ISSN 0024 - 7359

lumière & vie

foi islamique et foi chrétienne

163

robert caspar
abdelmajid charfi
claude geffré
luc moreau
khalil samir

paraît
cinq fois
par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

COMITÉ DE RÉDACTION : Marc AMEIL, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, Emile GRANGER, François MARTIN, Louis PANIER.

Directeur : Michel DEMAISON

Administrateur-promoteur : Marc AMEIL

Secrétaire de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1983

	France	Etranger
Normal	132 f.	150 f.
Solidarité	150 f.	180 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, C H 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie
tél. (7) 842-66-83

sommaire

foi islamique et foi chrétienne

2
lumière et vie — une longue marche

5
abdelmajid charfi — la révélation du coran et son interprétation
positions classiques et perspectives nouvelles

21
claude geffré — le coran, une parole de dieu différente ?

35
khalil samir — l'unicité absolue de dieu
regards sur la pensée chrétienne arabe

49
luc moreau — l'islam, religion africaine

63
robert caspar — la rencontre des théologies

81
robert caspar — le groupe de recherches islamo-chrétien

---

les livres

87
claude gilliot — islamologie

95
comptes rendus — théologie dogmatique - amérique latine - histoire

tome XXXII — juillet-août 1983 — n° 163

une longue marche

Le projet de ce cahier était de témoigner de l'existence d'un dialogue entre des chrétiens et des musulmans qui veulent échanger sur les valeurs vitales de leur foi respective, sur les treize siècles d'une histoire qui ne fut commune le plus souvent que par ce que les deux religions avaient de moins bon, et sur les interpellations que tous les croyants reçoivent du monde actuel.

Face à la réalité immense de l'islam et dans un contexte international où elle joue un rôle de premier plan, privilégier une approche doctrinale peut paraître une fuite. Qu'il s'agisse d'un détour ou d'un raccourci, cette voie est en tout cas aujourd'hui plus qu'utile, nécessaire. Sur tous les autres aspects, on peut en effet puiser information et matière à controverse dans une littérature qui devient pléthorique au fil des mois. En revanche, mises à part les publications spécialisées, peu de place est réservée à une présentation du message coranique qui ne verse ni dans l'apologie teintée d'esthétisme ni dans la malveillance ; peu de place aussi pour une confrontation avec le christianisme qui ne se contente pas de comptabiliser les accords et les divergences, mais les analyse théologiquement et tente de les interpréter. Or, si le dialogue a pour objectifs à long terme la levée des hypothèques historiques, l'enrichissement mutuel, la coopération pour la survie de l'humanité, l'un des passages obligés pour qu'il progresse est un travail assidu, parfois aride, qui vise une compréhension exacte des sources et des modalités de la foi d'autrui. Pour notre part, il fallait donc nous faire l'écho de cette réflexion discrète auprès de lecteurs à qui elle ne paraîtra pas moins significative que bien des déclarations tapageuses.

Nous avions à choisir une perspective, un style et des collaborateurs. A l'intérieur même du champ religieux, la perspective s'est concentrée sur les problèmes théologiques de fond : Dieu

et sa parole révélée, l'Ecriture et son interprétation, les médiations du salut et l'acte de croire. Le style est celui de l'approfondissement désintéressé et de la confrontation sereine qui exclut la polémique. Les cinq articles manifestent une ouverture dépourvue de fascination ou de méfiance a priori : ils soulignent nettement les désaccords pour mieux remonter à leurs causes. Ce ton qui indique une exigence de clarté est venu naturellement à des auteurs qui vivent l'islam de l'intérieur ou nourrissent leur connaissance par des rencontres régulières et la fréquentation amicale de milieux musulmans.

Pourtant, même s'il donne une idée juste du débat théologique islamo-chrétien, cet ensemble ne répond que partiellement à notre projet initial et à l'espoir longtemps caressé d'obtenir une participation à peu près égale d'interlocuteurs des deux bords et d'inclure dans la démarche les rapports actuels entre la religion et la société. Le principe était acquis que des personnalités très engagées dans les rencontres avec les chrétiens interviendraient : une contribution qui portait sur « La conception coranique du pluralisme religieux », reflétant la position d'un chiite indien, et une autre analysant « Le processus de sécularisation dans l'islam contemporain » ne sont jamais arrivées. L'équilibre se trouve ainsi rompu au profit du point de vue chrétien, et les problèmes doctrinaux que traitent comme prévu Abdelmajid Charfi, Claude Geffré, Khalil Samir et Robert Caspar l'emportent sur le versant historique et sociologique que Luc Moreau couvre seul avec l'islam d'Afrique noire. Indépendamment de cette péripétie domestique, il ne faut pas minimiser certaines difficultés de ce dialogue, qui ne sont d'ailleurs en rien imputables aux personnes qui s'y consacrent : suscite-t-il la même disponibilité de part et d'autre au niveau des autorités et des institutions ? Son sort n'est-il pas en partie lié aux tensions internes et aux évolutions des communautés, chacune ayant ses

points sensibles et ses lignes de résistance ? La lucidité sur les enjeux pratiques et idéologiques est aussi une condition de cette longue marche.

Ignorer l'islam, c'est s'aveugler sur la réalité et sur soi-même, car il est au milieu de nous. Mais le dialogue entre croyants n'a de sens que s'il leur permet d'aller plus loin dans leur vérité d'hommes aux prises avec la Parole de Dieu. C'est pourquoi refuser l'islam peut être pour le chrétien un acte d'approfondissement de sa foi si, l'ayant reçu comme un rappel salutaire de l'Unique et de la remise nécessaire de son être au Miséricordieux, il reconnaît que cet abandon n'est toujours qu'une réponse à Celui qui l'appelle du haut de la Croix, signe de l'inacceptable impuissance de Dieu.

Ont collaboré à ce numéro

Robert CASPAR, père blanc, curé de Monastir et Mahdia (Tunisie), professeur de théologie musulmane à l'Institut pontifical d'Etudes arabes et islamologiques, Monastir

Abdelmajid CHARFI, maître de conférences à la Faculté des lettres et des sciences humaines, Tunis

Claude GEFFRÉ, dominicain, professeur à l'UER de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris, co-président du GRIC, Paris

Luc MOREAU, dominicain, professeur à l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest (Abidjan), Cotonou

Khalil SAMIR, jésuite égyptien, professeur de théologie arabe chrétienne et d'islamologie, conseiller ordinaire du Secrétariat romain pour les non-chrétiens, Rome

la révélation du coran et son interprétation

positions classiques et perspectives nouvelles

Le Coran occupe une place centrale dans la vie et dans la pensée des musulmans. Il convient donc de voir comment ils se représentent sa révélation et selon quelles modalités. Ce message divin, transmis par Muhammad et fixé définitivement en un corpus *quelques années après sa mort, a donné lieu à diverses interprétations qui ont souvent limité les lectures potentielles et appauvri le texte. Aujourd'hui, sous l'impulsion des sciences humaines et à cause des changements de mode de vie et de mentalité dans le monde musulman, plusieurs facteurs sont en œuvre pour donner un souffle nouveau à l'exégèse coranique et pour la faire sortir des sentiers battus, sans reniement du passé et en dialogue avec les autres cultures et traditions religieuses.*

Il est tout à fait présomptueux de prétendre pouvoir exposer en quelques pages un sujet aussi vaste que le phénomène de la révélation en islam avec sa concrétisation dans l'Ecriture, ainsi que les différentes attitudes vis-à-vis du texte révélé et les interprétations auxquelles il a donné lieu à travers quatorze siècles d'histoire islamique. Cette prétention est d'autant plus insoutenable que le problème est systématiquement abordé et développé, sous une forme ou sous une autre, dans les traités de *kalâm* (théologie musulmane), qu'il est organiquement lié aux autres problèmes théologiques, qu'il n'est pas sans relation étroite avec les contextes historiques et avec les cadres de la connaissance, et que les nuances entre les différentes positions qui le concernent sont donc parfois aussi importantes que les affirmations tranchées [1].

Si encore on estime nécessaire, pour une approche correcte de la question, de tenir compte des divergences entre les courants de pensée (rationaliste, fidéiste, légaliste, etc.), entre les écoles théologiques et philosophiques, et de ne pas se limiter aux solutions admises dans le cadre de « l'orthodoxie », on mesure par là-même la difficulté de l'entreprise et l'étendue des aspects qu'on est obligé d'escamoter ou de traiter d'une façon superficielle, sinon

1. Voir à titre d'exemple de *kalâm* tout le tome 15 du **Mugnî** du cadi 'Abd al-Gabbâr sur la prophétie et les miracles (édité en arabe au Caire en 1966).

déformée, à force d'être schématique. Cependant, en pleine conscience des nombreux écueils à éviter, il n'est peut-être pas sans intérêt d'essayer de tracer les grandes lignes du sujet, de fournir au lecteur une idée générale aussi conforme que possible à l'esprit de la conception musulmane, et de jeter quelques éclairages sur ses implications les plus importantes pour le croyant.

I

la révélation

Ce concept central en islam concerne le fondement même de la foi. En effet, le Dieu auquel croit le musulman s'est manifesté à l'humanité par l'intermédiaire d'hommes privilégiés qui sont les prophètes et les messagers. C'est Dieu lui-même qui a pris l'initiative de communiquer avec ses créatures, de se révéler à elles par pure grâce et non à cause d'une quelconque nécessité. La révélation est donc à la fois un acte divin d'amour et le chemin obligé de la foi en Dieu. L'homme n'a pas été livré à lui-même, c'est la révélation qui l'a guidé dans sa recherche de l'absolu en même temps qu'elle lui a montré la voie du bonheur sur terre. Et cela depuis la nuit des temps, Adam étant le premier dans la série des prophètes chargés par Dieu de livrer fidèlement aux hommes ses enseignements. Ce qui leur est révélé concerne certes en premier lieu le Dieu créateur, juste, clément, miséricordieux..., mais leur fournit également le sens de leur vie et les révèle à eux-mêmes en apportant des réponses aux questions éternelles qu'ils se posent sur leur condition, leur origine, leur destin : qui sont-ils ? d'où viennent-ils ? où vont-ils ? En cela la révélation est continue. Elle s'adresse à l'individu (qui peut l'admettre par un acte de foi personnel, par un parti-pris conscient, ou la rejeter), à la communauté et à l'homme dans son universalité.

les modalités de la révélation coranique

En acceptant le principe du lien qui s'établit entre la condition humaine et la transcendance, on admet du même coup le caractère mystérieux, extra-ordinaire, miraculeux de ce lien. Car, aussi loin qu'on remonte dans l'histoire, les hommes qui ont été élus pour s'acquitter de cette charge sublime ne nous ont guère laissé de témoignages détaillés sur la nature de leur rapport avec la divinité ou sur l'expérience qu'il leur a été donné de vivre. Les théologiens musulmans ont dû en quelque sorte systématiser les indications éparses contenues dans le texte révélé au Prophète et dans

les traditions prophétiques (paroles et actions de Muhammad). C'est ainsi qu'ils aboutissent à la typologie suivante des modalités de la révélation :

1. Le songe prémonitoire ou la vision véridique durant le sommeil. On reconnaît communément que cette modalité a été le prélude à la révélation proprement dite des premiers versets coraniques. Cependant, si la vision au cours du sommeil, en tant qu'anticipation sur les faits réels, a besoin d'être confirmée à l'état de veille, elle peut fournir au contraire le support de certains messages d'origine divine qui sont transmis sous la forme de *hadîths qudsî* (traditions sacrées), sous la seule autorité du Prophète et sans qu'ils prétendent au statut de parole divine proprement dite. La confirmation par les événements n'est alors pas exigée.

2. Ces mêmes *hadîths qudsî* peuvent également être inspirés. Il s'agit dans ce cas de l'action de l'Esprit Saint qui consiste à projeter une connaissance subite, non acquise par la réflexion logique, nettement distincte de la connaissance intellectuelle, dans l'esprit et le cœur du prophète, et même de tout homme[2].

3. Dieu s'est révélé également à certains de ses prophètes, en particulier à Moïse et à Muhammad lors de son voyage nocturne, par derrière un voile. La communication directe entre Dieu et l'homme étant exclue et réservée, pour ceux qui l'admettent, à l'au-delà, il est nécessaire d'acquérir la certitude que c'est Dieu qui parle. Cela implique évidemment le privilège pour le prophète de jouir d'un pouvoir de discernement qui n'est pas accessible au commun des mortels.

4. Mais la révélation se fait habituellement par l'intermédiaire d'un ange, lequel est identifié sous la figure de Gabriel :

a) Gabriel peut apparaître au prophète sous la forme d'un homme, empruntant aussi bien les traits d'un familier que ceux d'un inconnu. Et c'est toujours pour instruire le prophète de la religion, soit qu'il se borne à lui fournir le message qu'il devra transmettre, soit même qu'il l'interroge pour s'assurer qu'il a parfaitement assimilé le message.

b) L'archange de la révélation se manifeste souvent aussi par un bruit fracassant semblable à celui d'une cloche sonnant à toute volée. C'est la modalité la plus dure et la plus accablante. Le prophète sort en général de cette épreuve pénible trempé de sueur, même par une journée de froid intense. Dès qu'il revient à la situation normale, il s'empresse de communiquer à ses compagnons ce qu'il a reçu.

