.

Quoi qu'il en soit, j'ai dévoré la littérature dont m'avait parlé Diagne et, à travers elle, je suis devenu fasciné à plusieurs niveaux par les mourides. Il y avait des questions d'historiographie, d'indigénéité et de production de connaissances autochtones, de minorités religieuses, d'identité ethno-religieuse, de construction

the Arab world: The odyssey of 'Ajami and the Muridiyya, Religion, culture, and history series. New York, NY: Oxford University Press; "West African Manuscripts in Arabic and African Languages and Digital Preservation", dans *Oxford Research Encyclopedias: African History*: 1-28. <https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-123>.

16 Les paroles de son album de 2004, *Egypt*, faisaient l'éloge du soufisme mouride. L'album a été bien accueilli par les critiques et le public occidentaux, mais a suscité une vive controverse au Sénégal, où beaucoup ont jugé inapproprié d'intégrer l'islam dans la musique populaire. La controverse a même conduit à une interdiction de l'album au Sénégal pendant deux ans.

de la paix et de non-violence, de migration et d'identité religieuse, ainsi que des parallèles évidents avec l'expérience mennonite, qui m'ont toutes laissées avec davantage de questions, un désir de poursuivre les conversations et l'espoir de nouvelles rencontres en personne.

Ainsi, la vision de Jonathan d'une rencontre entre les mennonites et les mourides, mes conversations et mes nouvelles relations avec les mourides à Paris, ainsi que ma lecture des travaux de Cheikh Babou sur Cheikh Amadou Bamba ont convergé avec le projet de TSI sur la tradition pacifiste de l'islam en Afrique de l'Ouest. Compte tenu de tout cela, ce serait un euphémisme de dire que j'ai considéré comme un honneur et un privilège de me retrouver ensuite à travailler avec deux éminents chercheurs mourides sur la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain.

Les quatre principaux résultats du projet TSI

Les quatre principaux résultats du projet sont présentés ci-dessous. Les deux premiers seront abordés plus en détail dans les paragraphes suivants :

1. Une étude sur la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain, comprenant des biographies des principaux clercs historiques et contemporains de cette tradition.
2. Commander la collecte et la traduction d'ouvrages de grands clercs de la tradition pacifiste dans les langues locales (l'ajami) et documenter leurs parcours.
3. Organiser des réunions régionales de chercheurs musulmans et chrétiens afin d'évaluer les programmes et les cursus scolaires des écoles et institutions théologiques privées chrétiennes et islamiques, dans le but de favoriser la littératie religieuse.
4. Développer un réseau de chercheurs musulmans et chrétiens afin de mener une étude scientifique continue sur des thèmes d'intérêt commun au sein de l'islam et du christianisme en Afrique.

Appel à contributions sur la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain

S'appuyant sur les travaux de Sanneh, le TSI a lancé un « appel à propositions sur la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain » (résultat n° 1). Dans le cadre de ce projet interdisciplinaire et interconfessionnel, des équipes de recherche composées de deux universitaires et constituées d'un musulman et d'un chrétien, de préférence issus de disciplines différentes. Douze chercheurs, musulmans et chrétiens, ont obtenu des subventions. La collaboration entre chercheurs musulmans et chrétiens devait servir de modèle d'engagement interreligieux dans le domaine universitaire, trop souvent absent de ce type de projets.

Les articles des lauréats seront publiés au printemps 2026 dans une nouvelle revue lancée par TSI. Parmi les thèmes abordés, citons : 1) les réactions et les débats entre chercheurs musulmans face aux groupes militants contemporains dans le nord du Nigéria; 2) les théologies du djihad pacifiste dans les œuvres de certains cheikhs nigériens; 3) les prophétesses musulmanes, les rôles de genre et la construction de la paix en Côte d'Ivoire contemporaine; 4) la tradition pacifiste et le mouvement Ahmadiyya en Afrique de l'Ouest et 5) le pacifisme islamique dans la culture juridique musulmane de Guinée-Bissau.

Appel à manuscrits en ajami sur l'Islam et la construction de la paix en Afrique de l'Ouest

Le TSI a également lancé un « appel à manuscrits en ajami et en arabe sur l'islam et la construction de la paix en Afrique de l'Ouest » (résultat n° 2). L'ajami est une forme enrichie de l'écriture arabe utilisée pour écrire les langues africaines. Pendant des siècles, la compréhension qu'avaient les chercheurs de l'Afrique subsaharienne provenait des archives écrites des colonialistes européens, qui propageaient l'idée que les Africains subsahariens n'avaient pas de langue écrite qui leur soit propre. Contrairement à cette idée largement répandue et populaire en Occident, Fallou Ngom note que « les peuples d'Afrique subsaharienne utilisent un système d'écriture dérivé de l'arabe pour consigner les détails de leur vie quotidienne depuis au moins le X^e siècle »¹⁷.

