

Antoine Moussali

prêtre de la mission

La croix et le croissant

le christianisme face à l'islam



ÉDITIONS DE PARIS

“ Ils ne l’ont pas tué, ils ne l’ont pas
crucifié, mais ils en ont eu l’illusion...
Dieu l’a élevé vers lui : Dieu est puissant
et juste. ” (4,157-158)

Le dialogue interreligieux, notamment avec l'islam, prend-il suffisamment en compte les risques de réduction, de récupération et de syncrétisme qui ont amené bien des malentendus ?

Le dialogue dans la vérité tient-il compte des réelles positions du christianisme et de l'islam ?

Grâce à sa double culture islamique et chrétienne, l'auteur rappelle et distingue les thèmes majeurs qui fondent la foi, la pensée et l'action des chrétiens et des musulmans.

Né au Liban en 1921, le père Antoine Moussali, a été directeur des établissements scolaires lazaristes de Damas. Il a enseigné l'arabe à l'université d'Alger de 1980 à 1986. Il est l'auteur de plusieurs études théologiques et sociologiques en langue arabe. Ce livre a reçu le prix 1998 de l'Académie d'Éducation et d'Études Sociales.

Illustration de couverture :
Fresque de l'église d'Aghioi Pantès, Grèce.



9 782851 620132

98 fr.

Du même auteur

Charles de Foucauld et son message à l'homme d'aujourd'hui, Bab-Touma, Damas, 1970 (en arabe).

La Résurrection et la libération de l'homme, Bab-Touma, Damas, 1976 (en arabe).

Feuilles hebdomadaires, Al-Mustaqbal, Bab-Touma, Damas (en arabe).

Al-Ghazâlî, les fondements de la foi, Centre des glycines, Alger, 1981.

Série de conférences ronéotypées données à Alger et à Oran sur la pensée arabe, Centre des glycines, Alger, 1985-1993.

Al-Ghazâlî, livre de l'amour de Dieu, Enal, Alger, 1986 (épuisé).

Al-Ghazâlî, livre crainte et espoir, Centre des glycines, Alger, 1994.

“ Interrogations d'un ami des musulmans ”, dans *Vivre avec l'islam ?* dirigé par Annie Laurent, Saint Paul, Paris, 1996.

Articles dans le *Dictionnaire international des termes littéraires*, sous la direction de Jean-Marie Grassin, Université de Limoges :

Gazal (poésie arabe galante).

Hamâsa (la geste arabe).

Magâzî (légendes épiques de Mahomet).

Mahdî (millénarisme).

Mawlid (naissance du prophète Mahomet).

Nahda (renaissance arabe).

Le nom (ISM).

La parabole.

Wahm (l'illusion).

Judaïsme, christianisme et islam, Éditions de Paris, 2000.

Antoine Moussali

prêtre de la mission

La croix

et

le croissant

le christianisme face à l'islam

ÉDITIONS DE PARIS

3^e édition
© *Éditions de Paris*, 1998, 7, rue de la Comète, 75007 Paris
ISBN 2-85162-013-4

Sommaire

En guise de prologue	11
Un regard rétrospectif	11
Appel au dialogue interreligieux	13
Face à Dieu	17
Le terme de monothéisme	17
Une divergence de taille	19
Pour dire la Trinité	20
Et l'islam en tout cela ?	22
La paternité en Dieu	23
Une vision de Dieu autre	25
Une vision de Dieu au miroir de l'unicité	27
Une unicité ouverte sur la miséricorde	29
Au-delà de la miséricorde, l'amour	30
Chercher Dieu ?	31
" Dieu plus intime à l'homme que lui-même "	34
Le croyant musulman face à Dieu	36
Le visage de l'homme coranique	38
Un homme qui attend de Dieu la récompense	40
" Et Dieu dit... "	41
Quand la Bible et le Coran parlent de Révélation	41
Une Révélation qui est une histoire	43
Le point culminant de l'histoire	44
Une Révélation qui a une histoire, mais qui n'est pas une histoire	44
Herméneutique et interprétation	46
Bible et Coran sont-ils parole de Dieu ?	47
" Ne vous avisez pas de dire :	
Nous avons pour père Abraham "	51
Lieu théologique ou personnage type ?	51
Personnage de l'alliance ou archétype du prophète ? ...	53
Une identité, deux personnages ?	56

Jésus et Marie, quelle identité ?	57
Une question de nomination	57
Où la nomination engage la foi	58
Ce qu'en dit le Coran.....	59
Un Jésus prodigieux ?	61
Les titres coraniques de Maryam.....	62
“ Homme et femme, il les créa ” (Gn 1, 27)	65
La femme dans l'histoire de l'alliance biblique	65
L'être féminin révélé	67
Être femme en islam	70
Certaines prescriptions juridiques	72
Un arrière-fond théologique	74
De forts courants de contestation	75
Les droits de l'homme	79
Aux sources de la dignité de l'homme	79
Un développement historique.....	81
Prescriptions coraniques et jurisprudence (fiqh)	82
Dans une culture où l'homme est sujet de droits.....	83
Deux logiques	86
Le prophétisme	87
Histoire du prophétisme	87
Les traits du prophétisme biblique	89
La plénitude du prophétisme	92
Un peuple de prophètes	93
Les traits du prophétisme coranique	94
Entre le christianisme et l'islam	96
Mahomet, prophète ?	97
Religion et démocratie	99
Les données de la question	99
Un idéal d'origine chrétienne	100
Un idéal sécularisé.....	101
Un islam démocratique ?	102
Un tournant : le XIX ^e siècle	103
Deux attitudes	105

Franchir les barrages ?	107
Des voies possibles	109
Obéir ou aimer ?	111
Face à un choix décisif	111
Une fausse alternative	112
Une voie autre	113
Une voie pour aujourd'hui ?	114
Quand la sémantique enrichit la pensée	116
Énergie de l'agapè	117
Obéir ou aimer ?	118
Obéir et aimer ?	119
Glossaire des termes techniques	125
Citations du coran	131
Index des noms propres	135
Bibliographie	139

Chapitre 1

En guise de prologue

Un regard rétrospectif

Deux mouvements de balancier ont caractérisé de tout temps les relations entre islam et christianisme : affrontement et confrontation ont été suivis ou même coexisté avec rencontre et efforts de conciliation. Deux oscillations qui ont coïncidé étrangement de nos jours avec deux autres mouvements de flux et de reflux qui ont marqué de leur empreinte l'histoire de ce temps : mouvement “ *d'éclipse du sacré* ” pour reprendre le titre d'un ouvrage de l'italien Sabino Acquaviva (ouvrage traduit en français en 1967), suivi du mouvement de “ *retour du sacré* ”, du même auteur. En même temps, on prenait acte de la déroute des idéologies que rythmait la montée de l'individualisme, de la violence aveugle et de l'anomie. Et tout cela au nom d'un droit à la liberté proclamé haut et fort. Une liberté effrénée, illimitée, absolue. À telle enseigne que le bien et la vérité tendaient à s'effacer devant la liberté devenue seule juge de l'intérêt et de l'utilité. À chacun désormais sa morale, avec pour critère celui de ne pas en avoir. Triomphe donc du relativisme, mais aussi de l'immanence qui refusait tout droit de cité à la transcendance, et du pragmatisme dont le maître-mot était l'efficacité dans le cadre d'une suprématie affirmée de la philosophie de l'instant.

Dans le même temps, émergeait un autre phénomène social appelé parfois *sécularisation* : on voyait le religieux se séculariser, tandis que le séculier se sacralisait. L'on assistait même à l'émergence de nouvelles *prophéties* habillées de “ *science* ”, dont l'une s'affublait du titre même de “ *scientologie* ” ; leur caractéristique commune était d'annoncer le passage à une ère nouvelle,

le XXI^e siècle devant sonner la fin de l'ère chrétienne des Poissons et ouvrir l'ère du Verseau : l'ère du *Nouvel âge*.

Comment aller à la rencontre du futur ? Pouvons-nous envisager de le construire éventuellement ensemble ? Irons-nous, chrétiens et musulmans, côte à côte, sur des voies parallèles, sans devoir jamais nous rencontrer, ou bien choisirons-nous, dans une attitude volontariste, d'aller la main dans la main, dans une reconnaissance mutuelle et l'acceptation de ce que l'on est, un et différents à la fois, pour l'édification d'une cité qui soit digne de Dieu et de l'homme ?

Le concile Vatican II (1962-1965) avait pressé les catholiques de risquer, dans une démarche assurée, un dialogue franc et ouvert avec les religions et les cultures du monde, et d'une façon plus particulière, avec les juifs et les musulmans.

Des textes majeurs ont été rédigés qui sont présents dans tous les esprits : *Lumen gentium* (*Lumière des nations*, n^{os} 8 et 16, 1965) où l'on s'emploie à dépasser " l'ecclésio-centrisme " et à considérer que tout ce qui est bon et vrai (chez les autres) est comme " *une préparation évangélique* " ; *Nostra aetate* (*De nos jours*, n^o 2, 1965) qui invite à accueillir positivement l'expérience religieuse des autres croyants ; *Gaudium et spes* (*Joie et espérance*, n^o 22, 1965) où il est affirmé que " *l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au Mystère pascal* " ; *Ad gentes* (*Vers les nations*, n^o 11, 1965) où l'on rappelle que le chrétien doit découvrir dans les traditions culturelles, nationales ou religieuses les " *semences du Verbe* " et apprendre, à l'école du Christ, le dialogue vraiment humain.

Le pape Paul VI (1963-1978), dans *Ecclesiam suam* (1964), encyclique sur l'Église, avait puisé à même la source, dans la foi trinitaire, le fondement ontologique de cette attitude *dialogante* comme faisant partie intégrante du circuit d'amour en Dieu-Trinité ; dans un deuxième temps, il jeta les bases d'un véritable dialogue où la place prépondérante était donnée à la vérité. Point de dialogue en dehors de la vérité : elle seule est libératrice, comme l'indiquait le Christ : " *La vérité vous libérera* " (Jn 8, 32). Le dialogue supposait – et suppose toujours – une attitude de bien-

veillance et un regard positif porté sur l'autre, en même temps qu'une recherche patiente de la vérité dont cet autre est porteur, tout en restant attentifs à ne pas trahir le visage de celui que caractérisent les trois v : le Christ qui est la voie, la vérité et la vie. Il faut croire que ces balises n'étaient pas suffisantes sur le chemin du " dialogue ", car on s'y est engagé avec un empressement qui était parfois proportionnel à son impréparation.

Rencontres, sessions, séminaires, discours et colloques se succédèrent à vive allure, durant deux décennies, portés que l'on était par un immense optimisme irrépessible. On ne devait pas tarder à s'apercevoir que, dans cette marche forcée imposée par l'impatience du dialogue, on était passé insensiblement d'une attitude de bienveillance à celle de complaisance, et de recherche de la vérité à celle de compromission. Une dérive qui allait induire bien des confusions et aboutir à des déconvenues. Longtemps on se souviendra de la rencontre islamo-chrétienne de Tripoli, en Libye (1976), où le leader Muammar El-Kadhafi avait infligé aux participants du colloque islamo-chrétien, dont le Secrétariat pour les relations avec l'islam était à l'origine, un discours de trois heures dans lequel il s'employa à convaincre les chrétiens d'une nécessaire conversion à un islam libérateur.

Appel au dialogue interreligieux

Puis vint l'événement-symbole, la réunion d'Assise, qui allait marquer une étape importante dans l'effort de rencontre avec les autres religions. Le 27 octobre 1986, sur invitation du pape Jean-Paul II, plus de 100 responsables religieux, représentant les différentes religions du monde, vinrent à Assise pour prier et jeûner pour la paix. Le pape qualifia cette rencontre " d'événement religieux le plus important de l'année 1986 " (*Documentation catholique*, 7 décembre 1986). Désormais, tous les ans, à l'initiative de San-Egidio, une rencontre internationale est organisée dans l'une ou l'autre ville du monde, pour perpétuer l'esprit d'Assise et l'inspiration qui lui avait donné le jour. Il nous plaît de voir dans ces rencontres, loin de tout syncrétisme – puisque, si l'on est ensemble, on ne prie pas nécessairement ensemble – une " illustration

visible ” de ce qui anime l’Église lorsqu’elle s’implique dans ces initiatives spirituelles en vue de contribuer à servir la cause de la paix et de la rencontre entre des hommes qui vivent une expérience offrant certains traits communs.

30 Tout cela implique-t-il que désormais il ne soit plus nécessaire d’annoncer Jésus-Christ à tout homme, ni de parler de Jésus-Christ ? À ce niveau d’une interrogation ardente se situe l’initiative du pape Jean-Paul II apportant en 1990, dans son encyclique *Redemptoris missio* (*La mission du Rédempteur*), l’éclairage attendu et nécessaire sur le *dialogue* et l’*annonce* : “ Si les deux sont liés, ils ne sont pas interchangeables pour autant ” (§77).

Dans cette aventure de la rencontre et du dialogue, l’Église ne sortait pas indemne. Un grand nombre de chrétiens, mus par un désir fervent de retrouver en l’autre, en l’occurrence dans l’islam, leurs propres valeurs (des valeurs chrétiennes cachées, en quelque sorte), créèrent sans le savoir ou le vouloir, un islam idyllique ; ainsi, on christianisait inconsciemment des notions-clés islamiques, sans prêter suffisamment attention au véritable contenu dont étaient porteurs les termes arabes trop vite traduits par les termes de *personne*, de *communauté*, de *communion*, de *démocratie*, et l’on pourrait allonger la liste : *Jésus*, *homme*, *droit*, *Révélation*...

Sans doute n’a-t-on pas fait la distinction qui s’imposait entre islam et musulmans. Le concile avait parlé des *musulmans* et l’on comprit *islam*. D’où la confusion qui s’ensuivit. Un des grands paradoxes de la rencontre généreuse islamo-chrétienne fut d’avoir amené les chrétiens à christianiser l’islam, tandis que l’islam jouait à lui rendre la même politesse et à islamiser le christianisme. Tâche d’autant plus facile à entreprendre de la part de l’islam que l’on vivait à l’heure du relativisme généralisé, tant au plan de la pensée que des convictions.

L’islam se glissa comme tout naturellement dans ce grand supermarché des idées et des comportements et s’employa avec conviction à missionner dans les terres chrétiennes, assuré que le christianisme était une étape qu’il convenait aujourd’hui de dépasser pour libérer les énergies latentes. À telle enseigne que l’on put

s'interroger, en 1991, sur la présence du catholicisme en France et établir un débat, sur France culture, sur la question de savoir si "*Les Français sont encore catholiques*", suivi, en 1992, de cet autre débat sur "*La France est-elle toujours un pays catholique ?*". Le catholicisme français apparaissait comme menacé par un krach que tout le monde prédisait comme imminent, jusqu'au jour où un autre événement, celui qu'il faut bien appeler "l'événement de Reims" (octobre 1996), prit à contre-pied tous les pronostics et vint remettre les pendules à l'heure.

Et la question concernant le tandem islam-christianisme de rebondir : islam et christianisme n'ont-ils pas vocation à construire ensemble le futur ? Le futur ! Quel futur ? Comment entre-t-on dans le futur insaisissable ? S'il est vrai que toute question exige une réponse, à condition toutefois que la question soit bien posée, il faut donc nous atteler à la tâche avec l'intention d'apporter une modeste contribution, en vue d'une élucidation qui permette de répondre à la question posée : chrétiens et musulmans, sommes-nous semblables, dissemblables, comparables ? Que revêtent de part et d'autre des termes comme monothéisme, Révélation, christologie, mariologie, Abraham, prophétie, foi, culte, mariage, valeurs, etc. ?

Il n'est pas possible d'aborder ensemble tous ces termes qui supposent une approche spécifique. Aussi, nous proposons-nous de les aborder dans des domaines de comparaison divers, qui sont ceux que le lecteur attend : la question de la Révélation (chapitre 3 : "Et Dieu dit..."), celle du rapport homme-femme selon la ou les Révélations (chapitre 4 : Homme et femme, il les créa), celle des droits de l'homme en général (chapitre 5), celle du prophétisme (chapitre 6), enfin la question si discutée aujourd'hui des rapports entre les religions et l'idéal démocratique (chapitre 7 : Religion et démocratie). Dans une conclusion, nous nous demanderons quelle devrait être la nature de nos rapports à Dieu (chapitre 8 : Obéir ou aimer ?).

Mais tout d'abord, osons aborder la question chère à l'islam : le monothéisme (chapitre 2 : Face à Dieu).

Chapitre 2

Face à Dieu

Nous entendons parler comme allant de soi, de trois monothéismes révélés. Ainsi par exemple dans le livre *L'islam*, Paul Balta affirme sans sourciller : “ *Après le judaïsme et le christianisme, l'islam est la troisième grande religion monothéiste révélée* ”. (Le Monde éditions-Marabout, 1995, p. 13). N'est-ce pas aller très vite en besogne ? Que revêt le terme “ monothéisme ” appliqué aux trois religions précitées ? Quand on parle de “ révélée ”, de quelle Révélation s'agit-il ?

Le terme de monothéisme

On entend par monothéisme, la forme de religion qui admet l'existence d'un Dieu unique et qui se caractérise par le refus de tout polythéisme. Non pas que cette foi soit le résultat d'une évolution qui passa, selon un vieux schéma linéaire, de l'animisme et du totémisme au polythéisme, pour aboutir en dernier lieu au monothéisme. Le monothéisme révélé représente un véritable saut qualitatif dans l'histoire de l'humanité. Il constitue même une véritable révolution religieuse. Il y eut bien des cultures polythéistes différentes et, à l'intérieur de certaines d'entre elles, des formes de monothéisme. On parlera de “ *monolâtrie* ” (adoration d'un dieu local) ou “ *d'hénothéisme* ” (adoration d'un dieu régional). Dans ces différents cas, le culte rendu à une seule divinité s'harmonisait avec celui rendu aux autres dieux locaux.

Le monothéisme dont nous parlons est en lien organique avec la transcendance. Parce que transcendant, le Dieu unique est au-dessus et au-delà de la conception d'un Être suprême des religions primitives. Il est même la négation de cet Être suprême. Il s'agit, dans le monothéisme révélé, d'un Dieu qui entend établir

des relations personnelles entre lui et l'homme auquel il se propose.

Peut-on, à ce niveau de la définition, assimiler des divinités comme Yahweh, Allah, l'Être Suprême ? Que comporte le préfixe " *mono* " ? S'agit-il d'une unité numérique ou qualitative ? Peut-il s'appliquer à un Dieu qui a une vie intérieure jaillissante, à un Dieu-amour, au même titre qu'à un Dieu nécessaire pour l'ordonnement de l'univers et le bon fonctionnement de l'ordre moral et pour la bonne marche de la société ? N'y a-t-il pas une différence essentielle entre le Dieu de la gratuité et le Dieu du pragmatisme utilitaire ?

Chrétiens et musulmans, nous nous rencontrons dans l'affirmation-témoignage qu'il n'y a qu'un seul Dieu, unique et créateur. Lorsque le musulman dit : " *Je confesse qu'il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu* " ou, en d'autres termes : " *Il n'y a de Dieu que Dieu* " (*ashadu an lâ ilâha illa I-illâh*), il affirme l'unicité de Dieu. L'on remarque tout de suite que, dans cette affirmation, on commence par énoncer la particule négative " *lâ* ", " il n'y a pas ". Ce qui donne à penser que l'islam se présente, en tout premier lieu comme religion du refus : " *lâ* ". Il ne s'agit pas d'un refus catégorique (on appelle cela, en arabe, " *lâ nafya li j-jins* ", négation absolue de toute espèce (*jins*) de divinité). Un refus catégorique qui exclut toute espèce de compromis ou de compromission. C'est pourquoi " *lâ* " est en corrélation étroite avec " *illa* ", particule qui signifie " si ce n'est ". On est ainsi introduit dans la foi musulmane par une négation catégorique pour une affirmation décisive et exclusive. On rentre ainsi dans la possibilité par la négativité, le négatif devenant le moyen par lequel on affirme le positif avec une assurance et une conviction sans faille. Ainsi donc, dès le départ, nous trouvons le non et le oui intimement reliés l'un à l'autre. Non, il n'y a pas de Dieu autre que Dieu. Oui, il n'y a de Dieu que lui.

Que renferme cette négation-affirmation ? Le refus du polythéisme ? Sans doute. Le refus trinitaire ? Bien davantage. La négation de la Trinité, présentée comme un tri-théisme, est en effet explicite dans le Coran. Celui-ci accuse en effet les chrétiens

d'adorer Dieu, Marie et Jésus (*'Isa*). On entend Dieu, dans le Coran, interpeller Jésus (*'Isa*) assez vivement en ces termes : “ *Est-ce toi, Jésus fils de Marie, qui as dit aux hommes : prenez-moi avec ma mère comme dieux en plus de Dieu ?* ” (5, 116).

Une divergence de taille

Il faut bien avouer que l'on se heurte là à une pierre d'achoppement. Ainsi donc, la foi en un Dieu-un, qui aurait dû constituer un terrain commun d'entente est un terrain miné. Dieu, pour le christianisme, n'est pas d'abord un et puis Trinité. Dieu ne peut être que Trinité parce qu'il est vivant et que telle est sa vie. Dieu est, en son essence même, trinitaire. Il serait totalement erroné de penser que la Trinité des personnes soit quelque chose de secondaire. La Trinité est l'essence même de Dieu, elle est ce qui fait que Dieu est Dieu.

C'est pour éviter pareille difficulté et dans une intention louable de favoriser la rencontre entre chrétiens et musulmans, que d'aucuns ont été amenés à préconiser, pour ne pas choquer les musulmans, de ne point parler de Père, de Fils et de Saint-Esprit. On ira même jusqu'à demander de ne plus employer l'expression *Théotokos*, Marie, Mère de Dieu, et se contenter de dire tout simplement : “ *Marie, Mère de Jésus* ” ; ou “ *Mère du Christ* ” ; ou “ *Mère du Messie* ”. L'intention est émouvante. Le procédé radicalement erroné. Engager le dialogue sur pareille voie, c'est aller à l'encontre du “ dialogue dans la vérité ” si vigoureusement prôné par Paul VI.

Il importe de s'en tenir à ce que nous proclamons dans la profession de foi : “ *Je crois en Dieu-le-Père-Tout-Puissant ; je crois en son Fils Jésus-Christ, le Sauveur ; je crois en l'Esprit-Saint Sanctificateur* ”. Ce n'est pas à dire qu'il faille brandir la profession de foi comme on porterait une bannière : le dialogue exige, en même temps que le respect de la vérité, une incommensurable délicatesse et un discernement plein de lucidité, une charité à toute épreuve. Cela ressortit au domaine de l'attitude pastorale du dialogue qui ne peut se faire que dans l'humilité et sous le souffle de l'Esprit. Quant à l'expression de la foi qui entend traduire ce que

le Seigneur a voulu nous révéler de lui-même, il nous faut être vrais.

En disant cela, nous ne prétendons pas avoir *fait le tour du mystère de Dieu*. Mais il est des expressions qui ne sont pas de simples “modalités” pour dire Dieu. Suffit-il de dire, comme le donnerait à penser le cahier *L'Église et l'islam* (supplément de la *Documentation catholique*, p. 12) : “*Nous croyons et confessons (musulmans et chrétiens) un seul Dieu, mais de façon différente*” ? Ne faut-il pas, pour éviter toute ambiguïté, ajouter l'adverbe “*radicalement*” à “*façon différente*” et dire “*de façon radicalement différente*” ? Et pourquoi ajoute-t-on à la même page : “*Dans le dialogue avec les musulmans, il est préférable d'appeler Dieu, Dieu plutôt qu'Allah*” ? Ne convient-il pas de respecter le partenaire musulman et appeler Dieu comme le musulman lui-même le nomme ? Faut-il absolument, sous prétexte de faire avancer le dialogue, cultiver l'ambiguïté ? Pourquoi à la page 13 affirme-t-on que “*c'est sur le mystère du Fils que se noue la différence*” plutôt que de dire : “*C'est sur le mystère de Dieu manifesté en son Fils Jésus-Christ*” ? S'il s'agit avant tout de ne pas choquer le musulman, il faudrait alors ne plus parler d'incarnation, ni de Trinité, ni de Rédemption, ni de Résurrection ! Faudrait-il accepter de s'islamiser pour entrer en dialogue avec les musulmans ?

Pour dire la Trinité

Il y a en Dieu de la différence. Voilà pourquoi nous ne pouvons en aucune façon éluder cette question essentielle. Au concile de Nicée (325), lorsqu'il s'est agi pour les Pères de l'Église de dire la foi trinitaire, ils ont eu recours au terme d'*Hypostase* et, à la suite de Tertullien, de *Personne*. La foi qui a commencé par être vécue a cherché, durant les trois premiers siècles de l'histoire de l'Église, à s'exprimer et à se formuler. On peut même dire que l'expression de la foi s'est parfois laborieusement cherchée à travers les aléas et les crises de l'histoire. Lorsqu'il s'est agi pour l'Église de se définir par rapport à la gnose, fondée sur le dualisme d'un dieu du mal et d'un dieu du bien, il a fallu, avec saint Irénée, insister sur l'unicité face au dualisme. Ensuite, lorsqu'il a

bien fallu se définir par rapport au *monarchianisme*, à l'*adoptianisme* et au *subordinationisme*, on est passé à la notion de Trinité. Il ne s'agissait plus, en effet, de rétablir solennellement l'unité consubstantielle entre le Père et le Fils, mais de structurer la foi trinitaire : Dieu substantiellement un et Trinité de personnes, Père, Fils et Saint-Esprit

Il n'est pas sans intérêt de faire remarquer que la langue arabe n'a pas de correspondant pour traduire le terme de *personne*. En arabe, *personne* se dit *chahç*, qui signifie statue. Il serait parfaitement incongru pour un chrétien de culture arabe de dire qu'il croit en Dieu un en trois statues. Le terme *chahç* n'a pas eu une histoire comme celle qu'a connue le terme *hypostase* grec ou *persona* latin. Et pour cause, la langue arabe, comme toute langue, est tributaire de la philosophie qu'elle sous-tend. Dieu, en arabe coranique, ne peut être conçu que comme unique, sans que l'on puisse rien dire sur son essence, sur ce qu'il est en lui-même : il est, lui, l'imperméable (*çamad*). On ne peut dire de lui que ce qu'il n'est pas. L'homme est un esprit incarné, un composé de matière et d'esprit, tandis que Dieu est un pur esprit. L'homme est fini, Dieu est infini et ainsi de suite. C'est en Jésus-Christ que l'on peut avoir la hardiesse d'interroger Dieu et de lui demander " *qui il est* ". Moïse avait, au Sinaï, interrogé Dieu sur son nom. Et cela avait été d'une hardiesse extrême. Dieu avait répondu : " Je suis Yahweh ". Il a voulu dire par là : " Mais c'est moi, voyons ! ". *C'est moi* : celui qui était auprès de vous pour vous libérer au jour du grand passage, moi qui continue à être là auprès de vous dans la rude marche de l'exode, moi qui serai toujours avec vous dans la longue marche au cours du temps. Mon vrai visage, vous le découvrirez tout au long de notre commune histoire. C'est à travers notre histoire commune et notre compagnonnage que vous me découvrirez. Dieu ne se découvre pas ailleurs que dans l'épaisseur du temps. C'est là qu'il dessine en filigrane tout au long des jours les lignes de son projet, à travers lequel sont révélés les traits de son visage d'amour.

C'est dans ce sens que la religion biblique est événementielle et que la foi est existentielle. En islam, en revanche, la foi est

plutôt notionnelle. Ce n'est pas un pur hasard si nous ne trouvons pas trace de récit dans le Coran. Un récit est toujours porteur de vérité théologique : la Bible est narrative. Le Coran, lui, conte, plutôt qu'il ne narre. Il narre des histoires édifiantes qui viennent corroborer la vérité de ce que l'on veut inculquer. Nous ne serons pas surpris de voir que les narrations rapportées de part et d'autre ne coïncident pas nécessairement. L'une, la Bible, raconte l'histoire de Dieu qui s'écrit à travers les sinuosités de l'histoire humaine pour la soulever à la façon d'un ferment, l'autre, le Coran, annonce la Loi qui est la voie de Dieu pour les hommes à laquelle il importe de se conformer. Deux visions différentes sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir.

Aussi, pour dire leur foi en la Trinité, les chrétiens d'Orient de culture arabe, n'ont eu d'autre alternative que d'avoir recours au mot araméen *uqnûm* (plur. *aqânîm*) qu'ils arabisèrent. La foi trinitaire se proclamera comme suit : *“ Je crois en un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, Dieu un en trois Aqânîm ”*. Le musulman qui entend prononcer le mot *Aqânîm* pourrait être amené à s'interroger sur le sens de ce terme. Occasion pour le chrétien de *“ rendre compte ”* de la foi qui l'habite et le porte.

Et l'islam en tout cela ?

Force est de constater qu'il y a entre l'islam et le christianisme plus qu'un malentendu doctrinal, un contentieux, en ceci que le Coran accuse les chrétiens de trithéisme, du fait, prétend-il, qu'ils ajouteraient à Dieu Jésus et Marie (5, 116). Proposition assez étonnante, probablement ironique, qui n'a rien à voir avec la foi chrétienne.

Le Coran enseigne en effet l'unicité numérique de Dieu. Dieu, affirme-t-il, n'a ni associé (*charîk* 6, 163 ; 17, 111), ni d'égal (*kufu'* 112, 4), ni rival (*andâd* 2, 2). *“ Il n'y a de Dieu que Dieu ”* (2, 163), *“ Il n'y a de Dieu que moi ”* (11, 6 ; 20, 14 ; 21, 25) ; affirmations auxquelles fait écho le croyant : *“ Il n'y a de Dieu que Toi ”* (21, 28). Et ce Dieu est inconnaissable, impénétrable (*çamad* 112, 2), inengendré (*lâ walad lahu* 4, 171), subsistant (*qaiyyum* 2, 255 ; 3, 2).

Le Coran insiste et signe lorsque, dans un autre verset, il exhorte les chrétiens à cesser de parler de Trinité : “ *Ne dites pas trois... Dieu est unique !... Comment aurait-il un fils ?* ” (4, 171). Ailleurs il condamne sans retour : “ *Ceux qui disent : “Dieu est, en vérité, le troisième de trois”... ils sont impies. Il n’y a qu’un Dieu, il est unique* ” (5, 73). Et aussi : “ *Dieu n’enfante pas, il n’est pas enfanté* ”. (112, 3). Et enfin : “ *Il n’a ni enfant, ni compagne* ” (6, 101).

Les accusations sont on ne peut plus claires. Elles insistent sur le fait qu’il est impossible à l’essence d’engendrer. En fait, la foi chrétienne ne dit pas que c’est l’essence divine qui engendre, mais bien le Père. Engendrer n’est pas un attribut divin. Engendrer est propre à la personne du Père qui subsiste éternellement comme relation au Fils, dans l’Esprit-Saint. Ce mystère n’est autre que celui de la vie même de Dieu, une vie trinitaire qui ne se révèle pas autrement qu’en se donnant et donc en étant reçue. Aussi est-ce parce qu’il a confondu entre “ qualité ” attribuable à Dieu par voie d’éminence (Dieu éminemment créateur et à ce titre “ Père ”) et la paternité à l’intérieur des relations intratrinitaire, qu’un grand penseur musulman, comme Ibn Taymiyya (1328) accusait les chrétiens de personnifier les attributs divins, de créateur pour le Père, de sagesse pour le Fils, de vie pour le Saint-Esprit. Pourquoi alors, s’interroge-t-il, ne pas diviniser les 99 attributs dont on peut qualifier Dieu dans l’islam ? Comme on le voit, tout comme l’arianisme qui l’a précédé en Occident, l’islam, refuse la génération intratrinitaire. Avec une telle vision de la *paternité* en Dieu, on comprend que l’islam rechigne à accepter l’incarnation : ce serait une démarche indigne de Dieu ; quant au titre de Mère de Dieu donné à Marie, il serait un blasphème ; et le titre de Fils de Dieu, pure élucubration évidemment.

La paternité en Dieu

Il est nécessaire de préciser ici quelque peu en quoi consiste la notion de paternité en Dieu. La connaissance naturelle de Dieu, telle que les plus grands philosophes grecs l’ont exprimée, culmine dans la découverte d’un Dieu qui est le vivant par excel-

lence. Cette vie qui est la sienne doit ressembler à ce qu'il y a de plus intérieur en celle de l'homme, à ses activités les plus intenses de connaître et d'aimer. Telle est, pour ces penseurs grecs, la source du plus grand bonheur. Sans doute, ils auraient pu ajouter que l'on peut imaginer comme trois pôles à l'intérieur de cette vie divine, par le fait des deux activités de connaissance et d'amour de Dieu par et en lui-même, mais à quoi bon ? Qu'est-ce que cela aurait signifié de plus pour eux ? Vue de l'extérieur, la vie de Dieu n'est autre que son mystère, un mystère inaccessible... à moins que Dieu ne veuille se révéler lui-même. Alors, ce n'est plus dans une simple connaissance, mais dans une communication de vie à vie qu'il se donne à *con-naître* (= naître avec). Ce que Jésus réalise en effet.