2. Voir à ce propos **Encyclopédie de l'Islam**, nouvelle édition (E. I. 2), article « Ilhâm », III, 1147 (J. B. Mac Donald).

c) Enfin Gabriel peut apparaître sous sa forme angélique. Son apparition sous sa forme véritable constitue, elle aussi, une épreuve non moins difficile à supporter, quoique moins fréquente [3].

Il est clair que ces modalités s'appliquent en premier lieu à la révélation telle qu'elle a été reçue par le Prophète de l'islam. Les théologiens musulmans prennent soin en général de ne pas les considérer comme exclusives, ne serait-ce que parce qu'ils distinguent entre prophète tout court et prophète-messager. Le premier est chargé uniquement de rappeler à son peuple les exigences de la foi monothéiste : c'est un guide, un modèle. La mission du second est plus large : il transmet un message adapté aux conditions historiques de sa communauté et une *charî'a* (loi religieuse) qui vient soit confirmer tout simplement la Loi révélée aux prophètes antérieurs, soit abroger certaines de ses prescriptions et la renouveler. Mais dans les deux cas, et quelle que soit la communauté à laquelle est destiné son message (tribale, ethnique ou l'humanité dans son ensemble), les théologiens insistent sur la non-intervention du prophète et l'absence totale d'initiative de sa part dans la révélation.

une réception purement passive du message par le prophète

Là aussi, le modèle est naturellement Muhammad, mais le principe s'applique à tous les autres prophètes. Divers témoignages sont évoqués à l'appui de cette thèse. Ainsi, au début de la période pendant laquelle le Prophète a commencé à recevoir les premières communications, il a souffert de l'interruption de la révélation, alors qu'il avait le plus grand besoin de réconfort ou de solutions à des problèmes auxquels il était confronté. Ainsi le message se fait attendre parfois plusieurs semaines et même plusieurs mois et le jette dans une profonde perplexité, comme il peut aller au-devant de ses désirs dans d'autres occasions.

Mais la preuve évidente, aux yeux des musulmans, de la non-intervention humaine dans la révélation est qu'il arrive qu'elle vienne désapprouver telle ou telle des décisions du Prophète, ou même tel comportement jugé non conforme à la norme divine. La désapprobation va alors jusqu'à la remontrance sévère et l'oblige à confesser publiquement son erreur. C'est

3. Un bon aperçu de cette typologie classique se trouve dans M.-K. TARZI, « Révélation et fin de la prophétie », **Sens et niveaux de la révélation. Deuxième rencontre islamo-chrétienne** (Série Etudes islamiques 6), Tunis, C. E. R. E. S., 1980, pp. 29-60.

ainsi, par exemple, qu'il crut devoir, lors d'une expédition, autoriser certaines personnes à ne pas se joindre au corps expéditionnaire. La révélation vint bientôt lui montrer son erreur : « *Dieu te pardonne ! Pourquoi les as-tu autorisés* (à ne pas participer à l'expédition, plutôt que de rester intransigeant) *jusqu'à ce que tu eusses distingué ceux qui disaient vrai et reconnu les menteurs ?* » (*Coran* 9, 43).

A une autre occasion, il rançonna les prisonniers faits parmi les païens. La révélation jugea sévèrement cette décision : « *Il n'est donné à aucun prophète de faire des prisonniers tant qu'il n'a pas mis* (les mécréants) *hors combat sur la terre. Vous voulez les biens fortuits de ce monde, alors que Dieu veut* (pour vous) *la vie future. Dieu est tout-puissant et sage* » (*Coran* 8, 67). De même, s'étant une fois détourné d'un aveugle sans éclat pour accueillir une personne influente, le Prophète reçut cet avertissement solennel : « *Il s'est renfrogné et a tourné le dos,* (excédé) *qu'un aveugle vînt* (le trouver) ! *Qu'en sais-tu ? Peut-être se purifiera-t-il ou réfléchira-t-il de sorte que la réflexion lui soit profitable ! Quant à celui qui est plein de suffisance, tu t'en préoccupes ! Que t'importe, s'il ne se purifie pas ? Quant à celui qui se hâte vers toi, plein de crainte, tu ne t'en soucies pas ! Eh bien, non ! C'est un rappel, s'en souvienne qui veut !* » (*Coran* 80, 1-12).

Si donc Muhammad intervenait à un titre quelconque dans la révélation, il aurait tu de tels versets et ne les aurait point divulgués, ne serait-ce que parce qu'ils étaient susceptibles d'altérer son image de marque auprès des membres de sa communauté et de fournir à ses adversaires des armes pour le combattre. Qu'il ne se soit pas abstenu de les communiquer indique bien qu'il ne fait que transmettre ce qui lui est « descendu » du Ciel et que son rôle se limite à recevoir « passivement », dans une pure fidélité à l'écoute, un texte qu'il est chargé d'enseigner à ses disciples et, par delà ceux-ci, à toute l'humanité, texte qui constitue la preuve miraculeuse de sa mission.

En somme, Dieu se révèle par l'intermédiaire des signes (*âya*) de la nature, mais surtout par l'intermédiaire de porte-parole autorisés auxquels il dévoile les vérités à transmettre. C'est l'ensemble de ces vérités, que Dieu a choisi de révéler à des moments historiques donnés, qui forme l'Ecriture.

II

l'écriture

Cette notion est intimement liée à une autre, tout aussi centrale en islam, la Parole de Dieu. Dieu se révèle par sa parole ou plutôt il révèle une partie de sa parole ; en fait, il n'en dévoile qu'une infime partie[4]. Les révélations successives ne sont que des adaptations à la nature humaine de la Parole ineffable contenue dans la *umm al-Kitâb* (l'Ecriture-mère) qui se trouve auprès de Dieu sur la Table gardée.

Dieu parle, Dieu écrit : voilà un anthropomorphisme scandaleux. Et pourtant le croyant y adhère parce que c'est Dieu lui-même qui a choisi d'exprimer des attributs de son être transcendant en langage humain et dans des catégories accessibles à la raison humaine. En acceptant librement d'accorder un crédit à ce qu'enseigne le Prophète, on admet par le même acte de foi ce qu'il rapporte sur Dieu. Tout autre discours sur Dieu n'est que spéculation à laquelle manquera toujours l'autorité du messager. Il n'empêche qu'il y a un hiatus difficile à combler dans ce passage de la Parole ineffable ou du Livre céleste au texte révélé en langage humain. Ce hiatus explique les querelles qui ont opposé les tenants des différentes solutions qu'on a voulu apporter à ce grave problème appliqué au cas particulier du Coran.

de la transmission orale à l'écriture

Le Coran se présente comme l'ultime révélation qui est venue authentifier et parachever les révélations précédentes. Le Prophète l'a reçu au cours de sa mission qui s'est étendue sur une vingtaine d'années. Au fur et à mesure qu'un ou plusieurs versets lui sont révélés, il les communique oralement à ses compagnons et donne l'ordre à ses scribes de les consigner par écrit sur des objets de fortune. Mais le Coran était avant tout mémorisé. Deux facteurs au moins sont à l'origine de la méfiance — qu'on peut constater jusqu'à aujourd'hui — vis-à-vis du texte écrit, et de l'appui quasi absolu sur la transmission orale : l'état de la calligraphie arabe et le niveau général de la société dans la région du Hedjaz au début du VIIe siècle.

4. *« Dis : si la mer était une encre pour écrire les paroles de mon Seigneur, la mer, même augmentée d'une autre mer d'encre, serait tarie avant que les paroles de mon Seigneur ne soient épuisées »* **(Coran 18, 109 ; cf. 31, 27 et Jean 21, 25).**

Il nous faut insister ici sur un aspect fondamental de la conception islamique du texte révélé : Muhammad, pendant toute la période que dura la révélation et dans les différentes circonstances de sa mission, a prononcé des milliers et des milliers de mots, émis des ordres et des jugements, relaté des faits historiques ou légendaires, expliqué les enseignements de la nouvelle religion, répondu à des questions, s'est servi de niveaux d'expression appropriés à chacun de ses auditoires, a utilisé un style narratif et un autre métaphorique ou allusif, a été tour à tour ferme et menaçant, compatissant et magnanime... Il n'a donc pas échappé à la règle à laquelle se plient tout chef de communauté s'adressant aux siens en public et tout homme conversant dans sa vie privée. Néanmoins, dans cette masse impressionnante de paroles, une petite partie seulement avait un statut particulier : le Prophète la présentait comme étant la Parole de Dieu et les fidèles la traitaient en conséquence. Aucune confusion n'était possible ; la frontière était nette entre le Coran d'une part et le reste des dires du messager d'autre part.

Quelles que soient par ailleurs les difficultés que soulèvent le passage de la Parole ineffable à la prédication de Muhammad faite en langue arabe et la perte irrémédiable de l'une des dimensions importantes de ce texte dont le caractère oral est frappant, à savoir sa situation de discours, l'attribution du Coran à un énonciateur n'a jamais posé problème, contrairement à ce qui se passe avec les livres qui forment l'Ancien et même le Nouveau Testament, et aussi avec les recueils qui prétendent réunir les dires du Prophète en se basant sur des chaînes ininterrompues de garants de leur authenticité.

On conçoit donc aisément pourquoi les méthodes de critique historique appliquées à la Bible, texte dont la constitution s'étend sur un bon millénaire, ne peuvent s'appliquer telles quelles et de la même manière au livre saint des musulmans. Car il est évident qu'on a affaire, dans le cas du Coran, à un texte qui a fait de tout temps l'unanimité des croyants, bien qu'ils aient été par ailleurs divisés sur nombre de questions. La fixation d'un « canon » du texte sacré n'a pas donné lieu à des tiraillements analogues à ceux qu'a connus la fixation du canon des Ecritures dans l'histoire du judaïsme et du christianisme.

constitution du corpus officiel définitif

Résumons les données du problème. Les notations rudimentaires du texte coranique prêché oralement n'avaient pas d'autre visée que celle de soutenir la mémoire orale. Cependant quelques recueils individuels com-

mencent à se former du vivant même du Prophète et surtout après sa mort en 632. Seulement deux ans après cette date, la première recension officielle est faite par son secrétaire, Zayd b. Thâbit, sur ordre du premier calife Abû Bakr et à l'instigation de 'Umar, le futur second calife, selon une écriture arabe encore déficiente où les points diacritiques et les voyelles n'étaient pas notés. Mais les autres recueils individuels plus ou moins complets continuaient d'avoir cours. Ce n'est que vers les années 20/650 que le texte actuel du Coran (qu'on peut appeler à la suite de M. Arkoun le « corpus officiel clos ») fut définitivement fixé, ainsi que le nombre et l'ordre des sourates (chapitres), parce qu'on avait constaté des divergences dans les « lectures » des divers recueils en circulation. Le troisième calife 'Uthmân prit donc l'initiative d'interdire les copies non officielles dont les plus connues n'en continuèrent pas moins d'être utilisées jusqu'au milieu du IVe/Xe siècle [5]

L'opinion courante chez les musulmans est que ces recueils ne diffèrent de la recension officielle que par la manière de vocaliser le texte, alors que le « ductus consonantique » est substantiellement le même. La science orientaliste n'est pas loin de partager cet avis [6]. Les divergences les plus importantes dont l'écho nous est parvenu concernent l'absence de la sourate *al-Fâtiha* (Le liminaire) dans les corpus d'Ibn Abbâs et d'Ibn Mas'ûd. Ce dernier excluait également les deux courtes sourates « préservatrices », *al-Falaq* (L'aube naissante) et *al-Nâs* (Les hommes), mais son corpus contenait en échange deux autres sourates, *al-Khal'* (Le reniement) et *al-Hafd* (La course), non retenues dans la version uthmanienne, du fait probablement d'une certaine confusion entre des textes de prières et de formules d'exorcisme utilisés par le Prophète, ou encore à cause du phénomène de l'abrogation qui est revendiqué par le Coran lui-même. Mais ces divergences restent circonscrites à des cas d'espèce qui sont l'exception confirmant la règle.

Nous sommes ainsi en mesure de distinguer trois niveaux dans l'Ecriture-Parole de Dieu. Le premier est celui de l'Ecriture-mère et de la Parole en tant qu'attribut divin ; le second concerne les manifestations successives de cette parole en langage humain et en particulier son « édition » ultime en langue arabe transmise par Muhammad sous forme de *Kur'ân* ; le troisième niveau consiste justement en la mise par écrit du contenu et

5. Il s'agit des recueils de Ubayy (m. en 18/639 ou 29/649), d'Ibn Mas'ûd (m. vers 33/653), d'Abû Mûsâ al-Ach'arî (m. en 42/662) et d'Ibn 'Abbâs (m. en 68/688). La première date se compte à partir de l'hégire. La seconde est celle de l'ère chrétienne.

6. Cf. E. I. 2, article « al-Kur'ân », V, 401-431 et en particulier 409 (A. T. Welch).

de la lettre de la révélation et en sa matérialisation sous forme de *Mushaf*, Corpus, Ecriture, Livre et texte calligraphié, imprimé, lu, interprété, manipulé. Si donc « *l'histoire du texte du Kur'ân est encore à écrire* »[7], elle aura naturellement pour objet ce dernier niveau où l'on peut donner libre cours à l'application des différentes approches et méthodes d'analyse critique.