Les traditions ajami ont existé pratiquement partout où l'islam s'est répandu et a prospéré, des sociétés wolof et mandingue en Sénégambie aux communautés ouïghoures en Chine. Tout comme l'écriture latine s'est répandue dans le monde entier avec le christianisme et a été modifiée pour écrire de nombreuses langues, l'écriture arabe s'est également répandue dans le monde entier grâce à l'islam et s'est enrichie pour écrire les langues des musulmans non arabes¹⁸.

Les documents issus des traditions ajami constituent une source importante et peu explorée de connaissances sur l'Afrique. Ils sont riches et variés et comprennent à la fois des manuscrits religieux et profanes. Les documents religieux comprennent des prières, des talismans protecteurs, des documents didactiques en vers et en prose, des élégies, des hagiographies, des traductions d'ouvrages sur

17 Lara Ehrlich, 23 janvier 2020, "Digitizing Ajami, a Centuries-Old African Script" (Numérisation de l'ajami, une écriture africaine vieille de plusieurs siècles), Université de Boston, *The Brink*: <https://www.bu.edu/articles/2020/digitizing-ajami-african-written-language/>.

18 Article à paraître, Fallou Ngom, « Islam and World Peace: Reflections of a Mandinka Ajami Scholar » (La paix mondiale et l'islam : réflexions d'un érudit mandingue ajami), TSI Press.

la métaphysique islamique, la jurisprudence, le soufisme et des traductions du Coran dans les langues africaines.¹⁹

En réponse à l'appel lancé par le TSI pour recueillir des manuscrits en ajami sur l'islam et la construction de la paix en Afrique de l'Ouest, plusieurs manuscrits ont été sélectionnés pour être transcrits et traduits. Un poème en ajami haoussa, intitulé « Nigéria : une nation riche et multiethnique », décrit les défis auxquels sont confrontés les citoyens nigériens, notamment la diversité ethnique, la corruption et les bouleversements politiques, et formule des recommandations pour créer une société plus pacifique et plus juste. Un autre manuscrit écrit en haoussa latin, intitulé « Les femmes clercs dans le califat de Sokoto : XIX^e-XX^e siècles », souligne le rôle important joué par les femmes dans la vie intellectuelle du califat de Sokoto, dans le nord du Nigéria, notamment leur interprétation du Coran, leur étude et leur application de la loi islamique, la transmission du savoir islamique par la création d'écoles et l'orientation spirituelle et le soutien moral qu'elles apportaient aux individus et à la communauté.

Outre les manuscrits en ajami, deux articles supplémentaires ont été commandés afin de fournir une cartographie thématique de l'ajami en Afrique de l'Ouest et un aperçu de l'état des interactions académiques et non académiques avec l'ajami en lien avec la tradition pacifiste de l'islam en Afrique de l'Ouest.

Le premier de ces articles, rédigé par Amidou Sanni, utilise le Nigéria comme représentant de l'Afrique occidentale anglophone et se concentre sur les traditions linguistiques fulfulde, haoussa, kanuri, nupe et yoruba. Le deuxième article, rédigé par Fallou Ngom, se concentre sur l'Afrique francophone et traite de trois traditions ajami ou écoles de pensée, chacune ayant son propre centre islamique, une pédagogie distincte et des érudits qui représentent et défendent chaque école de pensée. Ces écoles sont l'école Fuuta Jalon Ajami, l'école Mandinka Ajami et l'école Wolof Ajami.

Documentaires vidéo sur les clercs de la tradition pacifiste contemporains

Un troisième appel à contributions (résultat n° 1) visait à identifier les « principaux clercs contemporains de traditions pacifistes en Afrique de l'Ouest » qui prônent la non-violence et la coexistence harmonieuse dans un contexte pluraliste, prennent au sérieux les cultures et les réalités africaines et s'engagent de manière positive et constructive à leur égard. Il s'agit de religieux qui promeuvent ou prônent la paix dans leurs sermons, leurs enseignements, leurs écrits, leur autorité, leur activisme et leurs engagements interreligieux et politiques. Depuis des générations,

19 Fallou Ngom, 2021, « Ajami Sources and Knowledge Production about Africa in the 21st Century » (Sources ajami et production de connaissances sur l'Afrique au XXI^e siècle). Actes de la conférence African Futures : <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/j.2573-508X.2016.tb00015.x>.

les clercs en Afrique de l'Ouest contribuent de manière significative à perpétuer la tradition non violente et apolitique de l'islam dans cette région. Par leur vie, leurs enseignements et leurs œuvres, ils continuent de façonner la nature et l'évolution de l'islam en Afrique.