Jésus "*fait connaître son Père qui est aux Cieux*" et qui peut être appelé dès lors "*Notre Père*" (*Abba*). Il s'adresse aux Apôtres en leur disant "*Recevez l'Esprit-Saint*". Il se révèle comme "*le Fils*". Ainsi nous est révélé le circuit d'amour qui est en Dieu : le Christ est appelé *Logos* (*Parole, Verbe*, Jn 1) ou même *Image* (Col 1) pour bien marquer que cette filiation n'est autre que le fruit de l'activité intense en Dieu. Et l'Esprit-Saint est ce lien d'amour entre le Père et le Fils.

Parler de *paternité* en Dieu, parler d'un Père qui engendre éternellement le Fils, c'est donc parler d'une *relation* qui dérive de la vie même de Dieu, et aucunement de deux ou trois *constituants* rivaux de Dieu, ainsi qu'on pourrait feindre de le croire.

Et tout cela n'est pas un jeu de finasseries. Ce qui est en jeu est terrible et ouvre à d'énormes conséquences. Comme le fait remarquer Roger Arnaldez (*Vivre avec l'islam ?*, Paris, 1996), croire en un Dieu Trine ou croire en un Dieu non-Trine est d'autant plus différent que le Dieu *non-Trine* n'est pas simplement le Dieu un : il est négation du Dieu Trine. Il n'est pas indifférent à l'homme de croire ou de ne pas croire à la Trinité. De la conception et de la représentation que l'on se fait de Dieu dépend l'idée que l'on va se faire de l'homme, d'où découle à son tour la forme de société que l'on va créer. Qu'on le veuille ou non, notre relation avec autrui dépend de notre relation avec Dieu. Entre l'homme et Dieu,

il y a essentiellement corrélation. La société que l'on prétend édifier est en relation directe avec l'idée que l'on se fait de l'homme. S'il est vrai que l'homme est créé à l'image de Dieu, il faut créer une société qui soit digne de Dieu et digne de l'homme.

Une vision de Dieu autre

Croire en un Dieu d'abord et essentiellement Tout-Puissant, amènerait les hommes à avoir entre eux des rapports de soumission. En effet, une telle image de Dieu entraîne une soumission aveugle, car Dieu ne peut tolérer la moindre entrave à sa Toute-Puissance. Au risque pour l'homme de commettre la faute impardonnable – à moins que Dieu ne veuille la pardonner arbitrairement – de poser une limite au déploiement de sa puissance. Mais est-ce vraiment la Toute-Puissance qui est l'attribut primordial de Dieu ? Certains courants philosophiques de l'Antiquité avaient recherché le Dieu un, source de tout. Et ce n'est pas la Toute-Puissance qu'ils découvraient d'abord en ce Dieu créateur. Dieu est perçu d'abord comme celui qui est totalement simple, alors que toute réalité sensible est éminemment complexe. Il apparaît ensuite comme parfait – et nous sommes loin de l'être ; ainsi, il attire tout à lui comme étant la fin de tout : tel est le propre de la bonté. Puis, à la suite de ces trois attributs divins qui sont plus que des *noms divins* (car ils sont de réelles *qualités* de Dieu), vient la question du rapport que ce Dieu simple, parfait et bon établit avec le monde : il est lui l'Être infini, immuable et nécessaire, alors que toute réalité en dehors de lui est aléatoire. Enfin, il est en lui-même parfaitement un. En suite de quoi, selon les modalités diverses de son rapport aux différentes créatures, on pourra dire de lui qu'il est le vivant par excellence. Et alors seulement qu'il est le Tout-Puissant. Cette qualité en Dieu n'est donc pas première.

Quant à nous, l'expérience de notre puissance est en relation aux choses, et elle n'est pas première non plus. Ce qui est premier, c'est notre relation à autrui. Vouloir dominer autrui serait le réduire à une chose, ce qui ne pourrait que le détruire. D'où la nécessité d'une vision autre de la relation.

Cette vision, le christianisme nous la donne dans sa foi en Dieu-

Trinité. Alors apparaît l'unité dans la différence. L'unité en effet, contrairement à l'unicité qui est exclusive, appelle l'altérité. Si l'on refuse celle-ci, c'est-à-dire la différence dans l'unité, il n'y a d'autre alternative, dans l'expression de l'unité, que l'uniformité et la domination. Le Dieu-Trinité n'est plus ce monarque Tout-Puissant qui régent et gère tout selon son bon vouloir. Dire Dieu "Trinité de personnes", c'est introduire la relation au plus profond de l'être même de Dieu, c'est définir Dieu comme être-de-relation et être-en-relation. C'est répondre à la question : qui es-tu ? Au cœur de la personne est inscrite la dimension relationnelle. L'être même de Dieu se conçoit en terme de communion : il y a là un dépassement de ce que l'Antiquité avait déjà dit obscurément sur Dieu et non point une contradiction.

Si la relation en Dieu est communionnelle, les relations entre les hommes, pour être des relations réussies et pour qu'elles œuvrent à la réussite de l'homme, ne peuvent être que communionnelles. Comment ne pas signaler, là aussi, l'absence, en arabe, d'un mot qui traduise adéquatement le terme de *communion* dans sa signification imagée de "commune-union" en même temps que de prise en charge mutuelle (*cum-munus*). On parlera bien de *charika*. Et *charika* fait penser à *compagnie*. Elle connote l'idée d'association commerciale. La *Umma* elle-même (qui dérive de *umm*, la mère) que l'on traduit volontiers par *communion*, est plutôt le rassemblement fusionnel des croyants dans le giron de l'unicité matricielle. Il est dans la logique des choses que le droit de l'individu (*fard*, en arabe) se fonde dans l'anonymat réducteur et uniformisant de la *Umma*.

Un Dieu-Trinité n'est pas un Dieu pour lui (plus exactement, on dira avec saint Thomas d'Aquin que *bonum est diffusivum sui* : c'est l'être même du bien que de vouloir se diffuser). Ce Dieu est un Dieu pour nous (*propter nos...* disons-nous dans le Credo). Dieu est autant *enstase* (force qui propulse vers l'intérieur) qu'*extase* (force qui propulse vers l'extérieur, hors de soi). Le Saint-Esprit est en toute vérité à la fois lien d'amour et mouvement extatique. Le cœur de Dieu bat d'une double pulsion, pulsion-impulsion vers l'intériorité, pulsion-propulsion vers l'extériorité,

dans un mouvement analogue au mouvement de systole et de diastole du cœur, ou encore de flux et de reflux de la mer (selon l'image proposée par saint Maximilien Kolbe). Il doit en être ainsi pour l'homme, parce qu'il en va ainsi de Dieu.

Une vision de Dieu au miroir de l'unicité

On rapproche souvent l'islam, tel qu'il fut structuré au cours du VIII^e siècle, de l'arianisme, (cf. Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, pp. 146-222) cette hérésie née du christianisme au IV^e siècle, qui enseigne un monothéisme strict, pur et dur. L'arianisme affirme, en effet, sa foi en un Dieu unique et inconnu qui communique avec le cosmos par l'intermédiaire du Verbe. L'islam qui semblerait reprendre une telle vision, remplace le Verbe par le Coran, parole de Dieu incréée qui s'est incarnée dans un livre. Ce livre est-il Dieu ? L'islam répond : "*Lâ huwa wa lâ gayruhu*" (*Il n'est ni lui, ni autre que lui !*). Et on retrouve de nouveau une définition qui commence par une négation (*lâ*).

En réalité, il n'est pas dans la vocation de l'islam de se poser la question de l'être même de Dieu. S'il est impossible de douter de son existence – la nature est là pour en chanter la grandeur – il n'est pas dans le pouvoir de l'homme de savoir qui il est en lui-même. Il y aurait indiscretion notoire, voire blasphème à prétendre en parler. L'homme qui prétendrait avoir accès à l'essence même de Dieu court le risque de fondre dans son ardente fournaise, comme ce fut le cas pour Al-Hallâj (crucifié en l'an 922). Ainsi dit-on que Mahomet s'est tenu, la nuit du *mi'râj* (son " ascension " au ciel), à la distance respectable d'un jet de pierre par crainte de s'annihiler en la fournaise ardente de Dieu. Il est seulement permis de décrire Dieu, aidé par des attributs, beaux noms de Dieu : en égrenant ses qualités – sa beauté par exemple, on se fondera dans un silence apophasique. Mais aucun de ces 99 noms n'exprime l'essence même de Dieu. Des attributs peuvent faire partie de l'essence (*dât*), tel que *Créateur*, *Tout-Puissant*, *Miséricordieux*, mais aucun n'est attribut ontologique. Tous sont des attributs *descriptifs* de Dieu.

Il est notoire que le terme *amour* ne fait pas partie des beaux

noms de Dieu. Nombreux d'ailleurs sont les docteurs islamiques qui pensent que Dieu ne saurait aimer. Certains vont même jusqu'à dire que pour aimer il faut être sexué. Or Dieu n'ayant pas d'organes sexuels ne peut aimer. Il est vrai que le verbe *ahabba* (aimer) est très chargé d'affectivité charnelle, mais n'est-ce pas le cas aussi du verbe français ? La Révélation, c'est que Dieu se dise, même si les mots sont toujours inadéquats ; Dieu nous invite à les dépasser.

Ceci dit, on trouve le verbe aimer (*ahabba*) et le substantif amour (*hubb*) dans le Coran : “ Dieu aime, dit-il, ceux qui font le bien ” (3, 134) ; “ Dis : suivez-moi si vous aimez Dieu ; Dieu vous aimera et vous pardonnera vos péchés ” (3, 31). Les exégètes entendent par là que Dieu récompense les bienfaisants. D'autant que “ Dieu n'aime pas les corrupteurs ” (5, 64). À rapprocher aussi de cet autre verset du Coran qui dit que “ l'homme pieux est celui qui croit en Dieu... qui donne de son bien pour son amour ” (2, 177). Les commentateurs ont traduit la particule “ pour ” (*'alâ hubbihi*) par *en dépit de*, en dépit de l'amour qu'il (l'homme) a pour son bien. De la sorte, la notion de l'amour de Dieu est évacuée.

Il n'y a, à vrai dire, rien d'étonnant à cela. Il est même logique que, dans une vision religieuse qui donne la priorité à l'obéissance, on en vienne à éliminer tout ce qui, de près ou de loin, pourrait donner à penser que l'amour est supérieur à la Loi. Ce qui se comprend d'autant plus aisément que l'islam est, en fait, une théocratie. Il faut donc veiller à ce que rien ne vienne ébranler un ordre établi. Al-Ghazâlî (mort en 1111) a bien consacré tout un traité sur “ l'amour de Dieu ”. Un traité qui fait partie du 4^e quart de la *Somme théologique et spirituelle de Ihyâ' 'ulûm d-dîn* (*Revivification des sciences de la religion*). Ghazâlî a donné à l'amour le rang le plus élevé dans les degrés qui mènent le spirituel à l'union avec Dieu. Il se garde bien de faire de l'amour en Dieu le synonyme de son être. Nulle part Ghazâlî n'introduit le mouvement d'amour en Dieu même. Il s'est même employé, dans sa *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*, à contrecarrer la prétention des chrétiens à vouloir présenter

l'amour comme étant l'expression de l'essence même de Dieu dans sa réalité la plus profonde.

Une unicité ouverte sur la miséricorde

Si le Coran ne parle pas d'amour en Dieu comme synonyme de son essence, en revanche, la miséricorde en est un thème fondamental. D'ailleurs, toutes les sourates du Coran, sauf la 9^e, commencent par la *basmala* : “ *au nom de Dieu, le Miséricordieux, qui fait miséricorde* ” (*bismi I-Lâhi r-Rahmân r-Rahîm*).

Le terme *Rahma*, miséricorde vient de la racine *RHM* qui signifie les entrailles maternelles. La miséricorde est considérée comme un attribut qui jette les rayons de son essence sur les créatures. Elle manifeste l'attitude de mansuétude et de compassion que Dieu a envers ceux qui le révèrent, l'adorent et suivent ses préceptes (*awâmir*), c'est à dire les musulmans. La création est le signe patent de cette miséricorde (42, 28) et la manière dont il a traité avec les hommes témoigne de cette inclination constante. Moïse reçoit le Livre “ *comme directive et miséricorde* ” (28, 43 ; 46 ; 12). Jésus (*'Isa*) est aussi “ *signe pour les hommes et un signe de miséricorde* ” (19, 21). Enfin Mahomet est envoyé “ *pour faire preuve de miséricorde envers les hommes dans le monde entier* ” (21, 107).

Le Coran s'ouvre sur la *Fâtiha*, une prière de bénédiction, qui comprend sept versets. Ce n'est sans doute pas un hasard si cette prière commence par la lettre B qui rejoint le *Béréchit*, premier mot de la Bible, pour bien signifier la solennité des commencements. Le Coran entend se présenter comme un nouveau commencement. La lettre B est si importante que les chrétiens arabes ou de culture arabe, eux aussi, récitent la doxologie en disant “ *bismi l-Âb...* ”, “ *au nom du Père* ”. Il faudrait pouvoir dire en français, pour tenir compte de la lettre B : “ *Béni soit le Nom de Dieu...* ” Il est une seule note qui vient briser cette hymne à la miséricorde, le verset 7 qui est une prière d'imprécation et qui élimine de la miséricorde de Dieu “ *ceux qui sont l'objet de la colère de Dieu* ” (*Al-magdûbi 'alyhim*) et les “ *dévoyés* ” (*ad-Dâlîn*). Du reste, ce Dieu dit *miséricordieux* pardonne-t-il ? On

n'en sait rien du tout, et ce serait une atteinte à sa Toute-Puissance que de chercher à le savoir. “ *Il pardonne à qui il veut et châtie qui il veut* ” répond le Coran (5, 18).

La miséricorde court elle aussi tout le long de la Bible. Avec une différence de taille : le mot miséricorde se dit, en hébreu, de deux façons *rahamîm* (ce qui rejoint le mot coranique) et *hesed*, qui désigne la relation qui relie deux êtres et implique fidélité. La miséricorde est tout simplement comme “ *une inclination constante* ” de Dieu dont les traits resteront gravés dans le cœur et la mémoire des hommes, la révélation du cœur de Dieu que transmettent deux joyaux de l'Évangile : l'enfant prodigue (le père prodigue) et le bon Samaritain. Tout comme l'on ne pourra plus jamais étouffer la voix qui, du haut de la croix implore : “ *Père, pardonne-leur, ils ne savent pas...* ” (Lc 23, 34).

Au-delà de la miséricorde, l'amour

Grande est la miséricorde ! Et pourtant elle ne se confond pas avec l'amour qui en est la source. La miséricorde, qui est un des plus beaux fleurons de l'amour, ne va pas jusqu'aux frontières sans limites de l'amour. La miséricorde, fruit de l'amour, débouche sur le pardon, tandis que l'amour débouche sur le partage. Dieu-amour prend l'initiative de venir à nous, de se faire homme parmi les hommes “ *en tout semblable à nous, hormis le péché* ”, pour nous amener, nous les hommes, à lui, et nous faire partager sa vie même de Dieu. C'est là que le christianisme prend sa source, dans ce mouvement inouï de Dieu qui s'abaisse au point de se faire “ *serviteur* ”, d'aller, dans le mouvement de la kénose (saint Paul, Éph 2), jusqu'à l'extrême limite de l'abaissement, en vue d'entraîner l'homme dans ce courant d'amour et lui donner le goût de Dieu, de l'amour sans mesure, qui se donne dans la démesure. La question n'est plus alors de savoir ce qu'il faut faire pour s'attirer les bonnes grâces de Dieu et pour le contenter (*rida*). Cela, toutes les religions de tous les temps, en ont eu le souci. Seul le christianisme inverse les choses : c'est Dieu qui se pose la question de savoir comment s'y prendre pour amener l'homme à lui, et l'amener à croire dans l'amour. De ce point de vue, l'incarna-

tion est dans la logique de l'amour. Il s'agira pour l'homme d'accepter de s'ouvrir à la proposition d'amour, à se laisser envahir et façonner par lui.

De ce fait, l'amour devient terriblement exigeant. D'autant plus exigeant qu'il ne passe pas par la contrainte mais par une parole et un geste de proposition. Ce qui induit une manière d'être filiale, un style de vie familial, une manière fraternelle de se comporter. Il n'y a point d'amour filial qui ne soit fraternel. Point d'amour vrai qui ne soit gratuit. La Loi peut s'inscrire comme voie qui balise le chemin vers l'amour. Elle ne saurait prendre la place de l'amour. Ce qui est premier, c'est toujours l'amour.

Le musulman trouve son titre de gloire dans l'élan d'obéissance, qui est signe d'amour pour Dieu et fait de lui son serviteur (*'abd-Allâh*). Le chrétien, lui, se sait aimé et cela lui suffit, aimé d'un amour qui fait de lui un fils dans le Fils (*ibn Allâh*). "*Je ne vous appelle plus serviteurs mais amis, car le serviteur reste dans l'ignorance de ce que fait son maître ; je vous appelle mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître*" (Jn 15, 15), dit Jésus à ses Apôtres. *Serviteurs*, ceux-ci le restent ; mais ils sont devenus amis. Il y a là deux manières d'être *serviteur*, deux attitudes différentes face à Dieu, et, aussi émouvantes soient-elles l'une que l'autre.

À ce stade, il est intéressant de se rappeler jusqu'où peut culminer à la fois la recherche naturelle par l'homme de son Dieu, et son attitude face à lui.

Chercher Dieu ?

Dans la perspective de la philosophie grecque, l'homme est un microcosme. Il est le lieu où deux mondes s'unissent, le spirituel et le matériel. Il est un " composé d'âme et de corps ". La perspective platonicienne, qu'Aristote corrigera mais qui connaîtra néanmoins un bel avenir, amène à établir comme une sorte de dualisme, de dichotomie, entre l'âme et le corps. La pente normale, qu'on retrouve au cœur de la mystique hindoue, sera alors de porter un regard de mépris sur le corps, cette prison de matière. L'éthique qui en découle est claire : il faudra tout faire pour se

libérer des entraves du corps et de son opacité, afin de permettre à l'esprit de retrouver sa légèreté et son incandescente beauté.

Tout autre fut l'attitude adoptée par Aristote, le sommet rarement atteint de la philosophie grecque. L'homme étant substantiellement un, son bonheur ne peut consister à fuir le corps et les réalités matérielles, mais au contraire à chercher le bien. Ce bien humain est à la fois celui de l'âme et du corps, car il est celui de toute la personne. Le bien suprême, dont la recherche ouvre au plus grand bonheur – celui de Dieu même, consiste à découvrir celui qui est l'Être par excellence et source de tout, et à vivre de cette *contemplation* (*théôria*). Cette recherche est l'activité humaine la plus haute, demandant éminemment l'exercice des deux facultés de *comprendre* et d'*aimer*, et elle est déjà par elle-même source de bonheur.

L'anthropologie biblique est plus proche de celle d'Aristote que de celle de Platon, mais elle est avant tout théologique : l'homme n'est homme que par sa relation à Dieu, parce qu'il est à l'image de Dieu. Sa gloire est de recevoir la vie (le *ruah*, le *souffle vital*, l'*esprit*) de la source même, de Dieu source jaillissante de vie. Se couper de Dieu est aussi impensable que, pour le fleuve, se couper de la source.

Esprit incarné, l'homme va donc connaître une véritable dimension historique à la fois humaine et divine, puisque Dieu intervient à chaque origine humaine, et qu'il est même l'acteur principal de l'histoire.

Avec une telle corrélation entre l'homme et Dieu, on pourra parler d'un face-à-face de Dieu avec l'homme, dans le dessein que forme Dieu d'amener l'homme à découvrir sa véritable face en même temps qu'il découvre celle de Dieu. Dieu choisit de se positionner par rapport à l'homme pour que l'homme accepte de se positionner par rapport à lui. Telle est l'aventure de l'alliance que Dieu contracte avec l'homme pour l'amener à s'ouvrir à de nouveaux rapports de partenariat avec lui. Et parce qu'il est, par lui-même, incapable de se hausser à sa condition d'homme façonné par Dieu et de pouvoir dire par lui-même : “ *Abba, Père* ”, Dieu va venir vers lui pour, comme dit saint Irénée, “ *apprivoiser*

l'homme et l'habituer à le recevoir " (*Contre les hérésies*, III, 20, 2-3). Ainsi, à l'école de la pédagogie de Dieu, l'homme pourra s'éduquer aux mœurs de Dieu, prendre ses manières d'être et de faire. Plus l'homme se met en connivence avec Dieu et plus il devient davantage lui-même : "*La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant*", ajoute saint Irénée.

On voit bien que, dans cette approche divino-humaine, l'on est amené, comme tout naturellement, de l'anthropologie théologique à l'anthropologie christique. Parce que créé à l'image de Dieu, tout homme porte en lui l'image de celui qui est le mystère de l'incarnation de Dieu. Créé à l'image de Dieu, l'homme est créé à l'image du Verbe, du "*Logos*". C'est là – et là seulement – que s'enracine la notion de fraternité universelle. Car devenus fils d'un même Père dans le Fils, nous devenons par le fait même frères, dans le Frère Universel qu'est Jésus. Entre filiation divine et fraternité humaine, il y a corrélation intime : point de fraternité sans filiation.

Grandeur de l'homme ! L'homme biblique est grand : Dieu conçoit le projet inouï de créer, à son image, des êtres qui seront capables, avec lui, de créer à leur tour de l'amour. Sa Toute-Puissance est mise au service de son amour. L'homme ayant usé de sa liberté pour se détourner de lui, c'est Dieu même qui, dans un mouvement absolument bouleversant, se fait "néant" (Ph 2) pour que l'homme accède à sa dignité d'homme nouveau. L'incarnation est le couronnement de l'amour.

On voit donc bien que ce qui est premier, ce n'est pas la condition d'homme ayant mésusé de sa liberté, c'est-à-dire pécheur, mais l'amour que Dieu lui porte. "*Il vit que cela était très bon*" : telle était l'appréciation portée par Dieu après la création du premier couple humain (Gn 1, 31). C'est l'optimisme qui est naturel à l'homme et non point le pessimisme. A-t-on affaire à un *Dieu jaloux, Dieu fanatique*, selon un titre donné par Jean Daniel (Arléa, 1996) ? Quelle plaisanterie ! Quand on sait jusqu'à quelle extrémité l'a conduit le risque d'aimer comme il l'a fait, on reste abasourdi ! Non, le regard de Dieu pour l'homme est un regard de bienveillance et d'amour. Il ne s'agit pas d'un optimisme béat,

mais bien d'un optimisme de combat.

“ Dieu plus intime à l'homme que lui-même ”

Bien sûr que tout n'est pas rose dans l'homme. Et la Bible s'ouvre par un échec flagrant. Mais la mort ne scelle pas le destin de l'homme. Dieu est un Dieu qui lutte et qui apprend à l'homme à lutter et à marcher, à connaître la joie qu'il y a à apprendre à se tenir debout, à se remettre debout quand il s'est laissé engluier dans la chute. Grandeur de l'homme qui se relève en même temps qu'il est relevé, et que l'amour guérit, même des blessures de l'amour. Le Christ ne nous dit pas : *“ Celui qui croit en la vérité connaîtra la lumière ”*, mais *“ Celui qui fait la vérité... ”* (Jn 3, 14-21). *Faire la vérité* entraîne des exigences qui commandent les choix de la vie. Cela commande de rentrer dans l'élan d'amour d'un Dieu qui va jusqu'à l'extrême limite du don.

La Bible annonce ce long chemin plus spécialement à travers deux figures contradictoires : celle d'Adam et celle du serviteur de Yahweh. Deux figures qui ont été accomplies par Jésus-Christ, qui tient à la fois du nouvel Adam et du serviteur souffrant qui nous vaut l'accessibilité à Yahweh.

Ici, une question s'impose à nous : si le Christ défie toute espèce de catégorisation, en quoi consiste précisément son originalité ? Son originalité n'est pas dans le fait d'annoncer que Dieu est amour – l'Ancien Testament le fait percevoir déjà, mais de révéler Dieu-amour dans le tissu même de sa vie, et de révéler que Dieu n'est *qu'*amour. Avec lui, le messager fait partie intégrante du message, il fait partie de ce qu'il annonce. Grâce à lui tout est recentré sur l'essentiel, sur l'amour qui donne sens à tout.

Son originalité ne vient pas non plus du fait d'annoncer un monde nouveau – des prophètes l'avaient annoncé déjà ; ni de faire des miracles – rares néanmoins dans l'Ancien Testament – ni d'exceller dans le genre parabolique, ni même de témoigner jusqu'à en mourir – quoique ce fut rare également avant lui. Son originalité consiste en ce que, face aux exigences du culte et de la Loi, il a pris fait et cause pour l'homme contre le culte et la Loi : *“ L'homme n'est pas fait pour le sabbat, c'est le sabbat qui est*

fait pour l'homme " (Mc 2, 27). C'est d'avoir, au sein de la tension tragique entre l'homme et l'interdit, pris fait et cause pour l'homme et les exclus, sans jamais enfermer personne dans aucun de ses actes. Car l'homme, à ses yeux, vaut toujours mieux que ce qu'il fait : "*Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre*" (Jn 8, 7). Les exclus l'étaient pour motif de foi (les Samaritains par exemple), de morale (les employés des impôts romains par exemple), ou d'état de vie (d'une certaine manière, les femmes, les enfants). Désormais, c'est l'homme qui passe en premier. C'est l'homme qui, pour l'honneur de Dieu, devient un absolu.

Ce faisant, Jésus recentre la religion : Dieu est Dieu pour l'homme et non pas Dieu pour lui. Il en sera ainsi désormais. C'est ce qu'il faudra transmettre aux générations futures. Les Actes des Apôtres, apôtres d'hier ou d'aujourd'hui, sont là pour en témoigner.

Il se trouve que ce message et cette expérience ne sont pas réservés à une élite. Ils sont universels. Dans le royaume, il n'y a plus de privilégiés de la foi. L'appel est un appel lancé à l'espérance et il est offert à tous. Ainsi donc, croire, selon Jésus, ce n'est pas seulement croire que Dieu existe, c'est croire que Dieu agit, qu'il est solidaire de tous, qu'il est prêt à aller jusqu'au bout de l'amour, qu'il fait de nous, en son Fils, les membres vivants de son corps. Ceci ne veut pas dire qu'il agit forcément comme nous le voudrions. Croire, c'est croire que Dieu reste parfois, à ce qui nous semble, absent, étranger, sans agir, sans parler. Le grand scandale, le scandale par excellence pour l'homme que l'on écrase, est le silence de Dieu : "*Pourquoi m'as-tu abandonné ?*", interroge Jésus en croix, dans toute la force de son humanité.

Il va sans dire que cet appel à la foi proposé à tous, est un appel à une foi personnelle avant d'être communautaire. Jamais la personne ne se fonde dans le collectif. Chacun a sa manière à lui d'accueillir l'Évangile, sa façon à lui d'en témoigner, sa façon à lui d'en vivre et d'en expérimenter la force vive.

Croire n'est pas non plus quelque chose d'automatique. Croire est un "risque", une aventure qui se déploie et se déroule tout au

long des étapes de la vie. Si la foi est un don, il ne sera pas toujours aisé de croire. Le tout est de persévérer. C'est dans la durée que se manifeste l'œuvre de l'Esprit. Aimer se conjugue au quotidien.

Cette manière *filiale* de croire en un Dieu qui aime est un véritable défi pour l'homme. Il l'est aussi pour l'islam.

Le croyant musulman face à Dieu

L'islam étant la religion du monothéisme radical et exclusif, l'anthropologie humaine sera exclusivement et radicalement théocentrique. Dieu un et unique, absolument transcendant, est souverain, d'une souveraineté irrévocable. Ses volontés, il les dicte par décrets, et ses relations avec le monde et les hommes constituent une nouvelle manière de manifester sa singularité transcendante.

“ *Tout périt, déclare le Coran, si ce n'est Sa Face* ” (28, 88). Au terme d'une histoire toute entière remise à sa volonté inscrutable, c'est par l'anéantissement (*fanâ*) de sa créature que, avant de la “ faire revivre ” pour la juger, Dieu manifestera sa puissance. Un islamologue célèbre fait remarquer que “ *la tendance générale de la théologie islamique va à affirmer Dieu plutôt par la destruction que par la construction des êtres* ” (L. Massignon, *Passion*, p. 631, n°4).

Qu'est-ce que l'homme face à la transcendance toute-puissante et miséricordieuse de Dieu ? Il est sa créature. Il doit savoir que Dieu est tout, et que lui n'est rien. Il n'a de valeur que celle qu'il tient du “ *statut* ” dont le revêt son bon vouloir. Le bien et le mal même sont créés par Dieu, et c'est par un libre choix de sa volonté que le bien est bien et que le mal est mal. Il n'est pas de bien ni de mal intrinsèque : Dieu, le maître absolu de la vérité, fixe seul la norme du vrai, du beau, et du bien. Le rôle de la raison se bornera à constater les décrets de Dieu, à les décrire et à en tirer les conséquences pour le comportement d'un chacun.

L'homme, en tout ce qui le concerne, dans les formes d'expression de sa vie comme dans les valeurs de son existence, dépend entièrement de Dieu. La morale se réduit par le fait même

essentiellement à un chapitre de la législation musulmane ; elle fera de l'obéissance à Dieu et aux dispositions de sa volonté, la vertu par excellence du musulman.

Un texte d'une pieuse litanie de la *tarîqa 'Isawiyya* du Maroc exprime éloquemment cette radicalité dans la dépendance. En voici l'un des principaux passages :

" C'est lui la Divinité, le Maître sans tache, l'Être sans lequel rien n'est.

" La créature disparaît ; le Maître, lui, seul est Éternel.

" La créature naît pour mourir, le Maître reste.

" À lui l'immensité et la plénitude ; la créature est vide.

" Au Maître toute Gloire, Sublimité, Science, Perfection.

" À la créature la petitesse, l'ignorance, l'inachèvement.

" Le Maître parfait est au-dessus de tout et ne peut être comparé à rien " (D.E.I., p. 27).

Un autre texte de Ghazâlî (mort en 1111) met parfaitement en évidence cette prééminence de Dieu et la préexcellence de sa souveraineté, qui se déploie dans l'œuvre qu'il accomplit dans le cœur des mystiques :

" Louange à Dieu !

" Lui qui a purifié le cœur de ses amis des convoitises du monde et de ses vanités !

" Qui a délivré leur pensée profonde de toute considération autre que celle de sa présence.

" Il les a choisis pour être ses adorateurs sur terre, ce tapis de gloire.

" Il leur a tellement bien manifesté ses Noms et attributs

" qu'ils brillèrent de l'éclat de sa connaissance.

" Il leur a tellement bien manifesté sa Majesté qu'ils brûlèrent du feu de son amour.

" Il s'est ensuite tellement bien dérobé à eux dans l'essence de sa Majesté,

" qu'ils ont erré dans l'immensité de sa Magnificence !

" Étaient-ils tentés, dans leur désespoir, de s'en aller,

" une voix du fond de la Tente de sa Beauté les interpellait :

" "Toi qui, dans ton ignorance et ta précipitation, désespères

d'atteindre la Réalité divine,

“ arme-toi de patience ! ”

“ Et ils restaient là, partagés entre le refus et l'acceptation,

“ l'impuissance et la puissance,

“ engloutis qu'ils étaient dans l'océan de sa Connaissance,

“ consumés qu'ils étaient du feu de son amour ”

(L'amour de Dieu, Revivification des sciences de la religion, prologue, pp. 21-22, Enal, Alger)

Le visage de l'homme coranique

Quelques affirmations glanées dans le Coran, permettront d'en dessiner les contours.

L'attitude du croyant face à Dieu est faite d'abord d'adoration, de support patient (*ṣabr*), de totale remise de soi (*tawakkul*) à celui de qui il tient l'existence et à qui il doit d'avoir été façonné : *“ Serais-tu ingrat, dit un homme à son compagnon, envers celui qui t'a créé de poussière, puis d'une goutte de sperme et qui, ensuite, t'a donné une forme humaine ? ”* (18, 37). C'est Dieu qui a donné un aspect avenant et harmonieux : *“ Oui, nous avons créé l'homme dans la forme la plus parfaite ”* (95, 4).

Le croyant dépend de Dieu pour son être et son existence et sa subsistance, car c'est lui qui a mis à son service le monde, la terre et sa richesse (20, 53-55).