III

l'interprétation

Mémorisé en tout ou en partie par chaque membre de la communauté islamique, psalmodié à l'occasion des circonstances importantes de la vie publique et privée, récité dans les prières rituelles, le Coran jouit dans la conscience musulmane d'un « coefficient de sacralité » qui n'a pas d'équivalent dans les autres traditions religieuses[8]. Il n'est pas, comme la Bible dans la conception chrétienne, un témoignage interprétatif, donc une production humaine, aussi privilégiée soit-elle, qui prétend rendre compte d'un événement ou de la signification d'une personne. Les relations des musulmans avec le Coran sont plutôt à rapprocher des relations que les juifs entretiennent avec la Tora[9]. Par conséquent, il n'est pas étonnant qu'il soit un texte « liturgique », mais aussi une norme de vie à laquelle on se réfère constamment. D'où l'effort entrepris dès la mort du Prophète pour s'assurer d'une lecture correcte et d'une compréhension fidèle autant que possible à la visée de l'Ecriture : autrement dit, d'une exégèse (explication et interprétation) adéquate.

nécessité et limites de la tradition interprétative

Ce besoin s'est fait sentir tout d'abord dans le domaine de la vie sociale et de l'organisation de la cité en fonction des prescriptions coraniques. Or le Coran fournit certaines règles précises et explicites sur des aspects particuliers de la conduite individuelle et communautaire (les problèmes relatifs au statut personnel, par exemple), mais ses instructions sont très générales sur d'autres aspects, tels que le système politique ou économique. Il a donc fallu recourir à des normes jurisprudentielles communes pour

7. A. T. WELCH, **art. cit.**, p. 410.
8. Le mot est de S. GHRAB, **Réflexions sur l'Ecriture** (communication inédite au Groupe de recherches islamo-chrétien, Sénanque, 1978, p. 6).
9. Voir par exemple **Colloque des intellectuels juifs, La Bible au présent. Données et débats** (Idées), Paris, Ed. Gallimard, 1982.

dégager des règles de droit à partir de ces instructions générales. A ses débuts, l'opération s'est caractérisée par une bonne dose de pragmatisme et la recherche des solutions aptes à recueillir le consensus le plus large possible. Par la suite, au fur et à mesure que les problèmes devenaient plus complexes du fait de l'accroissement du nombre des musulmans, de la diversité de leur origine ethnique et culturelle et des luttes sociales et politiques parfois âpres auxquelles ils se livraient, le recours à l'Ecriture s'est figé dans des cadres doctrinaux et même étroitement légalistes.

Le livre fondateur, susceptible à l'origine d'une infinité d'interprétations, subit le sort commun à tous les textes sacrés : une tradition interprétative se crée et tend, par sa logique interne comme par l'effet des conditions historiques de son émergence, à se clôturer sur elle-même. Elle aboutit à un système idéologique d'exclusion. Dans le cas du Coran, cette tradition s'est pratiquement close trois siècles seulement après le début de l'ère islamique. Aussi longtemps que les interprétations les plus audacieuses circulaient oralement avec celles qui légitimaient l'ordre établi, le champ était libre pour une confrontation féconde des idées ; mais dès qu'on a commencé à composer des recueils, un choix était fait qui écartait le plus souvent les solutions « non orthodoxes », lesquelles ne sont pas forcément les moins valables intrinsèquement ou les moins bien fondées dans l'esprit et la lettre du texte. Tout un pan de l'édifice interprétatif oral est tombé progressivement dans le domaine de l'oublié [10] ; pendant ce temps, les interprétations retenues dans les premiers commentaires coraniques accédaient à une sorte de sacralité dont elles étaient dépourvues à l'origine [11].

Depuis lors, la tâche des exégètes s'est principalement réduite à harmoniser les données par trop contradictoires ou inconciliables. Le seul aspect du Coran qu'on a continué d'explorer systématiquement avec des méthodes de plus en plus affinées fut paradoxalement — mais le paradoxe n'est qu'apparent — l'aspect linguistique. La langue coranique fut littéralement disséquée sous tous les angles en fonction, bien sûr, des connaissances et des théories philologiques, grammaticales, lexicologiques, rhétoriques... répandues aux premiers siècles de l'islam.

10. M. ARKOUN, « Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman », **Diogène** 93, janvier-mars 1976, pp. 122-123.
11. Le meilleur exemple de ces recueils d'exégèse encore « plurielle » est le **Tafsîr** de Tabarî (224/839-310/922), Le Caire, 1954-1957, 30 t. en 12 vol. (en arabe). A son propos, voir notre étude « Le christianisme dans le commentaire coranique de Tabarî », **Revue tunisienne des sciences sociales** 58-59, 1979, pp. 53-96 (en arabe) et **Islamochristiana** 6, Rome, 1980, pp. 105-148 (en anglais).

Parallèlement à l'intérêt porté à la langue du Coran qui est — faut-il le rappeler ! — le premier monument de la langue arabe, le Livre a été à la fois le champ d'application et l'instance de référence pour toutes les branches du savoir qui coexistaient à l'intérieur de l'aire culturelle islamique. On essayait d'y retrouver les fondements et surtout les légitimations de toutes les activités humaines matérielles, intellectuelles et spirituelles. Il était donc inévitable qu'on y projetât des préoccupations et des catégories qui lui sont étrangères. Mais on peut dire que les résultats de cette opération ne furent pas uniquement négatifs. Au contraire, l'insertion du Coran dans la vie courante, tout comme dans les centres d'intérêt des intellectuels, a abouti à un mariage fructueux entre des pôles complémentaires : la révélation et l'histoire, la pensée sémitique et la pensée grecque, la culture proprement arabe et les cultures vivantes du monde civilisé de l'époque. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'une exégèse coranique telle que celle de Fakhr al-Dîn al-Râzi (m. en 606/1210), *Mafâtîh al-Ghayb* (Les clés du mystère), est un produit hautement significatif des chefs-d'œuvre d'érudition, de lucidité, d'esprit de synthèse entre les divers éléments constitutifs de la civilisation islamique et en même temps de sensibilité religieuse très profonde, chefs-d'œuvre auxquels la lecture du Coran a donné lieu[12]. On retrouve également chez les mystiques les effets de cette familiarité avec le Livre dans lequel ils puisent l'essentiel de leur vocabulaire et de leurs symboles et sur lequel ils concentrent constamment leur méditation.

les conditions de l'exégèse coranique

Sollicité par la pensée religieuse traditionaliste comme par les courants rationalisants, par les juristes, les grammairiens, les poètes, les marginaux, les hommes politiques, les groupes contestataires et par toutes les catégories sociales sans exception, le Coran ne pouvait pas être interprété au même niveau et d'une manière univoque malgré (et à cause de) la place centrale qu'il occupe dans la formation intellectuelle et morale, la conscience et l'imaginaire du musulman. L'interprétation autorisée du texte sacré est, certes, affaire de spécialistes et soumise à des conditions rigoureuses auxquelles doit répondre tout exégète :

— maîtriser parfaitement la langue arabe et ses sciences annexes (grammaire, rhétorique, sens des mots rares ou obscurs...), ainsi que la poésie pré-islamique censée être la mémoire des Arabes ;

12. Cet ouvrage, édité au Caire, s. d., comporte 32 tomes en 16 volumes (en arabe).

— être au courant des « circonstances de la révélation » qui permettent de distinguer les versets abrogeants des versets abrogés [13] ;
— bien connaître le *hadîth* prophétique parce qu'il explicite un grand nombre de recommandations touchant parfois des aspects fondamentaux de l'islam, comme la prière que le Coran se contente de proclamer [14] ;
— être informé de l'histoire générale de l'humanité et en particulier de celle des prophètes et des peuples dont le Coran relate les récits ;
— naturellement, être un bon musulman et avoir une conduite honorable et irréprochable à tous points de vue.

Mais l'interprétation du Coran n'est pas qu'une entreprise individuelle engageant seulement la personne de celui qui interprète. Elle doit être pratiquée en tenant compte du consensus de l'ensemble de la communauté islamique, ou tout au moins des *'ulamâs* (docteurs) de l'époque à laquelle appartient l'exégète. Du moment que ce principe est admis explicitement ou implicitement, les innombrables exégèses coraniques à travers le temps et l'espace manifestent une certaine unité et donnent l'impression de se répéter inlassablement, bien que l'interprétation du Coran soit considérée comme la science ouverte par excellence, la tâche des générations successives consistant à actualiser la Parole divine en fonction des mentalités, des impératifs historiques et des connaissances nouvelles. C'est aussi parce que les exégètes musulmans classiques partagent les mêmes présupposés cognitifs, appartiennent à la même *épistémè*, que leurs lectures reflètent un accord substantiel sur ce qui constitue l'essentiel de la foi, laquelle est à son tour conditionnée par le phénomène coranique. Cet accord peut se vérifier aisément dans les commentaires d'auteurs qui ont vécu à des époques et dans des milieux différents et appartenu à des écoles parfois antagonistes [15].

13. *Asbâb al-nuzûl*, littéralement : les causes de la descente (du Coran). L'ouvrage représentatif dans ce domaine est celui d'al-Wâhidî, plusieurs fois édité au Caire et ailleurs (ainsi à Beyrouth en 1978). Selon la doctrine de l'abrogeant et de l'abrogé, Dieu peut modifier ou annuler en de nouveaux versets coraniques, non seulement des préceptes de religions révélées antérieurement, mais aussi des prescriptions enseignées par Muhammad lui-même (N. d. l. r.).
14. Cf. E. I. 2, article « Hadîth », III, 24-30 (J. Robson).
15. Pour n'en citer que quelques-uns : l'historien Tabarî (m. en 310/922), le mu'tazilite Zamakhsharî (m. en 538/1143), le chiite Tabarsî (m. en 548/1152), le théologien Râzî (m. en 606/1210), l'andalou Qurtubî (m. en 671/1273), le philologue Baydâwî (m. en 685/1286), l'ifriqiyen Ibn 'Arafa (m. en 803/1401) ; plus près de nous, Alûsî (m. en 1270/1854), Rachîd Ridâ (m. en 1354/1935) et T. b. 'Ashûr (m. en 1393/1973).

IV

perspectives nouvelles

Essayer de dégager des perspectives nouvelles est chose à la fois aisée et délicate : aisée parce que chaque chercheur et chaque croyant cultivé a des opinions personnelles sur la façon d'aborder les problèmes, qu'il soit enclin à assurer la continuité des solutions adoptées dans le passé en les approfondissant le cas échéant, ou au contraire qu'il soit sensible à l'exigence d'une rupture appelée par la modernité ; c'est une tâche délicate parce que les choix proposés doivent dépasser le subjectivisme de leur auteur, correspondre à des besoins objectifs et traduire les soucis légitimes d'une meilleure intelligibilité et d'une adéquation toujours plus rigoureuse entre le passé et le présent, le pensé et le vécu. Nous proposerons donc des hypothèses de travail plutôt que de définir les tendances réelles d'une évolution en vérité problématique, du moins à court terme.

un triple enjeu

Une réflexion actuelle sur la conception islamique de l'Ecriture et de la révélation doit tenir compte, à notre avis, de trois données fondamentales.

1. Elle doit tenir compte d'abord des différentes sensibilités islamiques qui, bien qu'elles soient nées dans des conditions historiques déterminées, ont des prolongements vivants jusqu'à nos jours. Signalons à titre d'exemple le cas du chiisme pour lequel la révélation est continue, d'une façon presque charnelle, à travers la personne des Imams, véritables héritiers du Prophète et dépositaires, en tant que descendants de sa fille Fâtima et de 'Ali, de prérogatives qui dépassent largement leur rôle de simples interprètes de la Loi religieuse révélée, puisqu'ils jouissent d'une certaine infaillibilité qui les distingue du reste des musulmans [16]. Une telle réflexion doit aussi définir le statut de la tradition vivante représentée par toute une pléiade de *'ulamâs* qui ont fourni et continuent de fournir les idées-forces concernant les notions de révélation, de prophétie, d'Ecriture. Peut-on faire table rase de cette tradition ? Comment la dépasser si c'est nécessaire [17] ?

16. Cf. article « Imâma », E. I. [2], III, 1192-1198 (W. Madelung) et H. FEKI, **Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaëlisme fatimide**, Tunis, Publications de l'université de Tunis, 1978, pp. 193-266.
17. L'ouvrage récent de HASAN HANAFI, **al-Turâth wa-l-tajdid**, Tunis, 2e édition, 1983, essaie de résoudre à sa manière cette équation.

2. La révélation islamique revendique son appartenance à la révélation monothéiste que représente une lignée de prophètes bibliques et non bibliques. Comment alors concilier la conception juive qui fait de la révélation une intervention divine exclusive au profit d'Israël, la conception chrétienne pour laquelle la personne et les actes de Jésus sont la révélation définitive, et la conception islamique qui refuse l'une et l'autre et reconnaît dans le Coran le message révélé au même titre que la Tora et l'Evangile corrompus par les juifs et les chrétiens [18] ? Il faut bien admettre que la prise de conscience de cette donnée aboutit inéluctablement à un changement de perspective. Les révélations antérieures à l'islam cessent d'être le monopole du judaïsme et du christianisme pour devenir un « chantier ouvert » aux musulmans aussi, ce qui devrait inciter tous les monothéistes à tenter de définir ensemble un nouveau statut du message qui transcenderait les blocages actuels sur des systèmes d'exclusion.