En documentant les histoires des principaux religieux contemporains, cette composante du projet visait à promouvoir une tradition pacifiste *vivante et vécue* de l'islam en donnant accès à des clercs musulmans autochtones qui ont été négligés, et continuent de l'être, par un large public. Les documentaires vidéo sont principalement destinés à être utilisés dans des contextes éducatifs, dans le cadre de programmes d'études supérieures et de troisième cycle.

Au besoin, ils seront également mis à disposition sur les réseaux sociaux, promus auprès d'organisations chrétiennes et musulmanes et diffusés dans les médias nationaux.

L'appel a permis de sélectionner trois principaux clercs, représentant le Ghana, la Côte d'Ivoire et le Nigéria. Cheikh Babou avait recommandé un cheikh mouride du Sénégal, mais en raison de ses soucis de santé, nous n'avons pas pu mettre en place un projet le concernant pour le moment.

Contributions de Cheikh Osman Nuhu Sharubutu

Assumer le rôle d'imam national en chef : un tournant décisif

Je tiens à souligner la contribution de Cheikh Osman Nuhu Sharubutu, le clerc du Ghana sélectionné. Cheikh Osman Nuhu Sharubutu, qui a plus de 100 ans, est le chef de Tijaniyya et l'imam national de la communauté musulmane du Ghana. La plupart des Ghanéens s'accordent à dire que le Cheikh Sharubutu inspire actuellement plus d'admiration et de respect que n'importe quelle autre personnalité religieuse ou politique au Ghana. Au sein de l'islam au Ghana, il existe quatre traditions principales, à savoir la Tijaniyya, qui est la plus importante, l'Ahlus Sunna, l'Ahmadiyya et la Shia.

Historiquement, ces quatre groupes musulmans ont été profondément divisés par des divergences idéologiques qui ont donné lieu à des tensions, voire à des attaques violentes les uns contre les autres. Cependant, l'accession de Cheikh Sharubutu au poste d'imam national dans les années 1990 a marqué un tournant pour l'unité de la communauté musulmane au Ghana et a suscité l'espoir d'un œcuménisme et d'une collaboration plus profonds entre musulmans.

Renforcer les relations interreligieuses et maintenir la neutralité politique

Cheikh Sharubutu a également joué un rôle central dans le renforcement des relations interreligieuses, notamment en nouant des liens avec la communauté chrétienne. « L'architecture de paix au Ghana » a été mise en place par des organismes œcuméniques chrétiens, les Ahmadiyyas et Cheikh Sharubutu. Cheikh

Sharubutu a travaillé en étroite collaboration avec le Conseil national pour la paix et ses conseils ont été et continuent d'être sollicités de manière intentionnelle sur des questions d'intérêt national en période de crise économique et politique. Au fil des ans, il a également démontré un engagement sans équivoque en faveur de la neutralité politique, choisissant de respecter un principe fondamental, à savoir reconnaître, respecter et soutenir le parti politique au pouvoir. Ainsi, il reconnaît pleinement tous les présidents du Ghana qui ont assumé cette fonction et a été loyal envers eux.

Construire la paix entre chrétiens et musulmans

Les nombreux actes et gestes publics de Cheikh Sharubutu ont démontré ses convictions religieuses et son engagement constant en faveur de la consolidation de la paix entre musulmans et chrétiens. Ses actions ont à plusieurs reprises « hérisse le poil » des communautés chrétiennes et musulmanes. Par exemple, il était le directeur de la mosquée centrale d'Accra, qui partage un mur avec l'une des églises charismatiques les plus populaires du Ghana, l'*International Central Gospel Church* (ICGC), dirigée par le célèbre pasteur, le révérend Dr Mensa Otabil. Dans le cadre de l'un de ses projets anniversaire en 2011, l'ICGC a exprimé son désir de rénover et de repeindre la mosquée centrale. Cheikh Sharubutu a accepté cette offre avec enthousiasme, mais il a ensuite été critiqué par une partie de la communauté musulmane et certains lui ont demandé de s'excuser d'avoir permis à une église de financer la peinture de la mosquée centrale. Pour défendre son action, Cheikh Sharubutu a déclaré :

« Je veux, après mon départ (ma mort), laisser un héritage d'amour, de coopération et de bonne volonté entre les chrétiens et les musulmans de ce pays. De plus, nous sommes tous les descendants d'Abraham et croyons en un seul Dieu. Par ailleurs, les chrétiens financent chaque année le hajj (pèlerinage à La Mecque) des musulmans; ils nous donnent de la nourriture pour notre jeûne du ramadan; alors quelle est la différence? Ce geste nous aidera à maintenir la cohésion et la paix de notre nation et je ne le regrette pas, ni ne dois d'excuses à qui que ce soit. »²⁰