C'est à Dieu qu'il est redevable de l'avoir délivré des griffes du démon qui l'avait séduit au Paradis. Et le pardon de Dieu l'a remis dans la voie de la vraie guidance : *“ Son Seigneur l'a ensuite choisi ; il est revenu vers lui et il l'a guidé ”* (20, 115-122). Ainsi fera-t-il toujours pour tout homme qui se sera égaré et qui aura recours à lui. Dieu sait bien de quoi l'homme est fait et qu'il est par nature faible, puisque *“ Faible il fut créé ”* (4, 28).

Dieu sait bien qu'il ne peut se fier à lui qui est tellement versatile et inconstant : *“ Si un mal les atteint (les hommes) à cause de ce qu'ils ont fait, ils sont désespérés ”* (30, 36). Dieu sait que l'homme est oublieux, son nom l'indique, il est *insân*. Mais que survienne une épreuve et le voilà qui se tourne vers lui et le supplie (16, 53-54). Il sait qu'il est *“ ignorant et injuste ”* (33, 72),

“ *querelleur* ” (16, 4), “ *lent à croire* ” (11, 17) et qu’il va même jusqu’à “ *s’endurcir dans l’incroyance* ” (17, 89). Pourtant, Dieu ne l’abandonne pas : “ *Il lui est plus proche que la veine jugulaire* ” (50, 16).

Entre Dieu et l’homme s’est inséré un troisième personnage, le Diable. L’histoire des relations entre Dieu et l’homme en fut perturbée et connaît désormais une allure dramatique.

Le Diable *chaytân* (20, 120) est là partout, et partout il est à l’œuvre et cherche par tous les moyens à dénaturer la création de Dieu. Il avait commencé par s’opposer au projet divin de créer l’homme (2, 30). Il a refusé ensuite de se prosterner devant Adam. Ce qui lui valut d’être expulsé, lui et ses anges, du Paradis. Une inimitié irréductible s’est établie dès lors entre Dieu et le Diable qui a juré de détourner l’homme de la voie droite : “ *Oui, je le jure. J’attaquerai les hommes par devant et par derrière, par leur droite et par leur gauche* ” (7, 16-17). Dieu lui avait rétorqué : “ *Va-t-en... Fonce sur eux avec tes chevaux et tes fantassins, prends-leur une partie de leurs biens et de leurs enfants et fais-leur des promesses. Satan ne leur promet que l’aveuglement* ” (17, 63-64).

Misère et destin tragique, mais aussi grandeur et dignité de l’homme ! Malgré ses faiblesses, l’homme est chargé de représenter Dieu et d’être son “ *lieutenant sur la terre* ” (2, 30). Mais il devra se rendre digne en acceptant de passer par des épreuves qui authentifieront la sincérité de sa foi. Ainsi Abraham est invité à sacrifier son fils (37, 105-107), les fils d’Israël à passer par la tourmente des “ *signes* ” (44, 33), les musulmans à faire preuve de constance “ *dans les pertes légères de biens, d’honneurs et de récoltes* ” (2, 155).

Passer par le creuset de l’épreuve permet à l’homme de tester sa foi et de reconnaître que “ *tout vient de la grâce de son Seigneur qui saura s’il est reconnaissant ou ingrat* ” (27, 40). Sinon, si l’on refuse de s’en remettre malgré tout au “ *Maître de la vie et de la mort* ” (3, 156), on perdra tout “ *en cette vie et dans l’au-delà* ” (22, 11).

Quant à ceux qui auront fait preuve de fidélité dans la cons-

tance, le Miséricordieux leur témoignera sa bienveillance et leur donnera ses bienfaits ici-bas et dans l'au-delà : “ *Nous leur ferons vivre dans une vie agréable et nous les gratifierons assurément de leur rétribution* ” (16, 97).

Un homme qui attend de Dieu la récompense

Passer victorieusement par l'épreuve dépend avant tout de l'assistance divine qui révèle la voie à suivre et donne la force de s'y engager : “ *Jamais nous n'aurions trouvé la voie, disent les élus du Paradis, si Dieu ne nous avait pas guidés* ” (7, 43).

Ainsi protégé par Dieu et assisté de sa force, le croyant devra manifester sa foi dans le zèle pour les choses de Dieu et pour l'extension du règne de sa seigneurie. Une volonté qui se complaira dans une obéissance sereine et aveugle à la volonté miséricordieuse de Dieu. S'il confesse sa foi, s'il en témoigne par la conformité de sa vie aux directives de Dieu, alors le croyant sera assuré de rentrer dans les bonnes grâces de Dieu et de jouir de son contentement : “ *Ceux qui croient et font les bonnes actions sont les meilleurs parmi les créatures. Dieu se complaît en eux et eux se complaisent en lui. Ceci est destiné à celui qui craint son Seigneur* ” (98, 8).

Chapitre 3

“ Et Dieu dit... ”

Dieu n'est pas muet, il est quelqu'un qui parle, il est *dabar*, parole créatrice et aussi parole révélatrice qui l'amène à dire qui il est. Dieu “ *est un Dieu caché* ” (Is 45, 15) qui ne cesse jamais, guidé par la pédagogie de la longue patience, de dévoiler progressivement et par étapes, son essence, de s'extérioriser pour une auto-manifestation, pour une auto-communication actualisée dans le temps et l'espace. Tel est, en effet, le sens de révéler : enlever le voile (*kachf*, en arabe). On va répétant que “ *dans le judaïsme, la Révélation est centrée sur un peuple ; dans le christianisme sur la personne du Christ ; dans l'islam, sur un livre* ” (Dupuy, art. *Révélation*, *Universalis*, p. 992). Ainsi est affirmée l'existence de trois religions “ *monothéistes révélées* ”. Et l'on aimerait tellement qu'il en soit ainsi !

Quand la Bible et le Coran parlent de Révélation

En fait, de quoi parle-t-on lorsque l'on énonce le terme de Révélation ? S'agit-il, dans chacune des trois religions, du même acte révélateur dont Dieu prend l'initiative pour nous introduire dans son mystère ? On nous dit qu'on décèle, en effet, ici et là “ *un acte de Dieu ; des faits porteurs de Révélation ; un événement dans un face à face, où le nom de Dieu est invoqué plutôt qu'évoqué* ”. Ne s'agit-il pas plutôt, en ce qui concerne l'islam, d'un phénomène bien particulier qui est radicalement différent de la révélation biblique, avec laquelle il n'a pas grand chose à voir ?

Commençons notre investigation par la Bible. La révélation biblique apparaît comme un fait historique, historiquement saisissable : ses intermédiaires sont connus et leurs paroles sont conservées soit directement, soit dans une tradition solide. Dieu, qui

prend l'initiative d'intervenir, insère sa démarche dans des faits porteurs de vérité libératrice qui ne laisse pas d'inscrire sa trace dans le cœur de l'homme – qu'il retourne – et en plein cœur de l'histoire qu'il soulève.

Il nous faut affirmer tout de suite que la révélation biblique est essentiellement historique. L'*histoire* de Dieu se déroule en symbiose avec l'histoire de l'homme, dans un dessein faisant coïncider ensemble les deux histoires. Dieu, par son Verbe, et le dynamisme de l'Esprit, fait gonfler la pâte “ *à la manière d'un ferment* ” ou d'une “ *graine jetée en terre* ”, dans le terreau d'un peuple qui est en exode et qui est pétri par la mystique du nomadisme. Ceci devient le point de départ d'une alliance d'amour appelée à englober dans son universalisme tous les peuples et “ *la création gémissante* ”, à la manière d'un “ *filet jeté dans l'eau* ”.

Pour ce faire et en vue de l'incarnation, Dieu eut recours à des moyens multiples (Lc 1, 1) qui tous font percevoir, tour à tour, un des traits incommensurables de son visage multiforme, sans que l'homme ait la prétention d'arriver jamais à épuiser le mystère ineffable de sa plénitude. S'adaptant aux aléas de l'histoire, à l'évolution des cultures et des mentalités, à la versatilité de l'homme et à ses brusques retournements, Dieu, pour se dire, se servira de procédés divers inventés par l'ingéniosité de l'homme. Ce seront parfois des techniques archaïques qui étaient en honneur dans le milieu oriental de jadis : divination, présages, songe, astrologie, consultation du sort, etc. ; la Bible nous en a gardé quelques exemples typiques (Lv 19, 26 ; 1 S 15, 23 ; 28, 3). Plus tard, il fera surgir des prophètes dont l'expérience de Révélation se manifestera par des visions et par l'audition, et par l'écoute de la parole divine (Is 6, 1s ; Ez 1 ; Jr 1, 11s ; Am 7, 1-9...).

À l'ère de l'éclosion de la sagesse dans les nations, il fait appel à l'intelligence de l'homme pour manifester par les mots de sagesse, inscrits dans le livre de la Sagesse, dans les Psaumes, les Cantiques des Cantiques ou l'Apocalypse de Daniel, la sagesse transcendante qui “ *est le reflet de l'essence de Dieu* ” (S 7, 15-21), cette sagesse qui surpasse tout entendement. De la sorte, il révèle à son peuple – et par lui à tous les hommes – quels sont ses

desseins, quel est le sens des événements vécus, et quel est son terme, à savoir “ les temps ” qui sont “ les derniers ” et qui portent le secret brûlant de son amour.

Une Révélation qui est une histoire

Ainsi conçue, la révélation biblique est, au sens propre du terme, une histoire : celle de la rencontre d'un Dieu personnel avec un peuple qui découvre, à travers un cheminement mystérieux, les implications doctrinales et éthiques qui donneront sens à sa vie. On aperçoit alors quel lien d'unité recèle la double démarche théologique et anthropologique qui se fécondent dans une étroite et merveilleuse corrélation. On ne guérit jamais de connaître le cœur de Dieu. Connaître le cœur de Dieu, ne va pas sans instaurer une nouvelle “ *praxis* ”, un nouveau comportement au quotidien, qui est le fruit d'une émouvante connivence qui s'instaure entre Dieu et l'homme, en vue d'assurer la réussite de celui-ci.

Et voilà qu'un jour du temps, cette manifestation du “ *secret caché dans les profondeurs de Dieu depuis l'origine des temps, est dévoilée en Jésus-Christ* ” (Éph 3, 5), le Logos (Jn 1, 1) en qui s'est accomplie toute Révélation (Heb 1, 1). Accomplie et cependant constamment offerte à nos intelligences et nos cœurs pour une inépuisable et incessante découverte au cœur du temps et dans l'éternité, par l'œuvre de l'Esprit au plus secret des cœurs, en lien avec la tradition transmise par les Apôtres, ces témoins privilégiés et incessibles du “ mystère ” du Christ ressuscité.

C'est à dessein qu'est employé le terme de mystère. Il ne signifie pas tant une réalité impossible à connaître, que la réalité profonde qui est fascination, invitation et voyage à la découverte de l'amour, pour une naissance nouvelle, où s'opère le mouvement circulaire perpétuel entre connaissance et amour (nos deux facultés de *comprendre* et d'*aimer*). Car plus on avance dans la connaissance d'une personne amie, plus l'amour en nous grandit. Et réciproquement, plus l'amour grandit, plus il y a exigence d'une connaissance encore plus intime.

Le point culminant de l'histoire

Pour le christianisme, le déploiement de cette Révélation dans ses diverses étapes noachique, abrahamique, sinaïtique, exilique et prophétique a pris corps et s'est concentrée avec l'Ascension. L'histoire historique du Christ mystique est un mystère qui englobe la plénitude de l'histoire, celle d'hier (il était), celle d'aujourd'hui (il est) et celle de demain (il sera), il y a, entre ces dimensions de l'histoire, une intime et étroite corrélation.

La personne du Christ, révélation de Dieu faite chair, porte en elle-même sa propre crédibilité. Le Christ est celui-là même en qui et par qui l'Écriture trouve son vrai sens, sa signification et son orientation. L'Écriture n'est compréhensible que si elle est relue à la lumière du Christ et de son mystère : “ *Et commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait* ” (Lc 24, 27). L'on ne peut comprendre l'économie du salut que par référence constante au corps vivant de Jésus-Christ dont la stature est en perpétuel développement et qui va grandissant à la dimension même du rêve de Dieu sur les hommes. Être chrétien, c'est être, sous le souffle de l'Esprit, en relation personnelle avec Jésus-Christ. Aussi, loin d'être “ *gens du Livre* ”, comme le Coran voudrait les y réduire, les chrétiens sont membres vivants d'une personne vivante qui s'appelle Jésus-Christ. Même si, accessoirement, on pourrait les appeler “ *gens à Livre* ”, ils sont tout sauf *papyrolâtres*, et ce n'est pas un livre qui les définit. Les Évangiles eux-mêmes ne sont autre chose qu'un témoignage, celui des Apôtres, ces premiers témoins directs et bouleversés de la Résurrection. Les chrétiens ne sont définis que par leur relation personnelle au Vivant, Jésus-Christ.

Une Révélation qui a une histoire, mais qui n'est pas une histoire

Dans cette aventure de la relation de l'homme avec Dieu, l'islam se présente, lui aussi, comme religion révélée. Le Coran, tant dans son contenu que dans sa forme, est pour l'islam, parole de Dieu révélée qui guide sur le sentier du bien (20, 122). Bien plus, Dieu, désormais, est supposé ne plus communiquer avec l'huma-

nité que par le don qu'il a fait du Coran, transmis à Mahomet par l'ange Gabriel, dans une langue arabe " claire et pure ", il est *furqân* (25, 2), critère de séparation, il sépare le bien du mal.

La révélation coranique est rendue par deux mots arabes : *Wahy* et *Tanzîl* qui signifient respectivement inspiration et descente. Le Coran est dit inspiré, dans ce sens qu'il prend sa source en Dieu. Sa Révélation ne s'est pas faite à la manière d'un enfouissement dans la pâte, mais à la manière d'un *tanzîl*, d'une descente. C'est de cette manière également que les musulmans se sont représenté la Torah et les Évangiles. L'événement du *tanzîl* implique une " *révélation directe* " faite par Dieu de sa propre parole, littéralement dictée par l'ange Gabriel. Le rôle de celui-ci consista à lire aux oreilles de Mahomet le *Ummi* (que l'on traduit par *ignorant* et qui veut dire *faisant partie des nations*), les versets du Coran tels qu'ils sont consignés sur " *le Tableau bien gardé* " (*Al-lawh al-mahfûz* 85, 21-22).

La révélation absolue, affirme l'islam, a atteint les hommes par deux voies : la " *révélation primordiale* ", aux origines, et la prédication des prophètes, tout au long de l'histoire. C'est ainsi que le Coran interpelle les enfants d'Adam en leur disant : " *Ne suis-je pas votre Seigneur ? – Oui, nous l'attestons* " (7, 172). Donc, puisque le Coran le dit, au jour du jugement, les hommes, ne pourront pas prétexter qu'ils ne savaient rien de la religion correcte et définitive révélée dans le Coran.

La révélation primitive n'est autre que celle qui a été transmise par les prophètes. Ceux-ci, étant donné que l'homme est oublieux (*insân*, homme, est dérivé de *nasya*, oublier), ont dû répéter cette Révélation à l'envi, chacun dans la langue du peuple auquel il était envoyé et tout au long de l'histoire : " *nous n'avons pas dépêché d'envoyé, si ce n'est dans la langue de son peuple, afin de le leur rendre clair* " (14, 4). Quant au contenu du message, il est toujours le même, *ne varietur* : il n'y a de Dieu que Dieu... Jusqu'au jour où Dieu décide de mettre un point final à la série des prophètes en faisant don du Coran qui est supposé rassembler en lui tous les messages l'ayant précédé, et qui les transmet définitivement et parfaitement au peuple arabe, " *la nation la*

meilleure ” (3, 110), et par ce biais, à tous les autres peuples de la terre. “ *Chacun croit en Dieu, en ses Anges, en ses Livres et en ses Envoyés* ” (2, 285). Le cœur du message islamique est dans cette profession de foi en la proclamation de l’unicité (*at-Tawhîd*). Il appert avec évidence que l’islam, s’il a une certaine histoire – puisqu’il y a un avant et un après Mahomet, n’est pas et ne peut pas être une histoire.

En effet, selon l’islam, il n’y a point de Révélation qui se déploie en s’incarnant dans l’espace et le temps. On est supposé trouver le message coranique aux origines : il est inscrit au cœur de tout homme qui vient au monde. Et c’est en vertu de ce vouloir divin que Dieu imprime dans le cœur de tout homme, dès sa naissance, “ *le pacte éternel* ” (*al-mîlâtq*). Un pacte qui fait de tout homme, d’office, un musulman, et de l’islam, la religion naturelle (*fitra*), ce que nombre d’islamologues croient par conséquent.

Herméneutique et interprétation

Vu que la révélation coranique est une descente (*inzâl*), on ne saurait parler de développement du dogme (puisque donné en bloc, une fois pour toutes), ni manifestation de Dieu dans la trame de l’histoire. Le Coran, affirme-t-on, est un don de Dieu dont la fiabilité lui vient de sa forme : le texte est divin parce qu’il est supposé inimitable (*i’jâz*).

Dans ces conditions, le Coran ne peut souffrir en principe un travail “ *d’herméneutique* ”, n’en déplaît à Muhammad Arkoun. En tout cas, le théosophe Ghazâli (mort en 1111), qui est considéré comme “ l’argument de l’islam ”, affirme que le Coran ne peut offrir matière qu’à explication (*tafsîr*) ou qu’à des commentaires (*charh*), et, par suite, échappe à tout effort d’interprétation (*ta’wîl*) personnelle (selon les sunnites, 90% des musulmans dans le monde), et, a fortiori, à toute exégèse digne de ce nom.

Si, durant les quatre premiers siècles de l’islam, l’interprétation fut plus ou moins tolérée dans la ligne bien précise du *ijtihâd* (*effort personnel* de recherche intellectuelle) – ce qui a donné lieu à des dizaines de milliers de *Hadiths* (ou *dits* supposés du prophète), au XI^e siècle – le calife Al-Hakam a mis un cran d’arrêt à

toute recherche intellectuelle, déclarant que les “ *portes du ijtihâd* ” étaient définitivement fermées.

Le Coran est donc présenté comme parole de Dieu “ *descendue* ” lors de la nuit du Destin (*Laylatu al-Qadr*) dans le cœur de Mahomet. Selon un Hadith, cette *descente révélatrice* se faisait de deux manières : “ *Parfois Gabriel se révèle à moi comme un homme à un autre, et les choses sont simples ; mais d’autres fois, c’est comme le tintement d’une cloche qui pénètre au plus profond de mon cœur, en me déchirant, et c’est alors extrêmement douloureux* ” (D.I., p. 336).

Dire que la Bible et le Coran sont tous deux *parole de Dieu*, ou même *des paroles de Dieu*, ainsi qu’on peut le lire dans une certaine littérature, apparaît donc comme un leurre : il s’agit de deux réalités absolument différentes. Plutôt que *parole de Dieu*, il faudrait d’ailleurs dire, à propos de la Bible, qu’elle est parole d’homme qui porte la parole de Dieu. Car dire de la Bible qu’elle est parole de Dieu (ce qu’elle est assurément mais dans l’optique de l’incarnation), risque de créer une confusion dans la mesure où l’on pourrait être amené à penser que la Bible est le Coran des Juifs et l’Évangile, le Coran des Chrétiens – au même titre que le Coran est le livre des musulmans. Ce qui, dans l’optique du “ *dialogue* ” pourrait se solder par bien des déconvenues et des surprises désagréables.

Bible et Coran sont-ils parole de Dieu ?

L’illusion du parallélisme entre la Bible et le Coran ressort en particulier de la lecture de divers récits. Ceux de la Bible, qui sont souvent loin d’être édifiants en soi, témoignent d’une histoire vécue avec Dieu, et ce qui est primordial dans le genre narratif, c’est bien d’être porteur d’une vérité théologique. Il n’en va pas de même pour le Coran qui présente son message comme un “ *rap-pel et discernement* ”, ou une “ *bonne nouvelle et avertissement* ” intemporels (2, 185 ; 3, 4 ; 25, 1). Supposé inimitable (ainsi lit-on 17, 88 et 11, 13), il viendrait confirmer tous les livres et les messages antérieurs. Les narrations elles-mêmes ne sont plus que des illustrations à peine historiques de l’éternel message qui se ré-

sume à souligner la Toute-Puissance de Dieu, auteur unique et arbitraire de l'histoire (cf. A. L. de Prémare, *Joseph et Mohammed*, Aix-en-Provence, 1989). Du reste, ces narrations coraniques ne correspondent pas toujours à la version biblique. La théologie musulmane en viendra à conclure... que les juifs et les chrétiens ont falsifié leurs Écritures.

Et si c'était le Coran qui était, si l'on peut dire, falsifié, et non point la Bible et les Évangiles ? Question immense qui est en lien direct avec la question des origines du Coran et qu'on ne saurait aborder dans le cadre de cet essai. Qu'il suffise de nous interroger sur les deux faits suivants : avons-nous un seul texte du Coran qui soit antérieur au IX^e siècle et si oui, où le trouve-t-on ? Deuxièmement, quel traitement a-t-on fait subir au texte dit de Aboubakr puis au texte dit de Omar, dont nous ne possédons aucune copie, lorsque le calife Uthmân (644-656) chargea Zayd Ben Thâbit d'établir une version définitive du Coran qui eut, cette fois, valeur contraignante pour tous ? L'on rapporte que " le calife expédia des copies de cette nouvelle version aux quatre métropoles de l'Empire musulman, La Mecque (Arabie), Damas (Syrie), Koufa et Bassorah (Irak) et donna ordre à toutes les provinces de détruire intégralement les autres recensions et exemplaires du Coran " (D.I., p. 95).

Peut-on dire du Coran, comme le prônent certains, qu'il est une " autre parole de Dieu " ? Faudra-t-il, dans la ligne de notre analyse, avoir une attitude exclusive, et dénier logiquement au Coran tout caractère de parole révélée ? Peut-on relativiser les choses au point de considérer la révélation chrétienne et la révélation musulmane comme deux expressions différentes d'une même culture méditerranéenne à laquelle l'une et l'autre participe ?

Peut-on penser que la révélation coranique participe de l'alliance que Dieu a conclue avec toute l'humanité dès les origines ? Peut-on dire que le Coran est une parole de Dieu, sans être la parole de Dieu, puisque seul le Christ est Le Verbe de Dieu et Parole définitive et totale ? N'y a-t-il pas contradiction à l'affirmer ?

Peut-on penser que le Coran est une *expression autre* de la

parole de Dieu ? Pour l'admettre comme chrétiens, il faudrait que le Coran se soumette à l'éclairage du Christ ! Et l'on retomberait une nouvelle fois dans l'impasse, puisque le Coran se présente comme un refus, le refus catégorique du mystère de Dieu manifesté dans le Christ, Fils de Dieu, à travers le mystère de la croix dont on ne peut faire l'économie !

De quelque façon que l'on tourne le problème il reste insoluble – actuellement tout au moins ! En tout cas, le Coran ne pourrait être *parole de Dieu* à la manière de la Bible. Et encore moins à la manière de l'Évangile qui dit la révélation du Christ, unique parole de Dieu. Il nous faut en prendre acte.

Chapitre 4

“ Ne vous avisez pas de dire :
Nous avons pour père Abraham ”

Jésus nous laissa un avertissement surprenant : “ *Ne vous avisez pas de dire : Nous avons pour père Abraham* ” (Mt 3, 9). Car sommes-nous tous des “ fils d’Abraham ” ? Qu’en est-il au juste ?

On répète à l’envi que les trois monothéismes juif, chrétien et musulman se rattachent au même père Abraham. Lorsque les juifs, les chrétiens et les musulmans nomment Abraham, parlent-ils du même personnage ?

Il est certain qu’Abraham occupe, dans les trois religions juive, chrétienne et musulmane, une place privilégiée. Pour les juifs et surtout les chrétiens, cette place se situe dans l’histoire du salut qui prend son point de départ dans l’Ancien Testament et trouve son déploiement définitif dans le Nouveau Testament. Étant donné qu’en islam il n’y a pas d’histoire du salut, une question s’impose : comment l’islam conçoit-il son rattachement à un personnage appelé Abraham ?

Lieu théologique ou personnage type ?

La lecture des textes de la Bible concernant Abraham nous fait déceler trois courants de tradition : une tradition qui insiste sur les bénédictions et les promesses (elle est connue sous le nom de tradition Yahwiste) ; une autre qui insiste sur la foi à toute épreuve du patriarche (connue sous le nom de Elohiste) ; et une troisième enfin qui met en valeur l’alliance et la circoncision (connue sous le nom de sacerdotale).

Selon la première tradition, Dieu fait à Abraham deux promesses : il lui promet une terre et une descendance : “ *Je te donnerai, pour toi et pour ta postérité, la terre de tes pérégrinations,*

toute la terre de Canaan, comme possession éternelle ” (17, 8) et “ *une descendance aussi nombreuse que les étoiles du firmament* ” (15, 5). Sans terre, un peuple n’avait pas de statut propre. Sans postérité, un chef n’avait aucune considération tribale. Abraham aura donc une terre et une nombreuse descendance et il sera, pour les générations à venir, en premier lieu, l’homme des bénédictions et de la promesse.

Abraham est aussi l’homme de la foi à toute épreuve. Il subit, en effet, dix épreuves d’où il sortira vainqueur. La dernière et la plus dramatique est l’ordre qu’il reçoit de Dieu de se rendre sur le mont Moriah pour lui sacrifier son fils Isaac, l’enfant de la promesse. Le récit est dans toutes les mémoires. Au moment où il lève le bras pour exécuter l’ordre, Dieu intervient : “ *Ne fais aucun mal à l’enfant, je sais maintenant que tu es un craignant-Dieu* ” (22, 11-12). Nous avons affaire là à un récit type : comme tout récit fondateur, celui-ci est porteur d’un enseignement de grande portée théologique et anthropologique. En intervenant pour empêcher l’exécution de l’ordre, Dieu révèle à Abraham et à sa postérité – et par eux à toute l’humanité – que Dieu est “ *le Dieu des vivants et non pas des morts* ”, le Dieu de la vie et non de la mort. Par là il annonce clairement aux hommes qu’il a en horreur les sacrifices humains tels qu’ils étaient pratiqués par les peuples sémites environnants et tout particulièrement dans les cultes cananéens, en l’honneur de Baal (le *possesseur*, le Seigneur). À Baal étaient offerts des sacrifices d’expiation et de communion : “ Par lesquels on pensait influencer les forces invisibles, soit pour se dérober à leur atteinte... soit afin de leur procurer satisfaction et hommage, d’entrer en communication et même en communion avec elles ” (Loisy, art. *Sacrifice*, *Universalis*, p. 464).

Le Midrash (commentaire traditionnel juif de la Bible) exalte la foi intrépide et sans faille d’Abram (*père puissant*), devenu, après l’épreuve de Moriah, Abraham (*père d’une multitude* de nations ou selon l’akkadien : *aimant le père*). On le voit donc briser les idoles de son père Terah, résister à la tyrannie de Nemrod (roi fabuleux de la Chaldée), être sauvé miraculeusement sur l’ordre de ce dernier. On le voit luttant pour sa foi et prêchant la foi en

un Dieu unique et juste : “ *Le Dieu de toute la terre n'exercerait pas la justice ?* ” (Gn 18, 25) ; un Dieu éminemment bon qui fait d'Abraham une bénédiction pour tous les peuples de la terre (Gn 12, 1). Et l'on voit Abraham, face à Dieu, avoir une conscience vive de sa petitesse : “ *Je ne suis que poussière et cendre* ” (18, 27), et aussi de l'amour que Dieu a pour lui, puisqu'il accepte qu'il devienne son confident et qu'il intercède pour obtenir le pardon d'autrui. C'est donc poussé par sa foi qu'il se fait le défenseur de la justice et qu'il va en guerre pour délivrer son neveu Lot, captif, sans rien exiger en retour devenant de la sorte un exemple vivant de loyauté (21, 24) et d'hospitalité (18).

Cette relation d'intimité et de confiance qui s'est établie entre Dieu et Abraham, se traduit par une alliance contractée entre lui et Dieu dont le symbole est concrétisé dans la circoncision (Gn 17, 9-14 ; 21-23).

Personnage de l'alliance ou archétype du prophète ?

Le christianisme s'insère dans cette longue histoire d'alliance et se reconnaît comme étant, dans le Christ, l'héritier spirituel d'Abraham. Pour être descendants d'Abraham et devenir ses héritiers, il ne suffit pas d'être issus physiquement de lui, il faut se rattacher à lui spirituellement. C'est ce qu'avait dit Ezéchiel (33, 24-29) et c'est ce qu'affirme Jean-Baptiste aux juifs (Mt 3, 9). En Jésus-Christ se réalisent toutes les promesses et les bénédictions et il devient le seul et le véritable héritier de la promesse (Ga 3, 16). Car, en fait, c'est vers lui qu'était tendu Abraham et c'est en lui qu'il trouva sa joie (Jn 8, 56).

Ainsi donc, devenir l'héritier d'Abraham, ne dépend pas de la descendance charnelle, elle ne dépend pas non plus des œuvres. C'est la foi qui nous rend héritiers d'Abraham. Et c'est par la foi qu'on est justifié : “ *Abraham crut en Dieu qui le lui compta comme justice* ” (Rm 4, 3). Faire dépendre l'héritage des œuvres, c'est s'attribuer à soi-même ce qui n'est que pure libéralité de Dieu : “ *Tout vient de Dieu à titre gracieux* ” (Rm 3, 27 ; 4, 1-4).

Désormais, grâce au Christ et par sa grâce, tout trouve en lui son véritable sens. Les symboles n'ont plus de raison d'être, ils

disparaissent pour laisser la place à la réalité dont ils étaient porteurs. Désormais, tous les hommes seront bénis dans le Christ. La vraie circoncision est celle du cœur qu'anime " *la foi opérant dans la charité* ", comme l'affirme saint Paul aux Galates (5, 6). Désormais le culte de la circoncision s'identifiera au baptême qui fait de nous des membres vivants en qui circule la sève même du Christ vivant (Col 2, 11s). C'est donc par le Christ et par lui seul que l'humanité pourra bénéficier de la promesse de Dieu. " *Tous, dit saint Paul, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus. Mais si vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse* " (Ga 3, 28s). C'est par leur " *foi dans le Christ que tous, circoncis ou incirconcis, Israélites ou Gentils, peuvent avoir part à l'héritage* " (Ga 3, 14). C'est en lui que l'alliance atteint son apogée. Et parce qu'il perpétue son histoire mystique dans le royaume envisagé dans sa réalité totale, le Christ étend la paternité d'Abraham jusque dans le ciel, où se manifestera, " *dans le sein d'Abraham* " (Lc 16, 22), la paternité définitive des croyants. Comme on peut le voir, il y a, entre l'Ancien et le Nouveau Testament, continuité dans la rupture, mais une véritable unité organique.

L'islam, contrairement aux juifs et aux chrétiens, se place délibérément dans la perspective prophétique du monothéisme radical. À ce monothéisme sont rattachés tous les personnages dont il est fait mention dans le Coran, mais ne se situe absolument pas dans la perspective de " *l'histoire du salut* ". De là découlent, entre l'Abraham de la Genèse et l'Abraham coranique, des différences essentielles.

Abraham est perçu par le Coran comme l'homme de la foi pure et sans faille en l'unicité de Dieu. À ce titre, il est avant tout et par-dessus tout, un exemple type de la soumission aveugle à Dieu. Abraham est un musulman type. Comme d'ailleurs tous les personnages que cite le livre. Tous, Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus (*'Isa*), Marie... et tous les autres, tous sont des portraits qui ont droit à figurer dans la galerie coranique. Manquent cependant à l'appel les prophètes de l'Ancien Testament. La raison est facile à percevoir. Nous y reviendrons.

Parce que homme de foi, la physionomie d'Abraham (en arabe : *Ibrahîm*) va être façonnée selon les normes prévues par le Coran. Il nous montre comment marcher dans la voie de Dieu. Tel est le but recherché. Inutile de chercher une quelconque trace de promesse, d'alliance, de circoncision (le Coran ne parle nulle part de circoncision en tant que symbole de l'alliance). Abraham ne conduit pas au Christ. D'ailleurs, " *il n'est ni juif ni chrétien* " (3, 67), et sa foi n'est pas celle des juifs ni non plus des chrétiens. Le concile Vatican II le dit expressément " *Les musulmans qui professent tenir la foi d'Abraham...* " (LG, n°16). Le concile, dans une première version, avait affirmé que " *Les fils d'Ismaël qui, professant Abraham pour père, croient aussi au Dieu d'Abraham* ". La différence entre cette première ébauche et le texte définitif est de taille : on est passé d'une perspective objective à une affirmation subjective, mais qui ne fait plus référence à la mythique généalogie selon Ismaël. La distance entre les deux textes est énorme. Et comme il n'y a pas de sens à donner à l'histoire, le point de vue a radicalement basculé. Il nous suffira de consulter le Coran pour découvrir le portrait hiératique de ce *père Abraham*.

En premier lieu, on y découvrira qu'Abraham avait " *un cœur intact* " (37, 84) et " *un comportement droit* " (21, 51). Voilà pourquoi Dieu l'a conduit sur la voie du monothéisme en lui faisant découvrir sa puissance à travers la création (6, 75-79).