3. Les traditions monothéistes ne sont pas dissociables non plus des autres traditions religieuses de l'humanité. Une nouvelle approche de la révélation ne peut se permettre d'ignorer les éclairages que fournissent sur la religion les sciences de l'homme : histoire, linguistique, psychosociologie, anthropologie, etc. La différence de structure et de fonctionnement entre la conscience mythique prédominante dans le passé et la pensée positive et rationnelle qui caractérise la démarche intellectuelle des temps modernes est un exemple entre bien d'autres des problèmes qu'une théologie islamique de la révélation — et toute théologie — est appelée à résoudre de façon convaincante, car il y va de la crédibilité de la foi.

les priorités

Plus encore que les questions posées par la révélation et l'Ecriture, celles qui sont posées par l'interprétation du texte sacré nécessitent des solutions urgentes à cause de leurs implications immédiates sur la vie et sur l'avenir des sociétés musulmanes. M. Arkoun a dégagé récemment dans ses *Perspectives des études coraniques* quatre grands volets : explorations synchroniques, explorations diachroniques, perspectives anthropologiques, philosophie du fait religieux [19]. En eux se recoupent les voies d'une

18. Sur cette notion de *tahrîf*, voir A. CHARFI, **La pensée islamique dans la réfutation du christianisme** (thèse ronéotypée en arabe), pp. 433-460 ; J.-M. GAUDEUL, R. CASPAR, « Textes de la tradition musulmane concernant le tahrîf », **Islamochristiana** 6, Rome, 1980, pp. 61-104. Dans ce cahier, cf. pp. 74 sv.
19. M. ARKOUN, **Lectures du Coran**, Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, 1982, pp. XXV-XXVIII : « Bilan et perspectives des études coraniques ».

recherche pluridisciplinaire englobant pratiquement toutes les exigences d'une interprétation qui prendrait en charge les acquis de la science musulmane classique, les apports de l'érudition orientaliste et les horizons ouverts par les sciences humaines. Programme ambitieux dont l'auteur ne se dissimule pas les difficultés qui sont inhérentes au sujet lui-même et qui relèvent aussi des conditions actuelles du monde musulman.

Il y a lieu pourtant d'établir, dans ce vaste panorama, des priorités que nous résumerons dans les trois points suivants.

1. Introduire (ou réintroduire) la perspective historique et critique dans l'étude des différentes lectures du Coran faites à travers les siècles par des générations de « clercs » et fixer particulièrement l'attention sur les risques de confiscation du sens, de réduction de la parole divine dans des catégories philosophiques, grecques ou autres, situées historiquement, et de projection sur le texte des idées, des désirs, des tempéraments, des intérêts et des préoccupations des auteurs de ces interprétations.

2. Distinguer exégèse coranique et théologie musulmane qui étaient et sont encore dans une large mesure inséparables. Il convient que l'exégèse acquière son autonomie et que la théologie tienne compte des résultats toujours provisoires auxquels elle aboutit. C'est uniquement à cette condition que l'on peut espérer un nouveau départ de l'exégèse sur des bases solides, en même temps qu'un renouveau réel et durable de la pensée religieuse en islam.

3. Tendre vers une interprétation plus cohérente et plus ouverte au message toujours actuel du Coran pris dans sa globalité. Ses énoncés cesseront alors d'être manipulés et accommodés à toutes les sauces idéologiques. Il sera même difficile de leur réclamer des certitudes apaisantes, car la véritable performance de la révélation réside dans son caractère subversif, du moment qu'on pratique ce à quoi on croit et qu'on s'interdit de substituer un discours impérieux au droit de parole de l'Ecriture elle-même. N'est-il pas en fin de compte plus important de proclamer la Parole de Dieu que de l'interpréter ?

□□□

Il nous semble que ces considérations offrent l'avantage d'être à la fois fidèles à la visée coranique et ouvertes au dialogue avec les adeptes des autres religions révélées et même avec tous les hommes croyants et incroyants. Mais si elles restent circonscrites dans les cercles étroits des universitaires ou des intellectuels, cela ne suffit pas. Avoir l'audace de

remettre en question les idées reçues et les certitudes bien ancrées, promouvoir une pensée interrogative au lieu d'un dogmatisme contraignant, autant d'exigences qui n'auront d'effets que si elles sont partagées par les couches les plus larges de la communauté musulmane. Mais elles n'ont de chances de prévaloir que moyennant une évolution générale des conditions historiques, économiques, politiques et sociales de cette communauté : ce qui soulève des problèmes qui dépassent largement le cadre d'une réflexion purement religieuse.

abdelmajid charfi

e.h.

DOSSIER :
LA MER : 1,37 MILLIARD DE KM3 ET QUELQUES ENJEUX

Techniques d'exploration et d'exploitation des océans, par D. GIRARD
Tiers Monde et « patrimoine commun de l'humanité », par P. DAILLER
La gestion des ressources halieutiques, par J. B. BOUDE
Comment et pourquoi sauver les pêches traditionnelles des pays en développement par H. CLAIRAUX
L'exploitation des nodules : désillusions et utopies, par J. M. CUSSET
Les pavillons de complaisance, par A. DESCOL
Le plan d'action pour la Méditerranée, par M. CASIMIR

- LA QUESTION DU DESARMEMENT (suite des nos 271 et 272)
  Les négociations de Genève sur le contrôle des armements nucléaires : enjeux, bilan et perspectives, par D. A. RUIZ PALMER
- Y A-T-IL « MAL BOUFFE » EN U. R. S. S. par M. ZEITOUNE
- CONJONCTURE ECONOMIQUE ET FINANCIERE — CHRONIQUE AGRICOLE — FAITS ET TENDANCES

économie et humanisme

14, rue Antoine Dumont - 69372 Lyon Cédex 08 - C.C.P. Lyon 1529 - 16 L

	France	Etranger
Numéro (franco de port)	35 F	38 FF
Abonnement 1984	200 F	250 FF

le coran, une parole de dieu différente ?

Pour commencer à surmonter les incompréhensions multiples qui se dressent entre le christianisme et l'islam, l'un des points essentiels de leurs doctrines s'impose au dialogue théologique : celui de la Parole de Dieu, au triple niveau de la révélation, de l'Ecriture et de l'interprétation du Livre. Les trois religions monothéistes se réclamant de leur père commun dans la foi, Abraham, les théologiens chrétiens seront amenés à réfléchir à partir de là sur la place spéciale de l'islam dans l'histoire du salut et à recevoir de lui une question fondamentale qui les oblige à approfondir leur propre foi au dessein de Dieu. Accorder au message du Coran un rôle prophétique et une mission d'interpellation à l'égard des juifs et des chrétiens, n'est-ce pas lui reconnaître le statut d'une Parole de Dieu différente à l'intérieur de l'unique révélation ? Pour le christianisme, la possibilité de cette différenciation des appels découle de sa conception du mystère de Dieu qui suscite et fonde lui-même des expériences religieuses et des Ecritures différentes.

En dépit d'une longue histoire qui fut trop souvent celle de nos exclusions réciproques, le dialogue islamo-chrétien est devenu une réalité. Certes, il est encore timide et la rencontre d'« experts » dans des colloques ou dans des commissions ne compense pas les préjugés tenaces ou, plus radicalement, l'ignorance largement répandue dans les deux communautés. Mais un travail de compréhension mutuelle se poursuit et il conduit à des déplacements imprévisibles quant à la vision de nos différences. Et comme chaque fois que nous prenons l'autre vraiment au sérieux dans son altérité, nous sommes invités à une meilleure intelligence de notre propre identité. Je voudrais l'évoquer à propos d'un thème tout à fait central dans le dialogue islamo-chrétien, à savoir le statut de la Parole de Dieu dans le christianisme et dans l'islam. Il se trouve que nous divergeons profondément à propos de ce qui est pourtant notre héritage commun, le monothéisme. Mais c'est justement en approfondissant cette base de notre foi que nous sommes sur la voie d'une meilleure intelligence de ce qu'est une révélation divine différenciée.

I

parole de dieu et écriture

Il faut commencer par dissiper une première illusion. On a coutume d'opposer l'islam et le christianisme comme si le premier était une religion du *livre* et le second une religion fondée sur un événement *historique.* Du point de vue d'une typologie générale des religions, les deux sont par excellence des « religions à fondateur » dans leur distinction avec les « religions traditionnelles » qui ne se rattachent pas nécessairement à un événement historique. Dans l'islam comme dans le christianisme, il y a référence à un événement fondateur qui coïncide avec la prédication d'un prophète inspiré. On peut parler globalement de « l'événement Jésus-Christ » dans lequel on inclura sa vie, son œuvre, son message, et de « l'avènement du Coran » dans lequel il faut inclure à la fois la vie du Prophète et les diverses étapes de la fixation par écrit du Coran.

Cet événement inaugurateur renvoie lui-même à une origine absente, la Parole même de Dieu ou encore la volonté divine de se communiquer aux hommes. L'événement inaugurateur appartient à l'histoire tout court : il s'inscrit donc dans un espace socio-historique à l'intérieur duquel l'historien pourra toujours discerner un certain nombre d'« intérêts » (politiques, idéologiques...) qui ont favorisé son émergence. Seule la foi reconnaîtra la trace de Dieu dans cet événement qui peut déjà être interprété comme une sorte de Parole de Dieu par chaque communauté religieuse. Mais on ne peut parler de *Révélation* au sens fort que si l'événement inaugurateur suscite un témoignage qui devient lui-même une *Ecriture.* L'Ecriture est le moyen-terme par lequel la Parole éternelle de Dieu devient Parole de Dieu pour l'homme [1].

deux conceptions de la révélation

On peut donc effectivement comparer le christianisme et l'islam comme « religions du livre ». Dans les deux cas, on retrouve ces trois éléments fondamentaux : un événement inaugurateur, un texte originel et une communauté interprétante avec ses instances propres de régulation. Et dans l'une et l'autre tradition religieuse, nous sommes invités à souligner

1. Sur le rapport entre révélation, événement et Ecriture, voir notre étude : « Le déplacement actuel de l'herméneutique et ses conséquences pour une théologie de la révélation », **Sens et niveaux de la révélation. Deuxième rencontre islamo-chrétienne**, Tunis, 1980, pp. 237-251.

l'inadéquation entre le Référent inaccessible de la Parole de Dieu et son objectivation dans l'Ecriture. La révélation prend sa source dans le Mystère indicible de Dieu. C'est pourquoi absolutiser la lettre du texte sacré, comme s'il était purement et simplement identique à la Parole de Dieu, c'est déjà ne plus préserver le caractère transcendant de cette Parole.

Même dans le cas de la révélation coranique, on doit sauvegarder cette « distance ». Comme pour la révélation judéo-chrétienne, il n'est pas interdit de parler du caractère « théandrique » de la Parole de Dieu, au sens de son incarnation dans des paroles humaines. Mais en deçà de cette structure fondamentalement identique, on ne doit pas masquer la différence profonde entre les deux conceptions de la révélation. Le Coran n'est pas simplement un livre « inspiré », comme nous le disons de la Bible. C'est Dieu lui-même qui en est l'Auteur *au sens propre* et le prophète Muhammad n'en est que le transmetteur sans aucune initiative interprétatrice de sa part. S'il y a bien un « intermédiaire » au sens où la Parole de Dieu est communiquée par l'ange Gabriel au Prophète, celui-ci n'est que l'énonciateur d'une parole qui ne lui appartient pas et qu'il ne fait que traduire dans un langage humain, l'arabe. Certes, on trouve encore une « distance » dans la mesure où le Coran ne fait que participer au Livre incréé, archétypal (*umm al-Kitâb*) qui est auprès de Dieu, contenant la totalité de sa Parole, et dont des parties seulement sont révélées aux hommes. Mais le *réalisme* de l'incarnation de la Parole de Dieu dans le Coran est tel que ce dernier exerce dans la communauté musulmane une fonction identique à celle de Jésus-Christ, Verbe fait chair, pour les chrétiens [2].

tradition interprétative et transmission littérale

Les chrétiens doivent se référer à cet arrière-plan théologique s'ils veulent comprendre les résistances musulmanes à l'application de la méthode historico-critique à l'étude du texte coranique, alors que cet usage nous semble banal dans le cas de la Bible. Aujourd'hui, la théologie chrétienne accepte volontiers de considérer l'Ecriture comme un « témoignage » marqué par toute l'épaisseur historique d'une communauté croyante, soumise à ses propres besoins de légitimation et d'identification. Ainsi, pour nous chrétiens, la notion de « tradition interprétative » ne s'applique pas seulement à l'histoire des relectures du texte originel au sein de la com-

2. Selon la formule de Mohammed Talbi : « *Le Coran, Parole de Dieu, tient pour le musulman, la place que tient Jésus-Christ, Parole de Dieu, pour le chrétien* », cité par R. CASPAR, **Sens et niveaux de la révélation, op. cit.**, p. 117.

munauté croyante ; elle désigne aussi un processus intérieur à l'Ecriture elle-même. Dans l'Ancien Testament, c'était la manière dont Israël a écouté et réinterprété les événements de son histoire comme Alliance avec Dieu. Et ce fut ensuite la manière dont la première communauté chrétienne a écouté et réinterprété l'événement Jésus de Nazareth.