Conclusion

La tradition pacifiste *vécue et vivante* de l'islam en Afrique de l'Ouest s'incarne dans la vie de Cheikh Osman Nuhu Sharubutu. Les réflexions contenues dans

20 Emmanuel Kwame Tettey. 2023. « *Ghanaian Muslims in Search of a Representative Institution: The Legacy of Sheikh Osman Nuhu Sharubutu and Future Prospects* » (Les musulmans ghanéens à la recherche d'une institution représentative : l'héritage de Cheikh Osman Nuhu Sharubutu et les perspectives d'avenir). *Islam & Christian Muslim Relations* 34 (2):146.

ce numéro spécial décrivent la rencontre avec une autre tradition islamique ouest-africaine de construction de la paix que celle de Cheikh Sharubutu, à savoir celle des mourides, et la tradition de construction de la paix des mennonites.

Les travaux universitaires de Sanneh ont ouvert de nouvelles perspectives en redécouvrant la tradition pacifiste de l'islam ouest-africain et, ce faisant, ont promu un nouveau contre-récit à celui du djihadisme qui en est venu à dominer et à occuper les esprits et les cœurs de tant de personnes. Le TSI a modestement contribué à ces efforts et continuera à le faire. Compte tenu de tout cela, le Cri pour la Paix lancé par Cheikh Babou devrait inciter les mennonites du monde entier à s'informer et à s'engager auprès des musulmans intéressés ou désireux de suivre leurs propres traditions pacifistes islamiques. De plus, puisse-t-il également encourager les mennonites à ne pas se détourner des fondements chrétiens de leur propre tradition pacifiste, mais plutôt à s'inspirer de la vie, du ministère, de la mort et de la résurrection de Jésus, ainsi que de la tradition anabaptiste, comme moyen significatif de s'engager et de construire des relations avec leurs frères et sœurs mourides.

Book Reviews

Russell P. Johnson, *Beyond Civility in Social Conflict: Discourse, Critique, and Religious Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2024. 360 pp. \$130.00 USD. ISBN: 9781009427210.

For those seeking useful ethical signposts for navigating our increasingly polarized public sphere, this book provides an accessible review of key pathways along with a well-supported road map for a specific communication course, one that incorporates numerous principled paths familiar to Anabaptists seeking to live and speak in the way of peace. Russell P. Johnson, a Mennonite scholar who teaches religious studies and philosophy at the University of Chicago, favors a meandering hike through the social conflict of the culture wars that wends between dialogue and criticism, persisting with both empathy and judgment.

Johnson's book exemplifies the practices of dialogue and criticism he advocates by rehearsing the arguments among three prominent approaches to communication ethics with critical appreciation: "Civility" establishes an etiquette for polite deliberation within the democratic public sphere, stressing the value of a respectful process over the achievement of outcomes. By contrast, "Victory" uses any rhetorical means necessary, including appeals to fear and prejudice, to achieve desired and especially urgent outcomes. Finally, "Open-mindedness" regards any form of persuasion as an act of violence and practices nonjudgmental dialogue focused on mutual understanding instead.

Johnson helpfully compares each of these prominent communication ethics frameworks with similar positions related to the ethics of war. "Civility" adopts moral criteria for arguments that echo just war theory (if not actual just war practice). "Victory" employs an overriding concern for defeating enemies at all costs that is analogous to a crusader mentality. "Open-mindedness" reflects the refusal to participate in war that is comparable to nonresistance and conscientious objection.

For Johnson these three dominant approaches to communication and warfare share a common naivete about the relationship between means and ends—namely, the assumption that means and ends are as distinguishable in practice as they are in theory. For example, "Civility" imagines that criteria for moral means can be maintained against the desire for a specific outcome; "Victory" assumes that virtuous goals will not be corrupted by depraved means; and "Open-mindedness" tends not to be open to the possible morality of persuasion.

Johnson's counterproposal to these standard communication ethics options is "integral communication criticism" (ICC), a perspective based in the social philosophy of nonviolent direct action as developed and practiced by Martin Luther King, Jr., especially his insight that "the end represents the means in process and the ideal in the making." ICC thus assumes that the ethical qualities of communication practices must reflect the goals they seek to accomplish; if we want to achieve a world with more peace and justice, then our communication choices, including the messages we send implicitly, should be peaceable and just through nonverbal and stylistic choices. If we want to build a society that is based on truthful and accurate knowledge, then we must speak truthfully. If we want to achieve liberation, we need to practice communication that avoids domination.

This latter commitment to a form of communication that invites involvement and humanization takes Johnson to the dialogical criticism of Paulo Freire's "pedagogy of the oppressed," as well as to the mutual consciousness-raising of Karlyn Kohrs Campbell's feminist rhetoric—both of which resist monological communication while challenging the illusions and conventions of oppression. Johnson's exploration of the dialogical paths outlined by Freire and Campbell lands him finally in the indirect communication model theorized and practiced by the nineteenth-century Danish philosopher of Christian existentialism Søren Kierkegaard, whose writings and teachings seek to liberate Christian faith from the constraining belief systems of Christendom.