On admirera sa bravoure chevaleresque : intraitable dans sa foi monothéiste, il connut une forte opposition de la part de son père Azar (dans la Bible on le nomme Téraha), il s'attira les mauvaises grâces de son père à qui il reproche son idolâtrie (37, 85-87). Consumé par une foi ardente, il s'attaque aux idoles qu'il détruit (21, 58). On le saisit, on le jette au feu, mais Dieu le sauve (21, 68-69) car Dieu ne saurait permettre la mort du juste ! La terre de l'incroyance est indigne de lui. Accompagné de sa femme Sara et de Lot, son frère, il quitte le pays de l'impiété et va en terre de Cham (la Palestine) (19, 48 ; 9, 114...) où il pourra édifier la cité de l'islam (*dâr al-islâm*).

Vint la grande épreuve, celle de devoir sacrifier son fils (le texte ne précise pas s'il s'agit d'Ismaël ou d'Isaac) sur ordre de

Dieu (37, 102). Il allait s'exécuter, lorsque Dieu intervint (37, 104-107). En lieu et place de son fils, il sacrifie un mouton, constituant par là même le prototype du sacrifice offert à La Mecque dans le cadre du pèlerinage. L'événement est fondateur : désormais, le dixième jour du mois du pèlerinage (*dhu I-Hijja*) les croyants auront le devoir d'immoler un agneau, auquel se joindront tous les musulmans du monde entier qui célébreront la fête du sacrifice (*'id al-Adha*). Là, à La Mecque, Abraham et son fils Ismaël reconstruisent la *Ka'ba* (c'est ainsi que l'on lit 2, 127), précédemment construite par Adam. En bon pèlerin qu'il est, Abraham accomplit les rites prescrits, prie et fait l'aumône (6, 75s ; 21, 73). C'est là aussi, à La Mecque, qu'Abraham implora Dieu pour qu'il envoie le prophète Mahomet (c'est ainsi que l'on lit 2, 129).

Homme de foi, homme de la pratique musulmane, Abraham est aussi le père des prophètes (6, 84-87), soit par Isaac, soit par Ismaël : Mahomet.

Une identité, deux personnages ?

Voilà comment les choses se présentent. Faut-il s'employer absolument à rapprocher le personnage de l'Abraham biblique, de celui du Coran ? En fait, nous avons affaire à deux personnages identiques matériellement parlant. Leur seul trait commun est de porter le même nom. Spirituellement et théologiquement parlant, ils sont radicalement différents. Il y a loin en effet du personnage de l'alliance et de la promesse, ouvert sur l'avenir, à celui qui n'a pour rôle que de rétablir la religion "*primordiale*". Ils ne sont pas porteurs du même message. Ainsi perçu, l'Abraham coranique est un personnage taillé sur mesure pour exalter l'homme primordial qui, totalement soumis à la réalité divine, est par-dessus tout celui qui a restauré la norme primitive et la religion naturelle, l'islam, la religion de la *fitra*. Abraham sera donc dit le vrai fondateur de l'islam. Figure emblématique, *anhistorique*, et soumise à la nécessité. On est loin de l'Abraham porteur de possible et de liberté...

Chapitre 5

Jésus et Marie, quelle identité ?

Ce qui est dit d'Abraham vaut-il aussi pour Jésus ? Le Jésus du Nouveau Testament a-t-il un rapport semblable avec celui du Coran comme l'Abraham de la Bible avec son homologue coranique ?

Une question de nomination

Il importe au préalable de faire remarquer que le Coran ne nomme jamais Jésus par son vrai nom en arabe – un nom que les chrétiens de culture arabe emploient aujourd'hui encore, *Yasû'* (*Yachû'*, en syriaque), mais par '*Isa*. De plus, il est toujours nommé en relation avec sa mère, Marie. Telle est donc sa fiche d'identité coranique : Jésus, fils de Marie ('*Isa Bnu Maryam*).

On aurait pu s'attendre à ce qu'on emploie le nom usité en arabe *Yasû'* appellation qui veut dire *il sauve*.

Ce qui ne laisse pas d'intriguer, surtout lorsque l'on sait l'importance du nom dans la mentalité sémite (selon l'équivalent hébreu, *yechûa*, il signifierait : *Il sauvera*, cf. Mt 1, 21). Donner un nom à quelqu'un ou à quelque chose, c'est nommer son essence, ce qui le caractérise en propre, ce qui le personnifie. Le nom est comme le garant intersubjectif de la reconnaissance de l'être humain, de son essence et de son unicité. L'emprise est tellement forte que l'on serait tenté de dire que ce n'est pas l'individu qui porte le nom, mais le nom qui porte l'individu. Être, à la manière humaine, c'est être nommé. Inversement, l'*anonymisation* devient une technique de déshumanisation.

La nomination a une telle force d'identification, que Dieu, dans la Bible, parachève la création en distribuant les noms : jour, nuit, terre, mer (Gn 1, 3-10) et en donnant à l'homme le nom d'Adam

(Adam, fait d'argile). Une fois créé, il reçoit la charge de donner un nom à chacun des animaux (Gn 2, 20).

Donner un nom à quelqu'un ou à quelque chose, c'est aussi en quelque sorte se l'approprier, se le soumettre, avoir prise sur lui. Et l'on comprend que, dans ces conditions, Dieu refuse d'accéder à la demande de Moïse qui l'interrogeait sur son nom. De la même manière, changer le nom de quelqu'un revient à lui imposer une nouvelle personnalité, c'est-à-dire qu'il devient désormais un vassal (2 R 23, 34).

Où la nomination engage la foi

Appeler Jésus *Yasû'*, c'est donc se référer à sa qualité de *sauveur*. Or, Dieu seul sauve. Pour l'islam seule sauve la foi en l'unicité de Dieu, mais pas la foi en Jésus (*'Isa*). Un homme, fût-il prophète, ne sauve pas. Il n'y a de salut, pour l'islam, que dans l'affirmation de l'absolue unicité divine qui est acceptation de la réalité de l'absolu de Dieu qui embrasse tout.

Jésus (*'Isa*) donc, bien que, dans le Coran et dans la foi musulmane, il jouisse d'une position éminente – tout particulièrement auprès des mystiques (*Jésus dans la pensée musulmane*, Roger Arnaldez, Desclée, 1988), ne saurait en aucun cas prétendre à une quelconque reconnaissance divine. Encore moins le reconnaître comme Fils de Dieu ou admettre toute autre formule qui ferait de lui une hypostase de Dieu. L'islam oppose un refus catégorique, décisif et irrévocable des mystères chrétiens de la Trinité, de l'incarnation et de la Rédemption.

Ce qui ne va pas sans nous éclairer sur le choix du mot *'Isa*, en lieu et place de *Yasû'*. L'appellation *'Isa*, en effet, mot où la troisième consonne de *Yasû'* est passée à la première place, prive *Jésus* de la signification étymologique qui dit sa véritable identité. *'Isa*, en effet, ne veut rien dire en arabe... à moins de rattacher ce nom à *'Icho* : Esaü. Jésus, dans ce cas, s'inscrirait dans la lignée du malheureux Esaü qui a vendu son droit d'aînesse pour un plat de lentilles (Gn 27). Jésus (*'Isa*), n'aurait dès lors aucune prétention à se présenter comme descendant de la lignée de David.

Bien plus encore, Jésus (*'Isa*) est présenté comme le fils de Marie (*Maryam*). Et *Maryam*, la mère de Jésus, est confondue, avec cette autre *Maryam*, la sœur d'Aaron qui est lui-même le frère de Moïse. Et ce, en vertu d'une règle de l'exégèse rabbinique qui veut que " dans la Torah rien n'est antérieur ni postérieur ". Le Coran crée un anachronisme violent qui réduit à néant la divinité du Christ et sa messianité.

Ainsi donc, le titre de Jésus (*'Isa*) fils de Marie (*'Isa bnu Maryam*) efface le titre de " Fils du Très-Haut " et de " Fils de David ". Jésus (*'Isa*), se rattache tout simplement à Moïse, comme un neveu à son oncle. Il ne peut qu'en être le commentateur. Moïse sera nommé 170 fois dans le Coran, Jésus (*'Isa*), ne le sera que 25 fois. Ajouter à cela que Moïse a cette supériorité sur Jésus (*'Isa*) qu'il a gardé intact son nom, tandis que Jésus (*Yasû'*) l'a perdu pour un triste *'Isa*. Moïse (*Moshé*), *sauvé des eaux*, a sauvé des eaux son peuple et demeure le grand législateur de tous les temps.

Jésus (*'Isa*) et Marie rejoignent tous deux, aux yeux du Coran et de l'islam, la typologie des grands modèles : modèles exemplaires, croyants types des musulmans et de la foi musulmane. Jésus (*'Isa*) et Marie ne sont et ne peuvent être que musulmans et des " humbles serviteurs " (43, 59 ; 4, 172). Comme tous les autres hommes, ils sont devant Dieu des esclaves, car " *dans les cieux et sur la terre, personne ne pourra se présenter au Miséricordieux autrement que comme serviteur* " (19, 93).

Ce qu'en dit le Coran

Cela n'empêche pas Jésus (*'Isa*) et Marie d'occuper une place singulière, élevée en islam. Le Coran affirme que Jésus (*'Isa*) est né d'une vierge (3, 45-47) ; qu'il est un esprit de Dieu (*rûhun mina l'Lâh*) et " parole de Dieu " (*Kalimatu I-Lâh*) (4, 171). On lui donnera des titres élogieux comme celui de " Messie " (*Masîh*), de " prophète " (*nabî*), de " messenger de Dieu " (*rasûl*) et " *l'un de ceux qui sont proches de Dieu* " (3, 45). On le présentera comme ayant accompli des prodiges (*âyât*) : il a ressuscité des morts, apporté aux hommes l'Évangile (*injîl*) révélé, et a fait descendre du ciel " *une table bien servie* " (5, 112-114) (s'agit-il de l'Eucharis-

tie ?).

Le Coran atteste que Jésus (*'Isa*) est investi d'une mission, qu'il est Envoyé de Dieu, qu'il est prophète parmi les plus grands venu réaffirmer la vraie religion (3, 46-60). On nous apprend qu'il n'est pas mort sur la croix : “ *Non, ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié ; ils en ont eu l'illusion...* ” (4, 157). Il y a bien eu crucifixion mais il s'est agi d'un sosie. Difficile de ne pas y voir une trace très nette du marcionisme (II^e siècle). Quant à Jésus (*'Isa*), il continue de vivre dans un état primordial hors du temps et de l'espace : “ *Dieu l'a élevé à lui, et Dieu est Puissant et Sage* ” (4, 157). Jésus (*'Isa*), dans une confession étonnante, fait sur lui-même cette déclaration qui résonne comme une anamnèse : “ *Que la bénédiction de Dieu soit sur moi, le jour de ma naissance, le jour où je mourrai, le jour où je ressusciterai vivant* ” (19, 33).

Jésus (*'Isa*) annonce la venue de Ahmad (61, 6-14), selon la version habituelle du Coran (c'est un autre passage que donne la version d'Ubbay). Un Ahmad qui est plus grand que lui puisqu'il est dit le *sceau des prophètes*. Ceci dit, au III^e siècle, Mânî déjà s'était proclamé le dernier et le sceau des prophètes (D.E.I., 1^{re} coll., p. 247). Jésus (*'Isa*) descend de la lignée de Moïse par sa mère, tandis que Mahomet descend, par Ismaël, en droite ligne d'Abraham, qui est plus grand que Moïse. Jésus reviendra à la fin des temps mais ce sera pour rendre un témoignage véridique sur les “ *gens du Livre* ” (4, 159).

Il faut en dire autant du terme “ Esprit de Dieu ” (*rûhun mina I-Lâh*). On veut dire par là que c'est par l'esprit, le souffle créateur de Dieu que Jésus (*'Isa*), tout comme Adam avant lui, existe (4, 171 ; 21, 91 ; 66, 12). Comme Adam doit son existence à Dieu qui a insufflé son souffle dans l'argile pour en faire un homme, ainsi Jésus (*'Isa*) doit son existence au souffle créateur que Dieu a insufflé en Marie. D'aucuns pensent que l'Esprit de Dieu n'est autre que Gabriel.

Quant à l'appellation de Messie (*masîh*) d'origine judéo-chrétienne, l'interprétation musulmane en est très variée. “ Messie ” voudrait dire, d'après eux, que Jésus (*'Isa*) a reçu l'onction de la bénédiction devine qui lui épargna, grâce à Gabriel, tout contact

avec Satan ; qu'il est sans péché, parce que conçu virginalement ; qu'il a été oint comme prophète ; qu'il a lui-même oint des malades avant de les guérir.

Le Coran atteste que Dieu a personnellement doublé la prédication et l'action de Jésus (*'Isa*) par de nombreux prodiges (*ayât*) miraculeux qui authentifient sa mission (5, 110 ; 3, 48s). Il y a lieu ici de bien faire la différence entre prodige et miracle. L'un, le prodige, n'a pas d'autre finalité que de frapper l'imagination et d'entraîner l'assentiment face à ce qui s'impose au témoin. Le miracle, lui, est un signe. Tout signe est proposition de sens qui fait appel à l'adhésion libre, adhésion à une vérité de foi dont ce signe est porteur et qui bouleverse la vie de celui qui l'accueille.

Enfin, dans le Coran, Jésus (*'Isa*) enfant stupéfie déjà ses camarades en façonnant des oiseaux d'argile. Il lui suffira d'y insuffler son haleine pour que ces oiseaux vivent et voltigent. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on trouve, dans l'Évangile, le jour de son baptême dans le Jourdain, une colombe planer au-dessus de sa tête. Déjà enfant il faisait des colombes !

Un Jésus prodigieux ?

Ce n'est pas ainsi que Jésus, dans l'Évangile, a l'habitude de faire. Avant de guérir le paralytique qu'on lui a amené sur un grabat, il lui dit : *" Tes péchés sont pardonnés "*. Et pour bien montrer qu'il a le pouvoir divin de pardonner les péchés, il lui dit : *" Lève-toi, prends ton grabat et marche "* (Mt 9, 1-8). Il y a loin du prodige au miracle. Le prodige s'impose, le miracle propose. Le prodige est un fait qui s'impose aux sens, le miracle est un signe qui " fait signe au croyant " et dont seule la foi perçoit la signification. Face à un prodige on ne peut que se rendre, vaincu que l'on est par le merveilleux qui fascine l'imagination et entraîne la volonté. Face au miracle, on garde la liberté d'acquiescer ou de refuser. Le prodige ne laisse pas de marge à la liberté. Le fait constaté est trop patent et fascinant, trop insolite et inhabituel pour qu'il y ait place pour le doute. Face au miracle, en revanche, on a toute latitude de se rallier ou, au contraire, de refuser de le faire. Une proposition ne s'impose jamais, par définition.

D'ailleurs, les pharisiens et autres docteurs de la Loi, dans l'Évangile, loin de se rendre aux signes que sont les miracles, n'en poursuivent pas moins leur dessein funeste d'éliminer Jésus : *" À dater de ce jour (jour de la résurrection de Lazare), ils furent résolus à le tuer "* (Jn 11, 53).

En ce qui concerne l'affirmation *" le jour où je ressusciterai vivant "*, cela a été compris, par la tradition musulmane, comme suit : à son retour, dans les derniers temps, qui marquera le prélude du jugement, Jésus (*'Isa*) abolira tout ce qui est en contradiction avec l'islam et sa législation (synagogues, églises, croix, etc.) et déposera contre les *" gens du Livre "*, c'est-à-dire les juifs et les chrétiens qui ont falsifié le message biblique. Il rétablira l'unité du genre humain, telle qu'elle a été voulue originellement par Dieu. Il régnera sur le royaume ultime, durant quarante ans, dans la justice et la paix. Il se mariera, aura des enfants. Puis il mourra et sera inhumé à Médine. Car Jésus, comme tous les mortels, n'échappera pas à la loi de la mort (19, 33).

Tout cela indique clairement que le christianisme, tel qu'il existe, fondé sur le dogme de la Trinité et de l'incarnation ne peut être, selon la vision coranique et musulmane, qu'une supercherie. Affirmer que la crucifixion et la résurrection ont sauvé le monde, ne peut s'expliquer que par une extraordinaire erreur historique d'interprétation. C'est ce que suggère insidieusement ce passage de l'imâm de Marseille, Soheib Bencheikh, qui déclare : *" Si le Coran critique certains dogmes chrétiens ou réfute certaines pratiques juives, en aucun cas, il ne met en doute l'authenticité même de leurs messages. Pour lui, cette dénonciation frappe ce qu'il appelle des interprétations erronées et non les fondements même de leurs religions. Au contraire, il confirme la véracité de l'une et de l'autre. Le musulman est en quelque sorte un monothéisme œcuménique "* (*Les grandes religions*, Ellipses, 1995, p. 67). On croit rêver !

Les titres coraniques de Maryam

Le nom de Marie, revient à plusieurs reprises dans le Coran. Son rang éminent transparaît dans le fait que deux sourates por-

tent son nom ou celui de sa famille : la sourate 19 qui s'intitule " Marie " et la sourate 3, " la famille de Imrân ", le père de Marie.

Les titres dont elle est affublée sont éloquents :

– Elle est la mère de Jésus (*'Isa*) ; elle fait partie des serviteurs, les élus de Dieu. Le verbe *istafa* (choisir, élire) (3, 42) qui est utilisé pour exprimer le choix que Dieu a fait d'elle, est celui-là même qui est utilisé pour exprimer l'élection des envoyés de Dieu, de ses serviteurs (27, 59 ; 35, 32 ; Moïse 7, 44 ; Saül 2, 247 ; Abraham 2, 130).

– Elle est consacrée à Dieu par sa mère, la femme d'Imrân qui dit : " *Je te voue ce qui est dans mon sein et je te le consacre* " (3, 35). Ce texte n'est pas sans évoquer un passage du Protévangile de Jacques, où Anne dit à Dieu : " *Lorsque j'enfanterai... je te le présenterai en offrande...* " et aussi la prière d'Anne dans le premier livre de Samuel : " *...Je donnerai à Yahvé le petit homme qu'il voudra me donner, pour toute sa vie* " (1, 11).

– Elle est exempte de péché : selon la Tradition, Marie et son fils Jésus (*'Isa*) font partie " *des serviteurs élus* " qui sont soustraits aux embûches de Satan (38, 82-83). Ce qui fait penser à Genèse 3, 15 : " *J'établirai une inimitié entre toi et la femme...* ".

– Elle est vierge et mère : à l'annonce que lui fait l'ange Gabriel qu'elle aura un fils, elle pose la question suivante : " *Comment aurais-je un garçon, alors qu'aucun homme ne m'a touchée et je ne suis pas une prostituée* " (19, 20). Comment ne pas se référer à l'annonce faite à Marie dans Luc 1, 34 : " *Comment cela peut-il se faire puisque je ne connais point d'homme ?* " (3, 47). En réalité, la distance est grande entre le Coran et l'Évangile. Dans l'Évangile, il est affirmé que Marie " *a conçu du Saint-Esprit* ", tandis que dans le Coran l'on insiste sur la toute puissance créatrice de Dieu qui fait ce qu'il veut.

Le Coran qualifie donc Marie de " *femme qui a préservé sa virginité* " (21, 91 ; 66, 12). Comme Jésus (*'Isa*), elle est présentée comme étant un signe pour les croyants, et une musulmane type (21, 91 ; 23, 50). Elle est donnée en exemple aux croyants : " *Elle était au nombre de eux qui craignent Dieu* " (66, 12). Selon la Tradition, elle est considérée avec Aïcha, Khadija et Fatima

comme “ *l’une des quatre meilleures femmes* ” qui aient jamais existé et qui régenteront les femmes du paradis, les *Hûriyyât*.

En tant que *çiddîqa* – terme qui signifie “ juste, pieuse et sincère ”, Marie fait partie de ceux qui sont “ *humblement dévoués au Seigneur* ” (66, 12 ; 3, 43).

Il va sans dire que, pour le Coran, Marie ne peut en aucun cas être appelée *Théotokos*, Mère de Dieu. Dieu, d’ailleurs, dans le Coran, fait un procès à Jésus (*’Isa*) et l’interpelle avec véhémence : “ *O Jésus (’Isa), fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux hommes : prenez-moi avec ma mère comme dieux en plus de Dieu ?* ” Et Jésus de répondre : “ *Gloire à toi ! Il ne me revient pas de dire quelque chose à quoi je n’ai pas droit. Si je l’avais dit, tu l’aurais su. Tu sais ce qu’il y a en moi, mais moi, j’ignore ce qu’il y a en toi. Tu es celui qui sait toutes les choses invisibles. Je ne leur ai rien dit d’autre que ce que tu m’as ordonné : Servez Dieu, mon Seigneur et votre Seigneur* ” (5, 116s).

Comme on pouvait s’y attendre, christologie et mariologie sont intimement mêlées. S’il y a, par rapport à Jésus (*’Isa*) et Marie, quelques rapprochements indéniables entre le christianisme et l’islam, il y a loin de la réponse musulmane à celle que donne le christianisme à la question que pose le Christ : “ *Qui dites-vous que je suis ?* ” (Mt 17, 15).

Chapitre 6

“ Homme et femme, il les créa ” (Gn 1, 27)

“ Le point commun entre toutes les lois religieuses, c’est la discrimination des femmes ”. C’est ce qu’a affirmé la féministe indienne Chandra Rami Chopra, le 13 juillet 1995, à un grand quotidien parisien. Les conférences du Caire (1994) et de Pékin (1995), qui ont vu se concrétiser une alliance objective entre le Saint-Siège et les pays du tiers-monde (dont beaucoup se réfèrent à l’islam), ont accentué ce sentiment, bien ancré maintenant dans les esprits, que la discrimination de fait entre les sexes trouve sa justification dans la religion. Si cela était, la population féminine mondiale, qui atteindra trois milliards sur six milliards d’habitants, serait en droit de penser que Dieu, décidément, est misogyne et qu’elle aurait raison de lui accorder sa confiance avec parcimonie. Qu’en est-il au juste pour les deux religions qui nous intéressent ici, le christianisme et l’islam ? Que disent-elles de la femme ?

La femme dans l’histoire de l’alliance biblique

Le concile Vatican II a eu une réflexion élaborée sur le statut et la condition de la femme. Dans le message adressé aux femmes, le 8 décembre 1965, il a dit la fierté de l’Église d’avoir libéré la femme et a salué l’égalité foncière entre l’homme et la femme : *“ L’Église, dit-il, est fière, vous le savez, d’avoir magnifié et libéré la femme, d’avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l’homme ”.*

C’est à la révélation biblique que le concile se réfère pour affirmer avec assurance : *“ Dieu n’a pas créé l’homme solitaire : dès l’origine, il les créa homme et femme ”.* Il y a là une essentielle affirmation qui fut comme l’expression première et fonda-

mentale de la communion des personnes et la révélation de la nature profonde de l'homme qui fait de lui, par définition, un être social, à l'image même de Dieu qui est par essence communautaire. Sans relation avec autrui, il ne peut ni vivre ni épanouir ses qualités (G.S., n°12).

La Bible nous montre bien en effet que c'est Ève qui permet à l'homme de reconnaître son nom : c'est grâce à elle que Adam n'est plus simplement Adam mais qu'il est, par référence à celle qui est principe de vie (*'Isha*), principe de vie lui aussi (*'Ish*). C'est encore par référence à Ève, et à sa qualité d'épouse, qu'il peut se reconnaître époux. Nous avons là une manière profonde de proclamer l'égalité et la différence qui existe entre l'homme et la femme. Si l'inégalité a été introduite entre l'homme et la femme, c'est à cause du poids de l'égoïsme qui en a perturbé l'harmonie.

Il est heureux que, dans un contexte de civilisations rurales où la femme était assimilée à la terre, la Révélation ait mis en évidence avec autant de clarté, dès les premières lignes de la Genèse, la véritable identité de la femme qui est celle d'être Ève, "*la Vivante*". Ainsi, dès le départ, entre elle et la vie une relation foncière a été établie. À elle est dévolue la fonction, pour assurer la perpétuité de la vie, d'affronter toutes les forces de mort qui sont à l'œuvre dans le monde. Animée par l'espérance qui la fait tendre de tout son être vers l'avenir, elle sait qu'un jour, quelqu'un de sa postérité "*écrasera la tête du serpent*", symbole de la rivalité qui existe entre l'homme et lui, quelqu'un qui aura raison de la mort et fera triompher la vie.

On aurait pu s'attendre à ce que la Loi mosaïque entérine, dans son code pratique, cette égalité foncière de l'homme et de la femme. Il n'en est rien. Si, en ce qui concerne l'éducation, l'homme et la femme ont joui dans le "milieu biblique" des mêmes droits – encore qu'il ait été rare qu'une femme apprenne à lire, dans la hiérarchie familiale, sociale et religieuse elle a tenu le second rang. C'est ainsi qu'au plan culturel, elle n'est pas astreinte aux mêmes exigences que celles imposées à l'homme (Dt 12, 12) et n'est pas soumise au pèlerinage d'obligation (Ex 23, 17). Ceci n'a pourtant pas empêché la femme de jouer un rôle éminent dans la vie du

peuple de l'alliance. L'histoire de l'alliance est même jalonnée de personnalités féminines de premier plan qui ont joué, dans le déroulement des événements, un rôle particulièrement grand. Les noms de Jézabel, Dalila, Déborah, Yaël, Esther, Myriam, Anne, Judith et surtout la femme du *Cantique des Cantiques* constituent des jalons qui ont marqué de leur empreinte la mémoire biblique et ont inspiré une mystique de la relation fervente et de proximité avec le Dieu de l'alliance.

Sans doute, on y relève, concernant la femme, des traits contrastés que la sagesse n'a pas manqué de mettre en évidence. La sagesse voit en elle celle qui est la source de bonheur : "*Trouver une femme, c'est trouver le bonheur*" (Pr 18, 22), et qui est celle-là même qui, à cause de sa versatilité, de sa vanité, de son caractère acariâtre et chagrin (Pr 19, 13) est cause de bien des maux. Un portrait idéal de la femme ressort, cependant, des événements auxquels elle a été mêlée dans l'Ancien Testament. Portrait qui fut immortalisé par des personnalités de l'envergure de Judith et d'Anne. Elles sont le type même de ce dont la femme est capable de faire quand elle met sa beauté, sa prudence, son courage et son amour au service du dessein d'amour de Dieu.

L'être féminin révélé

Comme l'explique Paul Evdokimov (*La femme et le salut du monde*), si, dans l'*ancienne alliance* comme disent les chrétiens, la femme a un statut de second rang de par le rôle prééminent que l'homme joue en relation avec la Loi, dans la *nouvelle alliance* au contraire, la prééminence est donnée à la femme : c'est elle qui est première dans le mystère de la Rédemption. Car ce mystère est un mystère d'intériorité et non de domination sur le monde (où l'homme prédomine). Marie va donner un visage maternel au visage paternel de Dieu. Cette révélation de la féminité en Dieu, en quelque sorte, est bouleversante sous la plume de saint Luc. Promue comme partenaire de la Rédemption, elle appartient formellement au principe et au fondement du salut dans l'incarnation et dans la communion des saints. C'est en vertu de cette appartenance qu'elle participe du Christ à la plénitude de sa fécon-

dité, en sorte qu'elle demeurera l'idéal proposé à la femme des temps nouveaux inaugurés par l'Esprit et le symbole vivant de l'Église Vierge, Épouse et Mère. Grande, Marie le fut dans sa fécondité corporelle. Elle l'est davantage dans sa maternité spirituelle, fruit mystérieux de la virginité de la foi (Lc 11, 28s). Jésus, durant sa vie publique, s'entourera d'un groupe fidèle et actif de femmes qui furent fascinées par son message et sa personne, et il confiera à des femmes une mission particulière (Jn 20, 17). Les femmes seront les messagères de la messianité et les premières annonciatrices de la Résurrection.

Les premières communautés chrétiennes, dont le livre des Actes nous a laissé un témoignage éclatant, suivront l'exemple du Christ, reconnaissant la mission propre de la femme dans le plan de Dieu dans un souci d'égalité jusque dans l'annonce de la Bonne Nouvelle.

Avec saint Paul, l'affirmation de l'unité foncière des membres qui vivent de la même sève christique est explicite, dans la droite ligne de la Révélation qui lui fut faite du mystère du corps du Christ : désormais "*Il n'y a plus, dit-il, ni homme ni femme : vous êtes tous un dans le Christ Jésus*" (Ga 3, 28). Il reprend à son compte l'affirmation de l'égalité foncière, proclamée par la Genèse, entre l'homme et la femme, qui fut scellée par le sang du Christ versé pour tous faisant des hommes et des femmes des enfants d'un même Père. Une filiation qui se déploie dans la fraternité. On ne peut être fils sans devenir par le fait même frères. Marie, chef-d'œuvre de l'amour, est au cœur du chef-d'œuvre des saints qui sont au cœur du chef-d'œuvre de Dieu qu'est l'Église.

Saint Paul, qui a déclaré que la grandeur de la femme se situe au niveau de la fécondité dans le mariage chrétien, "*ce mystère est grand*", se manifeste aussi, et d'une façon éminemment mystique, dans le charisme de la virginité. Enfin, méditant sur le mystère de l'Église, saint Paul voit dans la femme le symbole même de l'Église qu'elle représente établissant de la sorte des rapports nouveaux homme-femme définitivement fondés sur le rapport Christ-Église.

Cependant, en matière disciplinaire, saint Paul ne se croit pas autorisé à renverser de but en blanc l'ordre des choses. En dehors de la prophétie, où la femme jouit des mêmes prérogatives que quiconque, dans la mesure où la prophétie entre dans le domaine de la manifestation de l'Esprit qui distribue ses dons comme il l'entend, la femme doit occuper un second rang en principe. De même, saint Paul ne va pas directement à l'encontre du statut de l'esclave, qui est une véritable institution sociale et économique, sur laquelle l'Empire romain est bâti. Mais les graines du changement sont semées, et déjà, ce changement fut vécu discrètement dans de nombreuses petites communautés. Le climat culturel ainsi créé ne devait plus permettre à l'esclavage ou à toute autre discrimination de survivre.

La suite appartient à l'histoire. Si l'on peut oser une *loi*, on pourrait dire que là où la foi chrétienne progresse et s'approfondit, la femme acquiert spontanément la place et l'importance sociale de partenaire de l'homme à part égale ; et là où la foi régresse ou qu'elle perd de son influence, le statut de la femme régresse dans les faits. Il faut le souligner : c'est une femme, Marie, qui est donnée en modèle de foi à tous les hommes – et pas seulement aux femmes. Il y a là une révolution... même de nos jours où le modèle masculin est proposé par toute notre culture à l'imitation des femmes !

Quant à l'auteur de l'Apocalypse, il voit dans la femme, celle qui apparut “ *couronnée d'étoiles* ”, mettant au jour l'enfant mâle et qui, poussée au désert par le dragon, triomphera par sa progéniture des forces du mal et des tendances démoniaques représentées par ce même dragon (Ap 12).

La femme de l'Apocalypse apparaît comme porteuse d'un symbolisme aux facettes multiples : elle symbolise l'Eglise qui a donné naissance au corps du Christ, elle symbolise aussi Marie, la nouvelle Ève, et elle est le symbole enfin de la femme, de toute femme qui se voit promue au rang de gardienne de la vie. Elle aura pour vocation de veiller au salut de l'espérance au cœur du grand drame qui traverse l'histoire et, selon les termes de Vatican II, de “ *sauver la paix* ”. Le concile affirmera solennellement la confiance

qu'il accorde à la femme dans sa participation à l'annonce de la Bonne Nouvelle : *" Comme de nos jours elles ont une part de plus en plus active dans toute la vie de la société, il est très important que grandisse aussi leur participation dans les divers secteurs de l'apostolat de l'Église "* (A.L., n°9).

Il arrive, aujourd'hui, que des voix s'élèvent pour souhaiter que l'Église prenne des positions moins tranchées sur les grands problèmes de nos sociétés : la famille, la procréation, les jeunes autant de problèmes qui engagent directement la femme dans ce qu'elle a de plus spécifique. L'Église qui porte en elle la sensibilité humaine de son Maître et Seigneur, est parfaitement consciente de sa double vocation de révélatrice du visage de Dieu amour et de son caractère prophétique. Elle se doit d'allier cette double vocation dans une tension féconde. Il lui faut être la gardienne intrépide de la foi dans ce qui fonde la dignité de l'homme qui lui enjoint de proclamer *" à temps et à contre-temps "*, comme dit saint Paul, les exigences de *" la voie étroite "* ; et il lui faut en même temps, témoigner de la *compassion (cum-pati)* de Dieu pour l'homme, dans tout ce que ce terme peut avoir de plus fort et de plus profond puisqu'il exige de Dieu qu'il s'implique aux côtés de l'homme et qu'il prenne ouvertement parti pour lui. Or, dans l'immense enchevêtrement des idées, des courants d'opinion, des forces de pression, il est des choses qu'on peut comprendre et justifier : tout ce qui va dans le sens de la promotion bien comprise de l'homme saisi dans son intégralité. Il en est d'autres qu'il est possible de comprendre et difficile, voire impossible de justifier ! Il n'est pas facile de veiller sur le salut du divin en l'homme.