Dans le cas de l'islam, l'idée de « tradition interprétative » ruinerait évidemment la prophétie de Muhammad comme transmission *directe* de la Parole de Dieu. Mais elle est également contraire à la reproduction *fidèle* que constitue la mise par écrit des énoncés coraniques du Prophète, mémorisés par ses Compagnons, et qui a conduit à l'établissement du *Mushaf*, version officielle du Coran reconnue par tous les musulmans. Les opinions divergent quant à la durée du processus de fixation des versets par écrit : selon certains, elle a été immédiatement réalisée du vivant du Prophète ; selon d'autres, elle a été définitivement accomplie sur ordre du calife 'Othmân, dès l'an 656, soit une vingtaine d'années après la mort du Prophète. Mais peu importe la durée de ce processus, le musulman lit dans les versets du Coran la transmission « littérale » de la Parole de Dieu communiquée à Muhammad. A cet égard, on ne saurait identifier le cas du Coran lui-même et celui de la tradition ou *sunna* comme recueil du *hadîth* (prescriptions et règles) dont l'élaboration s'est prolongée durant plus de deux siècles. Pour le texte de la *sunna,* beaucoup de musulmans sont prêts à admettre aujourd'hui qu'il relève des procédures scientifiques en usage dans la lecture de tout texte.

Il fallait rappeler ces quelques discernements pour comprendre pourquoi les musulmans, même les mieux disposés à reconnaître une Parole de Dieu dans le Nouveau Testament, ne peuvent accepter d'identifier la tradition interprétative des évangiles avec l'Evangile même de Jésus (ses *ipsissima verba*). Ils ne peuvent admettre comme fidèle une transmission de la Parole de Dieu qui mêle les paroles du prophète Jésus et les paroles d'autres hommes. S'ils sont prêts à considérer le christianisme pur, celui de Jésus, comme une composante de l'islam, ils feront appel au *tahrîf* (le principe de *la falsification des Ecritures*) pour tout ce qui, dans le Nouveau Testament, est contraire à l'enseignement du Coran.

II

la postérité d'abraham

Comme le judaïsme et le christianisme, l'islam s'enracine dans la foi d'Abraham, confesse un monothéisme strict et ne prétend pas innover par

rapport au contenu de la tradition biblique. Il est donc permis de voir en Muhammad un authentique Prophète pour autant qu'il n'est que le porte-parole de Dieu pour rappeler les exigences absolues d'un monothéisme exclusif.

Cependant la conscience chrétienne ne peut réprimer certaines questions troublantes : comment voir en Muhammad un Prophète envoyé de Dieu, alors qu'il professe un monothéisme anti-chrétien et anti-trinitaire ? Comment faire de Muhammad le « sceau de la prophétie », alors que pour nous Jésus est le oui définitif aux promesses de Dieu et l'achèvement de toute la révélation judéo-chrétienne ?

l'islam dans « l'histoire spéciale du salut »

Plutôt que de rééditer des distinctions d'école concernant la nature de la prophétie de Muhammad, la sincérité de ce dernier et son degré de charisme prophétique, l'ambivalence du Coran comme Parole de Dieu et comme livre terriblement humain, il vaut mieux considérer l'islam comme un tout, non seulement dans son état naissant, mais selon sa fécondité spirituelle pour des millions d'hommes au long des siècles, et s'interroger sur sa signification dans l'histoire du salut.

Le décret *Nostra aetate* du concile Vatican II fait un sort à part à l'islam parmi les religions non chrétiennes et, pour la première fois dans l'histoire du magistère, il s'exprime en termes positifs à son sujet en soulignant ce qui nous est commun, à savoir un monothéisme intransigeant avec tout ce qu'il entraîne en fait d'adoration et de soumission à la volonté cachée de Dieu. Mais le concile se garde bien ici de préciser le rapport de l'islam avec l'histoire du salut. Il faudrait plutôt invoquer les passages de *Lumen Gentium* ou de *Gaudium et spes* qui invitent à élargir notre regard, au-delà de la seule tradition judéo-chrétienne, à l'horizon d'une histoire du salut vraiment universelle. Tous « *ceux qui n'ont pas encore reçu l'Evangile, sous des formes diverses sont, eux aussi, ordonnés au peuple de Dieu* » (*Lumen Gentium* § 16). « *L'Esprit de Dieu, qui, par une Providence admirable, conduit le cours du temps et rénove la face de la terre, est présent à cette évolution*» (*Gaudium et Spes* § 26).

Selon la vision grandiose des Pères de l'Eglise, on peut affirmer la présence universelle du *Logos*, Verbe venant illuminer tout homme en ce monde,

3. Pour un rapide relevé des diverses opinions concernant le prophétisme de Muhammad, on consultera G. HARPIGNY, « Muhammad est-il considéré comme prophète ? », Revue théologique de Louvain, 1975/6, pp. 311-323.

comme principe universel de la manifestation de Dieu dans toutes les religions et dans toutes les cultures. Nous devons donc apprendre à discerner « l'histoire sainte » que Dieu continue à écrire en dehors de l'Eglise dans d'autres traditions religieuses et dans d'autres familles spirituelles.

Comment alors pourrions-nous refuser de discerner « une histoire sainte dans la Maison de l'Islam (*dâr ul-islam*) » pour reprendre l'heureuse formulation de Mgr Teissier [4] ? Mais c'est encore trop peu dire. Il est permis d'affirmer que l'islam entretient un rapport privilégié avec l'histoire du salut qui coïncide avec la révélation judéo-chrétienne. En adoptant une distinction proposée par certains promoteurs de la théologie actuelle des religions non-chrétiennes, il ne semble pas téméraire d'avancer que ce phénomène religieux appartient à l'histoire *spéciale* du salut et pas seulement à l'histoire *générale* du salut.

On sait que Karl Rahner distingue une révélation *transcendantale* qui est coextensive à l'histoire spirituelle de l'humanité et une révélation *catégoriale* qui coïncide avec le phénomène historique du judéo-christianisme [5]. Dans le prolongement de cette vision du dessein providentiel de Dieu, H. R. Schlette propose de distinguer une « histoire générale du salut » qui n'est autre que l'histoire même du monde, dans la mesure où depuis qu'il y a des hommes, ceux-ci n'ont jamais été privés du secours de la grâce, et une « histoire spéciale du salut », dans laquelle la révélation gratuite de la Parole de Dieu est associée à l'alliance avec un peuple particulier, celui d'Israël et le nouvel Israël que constitue l'Eglise [6].

l'islam, interpellation au judaïsme et au christianisme

Le mystère singulier de l'islam tient à ce que, bien qu'il survienne après Jésus-Christ, c'est-à-dire après la clôture de la révélation commencée avec Abraham, il ne fait que réactiver la confession initiale d'Israël : « *Ecoute, Israël, Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé* » (Dt 6, 4). Il est donc difficile de voir en lui une simple religion naturelle appartenant à l'histoire *générale* du salut. Il apparaît comme une nouvelle étape de cette histoire *spéciale* du salut qui débuta avec Abraham, le père de tous les croyants. Comme le dit Mgr Khodr : « La lignée abrahamique qui va du Père des

4. C'est le titre d'un article de H. TEISSIER dans « Chrétiens et musulmans », **Concilium** 116, 1976, pp. 69-74.
5. K. RAHNER, **Traité fondamental de la foi** (trad. franç.), Paris, Ed. Le Centurion, 1983, pp. 179-202.
6. H. R. SCHLETTE, **Pour une « théologie des religions »** (trad. franç.), Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1971.

croyants au Prophète arabe est à déceler comme une voie providentielle mystérieuse ». Nous sommes tous fils d'Abraham et on peut voir dans l'islam une interpellation prophétique et permanente adressée au judaïsme et au christianisme dans le sens d'une foi au Dieu unique toujours plus exigeante à l'encontre de toute forme d'idolâtrie.

« *Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais un* hanîf, *un pur croyant* » (*Coran* 2, 48). Il était et demeure l'*imâm* (le guide) de tous les purs croyants. C'est là sa fonction prophétique essentielle, et la restituer au grand jour serait le projet spécifique de l'islam. Le prophète Muhammad s'inscrit donc dans la continuité des grands modèles prophétiques qui sont proposés dans le Coran à l'imitation des musulmans, surtout Abraham, Moïse et Jésus. A cet égard, la sourate 17 est pleine d'enseignement. Le texte décrit l'ascension nocturne du Prophète au côté de Gabriel à travers les sept cieux ouverts, par la « porte du ciel », Jérusalem : « *Gloire à celui qui fit voyager son serviteur depuis le temple sacro-saint* (de La Mecque) *jusqu'au temple le plus lointain* (le temple de Jésuralem) *autour duquel Nous avons mis notre bénédiction, afin de lui faire voir certains de nos signes* ». Et devant la porte de chacun des sept cieux, Gabriel se voit demander son nom et celui de son compagnon, Muhammad, avant que celui-ci ne rencontre les prophètes envoyés avant lui et ne se fasse reconnaître, à son tour, par eux. Ainsi, Jérusalem apparaît comme un lieu d'*investiture prophétique* pour le dernier d'entre eux. Muhammad monte à la rencontre des prophètes antérieurs pour se faire agréer dans le dessein divin concernant les « purs croyants » dont ils furent les légitimes annonciateurs.

Selon la vision de certains chrétiens appartenant à l'Orthodoxie, par exemple O. Clément, le phénomène historique de l'islam peut s'interpréter comme une interpellation providentielle adressée au judaïsme : il reprocherait à Israël d'attendre un messie qui naîtrait de la race de David selon une descendance charnelle. On sait que « le Messie, Jésus, fils de Marie » qui occupe une place privilégiée dans le Coran, est un prophète envoyé de Dieu et certains iront jusqu'à reconnaître en lui « le sceau de la sainteté ». Or, fait remarquable, il est né d'une mère vierge et non d'une descendance charnelle. Jésus introduit ainsi une solution de continuité dans l'histoire sainte. Israël est donc coupable d'attendre un messie qui naîtrait comme fils charnel de la race de David. Le cas unique de Jésus nous invite à quitter une linéarité chronologique et à invoquer pour lui une double référence : celle du premier Adam et celle du second Adam.

Comment situer Muhammad, le « sceau de la prophétie », alors qu'il vient après Jésus qui accomplit toutes les prophéties du fait même qu'il est « plus qu'un prophète » ? Le fondateur de l'islam n'est pas seulement un prophète de l'Ancien Testament attardé à l'ère chrétienne qui a permis et permet encore à beaucoup de peuples païens d'accéder à la foi d'Abraham. Si on quitte la linéarité chronologique pour se placer dans une perspective eschatologique, on peut le considérer comme « un prophète de l'ultime », qui interpelle le judaïsme et le christianisme contre tout danger de sédentarisation et d'idolâtrie, en témoignant de l'imminence eschatologique du Jugement qui coïncidera avec le retour du Christ [7].

III

le coran comme parole de dieu différente

Il semble donc difficile de contester que l'islam a un rapport privilégié avec l'histoire spéciale du salut qui a commencé avec Abraham et il est permis de discerner dans le Coran *une* Parole de Dieu qui continue d'interpeller la conscience de tous les fils d'Abraham. Mais en même temps, en dépit d'un héritage commun, nous n'avons pas le droit, comme chrétiens, de masquer tout ce qui sépare la révélation coranique de celle qui a trouvé son accomplissement en Jésus-Christ. Comment accepter de reconnaître alors un envoyé de Dieu dans un prophète qui, six siècles après la venue de Jésus, annonce un monothéisme fermé au Christ, Fils de Dieu, et fermé à la révélation du mystère trinitaire ?

des paroles de dieu différenciées pour une unique révélation

Il semble en tout cas difficile de considérer la *totalité* du Coran comme une révélation continuée. Mais, à partir de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, nous sommes prêts à reconnaître dans le Coran, pour la part de vérité qu'il contient, une Parole de Dieu authentique, encore qu'elle soit en partie formellement différente de la Parole révélée en Jésus-Christ. Une telle reconnaissance nous conduit à un approfondissement théologique de la révélation comme révélation différenciée. Même si la théologie des religions non chrétiennes n'a pas encore dépassé le stade

7. O. CLÉMENT, « L'islam, interpellation divine au judaïsme, et Mahomet, prophète de l'ultime », **Concilium** 116, 1976, pp. 57-61.

des recherches tâtonnantes, nous devons tenter de penser comment une révélation unique peut inclure des Paroles de Dieu différentes. Trop longtemps, la théologie comparée des religions a obéi à la logique de l'identité. Puisque le christianisme est « la religion absolue », selon l'expression de Hegel, il est nécessairement exclusif des autres religions. On nie a priori le droit à la différence des autres religions et on découvre en elles seulement des « pierres d'attente » qui sont déjà chrétiennes. Or, au contraire, une saine théologie de l'incarnation devrait nous aider à comprendre comment la révélation de Dieu en Jésus n'absolutise pas une particularité. Elle signifie plutôt qu'aucune particularité historique n'est absolue : « *Ainsi la particularité originaire du christianisme exige de laisser subsister les différences, et non de les abolir comme si la manifestation de Dieu en Jésus clôturait l'histoire religieuse* » [8].

En premier lieu, il est important de souligner que déjà pour le chrétien, le contenu des Ecritures qu'il reconnaît comme canoniques n'obéit pas à la logique de l'*identité*, logique selon laquelle le temps serait le milieu continu et homogène où s'inscrit et se développe le contenu éternel et non contradictoire d'un message divin conçu comme un livre primordial et non écrit. C'est la foi avec laquelle je reçois la Bible dans sa totalité (Ancien et Nouveau Testament) comme Parole de Dieu qui fait l'unité de l'Ecriture et non pas son contenu matériel. Déjà l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament pose les problèmes que l'on sait. Et à l'intérieur de l'Ancien comme du Nouveau, nous sommes en présence d'un pluralisme qui n'est pas réductible à une unité formelle.