In Kierkegaard's Christian model of indirect communication, which is offered as a faithful alternative to the monological dominion of apologetics and theological argumentation, the speaker or writer hides their assumptions and purposes, and possibly even their identity, while building a relationship of trust with their interlocutors, including those who would be otherwise alienated by a direct attack on the illusions of Christendom to which they cling. This relationship-focused habit of communication is a practice of witness and ministry rather than a projection of belief and conformity, and may therefore involve prevarication and concealment—including the affirming of audience perspectives that the speaker opposes—to avoid driving the audience deeper into their illusions. At the same time, a ministering form of indirect communication seeks always to move the audience from corrupting illusions toward an authentic relationship with the divine and specifically with Jesus Christ.

While Johnson assumes that Kierkegaard's indirect form of communication can credibly support the implementation of Integral Communication Criticism, it is questionable whether prevarication and concealment can be justified according to the moral criteria of ICC, where ends are implicit in means. Do we really want a world in which our communication practices give us more deception? Is not ministering to one's audience by concealing one's identity simply a pious form of manipulative and controlling rhetoric?

Here is where the indirect communication displayed by Jesus in the Gospels provides a corrective to Kierkegaard's perhaps overly strategic investment in identification with the audience. From pointed dialogue with his critics to disorienting parables offered to his disciples, Jesus's most common approach to ministry is provocation, some of which provokes a backlash that eventually gets him killed. In the communication ethics of Jesus, such persecution by one's opponents is not a sign of failure but of faithfulness.

Moreover, the model of faithful communication proposed by Jesus in the parable of the sower does not assume that the sower can control the outcome of dissemination, as Kierkegaard seems to do. The seed of the word is offered to all without reserve or cunning, although Jesus nevertheless weeps because his audience rejects the things that make for peace—suggesting that resisting the temptation to control audience reception does not necessarily compromise sympathy and identification.

Whether or not Kierkegaard's indirect communication model exceeds the bounds of ICC, the wisdom and worth of the dialogical and critical model of communication ethics that Johnson advocates in this book is not in question. Both in the church and in the broader public sphere, this deeply informed call for both dialogue and criticism is timely and should prove useful to all who seek to move the world toward more peace and justice with their words—even if the tongue that utters them is difficult to tame or control, as the epistle of James reminds us.

GERALD J. MAST is Professor of Communication and the Harry and Jean Yoder Scholar in Bible and Religion at Bluffton (Ohio) University. He has authored and edited numerous books and essays in Anabaptist studies, including Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion (Cascadia, 2006) and Go to Church, Change the World: Christian Community as Calling (Herald, 2011). He currently serves as editor of the C. Henry Smith Series in Anabaptist Culture and Thought.

Jonathan Bornman, *American Murids: A Lived Practice of Nonviolence*, Peter Lang, Oxford, 2024. 281 pp. \$129.95 (Canada), \$99.95 (US) (hardcover), ebook \$99.95 (US). ISBN: 978-1-63667-144-4.

Every peace church college or university should have a copy of *American Murids: A Lived Practice of Nonviolence*. So should many congregations. While the book recounts a primarily social-scientific study, it teaches us about another version of faith-based nonviolence in practice and philosophy. That it is a *Muslim* version of those faith practices will help North Americans counteract the predominant understanding of Islam as an inherently violent religion. Let's be honest—historically speaking, Christianity was and remains an inherently violent faith also.

While teaching at a small, undergraduate Christian college, I once managed to get a course on Islam approved that a Muslim cleric and I co-taught. Shortly afterward, college administration decided the course would not run again. No rationale was given, but I suspect one of the reasons was that both the other teacher and I explicitly respected each other's attempts to follow the sole Creator God, and we asked the course participants to do so also.

Given the unfortunate reality that such an interfaith attitude is challenging to many Christians, Jonathan Bornman's theological perspective is a welcome contribution to interfaith dialogue: "God places gifts in communities," he states, "and part of our mission is to discover those gifts" (20). Recognizing the God-given giftedness of others is central to his missiological orientation.

Bornman is particularly interested in how the Muridiyya, as Muslim immigrants in the US, articulate nonviolence and practice their faith as newcomers committed to their new country. His goal for the book is that "telling their story is my contribution to the well-being of America [sic]" (20).