Être femme en islam

Il n'est pas aisé de prétendre parler en toute sérénité de la femme dans l'islam. Il ne serait pas juste non plus de vouloir en parler sans replacer la perspective musulmane traditionnelle dans sa dimension métaphysique qui expliquerait pourquoi aucune femme, en dehors de Marie, Mère de *'Isa*, aucune autre femme n'est nommée. Naoual Saadaoui, dans *La face cachée d'Ève* écrit : *" Il y a quatorze siècles, les femmes ont obtenu gain de cause en s'éle-*

vant contre l'usage unique du genre masculin dans les passages du Coran qui s'adressaient aux hommes et aux femmes. Leur désapprobation est restée célèbre : *"Nous avons proclamé notre foi en l'islam, tout comme vous ! Pourquoi ne sommes-nous pas mentionnées dans le Coran ?"*. À l'époque on utilisait pour les hommes et pour les femmes le terme unique de *mousslimoun* (musulmans) et *mousslimât* (musulmanes), *mou'minoun* (croyants) et *mu'minât* (croyantes). "

L'homme, en islam, est considéré comme ayant pour vocation de rencontrer Dieu, de connaître sa volonté, de lui obéir et de parvenir ainsi à l'immortalité dans un paradis de délices. Du point de vue de l'immortalité cependant, l'homme et la femme sont égaux devant Dieu. D'ailleurs, n'ont-ils pas été *"créés tous deux d'un seul individu ?"* (39, 6). Ils sont, l'homme et la femme, tous deux concernés par le devoir de *"faire le bien et d'interdire le mal"*. Tous deux sont également susceptibles de recevoir des châtiments ou des récompenses dont la mesure dépend uniquement de la grande miséricorde de Dieu (40, 40). *"Les hommes et les femmes qui se résignent, les hommes et les femmes qui croient, les personnes pieuses des deux sexes, les hommes et les femmes qui font l'aumône, les personnes des deux sexes qui observent le jeûne, les personnes chastes des deux sexes, les hommes et les femmes qui se souviennent de Dieu à tout moment, tous obtiendront le pardon de Dieu et une récompense généreuse"* (33, 35). Nous avons là un texte capital qui fonde l'égalité foncière entre l'homme et la femme aux yeux de Dieu.

Il reste que, pour le Coran, les hommes et les femmes sont différents tant sur le plan biologique que psychique, ce qui entraîne des rôles différents dans le domaine aussi bien social que religieux. Ainsi les femmes pourront-elles bénéficier de tolérances dans l'accomplissement des devoirs religieux. Durant leurs menstrues, elles ne sont pas astreintes à la prière en vertu des prescriptions sur la pureté, ni non plus au jeûne si elle sont enceintes. Elles peuvent ne pas participer à la prière communautaire du vendredi.

Dans le domaine social, le Coran reconnaît à l'homme une

prééminence et même “ *une préférence* ” de la part de Dieu sur la femme : “ *Les hommes assument les femmes à raison de ce dont Dieu les avantage sur elles et de ce dont ils font dépense sur leurs propres biens. Réciproquement les bonnes épouses sont dévotieuses [...]. Celles de qui vous craignez l'insoumission, faites-leur la morale, désertez leur couche, battez-les. Mais une fois ramenées à l'obéissance, ne leur cherchez pas prétexte (à les quereller)* ” (4, 34). La responsabilité sexuelle de la femme est plus importante que celle de l'homme et les sanctions qu'elles encourrent, en cas de manquements dans ce domaine, sont plus sévères pour elles que pour les hommes. Attitude qui peut s'expliquer par l'importance attachée à l'honneur et au souci de la légitimité des enfants et des droits qui en découlent. Mais attitude qui place la femme en état de suspicion et de victime.

Certaines prescriptions juridiques

Au plan juridique, la législation prévoit pour l'homme le droit à la polygamie, tout en limitant à quatre le nombre d'épouses légitimes qu'un homme peut avoir simultanément (4, 3) et à condition que le mari soit équitable dans le traitement réservé à toutes ses femmes, dans le domaine de la vie conjugale, du logement et de l'entretien. S'il ne peut réaliser cette équité, il se contentera d'une seule femme, mais pourra se choisir sans restrictions des concubines issues du rang de ses esclaves (4, 3). À ce sujet, le Coran fait une constatation de grande sagesse lorsqu'il affirme que l'homme est dans l'impossibilité pratique d'assurer cette condition d'équité : “ *Vous n'arriverez jamais à traiter équitablement vos femmes, quels que soient vos efforts* ” (4, 3). Ainsi, sans renier la polygamie, la fine pointe du Coran va dans le sens de la monogamie. Des pays, comme la Tunisie, en ont tiré logiquement la conclusion et ont supprimé la polygamie de leurs constitutions.

Pour ce qui est des mariages mixtes, le musulman peut épouser une chrétienne ou une juive, mais pas la musulmane qui ne peut convoler qu'avec un musulman (5, 5).

Le divorce est toléré. Mahomet aurait dit : “ *De tout ce qui est licite, la chose la plus odieuse à Dieu est le divorce* ”. L'homme

peut dissoudre unilatéralement son mariage par le renvoi ou la répudiation. Confirmée à trois reprises, cette répudiation est définitive et l'homme ne peut reprendre son épouse répudiée qu'après qu'elle ait épousé un autre homme et en ait été définitivement répudiée (on se réfère à ce propos à 2, 229-230). La femme peut prendre l'initiative de demander à la justice "*la dissolution du mariage, en cas de maladie incurable de l'homme, de son incapacité à subvenir aux besoins du ménage, de son impuissance, du non-accomplissement du devoir conjugal par l'homme, de son absence prolongée, de traitements intolérables qu'il inflige à sa femme*" (selon l'avis du D.I., 248). En théorie, le mariage peut donc être annulé soit par la répudiation de la part du mari soit par consentement mutuel, soit enfin par décision judiciaire d'un tribunal à la demande de l'épouse.

La fonction première et essentielle de la femme dans le mariage est de procréer. On attend d'elle qu'elle enfante, de préférence des garçons, parce qu'ils sont la force de la famille patriarcale. En matière successorale, il est stipulé que la fille n'hérite que d'une part équivalant à la moitié de celle de son frère : "*à un enfant mâle revient la portion de deux filles*" (4, 11). En matière juridique, le témoignage de deux femmes est requis là où suffirait le témoignage d'un seul homme (2, 282).

Quant au port du voile il est déduit de la sourate 33, 59 qui enjoint ce qui suit : "*O Prophète, dis à tes épouses et à tes sœurs et aux femmes des croyants qu'elles doivent ramener un peu leur surtout (jilbâb) sur elles. Cela aura pour effet qu'elles seront reconnues et ne seront pas importunées. Et Dieu est plein d'indulgence et miséricordieux.*" Tout dépend de la façon dont on comprend le sens du terme *jilbâb* qui est incertain. En revanche, ce qui est certain, c'est qu'il s'agissait d'établir un signe distinctif qui permît de faire la différence entre les musulmanes libres et les esclaves.

On peut légitimement se demander pourquoi la coutume du port du voile intégral ou partiel a réussi à se répandre au point de se généraliser dans les sociétés musulmanes ? Les images venues d'Iran ou d'Afghanistan ne laissent pas de surprendre et de faire

surgir des interrogations sur le véritable sens de ces ukases vestimentaires. Le voile est même devenu le symbole de la réaction, de l'obscurantisme et du sous-développement tandis que son abandon est assimilé au progrès et à la modernité. N'est-il pas considéré comme l'emblème de l'intégrisme islamique ? Face à pareilles excentricités, une femme musulmane, Khalida Messaoudi, s'est écriée : “ *Le voile, c'est notre étoile jaune* ” (*Nouvel observateur*, 22-28 septembre 1995). Aussi des réformateurs politiques comme Mustapha Kémal Atatürk, en Turquie ou Habîb Bourguiba en Tunisie ont-ils interdit le port du voile dans les lieux publics et l'université.

Un arrière-fond théologique

À quoi est dû le principe d'inégalité sociale entre l'homme et la femme en islam ? Si l'on en croit le Coran, cela tient à la nature intrinsèque des choses : “ *Dieu, dit-il, créa l'homme et la femme* ”. Les penseurs musulmans, qui sont nombreux à s'être penchés sur cette question, ont établi une relation directe avec la doctrine métaphysique (et gnostique) des degrés de la réalité. Celui qui en a donné une version systématique est Abû Tâlib Al-Makkî (mort en 386/996) qui a le mieux élaboré la théorie de la progression descendante des **cinq présences** (*al-hadârât al-ilâhiyya I-kams*). Ces **cinq présences divines** sont les suivantes : *Hâhût* (essence), *Lâhût* (la divinité), *Jabarût* (les anges), *Malakût* (le monde “ subtil ”) et *nâsût* (le monde physique).

Selon la logique des **cinq présences**, il existe dans l'Être une double polarité : le pôle de la potentialité et celui de la réceptivité. Le pôle de la réceptivité féminine est inférieur à celui de la capacité masculine, reflet de l'acte pur dans l'Être. L'homme serait à la femme ce que la forme (*morphè*) est à la matière (*hylè*). Cette utilisation tronquée de l'*hylémorphisme* aristotélicien a même fait entrer le mot *hylè* dans la langue arabe sous la forme de *al-hayûla*, la substance, appelée aussi *jawhar*, joyau. Dans le Coran, des termes théologiques s'y réfèrent : *al-qalam al-a'la* (le calame suprême) pour le pouvoir, et *al-lawh al-mahfuz* (la table bien gardée) pour la réceptivité. Des abstractions ? Un idéal plu-

tôt, semble-t-il. Il faut savoir que dans les sociétés traditionnelles, l'idéal est la réalité, la norme à laquelle il faut adapter son comportement. En tout cas, si la structure de l'homme est le miroir platonicien qui reflète les réalités supérieures, il est normal qu'on y trouve la complémentarité de l'homme et de la femme.

De forts courants de contestation

Quoi qu'il en soit, la condition de la femme en islam est devenue un enjeu vital et un des points le plus controversé et le plus délicat. Entre anciens et modernes, la lutte a été et reste âpre. Une loi a été édictée, il y a quelques années en Arabie Saoudite, défendant à la femme de conduire une voiture.

On connaît le combat qui fut mené déjà au XIX^e siècle par les femmes musulmanes, en Égypte en particulier, et par des penseurs musulmans : en Inde, Mumtâz 'Ali a publié en 1898 le livre *Droits de la femme*, et Qâsim Amîn, en Égypte, écrivit successivement *Libération de la femme* (1899) et *De la femme moderne* (1900). Différents problèmes y sont traités, tels le voile, la polygamie, la répudiation. Ce qui, on s'en doute, provoqua des réactions violentes. En 1913, l'Égyptien Mansour Fahmy soutint en Sorbonne une thèse sur *La condition de la femme dans l'islam*. Ses idées furent considérées comme des *bida'* (hérésies) et son nom fut rayé des cadres de l'université du Caire. En 1930, le Tunisien Tahar Haddad écrivit le livre *Notre femme, la législation islamique et la société* où il en appelle à la libération de la femme musulmane et reprend à son compte, en les développant, les idées des auteurs qui l'ont précédé.

Quoi que l'on fasse, les idées font leur chemin. La situation de la femme en cette fin du XX^e siècle est particulièrement contrastée et différente d'un pays à un autre. Et l'on peut espérer que, grâce à la scolarisation qui tend à se généraliser aussi bien pour les garçons que pour les filles, les changements et les mutations finiront par avoir raison des réticences et des coutumes outrancières les plus tenaces. Qui se serait attendu à ce que, en 1953, en Arabie Saoudite, une école de filles soit ouverte et que, sur 36 000 inscrits à l'université de Jeddah en 1996, on compte le tiers

d'étudiantes ? En dépit d'un Hadith attribué au prophète qui dit " *qu'aucune nation gouvernée par une femme n'a réussi* ", plusieurs États musulmans ont eu pour premiers ministres des femmes : Benazir Bhutto au Pakistan, Khaleda Zia au Bangladesh et Tansu Ciller en Turquie.

Si, dans beaucoup de pays musulmans aujourd'hui, il existe un mouvement féministe qui en appelle à la libération de la femme, il existe dans le même temps un mouvement opposé de femmes traditionalistes qui s'opposent énergiquement à tout changement. Dans certains pays, ces femmes ont tellement intériorisé leur condition de femme soumise, qu'elles sont devenues les militantes les plus zélées pour perpétuer l'équilibre patriarcal pensé pour et par des hommes. Les intégristes algériens l'ont bien compris eux qui octroient à la femme une parole politique. Les cellules " *femmes* " du F.I.S. (Front islamique du salut) débattent de tous les sujets dans toute l'Algérie. Elles ont ainsi l'impression d'avoir acquis un certain pouvoir, et le pouvoir les intéresse. Les intégristes pensent qu'en agissant ainsi ils manipulent, par les femmes, l'éducation des enfants.

Selon les conjonctures, selon les États, deux tendances contradictoires se font donc concurrence : l'une conservatrice, de réaction souvent identitaire, en opposition au mode de vie et aux idéologies de type européen qui fait valoir des considérations apologetiques sur la pureté éthique et la sécurité matérielle dont bénéficierait la femme musulmane et qui contrasterait avec la licence, l'insécurité de la femme occidentale ; l'autre, innovatrice, moderniste, parfois induite par la nécessité d'une gestion efficace.

Pour beaucoup de penseurs musulmans, la porte de sortie réside dans une nouvelle interprétation des textes sacrés. Tout récemment, un penseur musulman, Abderrahim Lamchichi s'interrogeait : " *Pourquoi justifier l'injustifiable en persistant à nier que l'islam (comme les autres religions d'ailleurs, à qui, faut-il le rappeler, la laïcité s'est, historiquement imposée) contient des dispositions incompatibles avec les lois de la République (infériorité de la femme, polygamie, discriminations sociales et sexuelles, refus de la mixité, intolérance religieuse – surtout à l'égard*

des renégats – non reconnaissance de l'universalité des droits de l'homme, confusion du politique et du religieux, opposition aux libertés fondamentales – parmi lesquelles celle de changer de religion ou de ne pas en avoir, celle d'expression et de création, etc.) ? ” (revue *Panoramiques, L'islam est-il soluble dans la République ?*, Arléa-Corlet, 1997, p. 6). Il y aurait, pour les musulmanes vivant en Occident, une chance à saisir, celle de vivre dans des pays où règne la laïcité. C'est sous la bannière de la laïcité que l'on peut amener les gens à admettre que ce qui est premier, c'est l'homme et non les lois ou les interdits. La laïcité est, à tout prendre, une école de vérité sur l'homme, les religions, les idéologies... La laïcité, si elle est bien comprise et intégrée, devient un facteur puissant en faveur de la libération de la liberté.

Longue est la route et rude le combat. Il suffit de voir quel fut le destin tragique qui fut réservé à une Taslima Nasreen ou celui de l'algérienne Khalida Messaoudi. Deux femmes emblématiques, l'une médecin, l'autre professeur, de la même génération, puisqu'elles ont la trentaine, et qui ont acquis la conviction qu'au-delà d'une hypothétique démocratie seule la laïcité pourrait permettre aux femmes d'accéder à l'existence individuelle. Le problème de la femme est entre les mains des femmes elles-mêmes : *“ Les femmes arabes doivent s'organiser en une force politique assez puissante afin d'œuvrer elles-mêmes à leur propre libération. Elles doivent constituer des mouvements bien organisés de femmes dotées d'une grande conscience politique et capables, d'une part, de déterminer les droits pour lesquels la femme doit lutter et, d'autre part, d'énoncer clairement leurs objectifs ainsi que les façons dont elles comptent les réaliser. ”* (Naoual El-Saadaoui, *La face cachée d'Ève*, Éditions des femmes, 1992).

Il y a quelques années, en 1994, dans une série télévisée d'une exceptionnelle qualité réalisée par Yamina Benguigui pour France 2, *“ Les femmes d'islam ”*, des femmes blanches, noires ou jaunes ont fait entendre leur voix et porté témoignage. Elles ont stigmatisé certains comportements inhumains dans des régimes totalitaires. Elles ont manifesté leur désir de faire triompher l'individu contre la communauté. Pareil langage peut paraître pour un grand

nombre de musulmans, synonyme de colonisation, d'impiété, de destruction de la famille, de dissolution des mœurs et de crise économique. Le chemin de l'égalité est un long chemin semé d'embûches.

Chapitre 7

Les droits de l'homme

Le principe qui régit l'existence des droits de l'homme prend sa source dans deux fondements qui sont de toute première importance dans l'histoire et la réflexion biblique, il s'agit de la création de l'homme à l'image de Dieu et la foi en la Trinité.

Aux sources de la dignité de l'homme

L'affirmation de la Genèse (1, 26-29) qui stipule que l'homme a été "créé à l'image de Dieu" constitue une étape décisive et une évolution qualitative dans l'histoire de l'humanité. Le poids de cette expression ne lui vient pas des mots eux-mêmes, on les trouve déjà dans les poèmes babyloniens et égyptiens. Mais ici leur sens est radicalement nouveau. Les religions anciennes pouvaient affirmer que l'homme est à l'image des dieux, on savait pertinemment que ces dieux avaient été conçus comme étant à l'image de l'homme. Il y avait donc là comme une sorte de pétition de principe.

Dans la Bible, au contraire, Dieu jouit d'une transcendance absolue qui impose l'interdiction de le reproduire et d'en donner une représentation par l'intermédiaire de l'image. Ce précepte du décalogue est absolu, y déroger constituerait une abomination et tomberait sous la malédiction de la Loi : "*Maudit soit l'homme qui fait une idole sculptée ou fondue, abomination à Yahweh*" (Dt 27, 15). C'est à travers la beauté de la création que Dieu manifeste sa gloire : "*Ton veau, Samarie, je le repousse, ma colère s'enflamme contre lui... il s'en ira en flammes*" (Os 8, 5) et à travers l'homme "*qui a été fait à son image*" (Gn 9, 6), fondement de sa dignité.

Le Nouveau Testament va reprendre cette notion d'"image de

Dieu ” (1 Co 11, 7) et l’appliquer à l’homme comme étant “ *image et reflet de Dieu* ”. C’est à ce titre que le Christ demande à l’homme de ressembler à Dieu même dont il est l’image : “ *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* ” (5, 48). Être à l’image de quelqu’un entraîne un amour passionné pour lui, un amour passionné pour tous les hommes qui portent en eux leur propre marque, la marque même de Dieu : “ *Il faut aimer son frère que l’on voit pour pouvoir dire que l’on aime Dieu que l’on ne voit pas* ” (1 Jn 4, 20).

Le Nouveau Testament ira encore plus loin dans cette découverte de Dieu, lorsque le *Logos* est reconnu comme “ *image parfaite du Père* ” (2 Co 3, 18-4, 4) et dont les traits ont été ceux du Verbe incarné : “ *qui m’a vu a vu mon Père* ” (Jn 14, 9). C’est donc en toute vérité que saint Jean a pu affirmer que “ *Tout fut créé par lui* ” (1, 3) “ *les êtres visibles et invisibles* ” (Col 3, 10). Nous l’avons vu plus haut.

Créé à l’image de Dieu, l’homme est par le fait même trinitaire. C’est là que sa véritable dignité d’homme trouve son achèvement. L’homme est plus qu’un individu et bien au-delà d’un individu, il se hausse à la dignité de **personne**. Et en sa qualité de personne il rentre dans la condition de vie trinitaire qui fait de Dieu, non pas un dieu inerte et impassible, “ le grand solitaire des temps ”, mais un être de relation, un être-en-relation : un Dieu un en trois personnes. L’homme, à l’image de la Trinité, ne pourra désormais être défini que comme un être-de-relation et qu’il ne peut s’accomplir que s’il est un être en relation.

C’est de là, de sa condition de personne créée à l’image de Dieu, que peuvent et doivent découler les droits de l’homme. Ce qui veut dire que les droits de l’homme sont intimement liés à ceux de Dieu même. Comme Dieu, l’homme est lieu de droits et ces droits sont imprescriptibles. Droits que l’on peut extraire de la considération même de son essence même, du tissu même de son être, de ce qui le constitue dans sa dignité d’homme libre et responsable. Et parce que tous les hommes sont créés à l’image de Dieu, tous participent à la même dignité, d’où dérive la règle d’or : “ *Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous,*

faites-le vous-même pour eux. ” (Mt 7, 12).

Un développement historique

Historiquement, “ *l’idée du droit naturel est un héritage de la pensée chrétienne et de la pensée classique. Elle ne remonte pas à la philosophie du XVIII^e siècle qui l’a plus ou moins déformée, mais à Grotius, et avant lui à François Suarez et à François de Vitoria ; et plus loin à saint Thomas d’Aquin ; et plus loin encore à saint Augustin et aux Pères de l’Église et à saint Paul ; et toujours plus loin à Cicéron et aux stoïciens, aux grands moralistes de l’Antiquité, et à ses grands poètes, à Sophocle en particulier. Antigone est l’héroïne éternelle du droit naturel, que les Anciens appelaient la loi non écrite, et c’est le nom qui lui convient le mieux* ” (Jacques Maritain, *Les droits de l’homme et la loi naturelle*).

Cela étant, il n’est pas étonnant que la Déclaration universelle des droits de l’homme de l’O.N.U., du 10 décembre 1948, se soit fondée, pour son inspiration, sur l’homme lui-même dans ce qui constituait sa dignité de personne, source du droit, pour énoncer les droits de la personne. Pour la première fois, l’homme détenait en propre un ensemble de droits opposables aux autres individus, aux groupes sociaux et, surtout, aux États souverains.

Le christianisme n’a pas eu de mal, après des siècles de soupçon, à s’y reconnaître et à y déceler un accord profond entre les exigences profondes de la personne humaine, sujet de droit, et les implications quant aux rapports qui l’unissent à tous les êtres humains. Elle y a vu un effort manifeste qui tend à allier à la fois les droits de la personne en tant qu’individu, ses “ libertés publiques ” et ses “ droits sociaux ”, en vue d’édifier, en lien avec les acteurs de la société où il vit, une communauté de personnes, que relie un même destin qui soit digne de la personne humaine et de Dieu dont il est l’image.

Qu’en est-il de l’islam et quelles sont les bases qui fondent les droits de l’homme, au cas où l’homme est sujet de droits ?

Il n’est pas de référent sur lequel puisse se fonder l’islam dans sa conception de l’homme et du droit en dehors du Coran. Étant

la parole de Dieu faite livre, c'est donc à partir du livre que l'on devra se prévaloir pour préciser quels sont les droits que Dieu, dans sa miséricorde infinie, a bien voulu octroyer à l'homme. L'homme, qui n'est rien et qui est esclave (*'abd*), n'a aucune valeur par lui-même, ni aucun droit, il n'a qu'un devoir, celui d'obéir à la Loi de Dieu si clairement consignée dans le livre : “ *Ne suis-je pas votre Seigneur ?* – Ils dirent : “ *Certes, nous l'attestons* ” (7, 172).

Dieu, pourtant, s'est choisi l'homme pour être responsable (*mukallaf*) de ses droits, ceux de Dieu. Il a reçu la charge, en tant que son lieutenant, de veiller sur le respect de ces droits et sur leur défense. Tel est son devoir. Les droits qui en découlent sont en relation étroite et directe avec cette vocation de “ *veilleur* ” et de “ *défenseur* ”. Ce qui est premier pour l'homme, ce ne sont pas ses droits, mais les droits de Dieu dont il est le héraut. Face à ces droits, il n'a que des devoirs.

Prescriptions coraniques et jurisprudence (fiqh)

Les prescriptions coraniques, on les trouvera dans les versets juridiques qui se diviseront en versets “ *clairs* ” et versets “ *ambigus* ”. Le verset clair est celui qui n'autorise qu'une seule interprétation. Ainsi la sourate 4, 12 qui énonce qu'il “ *vous revient la moitié de ce que vos épouses laissent, si vous n'avez pas d'enfants* ” est claire. Il faudra la prendre à la lettre. Un autre passage, la sourate 5, 6 stipule de “ *se laver la tête* ”. S'agit-il de la totalité ou d'une partie du visage ? Le verset est considéré comme ambigu.

De là découle l'importance de l'exégèse et de l'interprétation juridique (*fiqh*) qui a tenu, et tient toujours, une place prépondérante dans la vie de l'islam. Le juriste devra, dans son travail d'élucidation, tenir compte de la tradition du prophète, de ses premiers compagnons, des premiers commentateurs, ainsi que des circonstances qui ont motivé la “ *descente* ” des versets (*asbâb n-nuzûl*). Il va donc falloir faire appel à l'autorité et à la fiabilité des témoignages qui ont transmis ces traditions. Ce qui a donné lieu à un nombre considérable de traditions (*Hadith*). On a parlé de

400 000 ! Et qui ont été réduits, par Al-Tabarî, à trois ou quatre mille !

Dans l'effort d'interprétation, on fera appel tour à tour, soit à l'unanimité (*ijmâ'*), soit à l'analogie (*qiyâs*), soit à l'usage (*'urf*), ou au droit coutumier (*'âda*), soit au jugement personnel (*ra'y*). Autant de voies qui ont été à la base de cet effort de recherche (*ijtihâd*) de la part de juriste, et à son sens de la foi. Il peut en cela être guidé, outre, lorsque plusieurs solutions se présentent à lui, par son sens de l'appréciation (*istihsân*) ou par " l'intérêt des croyants " (*maçlaha*), par ce qui est le mieux pour la communauté des croyants. Le juriste devra tenir compte aussi de la tendance de la Loi musulmane à soulager l'homme de fardeaux trop pesants, car Dieu est miséricordieux et use d'indulgence envers le croyant (42, 19). Dieu sait bien de quoi est fait l'homme et il a pour lui de la compassion : " *Dieu veut vous procurer un allègement, car l'homme a été créé faible* " (4, 27-28), " *Dieu n'exige de personne plus qu'il n'en peut* " (2, 286). Cet effort a donné lieu, aux VIII^e et IX^e siècle, à quatre grandes écoles juridiques qui font toujours autorité. Effort auquel il fut mis un cran d'arrêt au XI^e siècle par un décret du calife El-Hakam qui a déclaré que " *les portes du ijtihâd étaient fermées* ".

Dans une culture où l'homme est sujet de droits...

Deux questions ici s'imposent à la réflexion : qu'en est-il du principe qui, pour la Bible, fonde la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu, et quelle place assigner, si place il y a, au droit international ?

L'islam, en fait, se réfère aux valeurs de théologie naturelle définissant les rapports de la créature au Créateur. L'homme, comme on vient de le voir, étant le serviteur de Dieu (*'abd*), Dieu est le seul Seigneur (*rabb*). La *seigneurie* (*rubûbiyya*) est sans doute la meilleure expression de la relation de Dieu à l'homme. Peut-on aller plus loin ?

Le Coran enseigne bien que Dieu a façonné l'homme selon " *telle forme qu'il a voulue* " (82, 8) qui est " *la plus belle forme* " (64, 3). Dans le commentaire qui a été donné de ces versets, cer-

tains ont dit que l'homme a été créé à l'image de Dieu (*'ala çûratihi*) ; d'autres ont soutenu qu'il a été créé à l'image du miséricordieux (*'ala çûrati r-rahmân*). " Les théologiens, dans l'ensemble, considèrent volontiers ce Hadith comme apocryphe, et plusieurs interprètent le premier comme suit : Dieu a créé l'homme à son image, c'est-à-dire à l'image de l'homme, telle qu'elle préexistait en Dieu sous forme intelligible " (Louis Gardet, *La cité musulmane*, 1969, p. 52).

Il est clair que l'homme, ainsi considéré, ne peut prétendre à un droit quelconque qui dériverait de sa nature telle que Dieu l'a façonnée. D'ailleurs, l'homme n'existe que grâce à l'intervention intrinsèque de Dieu. Il n'est pas sujet de droits. Les droits qui lui sont octroyés lui viennent de son appartenance à la communauté musulmane. Sa dignité lui vient de son titre de croyant. En tant que croyant, il sait qu'il a passé un contrat avec son Seigneur. C'est sa fidélité aux prescriptions de Dieu telles qu'elles sont consignées dans le Coran, la Sunna et les Hadiths, qui lui donne droit à un traitement de faveur. De ce fait, il va passer de la condition d'esclave (*'abd*) à celui de croyant (*mu'min*). Ce qui lui vaudra d'être compté parmi " les vivants " et de connaître " la paix du cœur " qui lui vient de la satisfaction que Dieu lui manifeste, de son contentement (*ridâ*) que vaudra au croyant sa fidélité à la foi et à la Loi.

Conscient de sa dignité de croyant, le musulman se sait l'égal de tout autre musulman. En tant qu'homme, il était déjà l'égal de tout homme du fait que tous sont " créés de boue ", " d'argile " (*tîn*). En tant que croyant, il est l'égal de tous les autres croyants, d'une égalité qui fera d'eux des " frères en religion " (*dîn*), tous égaux en droits et obligations.

Mais alors, si les droits ne sont reconnus qu'aux " frères en religion ", quelle place accorder au non-croyant ? Il apparaît clairement que, en dehors de la *umma*, une égalité absolue de droits et de devoirs avec les croyants ne se peut concevoir. C'est de là que sont nés les différents statuts personnels qui régissent les relations entre croyants et non-croyants, allant de la garantie de " protection tutélaire " (*dhimma*) accordée aux " gens du Livre " (les

juifs, les chrétiens, les sabéens...), à celui de l'infidèle à qui, en principe, il n'est pas prévu de statut particulier dans la " cité de l'islam " (*dâr l-islâm*).

Parler de " cité de l'islam " laisse entendre qu'il y a une autre cité à laquelle est donné le nom de " cité de la guerre " (*dâr l-harb*). Dans un tel contexte, les relations des États musulmans avec les États non-musulmans étaient régies par les règles du *jihâd*, la guerre entreprise au nom de la foi. " Suivant ces dispositions, l'état de guerre ne pouvait qu'être permanent entre la communauté musulmane et les incroyants et ne pouvait déboucher que sur des affrontements militaires chaque fois que les musulmans y sont prêts et en ont les moyens. " (D.I., p. 126). Les aléas de l'histoire ont amené les juristes musulmans à introduire une troisième catégorie d'États, ceux avec lesquels il a bien fallu signer des traités (*dâr al-'ahd*). Ainsi s'est créé un " droit externe unilatéral ". C'est simplement au XVII^e siècle, au traité de Karlowitz, en 1699, que, " pour la première fois, un souverain musulman a été contraint de traiter les contractants adverses comme des sujets juridiquement égaux à lui ".

Toutes ces considérations et d'autres, qu'il n'y a pas lieu de signaler ici, nous montrent à l'évidence que les États musulmans, dans leur ensemble, ne pouvaient pas signer la Déclaration universelle des droits de l'homme de l'O.N.U., du 10 décembre 1948. D'ailleurs, l'Arabie Saoudite ne s'est pas fait faute de la rejeter sans états d'âme. Il y avait trop de dissonances entre l'inspiration fondamentale qui a été à la base de ces droits, les exigences du droit musulman et les articles de la Déclaration onusienne. L'Arabie Saoudite a d'ailleurs justifié son opposition à la Déclaration de 1948, dans un mémorandum publié le 15 juin 1970, où elle déclare que la *charî'a* (la Loi sacrée musulmane) tient lieu de charte et qu'il n'est pas possible de souscrire à la charte de l'O.N.U., principalement en ce qui concerne le mariage d'une musulmane avec un non-musulman, le droit de changer de religion, le droit de grève, le droit de s'affilier à un syndicat... C'est ce qui explique qu'une *Déclaration universelle des droits de l'homme en islam* a été promulguée en septembre 1981 à

l'U.N.E.S.C.O., tout entière inspirée par les principes coraniques et les exigences du droit musulman (imprescriptible). La charte fut proclamée en arabe, en anglais, en français et en ourdou.

Quoi qu'il soit, et malgré toutes ces réticences, des ligues des droits de l'homme se sont formées au Maroc, en Tunisie, en Algérie, en Égypte et ailleurs. On aimerait, selon les termes d'Amnesty International, qu'elles soient davantage libres de leurs mouvements...

Deux logiques

Ainsi, deux logiques sont en présence : l'une, celle de l'immanence, l'autre, celle de la transcendance. Dans cette dernière, l'homme ne jouit d'autres droits que ceux que Dieu veut bien lui donner. Car lui, qui est omniscient et omnipotent, sait mieux que l'homme ce qui est bon pour lui : il lui prescrit donc des devoirs et lui octroie des droits depuis son lieu inaccessible et mystérieux (*gayb*). Droits que le Coran définit. La gloire de Dieu, c'est l'homme obéissant.