Qui peut nier que beaucoup de chrétiens reçoivent et lisent tel ou tel livre de l'Ancien Testament (par exemple le *Lévitique*) comme *une* Parole de Dieu, un peu au même titre que le Coran ? Et de fait, telle ou telle partie de l'Ancien Testament ne devient Parole de Dieu pour les chrétiens que dans la foi et à la lumière de l'événement Jésus-Christ qui est l'unité de l'Ecriture. Qu'est-ce à dire, sinon que la Bible, dans sa matérialité, n'est pas en soi révélation : elle est seulement le sacrement par où Dieu se révèle. Selon le mot si profond de Luther dans un de ses sermons : « *Avec la Bible, tu peux toujours discuter. Avec la Parole de Dieu, tu ne le peux pas* » (1er dimanche après Pâques). Ainsi, une conception moins monolithique de la révélation judéo-chrétienne aide déjà à comprendre comment on peut reconnaître le Coran comme une Parole de Dieu *différente* à l'intérieur d'une unique révélation divine. Mais il

8. Ch. DUQUOC, **Dieu différent**, Paris, Ed. du Cerf, 1977, p. 143.

faut aller plus loin. Selon le dogme chrétien, l'unicité de la révélation incluant des différences trouve son exemplaire dans l'unicité même de Dieu.

transcendance et communication de dieu

Quand on évoque l'héritage commun au christianisme et à l'islam, on pense évidemment au monothéisme, affirmation de la transcendance personnelle du Dieu unique. Mais il convient d'ajouter aussitôt que cela même qui nous unit est aussi ce qui nous sépare. Les monothéismes chrétien et musulman sont en effet formellement différents. Qu'il suffise de rappeler que pour l'islam, un monothéisme qui croit pouvoir concilier l'immutabilité inaltérable de Dieu avec son incarnation en Jésus-Christ et l'unicité de Dieu avec une trinité de personnes est proprement inacceptable [9].

Or justement, le chrétien pourrait faire valoir devant son interlocuteur musulman que concevoir Dieu simplement comme *l'envers* de l'homme, c'est en rester encore à une conception anthropomorphique de la transcendance de Dieu. Le Dieu éternel, immuable, infini répond à notre idéal de perfection, et l'homme par contraste se définit par l'absence de ces propriétés absolues. La différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme se ramène à une opposition conceptuelle. Et même s'il est vrai que le Dieu de l'islam n'est pas un autre que le Dieu d'Israël révélé à Moïse, il faut se demander sérieusement si, dans la théologie musulmane, la transcendance de Dieu n'obéit pas finalement à la logique *philosophique* de l'Absolu, c'est-à-dire celle de l'identité qui exclut toute différence et qui est l'expression d'une perfection auto-suffisante.

Si on va jusqu'au bout du monothéisme chrétien, comme affirmation de l'uni-trinité de Dieu, on découvre au contraire que « *la "symbolique trinitaire" récuse la prépondérance de l'Un, elle postule que les différences sont la médiation selon laquelle doit être pensée la vie du Dieu unique* » [10]. Ainsi, le Dieu du monothéisme chrétien doit être pensé comme

9. « *Que les chrétiens ne se reconnaissent pas — ou plus — dans les dogmes condamnés par le Coran, cela ne peut que réjouir les musulmans et offrir des chances accrues de rapprochement. Mais c'est aussi courir au-devant d'amères désillusions que de penser que le mystère trinitaire, quelles que soient les subtilités du langage qui l'expriment, ou les progrès de la démythisation, puisse se concilier avec le monothéisme tel que le professent les musulmans.* » M. TALBI, « Le christianisme vu par l'islam », **Initiation à la pratique de la théologie**, tome I, Paris, Ed. du Cerf, 1982, p. 432.

10. Cf. Ch. DUQUOC, **Dieu différent, op. cit.**, p. 119.

une vie différenciée dans la communion. C'est là toute l'originalité du Dieu de Jésus (qui n'est pas un autre que celui d'Abraham) dans sa différence avec un Dieu qui serait encore celui du théisme. Selon l'intuition géniale de Hegel, un Dieu qui ne comprend pas en lui-même un moment de différenciation est un Dieu abstrait : il n'accède pas encore à la qualité de *Sujet.*

dieu lui-même suscite des différences

Et c'est parce que Dieu est en lui-même non pas identité absolue, mais communion dans la différence, qu'il est mystère de communication, c'est-à-dire qu'il tend à sortir de son auto-suffisance et à susciter des différences. La troisième figure de la « symbolique trinitaire », l'Esprit, signifie justement que Dieu est l'ouvert, source de vie et de partage. Pour la foi chrétienne, l'expression suprême de cette communication de Dieu, c'est le mystère de l'incarnation, la compromission de Dieu avec l'histoire et avec l'homme. Mais loin de porter atteinte à la transcendance inviolable de Dieu, comme le redoute toujours l'islam, ce « devenir » nous renvoie plutôt à une conception plus exigeante de la transcendance du Dieu unique. Son « devenir-homme » nous fait un devoir en effet de penser sa transcendance selon l'amour et non selon l'être. La toute-puissance de son amour le conduit à faire alliance avec l'éphémère de l'histoire sans compromettre en rien son altérité inaccessible : c'est en cela justement qu'éclate la transcendance propre du Dieu de la tradition biblique dans sa différence avec celui de la tradition philosophique [11].

Il n'était donc pas inutile de faire appel aux implications les plus profondes du monothéisme chrétien, lequel inclut des différences, pour commencer à comprendre comment il n'est pas contradictoire de reconnaître des Paroles de Dieu différentes à l'intérieur d'une unique révélation. C'est Dieu lui-même qui suscite des différences, avons-nous dit. Pourquoi ne pourrions-nous pas accepter que son Esprit suscite des expériences de Dieu différentes qui engendreraient des Ecritures différentes, alors même qu'elles rendraient toujours témoignage au même Dieu ? Le Coran, pris comme un tout, témoigne d'une expérience religieuse authentique et il continue d'être reçu comme Parole de Dieu par des millions d'hommes.

Sans doute, il est formellement différent de la Parole de Dieu advenue en Jésus-Christ. Dès lors, pour nous chrétiens, seul le message de Jésus

11. C'est là un des thèmes privilégiés du théologien E. JÜNGEL dans son grand livre : **Dieu, mystère du monde** (trad. franç.), t. 1 et 2, Paris, Ed. du Cerf, 1983.

« exégète du Père » nous sert de principe régulateur pour discerner dans le Coran ce qui est manifestement contraire au contenu de la Parole de Dieu dont nos Ecritures canoniques sont le témoin fidèle. Mais en tant qu'elle témoigne du Dieu unique qui s'est révélé à Abraham, à Moïse et à Jésus, la révélation coranique peut être reçue comme une Parole de Dieu par tous les « véritables fils d'Abraham ». Et pour ce faire, il n'est pas nécessaire de se livrer à une lecture *chrétienne* de ce texte. Il faut au contraire l'accueillir dans sa différence propre en tant qu'il engendre et soutient une expérience croyante originale où certains aspects authentiques de la relation à Dieu sont thématisés autrement que dans les textes, l'enseignement et la pratique de la religion chrétienne. Selon le dessein mystérieux de Dieu, c'est justement en tant que Parole de Dieu *différente* que le Coran constitue une prophétie qui continue d'interpeller le judaïsme et le christianisme historiques.

□□□

J'ai pris le risque de ces réflexions pour reconnaître dans le Livre de l'islam une véritable Parole de Dieu, sans renier en rien celle dont Jésus est le témoin. Mais le mystère demeure entier. Nous sommes toujours renvoyés au mystère troublant de la « différence » entre les trois postérités d'Abraham. Comme le suggère une sourate, c'est Dieu lui-même qui nous éclairera au dernier jour sur le « pourquoi » de nos divergences : « *Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté. Mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait. Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les actions bonnes. Tous vous retournerez à Dieu. Alors, il vous éclairera au sujet de vos divergences* » (*Coran* 5, 48).

J'ai rappelé plus haut que, selon le Coran, Jérusalem est élevée à la dignité de lieu d'investiture prophétique pour Muhammad, le dernier des prophètes. Est-il permis d'ajouter en terminant que, selon la typologie la plus classique, Jérusalem est aussi considérée comme la « cité de paix » (*salem*), la ville sainte où les trois religions monothéistes connaîtront enfin leur réconciliation finale ? Si Jérusalem est le lieu où le pluralisme prophétique est reconnu, c'est dire que chaque tradition monothéiste peut prétendre à une universalité prophétique. Mais l'ultime conciliation de ces trois prophétismes ne sera manifestée que dans la Jérusalem céleste dont celle d'en-bas n'est encore que la figure meurtrie.

claude geffré

LA REVUE NOUVELLE

N° 9/83

O *L'imbroglio tchadien*, par **Colette Braeckman**

O Les riches de Bruxelles : qui sont-ils ? qu'y font-ils ?, par **Nicolas Bardos**

O La sanction légale de l'usage des drogues, par **André Decourrière**

O A propos des bavures policières, par **J. Glorie** et **C. Lamfalussy**

O Les terrasses de l'été, par **Marie Denis**

O La mesure et le pardon, par **Gérard Fourez**

O Chaussée de Wavre, par **Jean-Marc Turine**

Ce numéro : 170 FB

La Revue Nouvelle :

Belgique	:	1.390 FB
France	:	235 FF
Autres pays	:	1.710 FB

Caisse Générale d'Epargne et de Retraite - Bruxelles : 001-0107311-08

La Revue Nouvelle, rue des Moucherons 3, 1000 Bruxelles - Belgique

Karl Rahner

traité fondamental de la foi

Traduction de Gwendoline Jarczyk

« Ce livre éclairant réussit le tour de force de fournir au chrétien non spécialisé, une justification de la foi chrétienne en toute probité intellectuelle. »

A. WOODROW
LE MONDE

518 p.

ARL

Nouveau tirage
PRIX DE LANCEMENT MAINTENU A 198 F

le centurion

17, rue de Babylone - 75007 Paris

ESPRIT

1983 / 8-9 - AOUT-SEPTEMBRE

LA DÉMOCRATIE FACE AU DÉVELOPPEMENT DES TECHNOLOGIES

Techno-démocratie, mode d'emploi — Georges THILL

Le contrôle en toute lucidité — Jean GREA, Alexandre NICOLON, Philippe BRETON

La science... de la politique à la culture et retour... : un entretien avec — Jean-Marc LEVY-LEBLOND

Le risque technologique majeur — Patrick LAGADEC, Marc SAPIR

Epistémologies en révision ? — Gérard FOUREZ, Pierre THUILLIER

Journal à plusieurs voix

CHRONIQUES : Coopération et marché noir en Tanzanie — L'idéologie fasciste en France (Sternhell) — La terre et ses chemins. Chronique de l'imaginaire VII — Entre l'obvie et l'obtus : l'espace du plaisir des sens (Barthes).

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - CCP 1154-51 w - Tél. 633.25.45

Abonnements	France	Ordinaire	330 F	Etranger	340 F
		Soutien	500 F		500 F
		Etudiants	264 F		272 F
Le numéro			42 F		44 F

CROIRE AUJOURD'HUI

SEPTEMBRE 1983

Le Quart Monde : les cités de transit — Henri PÉQUIGNOT

La réconciliation en Jésus-Christ — Pierre TRIPIER

La morale sexuelle : en quête d'une autre formulation — Pierre RÉMY

Les ministères dans l'Eglise ancienne — Pasteur Michel LEPLAY

14, rue d'Assas - 75006 PARIS - C.C.P. Croire aujourd'hui Paris 3352.27 H

Abonnement :	France :	103 F	Etranger :	140 F
Le numéro :		10 F		15 F

l'unicité absolue de dieu
regards sur la pensée chrétienne arabe

En Occident, on ne se doute guère de l'existence et de l'importance d'une tradition chrétienne de culture arabe. Il fallait donc lui donner la parole et montrer comment les théologiens de la «période classique» (800-1100), interpellés par les musulmans au sujet du Dieu de Jésus-Christ, rendent compte de leur foi. Ils ont suivi deux grandes pistes, celle des arguments tirés de la tradition et celle des arguments rationnels. Elie de Nisibe a montré à partir du Coran, de commentateurs et de juristes musulmans, que les chrétiens sont résolument monothéistes dès le Nouveau Testament, qu'ils continuent de l'être et qu'ils doivent donc être traités en conséquence par l'islam. De leur côté, des philosophes ont argumenté avec les moyens d'une logique rationnelle qui vient de l'école aristotélicienne : ils établissent que seule l'unité trinitaire est absolument parfaite, que les chrétiens ne sont pas ridicules en définissant Dieu comme un dans son essence et pluriel dans ses attributs, et que la vraie unité en Dieu inclut multiplicité et altérité. Ils se trouvent corroborés par quelques auteurs musulmans, comme 'Ali, gendre de Muhammad, Ghazâlî et le penseur égyptien contemporain Abû Rayya. L'ensemble de cette tradition témoigne de l'intense réflexion à laquelle la foi coranique a poussé les chrétiens arabes pour qu'ils pensent conjointement la transcendance de l'Unique et la présence au monde de ce Dieu qui ne peut donner moins que lui-même. Effort théologique lointain peut-être dans le temps et dans l'espace, mais qui n'a pas perdu son actualité dans nos sociétés sécularisées, comme le manifeste la profession de foi d'Elie de Nisibe.