Bornman is head of Eastern Mennonite Missions' (EMM's) Christian-Muslim Relations Team. For ten years he lived in Senegal with EMM, where he learned the Wolof language. After returning to the United States, he began a PhD program at the Oxford Centre for Mission Studies via Middlesex University. *American Murids* is a version of his research. It reads somewhere between an academic text and the sort of storytelling that is at the heart of good nonfiction. This is an ethnographic study, which means it is founded in observation and participation.

The Murids are an ethnic group from Senegal who speak Wolof. But the word "murid" (or "mourid") can also mean a spiritual novice or seeker. The Muriddiyya are a Sufi sect, part of a form of Islam in West Africa that might have its roots in the twelfth or thirteenth century and a long tradition of pacifism (studied also by the eminent West African missiologist Lamin Sanneh). These particular Murids are followers of a teacher from the nineteenth and twentieth centuries—Shaykh Amadu Bamba (d. 1927). Shaykh Bamba was active during the French colonial period and advocated a pragmatic and principled nonviolence.

While there are some three million in the Murid diaspora, the Muriddiyya number some fifty thousand in the United States, with a large number in New York City, where Bornman conducted his research. As per good research practice, Bornman is clear with community members about his Christian identity; that he is obviously both White and Wolof-speaking puts him in a unique but liminal insider/outsider space.

The book's seven chapters begin with explanation of Shaykh Bamba's teaching and then move to describing how these teachings are practiced as part of a diasporic community in the West. Notably, Bamba predated Mahatma Gandhi (d. 1948) and Martin Luther King, Jr. (d. 1968) and other better-known practitioners of nonviolence. The ethnographic components focus on a corner store, a youth group, and several key events held by the community. Two of the chapters

focus on the youth, which enables Bornman to describe efforts at intergenerational transmission of the faith and nonviolent praxis. The challenges of the Muridiyya sound remarkably like what Anabaptists experience in our own churches.

American Murids focuses mostly on the Murids' practices of the faith in their contemporary circumstances. Their practice of nonviolence is significant, not only because of its historical use in the resistance to French empire but also because dozens of Wolof-speaking taxi drivers have been murdered in New York in a recent four-year period. Anti-Muslim threats from other Americans also challenge the Murids' nonviolent ethic-in-practice.

In order to articulate what type of pacifist Bamba was, Bornman describes a number of different forms of violence and nonviolence. Of particular interest to Bornman is the question about how a leader committed to nonviolence reads the Qur'an and follows in the tradition of Mohammed. Mohammed was nonviolent during the Mecca period (the early stages of his religious organizing). But after the *hijrah* (flight) to Medina, he became a sociopolitical leader as well as a religious one, and the burgeoning Muslim community engaged in defensive and then offensive battle with their enemies.

Reading the Qur'an and understanding the Muhammadan tradition (which varies from the post-Muhammed caliphate eras) yields three crucial considerations *vis a vis* nonviolence:

1. Is the Meccan model of nonviolence exceptional or potentially normative for ethics and practice? That is, what is the role of the faith-full (sic) citizen?
2. Is there an *a priori* basis for nonviolence? That is, are nonviolence practices mostly to be strategically employed when they appear more pragmatic or effective in the conditions of a sinful world (e.g., the only feasible resistance to more powerful colonial authorities)?
3. What is the extent to which Bamba's nonviolence is based in Murid cultural values of community-based well-being? As Bornman explains, this value emphasizes what is good for society and Bamba concludes that violence generally speaking is not-good and therefore nonviolence is normative.

Bornman concludes that "Bamba's hermeneutic of community well-being influenced him towards a non-violent exegesis of the Quran" (54, emphasis added). Therefore, Bamba follows Mohammed in Mecca but not Medina.

Although the study shows that Murids believe their Islamic form of nonviolence is a valuable contribution to American culture and American discourse about Muslims, Bornman points out numerous practices that inhibit the efficacy of their contribution. One example is the need to speak Wolof to participate in the community. Another is the practice of sending children back to Senegal

for a few years of faith and cultural formation. I could not help but think of ways that insider Anabaptist practices likewise reduce the effects of Anabaptist peace-charisms on the greater Christian church.

A couple of quibbles with the book: I would have preferred a better summary of the history of the Muridiyya and the French colonization of Senegal. More effectively placing Bamba and the Murids in that context would have deepened my understanding of Bamba's version of pacifism and how it developed. Furthermore, there is a bit of repetition in the book as some of the same events are revisited. However, the conclusion itself is a summary worth reading even if one does not read anything else. It is a mere ten pages. The glossary and effective appendices and index are also helpful. Therefore, I will reiterate: In learning to know the Murids, we Anabaptists will better know ourselves—as minority groups and nonviolent practitioners in larger faith traditions. *Alhamdulillah!*

RANDOLPH HALUZA-DE LAY was a tenured sociology professor in Canada who has been active in interfaith dialogue and participates at Toronto United Mennonite Church. He now works on matters of global ecological justice and human rights.