Selon une logique d'immanence, la source des droits sourd au plus profond de l'homme. Pour l'islam, il ne peut être question d'une immanence autre qu'incluse et dissoute dans la transcendance. Pour le christianisme au contraire, l'immanence est le lieu privilégié où se révèle la transcendance : parce qu'il est homme – et non parce que Dieu lui accorde certains droits de l'extérieur, il est un sujet de droits, et ce sujet fait la gloire de Dieu.

Chapitre 8

Le prophétisme

“ *Pour être musulman, il faut croire que Dieu a parlé aux hommes par l'intermédiaire des prophètes* ”. Ainsi parle Soheib Bencheikh dans *Les grandes religions* (p. 86). Il poursuit : “ *Les prophètes sont des hommes choisis par Dieu pour leur révéler des vérités ou pour les charger de transmettre Son Message...* ”. Parmi les “ *cent quatorze prophètes cotés par le Coran [...] le message des Grands Hommes dépasse leurs clans... Ils sont connus dans l'histoire et sont au nombre de cinq : Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muhammad* ”. Ainsi, l'affaire est entendue, à partir de la définition retenue, le nivellement se fait aisément : tous les prophètes se valent et Mahomet, venant au terme, en est “ *le sceau* ” et il est le plus grand. Essayons d'y voir un peu plus clair.

Histoire du prophétisme

Le prophétisme a derrière lui une longue histoire. Dans l'ancien Orient, il existait des hommes qui étaient censés recevoir, par la voie de la magie ou la divination, un message de la divinité (Nb 22, 5s ; Dn 2, 2).

La religion d'Israël, parce qu'elle est de type prophétique, se devait d'accorder deux exigences : annoncer Dieu tel qu'il est, dans son mystère et l'annoncer à un peuple bien précis, en s'adaptant à sa mentalité. Comment parler de Dieu sans que ce langage ne devienne trop abstrait ? Comment le rendre accessible à l'homme sans tomber dans l'idolâtrie ? C'est ici qu'intervient la réalité angélique : la notion d'*Ange de Yahweh* a permis de résoudre ce problème. Le tout autre pouvait ainsi communiquer, se communiquer sans risquer de créer une ambiguïté. Il s'agissait d'allier à la fois la présence et l'absence, la distance et la proximité.

Ainsi il pourrait intervenir, aider à déchiffrer le sens d'événements mystérieux et, sitôt reconnu, disparaître au regard de l'homme. La Bible nous en fournit plusieurs exemples : l'annonce de la naissance d'Ismaël (Gn 16, 7s) ; le dialogue avec Abraham (Gn 22, 11) ; Moïse et le Buisson Ardent (Ex 3, 2). Mais à mesure que la Révélation progresse, le rôle de l'*Ange de Yahweh* disparaît et se voit dévolu plus justement aux anges, au pluriel.

Influencé par les pratiques des peuples environnants, Israël voit naître en son sein des cohortes de prophètes dont l'extérieur agité se ressent de l'ambiance cananéenne (1 S 19, 20-24). Avec eux apparaît le terme **nabî** qui veut dire " celui qui annonce, qui appelle ". Mais comme cela est fréquent dans les langues sémites, le terme peut vouloir dire aussi " celui qui est appelé " conjuguant à la fois les deux formes active et passive : le prophète appelle, mais il est aussi appelé. Ainsi l'initiative de Dieu se trouve conjugée à la responsabilité humaine.

La traduction de la Septante (traduction de la Bible en grec) a retenu le mot **prophète**. Composé de *phémi* et de *pro*, il signifie " celui qui parle en présence de " ou " qui parle avant " ou " qui parle au nom ". Sans doute le mot comporte-t-il les trois sens, le spatial, le temporel et le substitutif.

Cependant, à côté du titre de **nabî** subsistent d'autres appellations comme " voyant " (1 S 9, 9) ou " visionnaire " (Am 7, 12) ou " homme de Dieu " (1 S 9, 7s).

Quelle fut l'origine du prophétisme biblique ? Certains font remonter la prophétie à Abraham, mais c'est par un transfert tardif (Gn 20, 7). D'autres à Moïse (Dt 18, 15-20). En fait, Moïse est présenté plutôt comme super-prophète et source de prophétie : personne après lui ne l'égalait (Dt 34, 10). Le moment clé de l'origine semble être la vocation de Samuel : " *Parle, Seigneur, ton serviteur écoute* " (1 S 3, 10). Moment qui coïncide avec le passage de l'organisation tribale à celle du système monarchique et de l'oralité à l'écrit. L'âge d'or du prophétisme s'étendra du XI^e siècle av. J.C. jusqu'à Joël, au IV^e siècle av. J.C.

Le prophétisme apparaît comme un charisme de Révélation (Am 3, 7 ; Jr 23, 18) qui permet à l'homme de déchiffrer le sens

mystérieux d'événements qui, sans l'intervention du prophète, serait demeuré caché.

Trois fonctions tiennent une place précise dans la communauté d'Israël : le *prophète*, le *prêtre* et le *sage*. Ces fonctions ont une telle importance qu'elles font partie intégrante de la vie communautaire – c'est ainsi que l'on voit le prophète jouer un rôle, avec le prêtre, dans le sacre du roi (1 R 1) – et elles constituent le plan de la Bible hébraïque : la Torah, les Prophètes et les Livres.

Pourtant, il y a, entre ces trois pôles de la société, une différence de taille. En effet, s'il a une portée sociale indéniable, le prophétisme n'est pas une institution comme la royauté ou le sacerdoce. Israël peut se donner un roi (Dt 17,14) désigner un prêtre, mais il ne peut choisir un prophète. Celui-ci est un pur don de Dieu. On devient prophète non pas par décision humaine, mais par obéissance à une volonté divine contraignante de nature transcendante.

Les traits du prophétisme biblique

Le prophétisme est par essence une vocation personnelle. Il a même pour caractéristique d'être une forme d'aliénation. L'appelé se sent comme saisi par un autre et comme voué, sous son influence, à devenir autre. Il lui faudra accepter d'abandonner son style de vie, sa manière d'être et de penser pour courir une aventure qui lui paraît irrésistible. Il sait plus que quiconque qu'il ne sera pas à la hauteur de la mission à laquelle on l'appelle. Qu'importe ! La vocation lui donnera la compétence. La vocation transforme celui qui est envoyé. La relation avec son Seigneur sera tellement forte et intime que le prophète, pour en rendre compte, recourra volontiers au langage nuptial.

Le prophétisme est donc un charisme qui est donné à la personne à titre individuel exclusif et non en vertu d'une appartenance à une institution ou une organisation sacerdotale ou autre. Ainsi s'expliquent les oppositions entre prêtres et prophètes, ceux-ci fustigeant les pratiques formalistes des premiers. Le prophète est chargé d'une mission d'interpellation théologique : il doit défendre le droit de Dieu bafoué, celui de Yahweh, et le droit des

pauvres qui y est lié. Aussi, conscient du caractère impératif de sa mission, il interviendra souvent avec force disant leur fait aux puissants, avec à la bouche des paroles incendiaires : “ *Tes chefs sont des rebelles, complices des voleurs. Tous, ils aiment les présents, ils courent après les gratifications. Ils ne rendent pas justice à l’orphelin...* ” (Es 1, 23), “ *Ils ont vendu le juste pour de l’argent...* ” (2, 6-7). On pourrait citer des passages entiers de Jérémie, de Michée ou d’Isaïe qui sont de la même veine.

Il doit défendre le droit de Dieu, et pourtant il se trouve que le prophète ne manifeste pas beaucoup de sympathie pour le culte officiel tel qu’il est pratiqué. Il ira même jusqu’à s’en prendre à la religion officielle. C’est ce que fait Amos, par exemple, qui refuse de confondre Israël avec un peuple ordinaire qui se structurerait comme tous les peuples voisins, avec un territoire, une capitale, une royauté dynastique et des sujets. Au commencement il n’en fut pas ainsi : “ *Des sacrifices et des oblations, m’en avez-vous présentés au désert, pendant quarante ans, Maison d’Israël ?* ” (Am 5, 25).

Porte-parole de Dieu, le prophète est aussi un veilleur qui scrute “ *les signes des temps* ” pour en révéler le sens et en dévoiler le mystère. Dieu n’est pas un Dieu absent. Dieu nous est contemporain : il n’aime rien tant que de se faire nôtre. Présent, il l’est au cœur de l’histoire dans laquelle il s’implique. Dieu est quelqu’un qui s’engage aux côtés de l’homme dans la trame et le drame de l’histoire. Il va, accompagnant son peuple dans sa longue marche, le façonnant selon son cœur, pour en faire un peuple fidèle, fidèle à l’alliance, celle de la Loi et par-dessus tout celle inscrite dans le cœur.

Le prophète représente la conscience vive du peuple, qui vibre aux passages de Yahweh, aux merveilles de ses hauts faits, aux signes qui permettent de découvrir le dessein de Dieu caché dans le temps pour en signaler la vraie perspective.

Bien souvent, d’ailleurs, c’est dans les temps de crise que s’élèvera la voix du prophète. C’est au moment où la société est aux abois et qu’elle hésite ne sachant pas quelle direction prendre, qu’il devient doigt qui montre, voix qui indique le chemin et si-

gnale l'issue. Il est tout à fait significatif que l'apparition des grands prophètes ait eut lieu dans les décennies précédant la destruction du royaume du Nord (722 av. J.C.) et les années qui ont précédé et suivi la destruction du temple et l'exil (586 av. J.C.). Le prophète, dans ces moments tragiques, se dressera pour faire appel au passé fondateur, amener le peuple à l'assumer si l'on ne veut pas courir au désastre. Cela rentre dans son rôle de guetteur pour la maison d'Israël (Ez 3, 17-18).

Un rôle qu'il n'est pas toujours aisé de porter. Il aura bien souvent à affronter de dures épreuves. La souffrance fait partie de son lot, du tissu même de son être. On le verra passer par des moments d'affaissement et de dépression (Jr 20, 7s), le cœur souvent "*rempli d'amertume et de fureur*", comme "*hébété*" (Ez 3, 14s), en butte aux persécutions, aux incompréhensions et aux morsures de l'échec (Is 6, 9s ; Jr 7, 27). Homme de souffrance, il a le sentiment d'être, par avance, le signe de celui qui viendra parfaire un jour la souffrance, revêtu de la condition du serviteur souffrant, enveloppé du silence de l'agneau qu'on abat (Is 53, 7). Un sacrifice qui englobera les sacrifices de tous les justes de tous les temps et qui, par sa mort, sauvera les peuples des griffes de la mort (Is 37, 4 ; Jr 10, 23s).

Envoyé à un peuple, le prophète se doit de le mettre à l'abri de tout repli sur soi et de l'ouvrir à l'universel. Dieu est le Dieu de tous. Aucun peuple ne peut prétendre à en être la propriété exclusive : son élection est une responsabilité avant que d'être une honorabilité. Dieu, par lui, entend se révéler aux autres nations (Is 7, 18-20) et montrer qu'il est, lui, l'unique libérateur.

Le prophétisme enfin, qui fait de l'envoyé un porteur de Parole, la bouche même de Dieu, un veilleur et un guetteur, ne vit pas seulement confiné dans le présent et en symbiose avec le passé, le prophète est aussi un homme d'avenir, annonciateur de temps nouveaux, tout entier tourné vers la venue de celui qui accomplira l'alliance et qui sera lui-même la promesse.

C'est vers celui qui vient que s'orientent le serviteur souffrant d'Isaïe et le fils d'homme de Daniel. Il n'est pas de prophétisme biblique sans cette aspiration, ce mouvement de tension, d'atten-

tion à l'à-venir de Dieu, à la venue du Messie de Dieu. “ *Le jour du Seigneur* ” (Am 5, 20) est sans doute celui du jugement, mais il est aussi et surtout, le jour de la manifestation glorieuse de Dieu pour Israël et pour toutes les nations. Dieu est le Dieu de l'espérance qui, par son Esprit “ *fait toutes choses nouvelles* ” et “ *crée du nouveau sur la terre* ” (Jr 31, 22).

La plénitude du prophétisme

Lorsque apparaît Jésus de Nazareth, le prophétisme va connaître une profonde mutation. Avec lui, ce n'est plus seulement de *prophétisme* qu'il faut parler, mais d'accomplissement prophétique. “ *Il y a ici plus que Jonas* ”, affirme Jésus en parlant de lui-même (Mt 12, 41).

Si l'on retrouve en effet en Jésus toutes les caractéristiques que nous avons décelées dans le prophétisme biblique, il nous faut bien constater que ses paroles, ses faits et gestes, révèlent en lui une autorité qui dépasse infiniment ce qu'ont pu dire et faire tous les prophètes : “ *Il enseignait comme ayant autorité* ” (Mc 1, 22). Une autorité qui va jusqu'à pardonner les péchés. Jusqu'à prendre le parti de l'homme contre la Loi. À tel point que les foules étonnées se posaient à son sujet la question de son identité : “ *Quel est donc cet homme ?* ” (Lc 7, 49).

Quel est cet homme qui va jusqu'à se mettre en opposition avec la Torah : “ *On vous a dit... moi je vous dis* ” et qui emploie le verbe être à la première personne lorsqu'il dit : “ *Je suis...* ” comme l'avait fait Yahweh. Quel est-il celui-là qui témoigne d'une intimité particulière et inégalée avec Dieu au point de l'appeler “ *Abba* ”, Père. Quel est cet homme qui se met au centre de sa prédication sur le règne au point de s'identifier au royaume affirmant que l'accueillir, c'est accueillir “ *Celui qui l'a envoyé ?* ” (Mc 9, 37). Insensiblement, l'on est passé de la “ *christologie du prophète* ”, à la “ *christologie du Fils* ” (Mussner, *Commentaire in Matt. XIV, 7 sur Mt 18, 28*).

Dans le temps d'avant Pâques, Jésus était identifié comme prophète. Très vite il fut considéré comme un prophète à part, le prophète par excellence, “ *le prophète absolu* ”. Et pour finir, il va

substituer son titre de prophète à celui de Christ, de Seigneur, de Fils. Et même de Roi, mais ce sera lors de la Passion. Il sera reconnu comme étant la manifestation de Dieu même : “ *Dieu-parmi-nous* ”.

On se serait attendu à ce que l’histoire prophétique de Jésus s’achève avec son ascension. Bien au contraire. Dès sa disparition, le prophétisme va connaître une extension absolument inouïe. Voilà que dans la communauté chrétienne naît une prise de conscience très vive que, par la grâce du Christ, et la manifestation de l’Esprit à la Pentecôte, chaque membre du Christ est devenu prophète. Chez saint Paul, le charisme prophétique viendra avant le charisme des langues (1 Co 12).

Un peuple de prophètes

L’Esprit fait de la communauté des croyants un peuple de prophètes. Le jour de la Pentecôte inaugure une nouvelle ère, celle des derniers temps, accomplissant l’histoire. Le prophétisme prendra la forme de témoins du ressuscité. L’Esprit, dans la communauté chrétienne, est un don de vie intérieure, de communication et de communion. Il fait en sorte que ce charisme de prophétie est orienté vers le bien de la communauté. La prophétie naît dans la communauté, sert à l’édification de la communauté et, par elle, à l’extension du règne du Christ dans le monde.

La littérature johannique révèle, elle aussi, l’existence de prophètes dans la communauté chrétienne. Et pour le discernement des esprits, Jean va donner un critère d’authenticité : “ *À ceci vous reconnaissez l’Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu, et tout esprit qui divise Jésus n’est pas de Dieu* ” (1 Jn 4, 1-3). L’Apôtre écrira l’Apocalypse, le livre prophétique par excellence.

Ainsi donc, tout chrétien, par la force de l’Esprit, devient porte-parole du Christ ressuscité. Et c’est à travers ses membres que le Christ ne cessera plus de parler. Porté par le souffle de l’Esprit, le peuple prophétique s’emploiera à discerner, en l’Église, la volonté de Dieu dans le quotidien. Il y a là une réalité mystique qui constitue l’Église et qui donne aux baptisés une identité qui dé-

borde son visage institutionnel et lui permet de poursuivre sa marche à travers les dédales de l'histoire avec assurance et sérénité.

Il est heureux que le concile Vatican II ait insisté sur la nature de l'Église comme peuple de Dieu qui participe à la triple fonction du Christ prêtre, roi et prophète (L.G., 35). C'est le lieu ici de reprendre les paroles ardentes de Monseigneur Romero qui affirmait : *" Le meilleur haut-parleur de Dieu, c'est le Christ, et le meilleur haut-parleur du Christ, c'est l'Église. Et l'Église, c'est vous tous. "* (cité par Bruno Chenu, *L'urgence prophétique*, Centurion, p. 129).

Les traits du prophétisme coranique

Le Coran, nous le savons, a aussi un discours sur le prophétisme. Il affirme que Dieu, depuis toujours, a dépêché à tous les hommes des prophètes issus de leurs propres rangs : *" Il n'y a pas de communauté dans laquelle n'ait pas surgi jadis quelqu'un qui l'avertisse "* (35, 24 ; 13, 7). Il se saisit d'eux dans un appel souverain et les envoie annoncer le vrai Dieu, le Dieu unique, transcendant et créateur et convoquer tous les hommes à la foi, sous peine de châtement. Tous ont une même mission : rappeler aux hommes oublieux cette révélation primitive de son unicité radicale, *" Il n'y a pas de dieu autre que Moi, servez-moi "* (21, 25). À ce titre tous les prophètes sont semblables : *" Nous ne mettons pas de différence entre les envoyés célestes "* (2, 285), et aussi : *" Ceux qui croient en Dieu, à ses envoyés et ne mettent pas de distinction entre aucun d'eux obtiendront leur récompense "* (4, 151).

De qui le Coran parle-t-il lorsqu'il évoque les prophètes ? En fait, le Coran distingue deux catégories selon leur mission : les hommes que Dieu a appelés pour les charger " d'avertir " et " d'exhorter " sont simplement qualifiés de prophètes (*nabî* plur. *anbiyâ*) et ceux qu'il a envoyés (*rasûl* plur. *rusul*) qui ajoutent aux activités des prophètes la proclamation de messages révélés qui sont consignés sous forme de livres. Cette catégorie comprend : Adam, Seth, Noé, Abraham, Ismaël, Moïse, Lot, Sâlih (le prophète de la

tribu des Thamoudéens ; 54, 23-31 et autres), Hûd (le prophète de la tribu des 'Adites ; 26, 123-140 et les autres), Chu'ayb (le prophète de Madian ; 26, 176-190 et les autres), Jésus ('Isa) et Muhammad. Certains d'entre eux sont qualifiés de "*prophètes... d'une ferme résolution*" ('ûlû al-'azm) que certains orientalistes nomment apôtres et qui sont les figures de proue de l'histoire. C'est de cette catégorie que relèvent Abraham (*Ibrahim*), Moïse (*Mûsa*) et Jésus ('Isa) qui ont transmis la religion primitive authentique, la Torah et l'Évangile (2, 87) et, en dernier lieu, Mahomet, le porte-parole de Dieu révélé dans le Coran.

Toutefois, le message prophétique, s'il est toujours le même dans son contenu, se présente de façons différentes suivant les peuples auxquels les prophètes sont envoyés. Chacun d'eux parle la langue du peuple dont il a la responsabilité et s'adapte aux circonstances propres des époques et aux conditions diverses de l'existence : "*Et nous n'avons pas dépêché d'envoyé, si ce n'est avec un message dans la langue de son peuple, afin qu'il le leur rende clair*" (14, 4).

Pour le Coran, l'unité du message est importante, elle ne peut que servir l'unité du genre humain et justifie du même coup la prétention à l'universalité d'une religion qui se présente pourtant comme d'origine arabe. Si aujourd'hui les peuples sont différents, au début il n'en était pas ainsi. L'humanité, à ses débuts, était unie et constituait une communauté unanime dans la foi en Dieu et l'obéissance à sa volonté. C'est l'impiété qui a détruit cet unanimisme. Les prophètes ont donc reçu pour mission de ramener l'humanité à cette unité perdue (2, 213) et s'employer à annoncer cette unité de la Révélation proclamée par le Coran.

La mission des prophètes n'est pas de tout repos. Parce qu'ils sont les annonciateurs du vrai Dieu, les prophètes étaient nécessairement en butte aux persécutions. Non seulement ils devaient affronter l'incroyance et "l'impiété", mais aussi défier les épreuves et les pires souffrances. Heureusement, Dieu était là qui veillait sur les justes et sur ses prophètes. Ils ont été les grands vainqueurs, grâce à l'aide de Dieu et à leur confiance indéfectible en sa miséricorde. Ils furent voués par lui à l'anéantissement (*al-fanâ'*) (7,

59-64, 65-102). Le châtement ne s'est pas simplement abattu sur les personnes, des peuples entiers furent les victimes de la vindicte divine à l'occasion de cataclysmes dévastateurs (14, 9-14).

Quant au nombre des prophètes, la série comprend cent quatorze noms dont la liste n'est pas exhaustive, puisque le Coran n'exclut pas l'existence d'autres noms : "*Nous avons inspiré des Messagers dont nous t'avons rapporté l'histoire auparavant et des Messagers dont nous ne t'avons pas rapporté l'histoire*" (4, 164).

Il est remarquable que dans l'énumération des prophètes, le Coran ne cite pas les grands prophètes bibliques. Ceux-ci, en effet, ne peuvent pas rentrer dans la catégorie de ceux qui se sont contentés d'annoncer l'unicité de Dieu : ils en ont appelé à la religion de l'intériorité et à l'universalisme. Ils sont donc en porte-à-faux par rapport à l'appel du Coran qui engage le croyant à se conformer, dans une obéissance aveugle, totale et intégrale aux prescriptions de la Loi qui est la voie royale et assurée pour être compté parmi les élus.

Dans cette chaîne impressionnante des prophètes, Mahomet occupe une place de choix : il est le sommet et le point final de l'histoire prophétique, il est "*le sceau des prophètes*" (33, 40), celui qui récapitule toutes les révélations provisoires qui l'ont précédé offrant en cadeau à l'humanité la Révélation définitive consignée dans le Coran, la seule valide et dont il est le simple transmetteur.

Entre le christianisme et l'islam

Comme on peut aisément le constater, il existe, entre le christianisme et l'islam une différence structurelle dans la conception même du prophétisme. Pour le chrétien, le prophétisme se trouve tout entier incarné dans la personne de Jésus-Christ et relayé par les membres de son corps mystique ; pour le musulman, bien qu'il n'incarne pas en sa personne la Révélation, celle-ci s'incarne dans un livre, c'est Mahomet qui est le point d'arrivée de la Révélation. Nous sommes là face à un fossé théologique.

Le fait que le prophétisme ne soit pas conçu comme une his-

toire, mais comme une succession de personnages au message répétitif, a constitué un gros obstacle aux historiographes du prophète. Pour s'insérer dans la succession des prophètes et tenir sa place de prophète absolu, il fallait absolument que Jésus (*'Isa*) prédise la venue de Mahomet. On s'y employa avec beaucoup d'ardeur. Ibn Hichâm (mort en 833/834) lui appliqua le titre de *paraklêtos* (le consolateur) en citant le texte de saint Jean (15, 23-16, 1). Et pour que le terme ait le sens du surnom Muhammad (en rapport avec l'action de louer), on le prononça non plus *paraklêtos*, mais *périnklutos* (en grec : le renommé, le glorieux). Aux Sémites, cette opération pouvait faire illusion dans la mesure où, dans leurs langues, on considère essentiellement les consonnes. *Paraklêtos*, transcrit *brklts*, sans les voyelles, pourrait se lire en effet comme transcription de *périnklutos*.

Nous avons là un exemple de l'impossibilité de faire coïncider ensemble ces deux conceptions radicalement différentes du prophétisme : les deux prophétismes biblique et coranique.

Mahomet, prophète ?

Peut-on cependant reconnaître Mahomet comme prophète ? Des fervents du dialogue interreligieux se sont aventurés sur cette voie, reconnaissant en lui celui qui a prôné un monothéisme radical et appelant à mettre une sourdine au christocentrisme théologique. On voit combien, avec des intentions louables, on peut se fourvoyer. D'autant que Mahomet, s'il fut homme de foi, fut d'abord homme de guerre qui ne recula pas devant des massacres collectifs (les juifs à Médine), et maître d'un harem. Mahomet tient davantage de Salomon que du prophète de Nazareth. Il ne correspond pas tellement à la description que fait Shahrastani du prophète dans son livre *Limites de l'exploit en théologie* (*Nihâyat al-iqdâm fî 'ilm I-Kalâm*) : " Sur ma vie, l'âme et la constitution du Prophète devaient posséder toutes les perfections naturelles, un caractère excellent, un discours et des actes véridiques et honnêtes avant qu'il n'ait reçu son mandat, car c'est par la vertu de ces qualités qu'il a mérité sa mission prophétique et est entré en contact avec les anges et a été le dépositaire de la Révélation " (D.E.I., p. 317).

Chapitre 9

Religion et démocratie

Il n'appartient pas à notre propos de retracer les étapes de l'évolution culturelle ou politique qu'ont connue les sociétés occidentales pour aboutir aux situations de laïcité areligieuse, voire anti-religieuse, de notre siècle. Ces situations sont diverses — d'où le pluriel que nous employons, même si l'on pense d'abord aux lois de *séparation de l'Église et de l'État* édictées en France au début du siècle. L'Union soviétique et l'Allemagne nazie constituent des exemples d'une autre laïcité qui combattait la réalité spirituelle de l'Église par tous les moyens, en vue de la faire disparaître. Ces anti-religions athées étaient, en quelque sorte, des religions de salut inversées, car toutes promettaient un avenir radieux en prétendant apporter le salut au monde. À coup de dizaines de millions de morts — des chrétiens et beaucoup d'autres, et ce n'est pas fini.

Les données de la question

La laïcité que nous connaissons en France est toute autre, même si des dérives sont toujours possibles, et l'histoire en fournit quelques exemples. Cette situation est marquée par un individualisme areligieux, c'est-à-dire par la séparation du personnel et du communautaire. On peut penser que la primauté quasi absolue de la conscience individuelle est un progrès ; on peut aussi penser que l'individualisme outrancier peut desservir l'homme, surtout les plus fragiles.

Ce phénomène est en relation avec le relativisme où la religion elle-même devient une affaire de choix personnel d'où est absente la force contraignante des vérités à croire et des prescriptions morales qui s'imposent à la personne. C'est ainsi que, dans

le monde occidental, on a d'abord opposé l'*orthodoxie* (l'enseignement de la Vérité avec un grand V) à l'*orthopraxie* (la conduite droite et vraie), pour arriver à un relativisme qui englobe à son tour la dimension éthique de la vie humaine.

Comment " les religions ", comme on dit aujourd'hui, se situent-elles face à cette situation ? Il faut remarquer d'abord que cette situation, appelée *démocratique* de manière assez floue, n'est pas étrangère au milieu chrétien occidental : l'Église est confrontée à ce qu'elle a sécrété elle-même. En effet, la démocratie occidentale moderne n'est pas née d'une mystérieuse revivification de la démocratie athénienne, mais bien de la pratique des villes du Moyen Âge. Du reste, il ne faudrait pas oublier que la cité antique avait été établie sur l'unité entre l'individu, le cosmos et la société et sur le lien étroit qui existe entre l'ordre naturel et spirituel. La cité-État est fondamentalement moniste. L'empereur Auguste n'était-il pas grand pontife ? On en est loin aujourd'hui. Et il faudrait oublier moins encore que la pratique des villes moyenâgeuses (élections, système de vote secret à la majorité simple ou qualifiée, à un ou deux tours) était copiée directement de celle de beaucoup de communautés religieuses du temps, comme l'a démontré pertinemment le sociologue Léo Moulin. On pourrait définir – ou on devrait – la démocratie comme système social au service de l'homme considéré comme sujet, et au service d'un espace politique autonome devant favoriser le déploiement de la liberté individuelle.

Un idéal d'origine chrétienne

Cet idéal de service du bien commun de la part des autorités civiles, et de participation du plus grand nombre à sa gestion, dérive de l'idéal chrétien et des paroles de Jésus : " *Si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il se fasse le serviteur de tous* ". Il est indéniable que le code de différenciation entre les deux pouvoirs spirituel et temporel est présent dans la fameuse apostrophe du Christ : " *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* ". Sans doute, le Christ n'entend-il pas émarger César de la sphère d'influence de Dieu ! César aussi appartient à Dieu.

Mais un principe est énoncé qui devrait permettre aux deux pouvoirs de bien différencier les compétences. Il y avait là posés les fondements de la pluralité qui est une des deux caractéristiques majeures de la modernité occidentale (l'autre étant la croyance en l'émergence d'une ère nouvelle). Ce qui n'empêcha pas les chemins de l'invention démocratique d'être longs et tortueux. L'Église a pu s'adapter aux mutations sociales, parce qu'elle avait en elle-même le dynamisme évolutif qui lui permettait de ne pas s'enliser dans des positions sans issue.

Si l'Église a su adapter et préciser – on peut dire aussi approfondir – son enseignement, elle se garde bien d'intervenir dans les enjeux politiques d'aujourd'hui pour désigner les options souhaitables ou les candidats indésirables, et cela d'autant plus qu'elle est sollicitée comme jamais de le faire, par les médias spécialement.

Ce n'est pas à dire que l'Église ne devrait plus rien dire. En lien avec sa vocation prophétique, elle ne peut se départir de son devoir de veilleur et de sentinelle. Si elle n'intervient pas dans les orientations et les choix politiques, elle intervient dans la vie publique sur les questions concernant les grands principes de la liberté, de la justice, des droits de l'homme, du développement. Elle ne se fait pas faute non plus d'intervenir même sur la scène internationale, tandis que son emprise sur la conscience privée est contestée.

Un idéal sécularisé

Il s'est même créé un phénomène assez original, celui des identifications religieuses plurielles, qui a fait que les références religieuses sont pour ainsi dire devenues "désinstitutionnalisées". Michel de Certeau, dans *La faiblesse de croire*, a pu dire du christianisme qu'il "n'était plus un corps mais un corpus (c'est-à-dire un assemblage)". À telle enseigne que l'individu est même devenu producteur à titre privé de significations religieuses. C'est dans ce sens que l'on a parlé de "religion métaphorique" qui est comme le fruit d'une sorte de sécularisation interne du christianisme, s'appuyant sur une lecture des phénomènes religieux à

l'aide des catégories et schèmes de pensée modernes. Ainsi est apparue la nouvelle lecture du christianisme à l'aide des sciences humaines. En théologie, on est passé en quelque sorte d'une religion *copernicienne* où toutes les religions tournaient autour d'une seule religion vraie, à un système copernicien où toutes les religions sont regardées en fonction de la réalité ultime.

“ *La croyance contemporaine ne s'énonce plus sur le mode du je crois en ceci ou en cela, mais sur le mode du je crois que, avec tout ce qu'il y a dans cette dernière formulation de doute et de décision* ”. (*Religion et démocratie*, p. 314). Phénomène qui s'inscrit dans la ligne de la sacralité accordée aujourd'hui à la volonté individuelle : les droits de l'individu adulte ne peuvent être limités que par l'absolu des droits d'un autre individu.

À l'interrogation de David Julien “ *Dieu est-il fanatique ?* ” a fait écho une autre interrogation de Guy Hermet “ *Dieu est-il démocrate ?* ” À considérer le monde et un certain terrorisme qui s'abat sur des sociétés entières au nom de Dieu on pourrait être amené, légitimement, à en douter. Si, d'un côté, on assassine allègrement “ *les ennemis de l'islam* ”, faut-il bénir les meurtres commis contre “ *l'invasion des intégrismes* ” ? Et la tentation est grande de conclure qu'il y a manifestement une incompatibilité radicale entre religion et démocratie. Et pourtant, il n'est pas interdit de penser que la démocratie, en définitive, n'a pas été autre chose que l'aboutissement d'un travail d'imprégnation complexe de l'éthique chrétienne sur les mentalités.

Marcel Gauchet, dans *Le désenchantement du monde*, a noté que le christianisme était une religion qui favorisait la sortie de la religion. Il a créé, de par son dynamisme interne, un espace de liberté propre à favoriser la souveraineté du citoyen. On est loin du régime théocratique – un terme forgé par Flavius Joseph (37-100 ap. J.C.) – qui fut longtemps en honneur comme système idéal pour la défense des “ droits de Dieu ”.

Un islam démocratique ?

Qu'en est-il de l'islam ? Possède-t-il en lui ce dynamisme interne qui, après lui avoir permis de traverser les siècles, l'amène-

nera à se réformer, à s'ouvrir à la démocratie et aux systèmes démocratiques qui sont les signes de l'entrée dans la modernité ?