Dis :
« Lui, Dieu, est Un !
Dieu, l'Impénétrable !
Il n'engendre pas,
et n'est pas engendré.
Nul n'est égal à Lui ! » (*Coran* 112)

Tel est le Credo musulman, qui semble prendre le contrepied du Credo chrétien affirmant que le Christ est « *vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé* ». Déjà au milieu du Xe siècle, Sévère Ibn al-Muqaffa°, l'évêque copte d'al-Ashmûnayn en Moyenne-Egypte, justifiait la rédaction d'un opuscule sur *L'Unité et la Trinité de Dieu* par le fait que les chrétiens

ne savaient plus rien de leur foi, entendant tous les jours les musulmans répéter : « Dieu n'engendre pas et n'est pas engendré » [1].

Ce qu'est le monothéisme trinitaire reste incompris du Coran, probablement parce que les chrétiens arabes d'alors n'ont pas su l'expliquer. D'où des affirmations telles que : « *Notre Seigneur ne s'est donné ni compagne, ni enfant* » (*Coran* 72, 3), ou encore : « *Créateur des cieux et de la terre, comment aurait-il un enfant, alors qu'il n'a pas de compagne ?* » (*Coran* 6, 101). Ailleurs, Marie semble être cette compagne : « *O Jésus fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux hommes : prenez, moi et ma mère, pour deux divinités en dessous de Dieu ?* » (Coran 5, 116). D'où les attaques du Coran contre cette Trinité : « *Oui, ceux qui disent " Dieu est le troisième de trois " sont impies. Il n'y a de Dieu qu'un Dieu unique !* » (*Coran* 5, 73). Et cette exhortation pathétique adressée aux chrétiens : « *O gens du Livre, ne dépassez pas la mesure dans votre religion, et ne dites sur Dieu que la vérité. Oui, le Messie Jésus fils de Marie est le Prophète de Dieu, sa Parole qu'il a jetée en Marie, un Esprit émanant de lui. Croyez donc en Dieu et en ses prophètes. Ne dites pas " trois ", cessez de le faire, ce sera mieux pour vous !* » (*Coran* 4, 171).

C'est sur cet arrière-fond qu'il faut comprendre l'effort théologique des Arabes chrétiens pour rendre intelligible leur dogme trinitaire. Il fallait établir en priorité la foi en l'unicité absolue de Dieu, ce qui explique que la plupart des théologiens arabes, et ils se comptent par centaines, aient rédigé un traité sur *L'Unité et la Trinité*. Ce n'est pas un hasard non plus si les chrétiens arabes sont les seuls à notre connaissance, aujourd'hui encore, à faire le signe de croix en disant : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, *Dieu unique* » [2]. L'inculturation de la foi chrétienne dans le monde musulman est aussi ancienne que celui-ci.

Nous voudrions précisément présenter ici un aperçu de cet effort d'une théologie non occidentale, fortement marquée par le milieu ambiant majoritaire. Nous avons choisi la période arabe classique (800-1100), parce qu'alors l'interaction entre musulmans et chrétiens a connu son développement le plus riche pour des motifs socio-culturels.

Comment donc les chrétiens se justifient-ils, puisqu'ils sont mis en question, et présentent-ils leur foi en un Dieu unique ? Par deux types d'arguments : les arguments traditionnels et les arguments rationnels, suivant l'expres-

1. SAWIRUS IBN AL-MUQAFFA', **Al-Durr al-Thamîn / fî îdâh al-Dîn**, publié par Murqus Jirjis, Le Caire, 1925, p. 3.
2. En Egypte, les Coptes ont même retraduit la formule de l'arabe en copte, bien qu'aucun musulman ne comprenne plus le copte.

sion arabe consacrée (*dalîl naqlî* et *dalîl 'aqlî*), les premiers étant puisés aux Ecritures (Bible et Coran) comme aux théologiens musulmans et chrétiens ; les seconds se basant sur la philosophie grecque commune de l'époque et sur les écoles théologiques musulmanes.

I

le monothéisme chrétien fondé sur les traditions

De tous les théologiens orientaux, deux d'entre eux, tous deux *nestoriens* du XIe siècle, ont particulièrement bien exposé ce point : Elie de Nisibe (975-1046) dans sa correspondance avec le vizir Abû l-Qâsim al-Husayn Ibn Alî al-Maghribî, en 1026[3] ; et un anonyme de la fin du siècle, qui utilise d'ailleurs largement Elie[4]. Nous suivrons surtout le premier auteur. Parcourant le Nouveau Testament, Elie de Nisibe y relève les citations les plus appropriées. Dans les évangiles, ce sont les versets : « *Tu adoreras ton Seigneur, et c'est lui seul que tu serviras* » (Mt 4, 10 et Lc 4, 8) ; « *Le Seigneur Dieu est ton Dieu ; il est lui seul l'unique Seigneur* » (Mc 12, 29) ; « *Il n'y a de bon que Dieu, l'unique* » (Lc 18, 19) ; « *La vie éternelle, c'est qu'ils sachent que c'est toi seul le Dieu véritable et que tu as envoyé Jésus-Christ* » (Jn 17, 3). Ainsi que Mt 19, 17 et 22, 36-39. Des *Actes*, Elie cite trois passages tirés de discours : deux de Paul (Ac 14, 15 et 17, 24-25) et un de Pierre (Ac 5, 29). Deux textes sont empruntés

3. Sur Elie de Nisibe et ses écrits de dialogue avec l'islam, voir Khalil SAMIR, « Bibliographie du dialogue islamo-chrétien : Elie de Nisibe (975-1046) », **Islamochristiana** 3, 1977, pp. 257-286.
Chrétiens « nestoriens » : du nom de Nestorius, moine d'Antioche qui devint archevêque de Constantinople en 428. Il formula avec raideur la doctrine traditionnelle d'Antioche qui soulignait la pleine réalité de l'humanité du Christ à côté de sa divinité, au risque de mettre en péril l'unité de sa personne. Attaqué par Cyrille d'Alexandrie, défenseur d'une théologie de tendance contraire, il fut condamné et déposé au concile d'Ephèse en 431 et mourut en exil. Les Eglises de Syrie « extérieure » (hors de l'Empire romain) le considérèrent comme un martyr ; séparées du reste de la chrétienté, elles ont connu un grand développement en Irak et Iran actuels et ont essaimé jusqu'en Chine. Les invasions turques et mongoles les ont décimées entre le XIe et le XIVe siècle. On trouve encore des communautés nestoriennes à l'heure actuelle, surtout en Irak (N. d. l. r.).
4. Il s'agit du **Commentaire apologétique du Credo**, connu grâce au manuscrit **Sbath 1129** (inédit, 416 pages). Sur ce texte, voir Khalil SAMIR, « Bibliographie du dialogue islamo-chrétien : auteurs arabes chrétiens (XIe-XIIe siècles) », **Islamochristiana** 2, 1976, pp. 201-249, ici pp. 223-224. Nous avons pu examiner le manuscrit depuis et compléter nos informations.

à l'*épître de Jacques* : « *Tu crois que Dieu est unique lui seul ? Très bien* » (Jc 2, 19) ; « *Celui qui a établi les préceptes et fixé les lois est seul l'unique, et c'est lui qui peut faire vivre et faire mourir* » (Jc 4, 12). Quant aux témoignages empruntés à Paul, ils sont nombreux : Rm 3, 29 et 10, 12 ; 1 Co 8, 4 et 12, 6 ; Ga 3, 20 ; Ep 4, 5 ; 1 Tm 1, 17, 2, 5 et 6, 13-16.

établissement du monothéisme par le coran

Mais Elie sait bien qu'un musulman n'est convaincu que par le Coran ; tout autre argument ne le satisfait pas vraiment. Il fera donc l'exégèse de quelques versets coraniques, en se basant toujours sur l'interprétation des commentateurs les plus sûrs.

Voici le premier texte utilisé : « *Interroge ceux de nos prophètes que nous avons envoyés avant toi. Avons-nous établi, à côté du Miséricordieux, une divinité qu'ils devraient adorer ?* » (*Coran* 43, 45). Si donc Dieu, selon les musulmans, dit à Muhammad d'interroger les juifs et les chrétiens au sujet du monothéisme, c'est signe qu'ils sont bien monothéistes ; et il appuie son interprétation sur Mujâhid, Suddî, Qatâdah, Dahhâk et Tabarî. Par ailleurs, le Coran ordonne : « *Tuez les polythéistes partout où vous les trouverez ; capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades* » (9, 5). Mais si un musulman tuait un chrétien, le talion lui serait appliqué. C'est la preuve que le Coran ne considère pas les chrétiens comme polythéistes.

Il est dit aussi : « *Si Dieu n'avait pas repoussé certains hommes par d'autres, des ermitages auraient été démolis, ainsi que des synagogues, des oratoires et des mosquées, où le Nom de Dieu est souvent invoqué* » (22, 40). Or, seuls les monothéistes invoquent le Nom de Dieu ; donc les chrétiens, auxquels font allusion les « ermitages », le sont. Ou encore : « *Le jour de la résurrection, Dieu distinguera les uns des autres : les croyants* (= les musulmans), *les juifs, les sabéens, les chrétiens, les mages et les polythéistes* » (22, 17). C'est donc que les chrétiens ne font pas partie des « polythéistes ». Le Coran dit encore : « *N'épousez pas de femmes polythéistes, avant qu'elles croient* » (2, 221), à savoir avant qu'elles deviennent musulmanes. Or il autorise les musulmans à épouser les chrétiennes demeurées telles : c'est qu'elles ne font pas partie des polythéistes.

De même, le Coran autorise les musulmans à manger des viandes des chrétiens : « *La nourriture de ceux auxquels le Livre a été donné vous est permise, et votre nourriture leur est permise* » (5, 5). En revanche, il n'est

pas permis de manger de la nourriture d'un polythéiste. C'est dire qu'il y a «communion» entre musulmans et chrétiens. Ailleurs, il est écrit : « *Les dieux ont fait croire à de nombreux polythéistes qu'il était bon de tuer leurs enfants* » (6, 137), sous-entendu en sacrifice. Les chrétiens, n'ayant jamais fait cela, n'appartiennent donc pas à la catégorie des polythéistes. Elie conclut son argumentation par le fameux verset 82 de la sourate 5, « La table servie » : « *Tu constateras que les hommes les plus hostiles aux croyants* (= musulmans) *sont les juifs et les polythéistes. Tu constateras aussi que les hommes les plus proches des croyants par l'amitié sont ceux qui disent : « Oui, nous sommes chrétiens ! », parce qu'on trouve parmi eux des prêtres et des moines qui ne s'enflent pas d'orgueil* ». Ici encore, le Coran a distingué les chrétiens des polythéistes.

réponse à quelques objections

Si l'on objecte que les chrétiens dont parle le Coran étaient effectivement monothéistes, mais que ceux d'aujourd'hui ne le sont plus, Elie répond d'abord par un argument *ad hominem* : dans ce cas, pourquoi donc acceptez-vous de manger de leurs viandes (cf. *Coran* 5, 5 et commentaire de Tabarî) ? Et pourquoi acceptez-vous d'eux l'impôt de capitation (*jizyah*), si vous ne reconnaissez pas aux chrétiens d'aujourd'hui le statut de ceux du Coran ? De plus, dites-nous quelle différence dogmatique est donc survenue dans la foi chrétienne entre le VIIe et le XIe siècle ?

A l'objection selon laquelle d'autres textes coraniques affirment que les chrétiens sont polythéistes, il répond : ou bien le Coran se contredit (à Dieu ne plaise !), ou bien il ne s'agit pas des mêmes chrétiens dans les deux séries de textes. Effectivement, dit-il, les monothéistes sont ceux qui appartiennent aux trois grandes Eglises (melkites, nestoriens et jacobites), tandis que les polythéistes sont ceux qui se prétendent chrétiens sans l'être (marcionites, bardesanites, manichéens, trithéistes, etc.).

Enfin, si l'on invoque la théorie des versets abrogeants et abrogés pour affirmer que ceux qui désignent les chrétiens comme polythéistes ont abrogé les autres, Elie répond : on ne peut abroger qu'un ordre, et non une phrase énonciative. Or les versets en question ne sont pas des ordres.

confirmation du monothéisme par la tradition musulmane

L'auteur anonyme du *Commentaire apologétique du Credo* (fin du XIe siècle), commentant le premier énoncé, « Je crois en un seul Dieu », cite d'abord une série de textes bibliques et coraniques. Puis, passant en revue

l'attitude de Muhammad et des premiers califes, il établit qu'ils considéraient les chrétiens comme monothéistes. Il témoigne d'une connaissance assez exceptionnelle des traditions de Muhammad (*hadîth*) et de l'histoire musulmane[5]. Ailleurs, il s'appuie sur les juristes musulmans pour prouver le monothéisme des chrétiens, rapportant aussi honnêtement les opinions opposées à la sienne.

Elie, repris par l'Anonyme, rapporte un texte du grand théologien musulman Bâqillânî qui affirme : « Si l'on considère attentivement le dire des chrétiens que Dieu est une substance unique en trois personnes, nous ne trouvons pas de différence entre leur croyance et la nôtre, si ce n'est dans les mots. Car ils disent que Dieu est une substance, mais non pas comme les substances créées. Ils veulent dire par là qu'il est subsistant en soi, et cette signification est vraie »[6]. Ils citent encore un texte d'Abû Ja'far Ibn al-Ash'ab, dans son *Traité de Théologie*, ainsi que d'autres textes de théologiens musulmans, confirmant la même idée.