Peter M. Sensenig, *Good Guestwork: Christians and Muslims as Guests and Hosts*, Santos Books, 2025. 239 pp. \$24.99 USD. ISBN-13: 979-8218821432.

After a year of living in Zanzibar with his family as Christian missionaries, Peter Sensenig hesitantly accepted his Muslim friends' invitation to pray at the mosque. The result? "I felt closer to Jesus in the mosque than I did anywhere else in Zanzibar," concluded Sensenig. "I hope that my Muslim friends receive the same warm hospitality when they cross the threshold of a church building" (38, ch. 3, "Strangers Say Yes").¹

Examples like these abound in Sensenig's book, which is a powerful plea, in a time of travel bans and fear of terrorist attacks, for Western Christians to embrace a radically new understanding of their missional calling by learning to be both hosts and guests of Muslims—and encountering Jesus in new ways in the process. His book overflows with vivid and moving stories of surprising encounters with Muslim believers—and, through them, with Jesus—in Chad, Iran, Somalia, and elsewhere. Sensenig weaves these personal stories seamlessly together with biblical analysis and theological exhortation. In this engaging way, he develops a provocative call to radical hospitality that challenges preconceived religious categories

¹ Page number references are from an e-version of the book and may vary slightly from the print version.

and redefines “mission” as the kind of “good guestwork” that helps us to “hear and see Jesus in the vulnerable other” (53, ch. 5, “Noticing Jesus as the First Task”).

If Sensenig’s book defies easy categorization, it is because it is itself an effort to cross divides within the Western church. This is a nontraditional missionary story that is informed by recent biblical scholarship and mission theology and an up-to-date understanding of geopolitical context. It is grounded in a radical commitment to nonviolence while also being rooted in a commitment to spiritual renewal through an encounter with Jesus.

North American Mennonites wary of “mission” but committed to “peace” might find this book challenging; so will those committed to evangelizing Muslims by getting them to assent to Christian doctrines. But both need to hear and heed Sensenig’s plea to stop following “half gospels” that artificially separate mission from peace theology, or personal from social understandings of salvation, and to open ourselves to the radical renewal that comes from embracing a posture of vulnerability, exile, and friendship (82, ch. 7, “Why Pacifism Must Be Missional”). As we follow this call, we can begin to participate in “peace cells” together with our religious siblings, who “offer Christians . . . a chance to encounter Jesus like never before.” The stakes, according to Sensenig, are nothing less than the “spiritual vitality of the church” and “world peace” (3–4, “Introduction”)!

ANICKA R. FAST is a specialist in church history and missiology with Mennonite Mission Network, a visiting researcher at the Center for Global Christianity and Mission at Boston University, and Secretary of the Faith and Life Commission of Mennonite World Conference. She is currently editing Global Anabaptist Forebears, a new Mennonite World Conference history series based on biographies.

Kenny Wollmann, ed., *Navigating Tradition and Innovation: Essays Commemorating the Permanent Settlement of Hutterites in Manitoba*, Hutterian Brethren Book Center, MacGregor, MB, 2024. 401 pp. \$57.89. ISBN-13: 978-1-927913-86-4.

In his helpful introduction to this edited volume, Kenny Wollmann sets the stage for the publication of this book as an (overdue) attempt to commemorate the centennial (2018) of Hutterites’ arrival in Manitoba. Wollmann describes the story of Hutterites in Manitoba as “a microcosm of the longer Hutterite story: a story of persecution, displacement, and intense internal struggle, all while attempting to live out a concrete vision of the kingdom of God” (i). The introduction signals that while there is much to be celebrated, this will not be a hagiographical history, as Wollman cites challenges associated with recent prosperity, oscillates (or vacillates) between “preserving tradition versus implementing

innovation” as well as “thoughtful reflection or outright lament” (iii). This project should be understood as recognizing the messiness of history, a messiness that is brought to view not only by non-Hutterite writers but also by Hutterites writing about their own history from within their own perspectives. While Wollmann includes several such Hutterite contributors in this collection, many of the essays are written by non-Hutterite researchers.

The first two essays provide reliable treatments of early Hutterite history. Astrid von Schlachta’s very good biographical essay offers a reliable introduction to the life and thought of Jacob Huter,² relying heavily on primary sources and judiciously not saying anything more than those sources indicate. James Stayer’s contribution offers an account of early Anabaptist history writing by focusing on the work of Kaspar Braitmichel, assessing the value of that historiography for the creation of *The Chronicle of the Hutterian Brethren*.