Nous savons que l'islam, dans les premiers siècles de son histoire tout au moins, a été amené à s'adapter et à adapter son message au monde hellénique dans lequel il a baigné. La *chari'a*, fondée sur le Coran, la Sunna et les Hadiths a été mise en forme par les jurisconsultes en réponse aux nouvelles conditions historiques que connaissait l'islam. Ce mouvement d'adaptation (ou d'élaboration) s'est manifesté dès les premières heures, avec les "califes bien guidés" et qui a perduré jusqu'au XI^e siècle, date à laquelle le calife Al-Hakam a déclaré que les portes de l'effort intellectuel (*ijtihâd*) ont été définitivement fermées.

C'est à la suite d'injonctions qu'on en est venu à abandonner l'effort intellectuel d'interprétation au bénéfice de la seule imitation (*taqlîd*). Ce fut l'âge d'or de la jurisprudence durant lequel la *chari'a* revêtit son caractère sacré. Toutes les règles de vie qui avaient été formulées dans le temps, acquirent de la sorte un statut d'au-delà du temps, un statut *anhistorique* d'éternité, qui les font toujours considérer comme valables pour tous les temps et tous les lieux. La réflexion d'un Ghazâlî (mort en 1111), appelé "l'argument de l'islam", grâce à sa somme théologico-philosophique *Revivification des sciences de la foi*, atteint un degré de perfection tel qu'elle a fixé pour des siècles les normes de l'orthodoxie, et tracé définitivement pour des siècles les frontières qui montraient jusqu'où le croyant pouvait ne pas aller trop loin dans l'expression de la rationalité. Au-delà de ces limites, on n'avait plus l'assurance d'être dans la voie de la saine doctrine et de l'orthopraxie, la voie du comportement vrai qui assure le salut. Cette thèse, il faut bien le dire, conduisit, à cause du génie même de son auteur et malgré les efforts et l'activité brillante d'un Ibn Ruchd (Averroès, mort en 1198), à la stérilisation de la pensée aussi bien théologique que philosophique.

Un tournant : le XIX^e siècle

Il faudra attendre l'expédition de Bonaparte en Égypte (1798-1801), qui fit l'effet d'un véritable boomerang dans le monde

arabo-musulman, pour voir enfin les esprits se réveiller et se poser la question de l'adaptation au nouveau monde qui se présentait comme un défi lancé à la conscience musulmane. L'interrogation "*comment cela a-t-il pu se faire ?*" qu'a suscitée cette expédition – le monde arabo-musulman mit cinquante ans pour se retourner et se rendre compte de ce qui lui arrivait – provoqua le double mouvement du réveil culturel et religieux, connu sous le nom de la renaissance arabe (*nahda*), tout entier animé par le souci de répondre à ce questionnement identitaire angoissant et de mettre le monde arabe en harmonie avec le progrès et la modernité.

Tandis que le courant culturel s'engageait dans une action de renaissance à tous les niveaux, l'autre courant religieux prônait le retour aux sources avec Jamâl d-dîn Al-Afghânî (mort en 1897) et l'appel à la réforme en vue de moderniser l'islam avec Muhammad 'Abdo (mort en 1905) et sa fameuse distinction qu'il introduisit dans le droit musulman entre les "racines" (*uṣūl*) et les "branches" (*furū*). Les successeurs immédiats, en la personne de Rachîd Rida (mort en 1935) et Hasan El-Banna (tué en 1949) en appelèrent à l'islamisation de la modernité et au retour à l'instauration d'un islam pur et dur et à la restauration de l'islam "*dans son authenticité et sa pureté originelle*".

C'était un coup dur porté au mouvement de libéralisation qui militait en faveur d'une autonomisation de la politique, tel que 'Ali 'Abdel-Râziq la prônait dans son fameux ouvrage *uṣūl l-hikm* (mort en 1968), ainsi qu'à l'adoption des valeurs de la modernité (liberté, individualisme, rationalité...) et au retour au *ijtihād* (effort intellectuel). La question, depuis lors, ne cesse de se poser pour savoir si l'islam est capable de s'adapter à la modernité.

D'aucuns le voudraient. "*L'islam, dit un philosophe et un intellectuel égyptien, n'est rien d'autre que ce qu'en font les musulmans*" (Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme*). Il poursuit : "*La diversité intellectuelle, politique, sociale et religieuse du monde musulman actuel montre que, loin de se conformer à un prétendu islam authentique, chacune des forces qui l'utilisent en donne une version conforme à sa genèse, ses intérêts et ses ambitions*".

Ainsi, il y aurait, pour l'islam, deux manières de se positionner par rapport au monde : celle qui milite en faveur de l'instauration d'une cité islamique où les droits de Dieu seraient assurés dans toute leur rigidité et dont il s'agit de hâter l'établissement par tous les moyens en notre pouvoir, y compris la violence ; et celle qui, au contraire, pense que l'islam n'est pas une idéologie mais une religion et qu'il est susceptible de s'adapter à toutes les évolutions de l'humanité.

Deux attitudes

La première attitude est celle de l'islamisme "intégriste" ou "fondamentaliste" – d'autres disent "intégraliste" – qui rêve de la résurrection du système théocratique de l'âge d'or mythique inauguré à Médine du temps du prophète Mahomet (*al-Madîna l-Fâdila*).

La seconde est celle de musulmans "libéraux" représentée par un certain nombre de chercheurs, qui pensent que l'islam ne peut se libérer de ses entraves que dans la mesure où il s'engage résolument dans la ligne de la "laïcité" : il importerait souverainement de faire éclater la collusion qui existe entre les trois "D" *Dîn, Dunya, Dawla*, c'est-à-dire "Religion, Monde, État". Il s'agirait ni plus ni moins de désacraliser l'histoire et de rentrer résolument dans la logique de la rationalité, faisant dialoguer de manière constructive des valeurs universelles (raison, liberté, droits de l'homme...) avec les valeurs spécifiques de la culture arabomusulmane. Une démarche prônée par des intellectuels tels que Muhammad Saïd Al-Ashmâwi qui, dans son livre *L'islamisme contre l'islam*, a stigmatisé ce projet islamique qui entend transformer la doctrine religieuse en idéologie politique et où il prône un "islamisme libéral". Fouad Zakarya va encore plus loin et milite en faveur d'un dépassement du paradigme religieux. Car parler "d'islamisme", même libéral, risque fort d'entraver le dialogue démocratique et de dégénérer en anathèmes et en luttes fratricides au nom du texte sacré.

Plus récemment, un collectif de chercheurs de divers bords, posait courageusement la question " *L'islam est-il soluble dans la*

République ? ” Où l’on découvre sous la plume d’Abderrahim Lamchichi cette affirmation révolutionnaire : “ *La condition sine qua non pour échanger le droit contre la force pure* ”, c’est “ *fonder une communauté politique basée sur le respect de l’État de droit, le sens du compromis, le “vouloir vivre ensemble”, et afin d’ancrer durablement la culture démocratique et citoyenne* ” ; il faudra donc œuvrer à “ *l’affermisssement des courants de pensée critiques et d’un véritable pôle démocratique et laïque.* ” (p. 47)

On voudrait pouvoir souscrire des deux mains à pareille assertion et prêter main forte à toute initiative qui irait dans le sens d’une “ *critique radicale, audacieuse et sans complaisance des aspects de la théologie musulmane et des dispositions coraniques qui contredisent nettement les valeurs de démocratie, de laïcité et de droits de l’homme* ” (p. 6). Qui ne se réjouirait face à un tel vœu ? Mais comment faire en sorte que cela ne reste pas cantonné dans la panoplie des “ vœux pieux ”, qu’il passe du domaine du rêve et de l’utopie – pris dans le sens positif – à une inscription dans la réalité ? Comment s’y employer sans prendre en compte les barrages de toutes sortes qui tendent à transformer ce projet audacieux en “ *mission impossible* ” ?

Un universitaire français, d’origine jordanienne, appelle, lui, de ses vœux l’apparition d’un Luther : “ *Vienne un Luther de l’islam* ”, s’écrie-t-il (*op. cit.*, p. 117). Mais un Luther pouvait-il venir hors d’une logique chrétienne ? Comment effacer de la psychologie de tout musulman le sentiment de responsabilité ancré au plus profond de son être dans son rapport au devoir de bonne conduite ? On sait parfaitement que ce devoir comporte deux notions de base qui sont en corrélation directe avec la foi : *se bien conduire et bien conduire*. Le musulman est animé par la conviction profonde que ce sentiment découle en droite ligne du Coran considéré comme référent essentiel, ainsi que de la double prise de conscience qui l’habite, celle de l’appartenance et de la responsabilité. Deux sentiments qui sont constitutifs de l’être musulman dans sa double dimension personnelle et communautaire.

Tout musulman, en effet, ressent en lui, à juste titre, la fierté d’appartenir à un groupement identitaire constitué en lien avec le

prophète (*ummatu n-nabî*, la famille englobante du prophète) et avec la foi islamique (*al-jamâ'a l-islâmiyya*). Il est indéniable que ce sentiment de fierté fait naître en lui cet autre sentiment de la responsabilité (*taklîf*) qui lui incombe d'être le défenseur des droits de Dieu. Une responsabilité qui découle du choix préférentiel de Dieu à son égard, lui qui a "suscité la nation la meilleure" en vue d'une mission universelle de salut "pour les hommes" et d'une fonction de "guidance" : "ordonner le bien et interdire le mal". Non pas le bien en soi ni le mal en soi – il n'y a pas de bien ou de mal ontologique – mais le bien et le mal qui ne sont tels que parce que Dieu l'a décrété ainsi, et dont il a transmis la définition et la nomenclature au prophète qui les a consignées dans le Coran.

Franchir les barrages ?

Vouloir faire fi de cette dimension psychologique et théologique, n'est-ce pas sauter à pieds joints par-dessus certains versets coraniques qui s'apparentent fort à de véritables montagnes, et n'est-ce pas s'engager dans une entreprise aventureuse qui passe le vouloir humain et les capacités humaines ? Sans compter que toute interprétation, quelque compétente qu'elle soit, n'a de chance de pouvoir se frayer un chemin dans les consciences et avoir un impact sur les sociétés et les comportements, que dans la mesure où elle est prise en charge par les *fuqahâ'* (plur. de *faqîh*, savant interprète de la Loi). Telle fut la procédure qui s'imposa tout au long de l'histoire de l'islam.

Or, il se trouve que toutes les voix officielles en islam, d'hier et d'aujourd'hui, récusent toute forme d'interprétation qui va dans le sens d'une adoption des valeurs sociales, politiques teintées d'occidentalisme. Comment ne pas évoquer toutes les dérives faites au nom de l'islam et qui ont reçu l'aval des juristes :

"Les crimes abominables commis contre les journalistes, artistes et universitaires (en Algérie, en Égypte...), les sentences de mort ignominieuses proférées – au nom d'un funeste "délit de blasphème" – contre Salman Rushdie ou Taslima Nasreen, les levées de bouclier islamistes égyptiens – y compris ceux réputés

comme les plus " modérés " – contre les œuvres littéraires et artistiques (telles les *Mille et une nuits* ou encore les romans du prix Nobel de littérature Naguib Mahfouz, etc.), les prises de position réactionnaires de représentants d'institutions tout à fait officielles comme Al-Azhar contre les conférences récentes des Nations Unies sur les problèmes démographiques dans les Pays du Sud et sur la situation des femmes dans le monde... prouvent à l'évidence que pour beaucoup de leaders intégristes, voire pour certains représentants de l'islam officiel, la religion ne saurait se prêter ni à l'examen critique ni aux controverses, ni au doute et à l'humour, ni à l'imagination poétique et romanesque... bref, à tout ce qui naguère avait contribué à quelques phases intenses et riches de la grandeur intellectuelle et artistique de la civilisation musulmane " (op. cit., p. 33).

Et, dans la même foulée, ces autres constats repris de Emmanuel Sivan dans son livre *Les mythes politiques arabes* :

" Les esprits rebelles, hier comme aujourd'hui, sont impitoyablement expurgés du monde musulman et bienheureux quand on ne les poursuit pas jusqu'en Occident comme Salman Rushdie, quand on ne les trucidé pas comme Farag Foda, qu'on ne les agresse pas comme le prix Nobel égyptien Naguib Mahfouz, ou encore qu'on ne prononce pas leur divorce " *invitus invitam* ", comme c'est arrivé à un universitaire cairote accusé d'apostasie, Abou Zayd " (p. 12).

À la question posée : " L'islam est-il soluble dans la République ? ", Gérard Zwing répond sans ambages : non, qu'il répète à cinq reprises :

" Non, parce que le Coran ne connaît d'autre Loi que celle de Dieu, exprimée en arabe par le Coran ; Non, parce que le Coran encourage à la fois l'immobilisme et la lutte à mort contre les ennemis de l'islam ; Non, parce que le Coran est un manuel de phallocratie... ; Non, parce que le Coran enjoint des prescriptions alimentaires insanes. Les deux plus nocives sont le ramadan et l'interdiction du porc ; Non, parce que l'islam entérine et respecte les mœurs traditionnelles les plus cruelles comme les plus grotesques " (op. cit., pp. 206-210).

Plus simplement, un islamologue faisait remarquer récemment qu'une " cuisine à part " était le meilleur moyen de favoriser le communautarisme. Tel était bien, d'ailleurs, le but de pareilles prescriptions dans la Bible, à l'égard du peuple juif que Yahweh voulait " mettre à part ".

Des voies possibles

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas de porte de sortie et que l'islam soit voué inéluctablement à un système d'exclusion ? Trois principes de base, en ce qui concerne la démocratie, pourraient aider à faire évoluer la réflexion musulmane, ainsi que les mentalités et les comportements. Le premier principe concerne le pouvoir et la consultation (*hukm wa chûra*), le deuxième la science (*'ilm*), et le troisième la justice (*al-'adâla*). Une fois saufs ces principes et les blasons de l'islam (*al-a'lâm al-islâmiyya*), le champ est ouvert à la diversité des solutions concrètes.

L'histoire nous apprend que l'islam n'a pas manqué de théoriciens de l'État. Le plus important est sans conteste Al-Mawardi (975-1058), dont l'ouvrage intitulé *Al-ahkâm s-sultâniyya* (les prescriptions de l'exercice du pouvoir) servit de base des siècles durant à un modèle d'État musulman. L'inspiration de base réside en ce que la *umma* musulmane doit être dirigée par un chef, qu'on appellera *imâm* (ou calife), qui mettra son autorité au service de la Loi et des droits de Dieu.

Ibn Khaldûn (mort en 1379), historien et philosophe d'origine maghrébine, considère qu'il est chimérique de vouloir créer un État qui soit basé sur un ordre divin, essentialiste et définitif. Le souverain musulman doit pouvoir concrétiser la Loi divine dans la mesure la plus large possible.

Vint Ibn Taymiyya (1263-1328) qui mit un frein à cette réflexion teintée de libéralisme et prôna un retour pur et simple à la pureté primitive et à la théocratie mythiquement égalitaire de Médine, où religion et politique sont intimement mêlées. Il se rangeait résolument dans une vision essentialiste de l'islam considéré comme une totalité intemporelle et immuable. Les partisans de l'islamisme le considèrent comme leur lointain ancêtre. C'est

d'ailleurs à lui que se rattache au XVIII^e siècle le mouvement Wahhabite qui a donné naissance à l'Arabie Saoudite.

Aujourd'hui il y a autant de systèmes que de pays, mais les constitutions de la presque totalité des pays musulmans affichent en tête des articles : " L'islam est religion d'État ou de l'État (*al-islâm dîn d-dawla*) ”.

La question qui se pose en France est on ne peut plus claire : à défaut d'assimilation, acceptera-t-on l'intégration ? La réponse dépend des musulmans eux-mêmes. À eux de jouer la carte qui est entre leurs mains. La France, aujourd'hui, est une chance pour l'islam. Verrons-nous un nouvel islam surgir qui aura des répercussions profondes sur d'autres parties du monde à majorité musulmane ? Étant donné les conditions spécifiques de sécularisation et de laïcité, l'islam se trouve, pour la première fois de son histoire, dans la situation de n'être pas en mesure d'imposer, contrairement à tout ce qui est arrivé dans le passé, une société islamique, le *dâr l-islâm* (*cité de l'islam*), par opposition au *dâr l-harb* (*cité de la guerre*). Saura-t-il saisir cette chance ? Puisse-t-il faire le bon choix et se décider résolument à rentrer dans les perspectives de la laïcité dont l'idéal est ramassé dans l'article suivant de la constitution : " *Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit... nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses* " ! Tous libres et égaux en droit, cela bouscule bien des principes et des pratiques inégalitaires... Tout l'enjeu est là. Et il est considérable. Il est contraire à la plupart des codes de statut personnel des pays musulmans. L'islam de France saura-t-il couper le cordon ombilical qui le relie aux régimes islamiques de certaines parties du monde pour ne pas être " une succursale de l'islam international " ? L'enjeu est de taille et le jeu vaut la chandelle.

Chapitre 10

Obéir ou aimer ?

Peut-on découvrir le fil qui court tout au long de ce parcours à double miroir ? On trouve d'un côté l'idéal islamique de l'obéissance, seule attitude digne de l'homme face à une volonté toute puissante. De l'autre, on rencontre l'absence ardente d'une présence qui se veut respectueuse d'un amour indissolublement relié à la liberté humaine, et dépendante de celle-ci. **Obéir ou aimer ?** Tel pourrait se formuler le dilemme qui résumerait bien, sans vouloir dessiner des frontières trop tranchées entre l'une et l'autre démarche, la problématique de l'homme face à ses questionnements.

Face à un choix décisif

Si Dieu est le Tout-Puissant, s'il est tout et l'homme rien, s'il est le seul et suprême législateur par excellence, il est évident que la relation entre l'un et l'autre ne peut se concevoir qu'en termes d'obéissance. Mais alors que voudrait dire être libre ? “ *On n'aime pas par devoir. On n'aime ni au passé ni au futur. L'amour est nouveau ou n'est pas* ” (Jean Sullivan). Si, par contre, Dieu est Tout-Puissant – mais d'une toute-puissance d'amour, les relations ne peuvent qu'en être affectées et le retournement ne peut qu'être radical.

Un Dieu qui légifère ne saurait, en effet, se satisfaire d'autre chose que d'un acquiescement total et sans faille. Grandeur héroïque et guindée d'une soumission devenue le centre de l'existence qui ne trouve d'autre sens à se donner qu'en se livrant à une froide obéissance. Le divin ne pourra en ce cas être conçu qu'en termes d'envahissement de tout l'espace disponible où l'humain n'aura d'autre alternative que de se laisser absorber par la trans-

cendance. Une telle vision dramatique de Dieu ne peut pas laisser indifférent : elle implique des retombées redoutables et concrètes au plan des attitudes et du comportement, ainsi qu'au plan des sociétés dont elle inspire la forme. Des hommes en viendront à vouloir ressembler, pourquoi pas, à cet être de puissance. N'y a-t-il pas quelque chose d'exaltant à légiférer selon le mode du bon plaisir et de vouloir en imposer à l'autre en se réclamant d'une autorité sans appel ?

La société qui en découlera prendra tout naturellement les contours pyramidales qui caractérisent les systèmes holistes où toutes les composantes sociales ne tiennent leur dignité, leur honorabilité et leur légitimité qu'en fonction de leur distance par rapport au sommet de la pyramide. Telle est assurément une des caractéristiques majeures de la société totalitaire. Plus la distance est grande et plus l'imposition des diktats et des contraintes se fera pesante. Plus on s'élèvera dans l'édifice pyramidal et moins se fera sentir le poids des devoirs contraignants. L'adhésion aux impératifs sera inversement proportionnelle à la distance qui sépare du sommet. Il est clair que, dans pareils cas, comportements et relations interpersonnelles seront régis par la sacralisation des impératifs du devoir. Des "robots", dans pareils système, pourraient, aussi bien que des automates faire l'affaire.

Il est donc exclu que l'on puisse encore se poser la question du "pourquoi". L'absolu de la loi met un point final à toute interrogation et aux autres significations partielles. Certains y trouvent un confort, étant délestés, pour ainsi dire, de la question du sens. Au prix de la liberté. Un prix fort : tout, alors, le mariage, l'éducation, la fidélité, le rapport à l'argent, au corps, les interrogations soulevées par l'évolution des sciences et des techniques, tout sera régi par des règles bien précises et identifiables sans autre référence que les critères préétablis qui seront d'autant plus forts qu'ils seront portés de façon collective.

Une fausse alternative

Les éthiques modernes sont-elles attirantes au point de proposer aux musulmans un modèle convaincant ? Certains, après le

républicanisme kantien, ont cherché à perfectionner une " éthique de discussion " (Habermas), d'autres à promouvoir " une éthique de responsabilité " (Jonas, Apel), d'autres encore à faire appel, dans la ligne de l'utilitarisme anglais, à des modèles mathématiques pour opérer " le calcul des plaisirs et des peines ". Aujourd'hui avec Luc Ferry, on parle volontiers de transcendance immanente (*L'homme-Dieu*, Grasset). Au-delà de la toute-puissance de l'ego, de l'individualisme narcissique et de l'immersion dans le monde de la technique, de l'anthropocentrisme et du matérialisme, l'homme est convié à rejeter les arguments d'autorité, à penser son agir à partir de lui-même et non plus à partir d'une transcendance lointaine et indéfinissable. C'est de Descartes que date la volonté de tout soumettre à l'examen critique pour ne plus admettre que ce dont le sujet peut être certain par lui-même. C'est là que s'origine l'inversion du rapport de la tradition à l'individu, de la transcendance à l'immanence.

Jusqu'à quel point peut-on aller dans la suppression de toute figure d'hétéronomie pour ne plus rien admettre en dehors de l'autosuffisance du Moi absolu ? Tant il est vrai qu'on ne saurait remplacer le refus de l'autorité extérieure absolue par l'adhésion à l'autorité intérieure absolue du moi qui refuserait toute dépendance. Le moi, qu'on le veuille ou non, est dépendant radicalement de l'extériorité comme de l'altérité.

Une voie autre

On peut penser pourtant les choses autrement, sans tomber pour autant dans une logique d'un Dieu législateur Tout-Puissant. Ce n'est pas de *fonction législatrice* nouvelle qu'il s'agit en l'occurrence mais bien de *communion* à promouvoir. Le Transcendant restera ce qu'il est : l'autre et même le tout autre. Mais il apparaît que dans un tel régime de relation qui prend sa source dans l'amour, le tout autre mettra, d'une façon inouïe, sa toute-puissance d'amour au service du projet de se faire nôtre, de se faire même tout-nôtre. Ainsi sera comblé, par un abaissement qui ira jusqu'au néant de la kénose (saint Paul), le fossé infini qui sépare l'immanence de la transcendance, pour lui substituer une présence de la grande

proximité. Folie de l'amour ? On tremble à en considérer toutes les implications existentielles. Depuis la "venue" du Christ qui a voulu "demeurer parmi nous", il n'est plus possible de considérer les relations entre immanence et transcendance autrement qu'en termes d'amour. La foi en un Dieu-amour induit un renversement radical des rapports de transcendance. Elle amènera à concevoir les relations en termes de communion et non plus en termes d'autorité pyramidale ou hiérarchique : transcendance et immanence vont jouer l'entrecroisement et l'interaction pour parfaire les personnes dans une perpétuelle recreation.

Si Dieu est amour, comme il nous a été donné d'en recevoir la Révélation, il n'est plus possible de le voir sous l'angle d'une toute-puissance envahissante et contraignante. Si législation il y a, elle ne peut plus être le fait que d'une initiative d'amour qui accepte de se plier dans une longue patience aux lenteurs et aux hésitations de l'être aimé. Toute la Loi va se réduire à un impératif, un seul : aimer.

"Aime et fais ce que tu veux" : telle était la consigne donnée à l'homme par saint Augustin. Une consigne rigoureuse et exigeante qui élimine toute forme de licence ou de fantaisie. Quand on aime on ne peut, en effet, vouloir que ce qui est conforme aux sentiments et aux exigences de l'être aimé. Il n'est plus question d'aimer la Loi pour elle-même, ce qui ferait retomber dans le robotisme de l'obéissance. Aimer, c'est aimer l'autre qui incarne à nos yeux l'absolu de la beauté, avec le risque de jamais sortir indemne d'avoir aimé. Aimer l'autre, c'est accepter de se laisser transformer, tant il est vrai que l'amour aspire à ressembler à l'être que l'on aime. Il ne peut y avoir de véritable amour sans qu'il y ait similitude de pensée et d'action. La dynamique de l'amour introduit dans un mouvement de perpétuelle innovation pour une meilleure symbiose et une parfaite harmonie.

Une voie pour aujourd'hui ?

Le peut-on vraiment ? C'est là que l'expérience de vie, la prise de conscience d'une indigence foncière, d'une pauvreté qui tient à l'essence même de l'être créé, se transforme en cri, en désir

d'ouverture à l'invasion de celui qui seul peut amoureusement nous façonner. Radicalisme de la pauvreté auquel répond le radicalisme d'un amour tout-puissant qui seul peut combler toute indigence. Puissance de la pauvreté, de la nudité qui trouve au cœur de sa faiblesse la force d'espérer encore : *" lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort "* (saint Paul). L'être humain s'en viendra puiser le sens à même la source, celle de l'amour qui transforme l'extériorité en intériorité. Extériorité qui devient, grâce à la réciprocité de l'amour créateur, radicale intériorité reçue dans une radieuse reconnaissance. Une dépendance qui est d'autant plus aimée qu'elle est perçue comme un don gracieusement offert et pouvant devenir à son tour créateur d'amour.

Et l'on passe ainsi de l'aval à l'amont. La liberté est un fruit de l'amour : si elle s'érige en absolu, avant l'amour, elle se tue. Total est le bouleversement : on pensait pouvoir se contenter d'une éthique à taille humaine, et voilà que l'on revient au théologico-moral, aux notions de bien et de mal vues dans la lumière première de l'amour. Un retour d'autant plus désiré que la Loi ayant perdu son caractère contraignant, devient acceptation joyeuse de ce qui, en dernier ressort, donne sens à l'existence. *" Ubi amatur non laboratur, si laboratur labor amatur "* avait dit saint Augustin : *" Lorsqu'on aime on n'éprouve plus de contrainte. Et si contrainte il y a, la contrainte même est aimée "*.

Bel idéal, dira-t-on ! Peut-on aller jusqu'à en faire un principe général capable de fonder l'apparition d'une civilisation que l'on appelle de ses vœux, *" la civilisation de l'amour "* ? Question d'autant plus urgente que l'on vit à l'heure du réaménagement de l'espace de l'humanisme. Aussi bien convient-il d'interroger cet humanisme si l'on veut savoir jusqu'à quel point pareille perspective peut être envisagée, par l'homme occidental comme par l'homme de culture islamique.

Il est vrai que le passage au subjectivisme moderne, au relativisme absolutisé, à l'immanence radicalisée, au pragmatisme affiché ne permet pas de rêver d'une pareille éventualité à échelle humaine. La notion d'individu libre s'est imposée culturellement de manière si exclusive que l'on est amené à parler de l'homme

divinisé, voire tout simplement de l'homme-dieu. Ainsi sacralisé, l'individu a coupé ses liens tant avec une solidarité organique qu'avec la Transcendance. Si donc ne compte pour lui que ce qui est efficace, peut-on raisonnablement lui demander d'envisager de rentrer dans la logique de l'amour désintéressé ? Peut-il même comprendre de quel amour il s'agit ?

Quand la sémantique enrichit la pensée

Pour dire l'amour le français ne dispose que d'un seul mot. Il n'en va pas de même du grec, ni non plus de l'arabe qui a toute une panoplie de termes à sa disposition. Il existe, en grec, trois mots pour exprimer l'amour : **éros**, **philia** et **agapè**.

Le premier, **éros**, fait référence au besoin qui crée le désir. Une fois le besoin assouvi, le désir s'évanouit. C'est dans ce sens que Freud a parlé de la " consommation de l'autre ". *Éros* s'abîme toujours en *thanatos* (mort), mort de l'objet ou de l'être aimé (au sens de *consommé*).

Philia tient du mouvement affectif qui naît de la seule présence de l'être aimé. *Philia* s'ouvre sur l'amitié. *L'éthique à Nicomaque* d'Aristote nous en a laissé des pages sublimes – dont le sens a échappé au fondateur de la psychanalyse.

Quant à **Agapè**, il s'agit d'un terme grec rarement utilisé avant que le Nouveau Testament ne se l'approprie avec une connotation spéciale. Exprimant la tendresse de l'amitié, il devient, dans le langage des chrétiens, l'amour-désintéressement qui entend englober les ennemis mêmes dans son étreinte. On pense en toute légitimité à la Croix du Christ, signe de l'amour qui va jusqu'à l'extrême du don, jusqu'au sacrifice suprême en faveur de celui que l'on aime : " *Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux que l'on aime* " (saint Jean). *Agapè* puise la puissance de son jaillissement dans la source même du circuit d'amour trinitaire. Où il apparaît en toute évidence que *agapè* est tout le contraire de *éros*. Celui-ci s'abîmait dans la mort de l'aimé, *agapè* s'épuise dans la gratuité du don de soi au bénéfice de l'être que l'on aime, dans le désir ardent de laisser être celui que l'on aime.

Il est clair qu'une société soumise aux forces centrifuges de l'*éros* ne peut être régentée que par la loi de la jungle, la loi du plus fort. Des sociétés fondées sur le profit à tout prix ne peut être régie que par l'argent-roi. On sait à quelles impasses et à quelles exclusions l'impérialisme de Mammon peut conduire. Il façonne des sociétés qui s'épuisent dans le vertige du non-sens et qui vont tête baissée droit contre le mur du vide.

Peut-on fonder des sociétés sur la *philia* ? La *philia* peut régir les relations interpersonnelles dans le cadre d'une famille, où le sens du bien des personnes apparaît naturellement au yeux de chacun, et en premier lieu aux yeux des parents. En tout cas, on peut l'espérer. En même temps, un bien commun familial apparaît, qui est le bien de la petite société qu'est la famille et que la vie commune doit poursuivre : ce bien commun permet en effet le plus grand bien de chacun. En est-il de même pour la société au sens large ? L'horizon de la société d'aujourd'hui tend à devenir celui de l'humanité tout entière. Et le bien commun social est une réalité qui tend à s'enfler autant qu'il perd de sa *concrétude*. Ce n'est pas un hasard si beaucoup de nos contemporains n'en ont plus guère le sens. Seul l'*agapè* est à même d'englober dans l'infini de son ardeur ce qui dépasse aujourd'hui toute dimension de l'expérience humaine. Qui peut prétendre avoir l'expérience d'autres communautés, d'autres peuples, bref, de l'*humanité* dans son ensemble... sinon Dieu ? Les idéologues, qui font appel à cette notion sans cesse, n'en ont aucune expérience en réalité : ils jouent sur une abstraction. Seul l'*agapè* christique est en mesure d'embrasser l'humanité d'un regard vrai, qui est en même temps et fondamentalement un regard de bienveillance et de compassion dans le sens de prendre sur soi, de pâtir de la souffrance d'autrui.

Énergie de l'agapè

Ce faisant, *agapè* n'éradique pas l'*éros*. Il s'emploiera plutôt à assumer les forces vives de l'*éros* pour une sublimation en vue d'orienter leur ardeur dévorante vers l'universel et les empêcher de se replier sur elles-mêmes. *Agapè* nourrira de son feu la *philia* pour lui donner le goût de la dimension discrète et personnalisante

de l'amour à vocation universelle. *Agapè* étant par définition ouverture à l'altérité, à l'autre reconnu et accepté dans sa différence, est à même de fonder une société basée sur la solidarité. Seul il est à même d'œuvrer pour faire éclater les frontières et pour s'employer à l'édification d'une humanité réconciliée.

Agapè ne jouit d'une telle puissance que parce qu'il plonge ses racines dans l'amour trinitaire qui est amour jaillissant créateur. Un amour qui crée quelque chose en dehors de lui et qui ne peut s'empêcher d'être en lien avec ce qu'il a créé. Imaginer un Dieu seul, isolé et solitaire, c'est introduire une flagrante contradiction à l'intérieur de la vérité de son essence même. L'amour est par essence puissance de "diffusion de soi", force de relation, puissance de création et de communication. L'amour trinitaire ira jusqu'à faire du besoin d'aimer et de créer une nécessité.

Cet amour ne nous aurait pas été d'un grand intérêt s'il ne s'était incarné. En effet, c'est grâce à l'incarnation que le Christ, Dieu-parmi-nous, est apparu comme étant le présent de Dieu offert au monde. En lui transcendance et immanence se sont rencontrées dans une parfaite et indissociable unité. Merveille de l'incarnation qui "réunit les deux aspects spécifiques de la foi chrétienne : un Dieu qui est l'amour absolu, un homme qui est la présence subsistante de Dieu" (J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, p. 699).

En quoi cela peut-il changer quelque chose à notre destinée humaine ? En ceci que l'existence d'un Dieu qui se définit comme être de relation et qui s'est incarné pour nous faire réaliser en plénitude notre être créé à son image comme être de relation, ne peut qu'inciter l'homme à édifier une cité qui soit digne d'un homme fait pour être en relation. La grandeur de l'homme et la grandeur de Dieu ici se rejoignent et se conjoignent pour manifester la vérité de l'homme en même temps qu'est manifestée la vérité de Dieu qui est amour.

Obéir ou aimer ?

L'alternative exprimée en tête de notre dernière réflexion perd de son acuité dans la mesure où l'obéissance qui ne prend pas sa

source dans l'amour n'a pas de raison d'être, ni n'a à proprement parler de valeur humaine. Elle ne saurait, par suite, avoir de sens divin. Un amour qui n'accepterait pas d'obéir à ce qu'il est, et qui refuserait d'établir une communion de pensée et de cœur entre ceux qui s'aiment et qui n'entreprendrait pas de construire une société qui soit fondée sur la communion, cet amour n'aurait pas de sens divin ni humain. On rejoint là l'exhortation de saint Augustin : " Aime et fais ce que tu veux ". Tout revient au sens que l'on veut bien donner à l'amour. Puisé dans l'amour trinitaire, l'amour donnera alors à l'homme, ainsi qu'à la vie des hommes entre eux, leur sens, tout leur sens. À l'heure du crépuscule du devoir et de l'éclipse du sacré, il est urgent de faire entendre la voix de l'amour. Seul l'amour est susceptible d'ouvrir la voie à la réussite de l'homme, engagé qu'il est dans le culte de la performance et de la technocratie. Seul il est susceptible d'ouvrir à nouveau la voie " aux grands desseins ". *" L'amour, a dit Rainer Maria Rilke, c'est l'occasion unique de mûrir, de prendre forme, de devenir soi-même un monde pour l'être aimé. C'est une haute exigence, une ambition sans limite, qui fait de celui qui aime un élu qu'appelle le large "*.

Obéir et aimer ?

Sans doute, au lieu d'opposition ou d'exclusion, on aurait pu parler de composition et de corrélation. On abandonnerait alors la conjonction " ou " pour adopter " et " en lieu place de " ou ". On ne parlerait plus alors d'obéissance ou d'amour, mais d'obéissance et d'amour.

De fait, lorsqu'il y a amour, l'obéissance, comme dit saint Augustin, devient douce contrainte. C'est en cela que l'amour du Christ s'est fait obéissance. " Il fut obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix. " Obéir, comme Fils, était l'expression même de ce qui constitue son être le plus profond.

En islam, certains mystiques, comme Ghazâlî ce grand mystique du XII^e siècle, ont placé l'amour dans l'échelle de la montée vers Dieu, au sommet des degrés qui conduisent à lui. Dans son livre sur *L'amour de Dieu*, il a posé les jalons d'une ascension

graduelle qui va du désir ardent (*'ichq*), à la charité (*mahabba*), en passant par l'intimité (*'uns*) et le contentement (*rida*).

En fait, quand Ghazâlî parle de l'amour, il s'agit, du côté de Dieu, d'un amour de bienveillance dont bénéficient ceux qui lui obéissent. Il ne s'agit pas d'un amour de partage. À cet amour, le croyant répond par l'amour de soumission. Ainsi s'établissent des relations de réciprocité : " Je l'aime et il m'aime " (5,54).

Ghazâlî, dans la logique même du Coran, ne pouvait pas pousser plus loin. Il n'était pas question de poursuivre, comme l'a fait le Christ : " Celui qui m'aime, mon Père l'aimera nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure ". Il ne pouvait pas y avoir égalité. Dans le Christ, nous sommes devenus des amis de Dieu : " Je ne vous appellerai plus serviteurs, mais amis ". Dieu crée entre lui et nous égalité et réciprocité.

D'autres, comme Al-Hallâj, se sont laissés prendre la fascination de l'amour dévorant qui brûle et anéantit. S'étant élevé vers Dieu, grâce à un effort soutenu qui fait passer par une succession d'états et de stations, il est passé par l'anéantissement (*al-fanâ*) en vue d'une pérennité (*al-baqâ*). L'amour était devenu amour-fusion. Or un amour fusion tue l'amour. Un amour qui fait disparaître un des deux partenaires d'amour, devient la négation même de l'amour. Car l'amour vrai est infiniment respectueux de l'être aimé. S'il assure une proximité, c'est en passant par le respect infini de l'être aimé. Aimer ne rime jamais avec aliéner. Aimer rime toujours avec sublimer. La communion qui se réalise entre l'amant et l'être aimé, débouche sur la plénitude, fruit de l'amour *agapè*.

Al-Hallâj, par le fait même de sa fusion en Dieu et son identification à lui, ne pouvait que s'écrier : " Je suis Dieu ". Il fut crucifié !

Ibn Arabi, cet autre grand mystique musulman, par le fait même que sa passion pour Dieu a abouti à confondre les êtres avec l'Être de Dieu, a prêté aux êtres une identité de nature avec Dieu. Les êtres autres que Dieu, devenaient nécessaires à Dieu pour qu'ils se connaissent mutuellement, comme le miroir est nécessaire à l'image. C'est cela qu'on appelle monisme. Ibn Arabi tomba dans

le monisme (*monos* veut dire un seul). Avec lui prenait fin une aventure, celle de la mystique en islam. Ibn Arabi (mort en 1240) a donné le coup de grâce à la mystique.

Les confréries ont pris la relève. Mais celles-ci ne peuvent prétendre qu'à des expériences spirituelles, qui tiennent davantage de l'émotion et de la technique que d'un don reçu de Dieu. Il s'agit d'exercice spirituel et de techniques de spiritualité. D'ailleurs mystique se dit en arabe *tasawwuf*, tandis que confrérie se dira *tarîqa* (une voie).

Où l'on découvre que ce dont il s'agit ce n'est pas obéissance et amour, mais bien obéissance ou amour. Quand on aime, on réalise la communion. Le " je " ne disparaît pas dans le " tu ". Communion, un terme étranger à l'islam et que le Coran ignore. L'obéissance du musulman peut être admirable, et elle l'est, mais elle ne saurait se dispenser de la soumission. C'est par son obéissance que le musulman assure son salut. La soumission, signe de l'obéissance aveugle, se passe de l'amour.

D'aucuns pourraient s'émouvoir de nous voir présenter l'islam dans la vérité de ce qu'il est. Ce n'est ainsi, dit-on, que l'on réalise le dialogue. On pourrait insister et nous accuser de n'avoir pas tenu compte de l'islam vécu.

Sans vouloir rentrer dans le débat qui consiste à savoir ce qu'on entend exactement par islam vécu, qu'il nous suffise de signaler que ce terme est calqué sur le vocabulaire chrétien qui emploie volontiers le terme de christianisme vécu. Le problème pour l'islam ne partage pas du tout le statut du christianisme. En ce sens que le christianisme vécu peut amener une réflexion qui s'ouvrirait sur le développement de la foi.

En réalité, nous avons affaire en France et en Europe à des hommes et des femmes qui s'emploient à s'adapter à une situation inédite, mais qui ne change en rien l'islam. On prête à l'autre différent, sa propre vision des choses.

Ce qu'il est important de signaler, c'est que dans l'effort que nous avons fourni pour une meilleure saisie de l'islam tel qu'il se présente et non pas tel que nous aimerions qu'il soit, nous avons fait le choix de mener la réflexion au plan du dialogue théologi-

que. Il est impératif, pour une démarche qui soit plus authentique et vraie, de faire la différence entre le dialogue de la vie, le dialogue associatif, le dialogue spirituel et le dialogue théologique. Il ne conviendrait pas, suite à des expériences réussies de rencontre au plan de la vie, de glisser à la vérité de l'idéologie qu'elle soutient. Faut-il à tout prix vouloir supprimer la différence pour se retrouver les mêmes et pour s'aimer ?

Autre est une réflexion qui se situe au plan de la vie, autre celle qui emprunte la voie de l'action en commun et celle de la rencontre spirituelle autour de thèmes spirituels, et autre la voie de la réflexion théologique. Il faut avoir l'humilité et le courage de dire qu'entre le christianisme et l'islam, il n'y a pas, au plan théologique, de point commun de dialogue. Comment dialogue en effet avec l'islam qui refuse énergiquement la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, tout ce qui constitue l'essence même du christianisme ? Reconnaître la différence radicale, n'empêche pas de s'aimer quoique différents. Le paradoxe chrétien veut que l'on s'aime parce que différents. L'on s'aime d'autant plus en vérité que l'on est radicalement différents ! On gagne toujours à être vrai : " La vérité vous libèrera ". Parole de sagesse qui a une portée décisive au plan du dialogue " en vérité " et qui est la condition de sa fécondité. L'amour seul est digne de foi.

L'on ne peut mieux conclure que par ce texte sublime de Sören Kierkegaard (*Vie et règne de l'amour*, Aubier, coll. *Bibliothèque philosophique*) :

Comment pourrait-on bien parler de l'amour
si l'on t'oubliait, ô Dieu d'amour,
d'où provient tout amour dans les cieux et sur la terre !
Toi qui n'as pas lésiné,
mais qui as tout donné dans ton amour
Toi qui es l'amour,
en sorte que celui qui aime n'est ce qu'il est
que parce qu'il est en Toi.

Comment pourrait-on bien parler de l'amour
si l'on t'oubliait, toi qui révélas ce qu'est l'amour,
Toi, notre Sauveur et notre Rédempteur,
qui te donnas toi-même pour nous racheter tous !

Comment pourrait-on bien parler de l'amour
si l'on t'oubliait, toi, Esprit d'amour,
toi qui ne prends rien de ce qui te revient,
mais qui rappelles ce grand sacrifice d'amour,
qui rappelles au croyant d'aimer comme il est aimé
et d'aimer son prochain comme lui-même !

Amour éternel,
toi qui es omniprésent
et qui apportes ton témoignage partout où tu es invoqué,
ne me refuse pas ce témoignage
dans tout ce qui va être dit ici de l'amour et du règne de
l'amour !

Sören Kierkegaard

Glossaire des termes techniques

'Abd : esclave. État de soumission totale à Dieu et à sa volonté.

Açl (plur. *uçûl*) : racine, principe fondamental.

Ahkâm (plur. de *hukm*, arrêt divin) : les modalités juridiques des commandements divins : ce qui est prescrit, interdit, recommandé, déconseillé et licite.

Âyât (plur. de *Âya*) : les signes merveilleux de la création ou de la volonté de Dieu. *Âya* désigne aussi un verset du Coran.

Birr : la justice, la bonté liée à la piété, la sainteté (*al-bâr* = le juste, le saint).

Baçt : la dilatation du cœur.

Chahâda : témoignage, profession de foi. Affirmation et credo fondamental et principal des cinq piliers de l'islam. Elle est composée de deux affirmations solennelles : il n'y a de Dieu que Dieu et Mahomet est son prophète.

Charî'a : loi religieuse produite par le droit (*fiqh*) à partir du Coran et de la Tradition.

Coran (*qur'ân*, en arabe) : le lectionnaire, terme que l'on traduit, à tort, par récitation. Coran vient du mot syriaque *Qur'ôno* qui signifie effectivement lectionnaire. Le livre qui renferme la Parole de Dieu descendue (tombée) du ciel. L'original se trouvant dans le ciel et dont le texte a été récité par l'ange Gabriel à Mahomet dont il est le simple transmetteur. Le texte fut rassemblé, selon la Tradition, par le calife 'Utmân vers 650. Il est composé de 114 chapitres (*sûrat*) présentés selon l'importance numérique des versets, par ordre décroissant.

Da'wa : appel à l'islam, prosélytisme en faveur de la propagation de la foi musulmane.

Dâr : la cité. *Dâr el-Islâm* : la cité de l'islam par opposition à *Dâr el-Harb* : la cité de la guerre.

Dawq : le goût, la saveur, la connaissance savoureuse du coeur.

Dikr : le fait de faire mémoire, de rendre Dieu présent, de se souvenir.

Dimma : la dimmitude. Statut de " protectorat " des " gens du Livre " (*ahl al-kitâb*). Un statut qui considère les non-musulmans comme des citoyens de seconde zone.

Fanâ' : anéantissement à mettre en corrélation avec *Baqâ'* pérennité.

Fath : la conquête. *Al-fath al-islâmî* : la conquête musulmane. *Hizb al-fath* : le parti de la conquête.

Fâtiha : ouverture, prière d'ouverture (par voie de conséquence le chapitre " victorieux ") composée de sept versets qui ouvrent le Coran. C'est le nom de la première *sûra*, bien que la première *sûra* " descendue " soit la *sûra* 96, intitulée *Iqra'* (" Lis ", récite). La *fâtiha* est le minimum requis que tout musulman doit connaître par coeur en arabe. Prière que l'on récite debout pendant la prière canonique (*çalât*).

Fiqh : droit islamique, première des sciences religieuses islamiques, fondé sur le Coran, la Tradition et la jurisprudence interprétée par les écoles juridiques (*hanafite*, *malékite*, *chafi'ite*, *hanbaife*, les écoles *chi'ites* et l'école *ibadite*).

Hadâra : présence. *Al-Hadârât al-ilâhiyya al-kams* : les cinq présences de Dieu.

Hadût : récit rapportant faits et gestes du prophète Mahomet sous la garantie d'une chaîne de témoins qui remontent par maillons jusqu'aux compagnons du prophète.

Hâhût : essence de Dieu.

Haqîqa : la réalité intérieure et ultime de l'être ; tantôt celle de Dieu en tant qu'il est la juste mesure (*al-HAQQ*) de l'être impartial

à ses créatures (*al-kalq*) ; tantôt celle de l'homme en tant qu'il est tel que Dieu le veut.

Haqq (plur. *Huqûq*) : droit. *Huqûq al-insân* : droits de l'homme.

Hégire : " Émigration " de Mahomet et des premiers musulmans de La Mecque vers Médine en 622 marquant le début du calendrier lunaire islamique.

Hijâb : voile, ce qui couvre, ce qui sépare.

Hubb : amour. *Ahabba* : aimer. *Mahabba* : l'amour, la charité.

I'jâz : inimitabilité du Coran.

Içlâh : réforme.

Ijtihâd : effort personnel soit pour comprendre la parole de Dieu, soit pour interpréter un verset, soit pour observer les commandements de Dieu.

Iklâç : la sincérité absolue, sorte de transparence totale de l'être humain devant Dieu dans une sorte de pureté et de générosité parfaites.

Imâm : celui qui est devant, qui préside à la prière. Dans le *chi'isme*, il est une autorité faisant partie de la hiérarchie religieuse.

Islâm : soumission à Dieu, remise totale de soi à Dieu, à sa volonté, à ses décrets, à sa Loi religieuse. À mettre en lien avec deux autres aspects de la vie du musulman : *imân* (la foi) et *ihsân* (le bien agir).

Inzâl : descente du Coran sur Mahomet par Gabriel. La Révélation ne s'est pas faite sous forme de parole incarnée dans le temps, mais d'une Parole préexistante, écrite sur les tablettes sacrées dans le ciel.

Jabarût : la toute-puissance, les anges.

Al-jamâ'a al-islâmiyya : le groupement des croyants musulmans.

Jihâd : effort pour Dieu, soit contre soi-même, soit pour la défense des droits de Dieu et de l'islam allant jusqu'à la guerre sainte. *Jihâd* est devenu synonyme de guerre sainte.

Jilbâb : surtout.

Ka'ba : cube de La Mecque abritant en son centre la pierre noire. La *Ka'ba* est le temple qui, construit par Abraham, est devenu, avec l'islam, le pôle terrestre de l'islam vers lequel les musulmans prient et viennent pour le pèlerinage. Premier lieu saint islamique avant Médine (*Al-Madîna*, la ville par excellence) et Jérusalem (*al-Quds*) où Mahomet fit halte dans son ascension (*al-mi'râj*).

Kawf : la peur, la crainte.

Kulla : amitié avec Dieu, intimité avec lui.

Lâhût : la divinité.

Al-Lawh al-mahfûd : la table bien gardée sur laquelle est écrit le texte original arabe du Coran dans le ciel (Coran 85, 21-22).

Lutf : bienfait, faveur gratuite de Dieu.

Mahomet : nom francisé de *Muhammad*, qui veut dire *Deo-Gratias*. Le Coran ne parle pas de Muhammad, mais de *Ahmad*, digne d'éloges, le loué.

Malakût : royauté divine, le monde subtile.

Maryam : nom de Marie en arabe. Il est composé de *Mâr* qui signifie Seigneur ou Grande dame et de *Yamm* qui veut dire Océan. *Maryam* veut dire " La Dame de l'Océan ".

Masîh : messie, oint.

Mîtâq : le pacte originel inscrit dans le cœur de tout homme et de toute femme dès sa naissance et qui fait qu'ils sont originellement musulmans. C'est la famille qui fait qu'un tel est chrétien et l'autre juif.

Mosquée : lieu où l'on se prosterne (*masjid*), où l'on écoute la

Parole et les prêches qui peuvent avoir pour thème aussi bien le religieux que le social, le politique... La mosquée est un lieu qui est du domaine de la cité de l'*islâm*.

Mu'jiza : prodige, miracle par lequel Dieu fait connaître l'authenticité de la mission prophétique.

Mukallaf : le responsable. Tout musulman est responsable des droits de Dieu à défendre ou à promouvoir.

Mushrik : associateur. Les chrétiens sont des *mushrikûn*, puisqu'ils associent un Dieu à Dieu. La trinité est conçue comme trithéisme. Ce péché est irrémissible.

Nabî : prophète.

Nafs : l'âme, lieu du souffle de vie. *Nafas* : la respiration.

Nâsût : humanité, le monde physique. Pour le Christ, on parlera de son humanité (*nâsût*) et de sa divinité (*lâhût*).

Qalb (plur. *qulûb*) : le cœur, lieu de la connaissance savoureuse de Dieu.

Rahma : la miséricorde de Dieu. De même racine on a *Rahîm* (agent actif intensif), qui fait miséricorde, et *Rahmân* qui est Dieu en tant qu'il est miséricordieux et considéré dans sa providence universelle.

Rajâ' : espérance; forme un couple avec *kawf*, la peur. Suivi du couple *bast/qabd*, puis du couple *uns/hayba*.

Ramadan : mois lunaire de jeûne rituel diurne commémorant le mois où le Coran a été dicté à Mahomet.

Rida, ridwân : agrément, contentement. Dieu qui est content de son serviteur, le serviteur content de son Dieu.

Rûh (plur. *arwâh*) : l'esprit. La partie noble de l'être humain qui lui permet d'être en relation avec Dieu, par opposition à *nafs*, lieu des passions. Il est parfois identifié avec le secret intime (*sirr*), *çabr*. La patience, la constance dans les épreuves matérielles et morales.

Sunna : “ Coutume ” du prophète, ses faits et gestes qui donneront des indications complémentaires sur l'interprétation du Coran. Regroupant les *Hadît*, elle constitue la Tradition.

Taçdîq : jugement par lequel on affirme ou reconnaît une vérité.

Tadbîr : régime de vie, gouvernement de soi. Mais aussi les ordonnances et dispositions que Dieu prend dans la création.

Tafdîl : choix par lequel Dieu distingue un homme ou un prophète et l'élève librement à un rang supérieur.

Tawakkul : l'abandon à Dieu qui s'approfondit en *taslîm*.

Ûlû : possesseur de... indique la qualité, la disposition. *Ûlû l'azm* : les volontaristes, les gens de décisions. *Ûmû l-albâb* : ceux qui ont du coeur, de l'intelligence.

Umma : communauté musulmane ou le rassemblement des croyants dans le giron (*umm* = mère) de la foi.

Uqnûm (plur. *aqânîm*) : terme d'origine araméenne employé par les arabes chrétiens pour parler des Personnes dans la Sainte Trinité.

Yaqin : la certitude.

Citations du coran

- 'abd (à propos de 'Isa) :
 43,59;4,172;19,93 (p.59)
 (à propos de l'homme) :
 7,172 (p.82)
 âdam : 20,115-122
 (p.38),4,171 (p.59)
 adribûhunna (les femmes) :
 4,34 (p.72)
 ahabba : 3,134;3,31;5,64
 (p.28)
 ahl-l-kitâb : 4,159 (p.60)
 ahmad : 61,6-14 (p.60)
 ajr : 16,97 (p.39)
 âliha dûna llâh : 37,85-87
 (p.55)
 Allâh : 2,163;11,6;20,14;21,
 25;21,28 (p.22)
 âmana : 11,17 (p.38) âmana
 billâh wa malâ'ikatihi wa
 kutubihi wa rusulih : 2,285
 (p.46)
 amara (if'al mâ tu'maru
 bihi) : 37,102 (p.56)
 amûtu : 19,33 (p.62)
 andâd : 2,2 (p.22)
 ard : 20,53-55 (p.38)
 âyyât : 44,33 (p.39),5,110;3,
 48s (p.61)
 bachar (à propos de la virgi-
 nité de Marie) : 3,45-47
 (p.59)
 bachîran : 35,24 (p.94)
 bagiyya : 19,20 (p.63)
 bayt (qawâ'id mina l-bayt : La
 Mecque) : 2,127 (p.56)
 câbirîn : 2,155 (p.39)
 câhiba : 6,101 (p.23)
 çalabûh : 4,157 (p.60)
 çalât wa zakât : 21,73 (p.56)
 çamad : 112,2 (p.22)
 charîk : 6,163;17,111 (p.22)
 chaytân : 20,120 (p.39)
 chukr : 27,40 (p.39)
 çûra : 82,8;64,3 (p.83)
 da'îf : 4,28 (p.38)
 dunya wa âhira : 22,11 (p.39)
 fanâ' : 7,59-64;65-102 (p.95)
 Furaqa (lâ nufarriq bayna
 ahadin min rusulihi) :
 2,285;4,151(p.94)
 furqân : 25,2 (p.45)
 haçîm : 16,4 (p.38)
 hada : 20,122 (p.45)
 halaka (linahlikanna...) : 14,9-
 14 (p.96)
 halaqa : 39,6 (p.71)
 halîfa : 2,30 (p.39)
 harriqûhu wa nçurû
 âlihatakum : 21,68-69
 (p.55)
 hâtam (al-anbiyâ') : 33,40
 (p.96)
 hayru (ummatin) : 3,110
 (p.46)

- hillun (uhilla lakum... al-muhaççanât...) : 5,5 (p.72)
 iblîs : 20,116;7,17;17,63-64 (p.39),38,82-83 (p.63)
 Ibrâhim : 37,105-107 (p.39)
 içtafa : 27,59;35,32;7,44;2,247;2,130 (p.63)
 içtafâki : 3,42 (p.63)
 injîl : 3,48 (p.61)
 inkahû mâ tâba lakum : 4,3 (p.72)
 ins : 17,88 (p.47)
 insân : 95,4;4,28 (p.38)
 Îsa : 5,116 (p.19)
 janna : 7,43 (p.40)
 jilbâb (jalâbîbihinna...) : 33,59 (p.73)
 judâdan (ja'alahum judâdan) : 21,58 (p.55)
 kafara : 18,37 (p.38)
 kalafa : 39,6 (p.71)
 kalima : 4,171 (pp.59,60)
 Kallafa (lâ yukallif) : 2,286 (p.83)
 kufû' : 112,4 (p.22)
 kufûr : 17,89 (p.38)
 al-lawh al-mahfûz : 85,21-22 (p.45)
 lisân (bilisâni qawmihi) : 14,4 (p.95)
 mâ'ida (mina s-amâ') : 5,112 (p.60)
 malâ'ika : 20,116;2,30 (p.39)
 malakûta samawâti wa l-ard : 6,75-79 (p.55)
 masîh : 4,172 (p.59)
 muqarrab : 3,45 (p.59)
 muslimîn wa muslimât : 33,35 (p.71)
 nadartu laka : 3,35 (p.63)
 nadîran : 25,1 (p.47)
 nadîrun : 35,24;13,7 (p.94)
 nutfa : 18,37 (p.38)
 qaiyyûm : 2,255;3,2 (p.22)
 qalbin salîmin : 37,84 (p.55)
 qanata : 30,36 (p.38) kânat
 mina l-qânitîn : 66,12 (p.63)
 rabb : 7,172 (p.45)
 rafa'ahu : 4,157 (p.60)
 rahma : 42,28;28,43;46,12;19,21;21,107 (p.29)
 rajul : 18,37 (p.38)
 rasûl : 14,4 (p.45) wa b'at
 lahum rasûlan : 2,129 (p.55) rusulan : 4,164 (p.96)
 ridâ : 98,8 (p.40)
 ruchd : 21,51 (p.55)
 rûh : 4,171 (p.59)
 salâmu 'alayya : 19,33 (p.60)
 tâba : 20,122 (p.45)
 talâq : 2,229-230 (p.73)
 talâta : 4,171;5,73 (p.23)
 taqsitû (in huftum alla) : 4,3 (p.72)
 tark (liddakar mitlu hazl-untayayn) : 4,11 (p.73)
 Rub'u : (p.82)
 turâb : 18,37 (p.38)
 ub'atu hayyan : 19,33 (p.60)
 ummatan (kâna n-nâsu...) :

2,213 (p.95)
wahaba lahu : 6,84-87 (p.56)
wajh : 28,88 (p.36)
walad : 4,171 (pp.22,23)
warîd : 50,16 (p.38)
yagfir : 5,18 (p.29)
yalid : 112,3 (p.23)
yuhyyi wa yumît : 3,156
(p.39)
zakât wa çalât : 21,73 (p.56)
zalûm : 33,72 (p.38)

Index des noms propres

- 'Abdel-Râziq ('Ali) :104
'Abdo (Muhammad) :104
Abou (Zayd) :108
Abou-bakr :48
Abraham :15,39,51-56,57,
60,63,87,88,94,128
Acquaviva (Sabino) : 11,139
Adam : 34,39,45,53,56,57,
60,66,94
Aïcha :63
Al-Afghânî (Jamâl d-
dîn) :104
Al-Ashmâwi (Muhammad
Saïd) :105
Al-Azhar :108
Al-Ghazâlî :4,28,119,120
Al-Hakam :47,103
Al-Hallâj :27,120
Al-Makkî (Abû Tâlib) :74
Al-Mawardi :109
Amos :90
Anne :63,67
Apel :113
Aristote :31,32,116
Arkoun (Muhammad) :46
Arnaldez (Roger) :24,58,139
Atatürk (Mustapha
Kémal) :74
Augustin (saint) :81,114,115,
119
Balta (Paul) :17,139
Bassorah :48
Bencheikh (Soheib) :62,87
Benguigui (Yamina) :77
Besançon (Alain) :27,139
Bhutto (Benazir) :76
Bonaparte :103
Bourguiba (Habîb) :74
Certaux (Michel de) :101
Cham :55
Chu'ayb :95
Dalila :67
Damas :4,48
Daniel :42,91
Daniel (Jean) :33
David (Julien) :102
Déborah :67
Descartes :113
El-Banna (Hasan) :104
El-Kadhafi (Muammar) :13
El-Saadaoui (Naoual) :77
Esther :67
Evdokimov (Paul) :67
Ève :66,69,70,77
Fahmy (Mansour) :75
Fatima :63
Ferry (Luc) :113
Foda (Farag) :108
Freud :116

- Gabriel : 45,47,60,61,63,125, 127
Gardet (Louis) :84,139
Gauchet (Marcel) :102,139

Habermas :113
Haddad (Tahar) :75
Hermet (Guy) :102
Hûd :95

Ibn Arabi :120,121
Ibn Hichâm :97
Ibn Khaldûn :109
Ibn Ruchd :103
Ibn Taymiyya :23,109
Imrân :63
Irénée :20,32
'Isa :18,19,29,37,54,57-64,70,95,97,131
Isaac :52,56
Isaïe :90,91
Ismaël :55,56,60,88,94

Jean-Paul II :13,14
Jeddah :75
Jérémie :90
Jézabel :67
Jonas :92,113
Joseph (Flavius) :102
Judith :67

Karlowitz :85
Khadija :63
Kierkegaard (Sören) :122, 123
Kolbe (Maximilien) :27

Koufa :48

Lamchichi (Abderrahim) :76, 106
La Mecque :48,56,127,128, 131
Lot :53,55,94
Luther :106
Madian :95
Mahfouz (Naguib) :108
Mahomet : 4,27,29,45-47,56, 60,72,87,95-97,105,125-129, 140
Mânî :60
Maritain (Jacques) :81
Maryam :57,59,62,128
Massignon (Louis) :36
Médine :62,97,105,109,127, 128,140
Messaoudi (Khalida) :74,77
Michée :90
Mohammed :48
Moingt (Joseph) :118,140
Moïse :21,29,44,54,58-60,63,87, 88,94
Moriah (mont) :52
Moulin (Léo) :100
Muhammad :46,87,95,97, 104,105,128
Mumtâz ('Ali) :75
Myriam :67

Nazareth :92,97

Omar :48

Paul (saint) :30,54,68-
70,81,93,113,115

Paul VI :12,19,140

Platon :32

Prémare (A. Louis de) :48

Qâsim (Amîn) :75

Rida (Rachîd) :104,129

Rilke (Rainer Maria) :119

Roméro (Monseigneur) :94

Rushdie (Salman) :107

Sâlih :94

Salomon :97

Samuel :63,88

Sara :55

Saül :63

Seth :94

Shahrastani :97

Sivan (Emmanuel) :108

Sullivan (Jean) :111

Tansu (Ciller) :76

Taslima (Nasreen) :77,107

Thomas d'Aquin
(saint) :26,81

Ubbay :60

Uthmân :48

Yaël :67

Zakariya (Fouad) :104

Zayd Ben (Thâbit) :48

Zia (Khaleda) :76

Zwing (Gérard) :108

Bibliographie

Acquaviva Sabino, *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Mame, Paris, 1967.

Ad Gentes, décret sur l'activité missionnaire de l'Église, 1965.

Arnaldez Roger, *Jésus dans la pensée musulmane*, Desclée, Paris, 1988.

Arnaldez Roger, *À la croisée des trois monothéismes*, Albin Michel, Paris, 1993.

Balta Paul, *L'islam*, Le Monde éditions-Marabout, Paris, 1995.

Besançon Alain, *Trois tentations dans l'Église*, Calmann-Lévy, Paris, 1996.

Bonnet-Eymard Bruno, *Le Coran*, Maison Saint-Joseph, 1988.

Borrmans Maurice, *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Desclée, 1996.

Bouamrane Chikh, Gardet Louis, *Panorama de la pensée islamique*, Sindbad, Paris, 1984.

Chenu Bruno, *L'urgence prophétique*, Bayard éditions/Centurion, Paris, 1997.

Dictionnaire de l'islam, Brepols, Paris, 1995.

Gardet Louis, *La cité musulmane*, Vrin, Paris, 1969.

Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

Gaudin Philippe, *Les grandes religions*, Ellipses, Paris, 1995.

Gaudium et spes, constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, 1965.

Glassé Cyril, *Dictionnaire encyclopédique de l'islam*, Bordas, Paris, 1991.

Hennebelle Guy, *L'islam est-il soluble dans la République ?*, Arléa-Corlet, Paris, 1997.

Hoveyda Fereydoun, *L'islam bloqué*, Robert Laffont, Paris, 1992.

Jean Paul II, *Redemptoris missio*, lettre encyclique de 1990.

L'Église et l'islam, Documentation catholique, hors série, mars

1995.

Laurent Annie, *Vivre avec l'islam ?* (collectif), Saint-Paul, Paris, 1996.

Locquin Jacques, *L'intégrisme islamique, mythe ou réalité ?*, l'Harmattan, Paris, 1997.

Lumen gentium, constitution dogmatique, 1964.

Masson Denise, *Essai d'interprétation du Coran*, Dâr Al-Kitâb Ailubnâni, Beyrouth, 1980.

Michel Patrick, *Religion et démocratie*, Albin Michel, Paris, 1997.

Moingt Joseph, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris, 1996.

Moussali Antoine, *Al-Ghazâli, livre de l'amour de Dieu*, introduction, traduction et notes, Enal, Alger, 1986.

Moussali Antoine, *Al-Ghazâli, livre crainte et espoir*, introduction, traduction, notes, Centre des glycines, Alger, 1994.

Nahavandi Houachang, *Le voile déchiré de l'islamisme*, Première ligne, Paris, 1995.

Nostra aetate, déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes, 1965.

Paul VI, *Ecclesiam suam*, lettre encyclique de 1964.

Watt W. M., *Mahomet à Médine*, Payot, Paris, 1959.

Ye'or Bat, *Les chrétientés d'Orient entre Jihâd et Dhimmitude*, Cerf, Paris, 1991.

Zakariyya Fouad, *Laïcité ou islamisme*, La découverte, Paris, le Caire, 1991.

Achevé d'imprimer sur rotative numérique par Book It !
dans les ateliers de l'Imprimerie Nouvelle Firmin Didot
Le Mesnil-sur-l'Estrée
01 55 38 94 88

Dépôt légal : Novembre 2001
N° d'impression : 1.260.3239