The third essay in the collection is notable for its sheer length at more than a hundred pages, including extensive appendices. This contribution by Bruce Wiebe analyzes Hutterite land transactions, the history of which has apparently been largely lost in Hutterite consciousness (viii). Wiebe’s rationale for this study is that he is attempting to “address the information gap in published works concerning the land purchases” (45), which he sees as important to more fully understand the story of the Schmiedeleuts’ immigration from South Dakota to Manitoba. The essay proceeds by way of minute details of transactions, including maps, pictures, tables, and extensive content footnotes, seemingly leaving no stone unturned in his investigation of this dimension of Hutterite life.

Another contribution by a non-Hutterite writer, Gerald Mast, provides a fascinating account of the Schmiedeleut struggles to come to grips with community use of smartphones. Mast convincingly shows that managing the internet question highlights distinct understandings of church polity and decision-making among Group I and Group II Schmiedeleut.

Simon Evans’s and Peter Peller’s co-authored essay seeks to understand adaptive strategies of Hutterite communities in “beating the squeeze”—that is, the practice of established Hutterite colonies saving for the establishment of daughter colonies, which, according to the authors, is becoming more difficult if based on agricultural enterprise only. The essay investigates various nonagricultural initiatives by colonies to realize profit necessary to maintain themselves while preparing for the establishment of the next colony.

Further, the collection includes an essay by medical researchers who have participated in genetic research with Hutterites, bringing to view the strong partnerships that have been forged between members of Hutterite communities and researchers and clinicians.

2 von Schlachta uses the “Huter” spelling; “Hutter” is used in many sources.

The book also includes significant pieces from Hutterite writers. It is in these essays especially that Wollmann's own hope of hearing from writers within the Hutterite tradition comes to fruition. Leonard Gross's framing and excerpting of Samuel Kleinsasser's *Community and Ethics* brings to the reader "perhaps the sole in-depth and in-house theological, historical, and sociological interpretation of Schmiedeleut Hutterianism to have been written in the twentieth century" (158). Since Kleinsasser's book was informally self-published and meant for use in Hutterite communities, it has not been widely circulated; here, a wider readership is given the privilege of seeing the outworking of Hutterite theology from a voice internal to that community.

Relatedly, Ian Kleinsasser's essay provides an insider's account of the obviously painful 1992 Schmeideleut schism. Kleinsasser offers a variety of disclaimers to show that his is not the final or even definitive account of the schism; however, he explores contributing factors that offer a good background for beginning to understand the events. He includes primary sources, describes the fall-out of the schism, and reveals that there have been at least some steps taken toward resolution; the essay is framed by the hope for redemption (197). Wollmann's description of Kleinsasser's essay is important: "This essay represents the first internal attempt to move beyond chronicling these events—often from a particular partisan perspective—to doing historical work that is subject to critique, revision, and sustained dialogue" (ix).

The final essay in the collection provides a strong theological voice that seeks to build capacity for communal conversation among Hutterites. Jesse Hofer first offers diagnostic work, pointing to a deficiency in a culture of discussion and communal discernment, but then moves beyond diagnosis to explore theological and biblical concepts along with descriptions of necessary skills to build the capacity for which he longs. Included here is also a call to repentance, an essential dimension of capacity-building.

Navigating Tradition and Innovation casts considerable light on the experience of Hutterites in Manitoba over the past century, helping the reader understand the historical genesis of the movement, including various dimensions of its development from a variety of perspectives provided by both non-Hutterite and Hutterite contributors. The essays written by non-Hutterite authors provide keen insights, whether that be from historical or geographical research, from medical science or economic perspectives. Essays such as Gerald Mast's, for example, which seek to take religious realities into account in their interpretations, are especially constructive contributions.

However, it seems to me that the essays by Hutterite writers offer the most unique contributions to a wider understanding of Hutterites. The internal account of the Schmiedeleut schism is one that comes from someone personally embedded in the happenings being described, which affords hard-won insights even while inviting dialogue about the very account being given. The articulation

of an ethical vision for Hutterites such as is presented by Samuel Kleinsasser offers a glimpse into the formation of colony life that goes beyond the economic dimensions of that life. Further, Jesse Hofer's call to build capacity gives the reader a strong sense of his cry of the heart for a communal life that can only be realized with theological vision that requires "much practice, patience, and perseverance" (345). That vision points to an understanding of Hutterite life that cannot be reduced to social forces; the vision includes a spiritual mission to live as faithful Christians, embracing the unity and reconciliation offered to the body of Christ by the work of God in Christ through the power of the Holy Spirit.

Publishing collections such as this that include Hutterite voices should be seen as part of building capacity for communal conversation. Perhaps future collections, which would be welcome, will include mostly—or only—Hutterite voices, exposing readers to the potentially "redemptive element" (vi) of these kinds of inquiries.

PAUL DOERKSEN is Associate Professor of Theology and Anabaptist Studies and the P.M. Friesen Co-Chair in Biblical and Theological Studies at Canadian Mennonite University (Manitoba).