En conclusion de cette première partie, il est intéressant de citer l'opinion d'un penseur égyptien contemporain, Abû Rayya, spécialiste de la tradition musulmane (*muhaddith*), mort en décembre 1970. Dans un livre paru au Caire en 1963, il écrit : « C'est avec une profonde tristesse que nous évoquerons une grave question, qui a sans nul doute été pour beaucoup à l'origine des oppositions qu'il y a entre nous et nos frères juifs et chrétiens. Il s'agit de cette idée, bien ancrée en nous (...), à savoir que certains responsables religieux musulmans considèrent juifs et chrétiens comme des polythéistes ou des infidèles, qui doivent être traités comme tels par les musulmans. Cette tendance s'est largement répandue dans les milieux populaires, et l'on sait les répercussions considérables qu'elle a pu avoir sur les mentalités (...). Ce qui nous fait mal au cœur, c'est que cette tendance néfaste soit imputable à des hommes dont le rôle consiste à prêcher la paix et la concorde, à promouvoir l'entraide et l'entente parmi les hommes[7] (...). C'est pour

5. On trouve quelques extraits de cette partie dans Paul SBATH, **Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath** III, Le Caire, Impr. Au Prix Coûtant, 1934, pp. 7-10. Dans le manuscrit cité à la note 4 que nous avons folioté en février 1980, fol. 6r-9r.

6. Elie de Nisibe cite ce texte de Bâqillânî trois fois : a) à la fin du **Troisième Entretien** (cf. Louis CHEIKHO, « Majâlis Iliyyâ mutrân Nasîbîn », **al-Mashriq** 20, 1920, p. 112) ; b) dans sa **Correspondance** encore inédite ; c) dans son **Epître sur l'Unité et la Trinité du Créateur,** éd. Louis MA'LUF (cf. Louis CHEIKHO, **Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens anciens** (en arabe), Beyrouth, Impr. Catholique, 1920, p. 128).

7. Allusion aux cheikhs musulmans, notamment à ceux d'al-Azhar au Caire.

cette raison que nous avons cru devoir apporter ici les arguments décisifs et les preuves éclatantes établissant que juifs et chrétiens ne pourraient être considérés comme polythéistes ni comme infidèles » [8].

Les textes cités sont ceux-là mêmes utilisés par Elie de Nisibe que Abû Rayya a peut-être connu à travers l'ouvrage de Paul Sbath, *al-Mashra'* (1924), largement répandu au Caire, qui reprend l'essentiel des arguments d'Elie. Le livre de Abû Rayya et le fait qu'il ait soulevé une campagne d'opposition dans les milieux traditionnels musulmans montrent que le problème abordé par nos penseurs arabes médiévaux n'appartient, hélas, pas qu'au passé.

II

réflexion philosophique sur le dieu un

On sait que les monastères et écoles syriaques étaient, aux VIIe et VIIIe siècles, les derniers héritiers de la pensée grecque antique (médicale, scientifique, logique et philosophique). Or, les premiers penseurs arabes sont précisément des syriaques, nourris dans cette tradition. On comprend qu'ils aient spontanément exposé leur foi en arabe, au moyen des catégories philosophiques grecques, d'autant plus facilement qu'ils étaient bilingues ou polyglottes.

dieu comme unité parfaite selon abû râ'ita

Abû Râ'ita Habib al-Takrîtî est un philosophe irakien de la fin du VIIIe siècle, qui composa un opuscule sur *L'Unité et la Trinité* [9]. Bien conscient du problème concernant l'unicité de Dieu, il écrit à un philosophe musulman mu'tazilite : « Bien que nous soyons d'accord avec vous sur votre affirmation que Dieu est un, cependant combien grande est la différence entre les deux opinions : entre ce que vous pensez et ce que nous affirmons. Preuve en est la contradiction qui existe entre votre description de l'unicité de Dieu et la nôtre ».

8. Extraits du chapitre 6 de ABU RAYYA, **La religion de Dieu est une, par la voie de tous les Envoyés**, chapitre traduit et présenté par Ali MERAD, « Un penseur musulman à l'heure de l'œcuménisme : Mahmûd Abû Rayya (1889-1970) », **Islamochristiana** 4, 1978, pp. 151-163.
9. Les œuvres de Abû Râ'ita ont été éditées et traduites en allemand : Georg GRAF, **Die Schriften Habîb Ibn Hidma Abû Râ'ita** (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 130-131), Louvain, 1951. Les extraits du premier traité que nous citons ensuite se trouvent aux pp. 4-6.

C'est pourquoi, il faut d'abord se mettre d'accord sur ce qu'est l'Un en Dieu : « Et moi je t'interroge au sujet de ce Dieu unique, dont tu m'invites à reconnaître l'unicité ! Comment peux-tu nous expliquer que Dieu est Un ? De combien de manières peut-on dire que l'Un est un ? (...) Ne sais-tu pas que l'Un ne se dit un que de trois manières : selon le genre, selon l'espèce, et selon le nombre ? Si tu dis que Dieu est Un selon le genre, il serait donc Un englobant diverses espèces (...), et cela n'est pas admissible pour Dieu ». On tomberait alors dans le panthéisme. « Si tu dis que Dieu est Un selon l'espèce, il serait donc Un englobant divers individus énumérables. » Dans ce cas, il y aurait plusieurs dieux. « Et si tu dis que Dieu est Un selon le nombre, cela contredirait votre parole *"Rien ne lui est semblable"* (*Coran* 42, 11) » : en effet, l'homme aussi est un selon le le nombre. « Comment donc ta raison accepterait-elle cette description, qui ne séparerait pas ton Dieu du reste de ses créatures ? » Il faut donc conclure que Dieu est Un quant à la substance, mais qu'il englobe des individus divers. Sans quoi, il serait imparfait.

Comment donc décrire l'Unité de Dieu, demande le musulman ? « Nous décrivons Dieu *Un parfait* quant à la substance, répond Abû Râ'ita, et *trine* quant au nombre, c'est-à-dire dans les trois hypostases. Ainsi sa description est-elle *parfaite* du double point de vue. Il est Un *quant à la substance,* du fait qu'il est infiniment au-dessus de toute la création et des créatures animées et inanimées ! *"Rien ne lui ressemble"* (*Coran* 42, 11) et rien d'autre ne se mélange à lui. Il est simple, non composé, spirituel, non corporel. Il vient vers toute chose par la proximité de sa substance. Il est sans combinaison, ni mélange, ni composition. » Il est donc parfait. « Il est trine *quant au nombre,* du fait qu'il rassemble en lui toutes les espèces de nombre. Car les nombres sont innombrables, bien qu'ils soient de deux espèces : pairs et impairs. Et ces deux espèces entrent dans le nombre trois. Ainsi, de quelque manière que nous décrivions Dieu, nous ne négligeons rien de l'attribut de *perfection* qui lui est dû, afin que tu saches que notre description de l'Unité de Dieu ne ressemble pas à la tienne ! »

Cette argumentation rappelle un texte de Grégoire le Théologien, rapporté par l'encyclopédiste copte Abû l-Barakât Ibn Kabar (mort en 1324) : « Toutes les créatures sont : ou bien uniques, comme le soleil ; ou bien doubles, comme les êtres composés de matière et forme ; ou bien multiples et innombrables, comme les étoiles et les humains. Si l'on affirme donc que le Créateur est une hypostase une, on pourrait répondre que le soleil lui est semblable ; et si l'on affirme qu'il est deux hypostases, on pourrait

répondre que matière et forme lui sont semblables. Mais le mystère de la Trinité n'a pas de semblable »[10].

Et voici la conclusion qui s'impose, selon Abû Râ'ita : « Est-il une religion qui définit Dieu par le fait que « *rien ne lui est semblable* », et qui ne l'adore pas ni ne le confesse ? Est-il au contraire une religion qui définit Dieu par la ressemblance et similitude aux autres, et qui ne s'égare et ne le méconnaisse ? Or, tout monothéiste, à l'exception des chrétiens, définit Dieu comme un, unique et dénombré. Mais alors, un homme et un roi, ne sont-ils pas chacun, un, unique et dénombré? Il n'est pas de ressemblance plus lourde de conséquences ! Les chrétiens, au contraire, écartent de Dieu toute similitude et toute ressemblance, en le définissant comme trois hypostases en une substance unique (...). Et il est impossible de trouver dans la création une substance en trois hypostases, demeurant la même en chacune de ses essences. Telle est la véritable façon de concevoir Dieu, sans addition ni omission »[11].

unité d'essence et multiplicité d'attributs selon yahyâ ibn 'adî

Al-Kindî, le « philosophe des Arabes » (mort en 873), aborde la question de l'unité de Dieu dans sa *Réfutation* des chrétiens : « Les chrétiens disent " trois font un, et un fait trois ", ce qui est une fausseté manifeste. En effet, (...) ou bien il s'agit d'une *unité numérique*, comme nous disons que l'unité est identiquement un ; ou bien de l'*unité dans l'espèce*, comme nous disons que Khâlid et Zayd sont un (...), ou bien de l'*unité dans le genre,* comme nous disons que l'homme et l'âne sont un, parce qu'ils sont compris sous le même genre qui est " vivant " ». Dans les trois cas, selon lui, on ne peut dire que trois font un et un trois ![12]

Près d'un siècle plus tard, le maître de l'école aristotélicienne du monde arabo-musulman, le philosophe chrétien Yahyâ Ibn 'Adî (891-973), trouvant ce traité, le réfute. Il commence par renvoyer la balle à Kindî : si l'on s'en tient à ta propre distinction de l'Un, alors pour vous non plus Dieu n'est pas un, sous aucun de ces trois aspects ! C'est qu'en effet il y a d'autres types de distinction de l'Un oubliés par Kindî et signalés par Aristote : l'un par relation, l'un à la manière du continu, l'un à la manière de l'indivisible.

10. ABU L-BARAKAT IBN KABAR, **La lampe des ténèbres**, éd. et trad. française de Louis Villecourt (Patrologia Orientalis 99), Paris, 1928, p. 638 ; IDEM, éd. de Khalil Samir, Le Caire, Ed. Maktabat al-Kirâza, 1971, p. 11/3-6.
11. ABU RA'ITA, **op. cit.**, éd. et trad. allemande, pp. 18-19.
12. Augustin PERIER, **Petits traités apologétiques de Yahyâ ben 'Adî**, Paris, Ed. Gabalda et Geutner, 1920, pp. 124-125.

« On peut dire aussi que des choses sont une [en nombre] quand la définition qui indique leur quiddité (= essence) est une ; ainsi le vin et le pinard, l'âne et le baudet, le chameau et le vaisseau du désert. Et c'est de cette manière que les chrétiens disent que Dieu est Un, entendant par là que la définition qui en indique la quiddité est une ». De plus, si l'on divise l'Un selon les modes, il peut être un dans la définition et multiple dans les sujets (comme l'homme, qui a une définition unique, mais possède une multitude de sujets), ou au contraire un dans le sujet et multiple dans la définition (Pierre : sujet unique, défini comme vivant, raisonnable et mortel). « C'est de cette manière, conclut Yahyâ, que les chrétiens disent du Créateur qu'il est Un (...). Il existe donc d'autres modes que ceux que tu as mentionnés qui permettent de dire, comme le font les chrétiens, que la même chose peut être une et multiple » [13].

Bref, Yahyâ montre, à partir d'Aristote, que le Dieu des chrétiens est Un quand on le définit dans sa quiddité, et multiple quand on le définit dans ses attributs.

une unité incluant l'altérité

Mais déjà en 940, Yahyâ avait rédigé un opuscule exclusivement consacré au problème de l'un en Dieu. Comme Abû Râ'ita, il est bien conscient que musulmans et chrétiens n'ont pas la même conception de l'unité de Dieu : les monothéistes sont tous d'accord sur l'unicité du Créateur, mais ils ne sont pas d'accord sur le sens de l'unité en Dieu. « Quelques-uns parmi eux [= juifs et musulmans] disent que le Créateur est Un sous tous les aspects, tandis que d'autres [= chrétiens] disent que le Créateur est Un sous un aspect et multiple sous un autre aspect » [14].

Tout l'opuscule part de cette constatation. Yahyâ va donc énumérer les opinions répandues sur la nature de l'unité en Dieu et les réfuter philosophiquement. Les voici :

a) Dieu est Un négativement, comme non-multiple ;
b) Dieu est Un en tant qu'il n'a pas de semblable ;
c) Dieu est Un comme principe du nombre, comme Cause première ;
d) Dieu est Un parce que l'unité dérive de son essence même.

13. A. PERIER, **op. cit.**, pp. 126-127.
14. Opuscule édité et étudié par Khalil SAMIR, **Le traité de l'Unité de Yahyâ b. 'Adî (891-973)** (Patrimoine arabe chrétien 2), Jounieh, Rome, 1980, p. 163, nº 11-12.

Il expose alors les divers sens de l'Un selon Aristote, que nous avons signalés plus haut, et il étudie enfin le multiple qui se divise lui aussi en six catégories et six modes. Il montre alors que l'Un ne peut être dit un sous *tous* les aspects, car il inclut en soi toujours une certaine *pluralité* et une certaine *altérité* (*ghayriyya*). C'est le mot-clé de l'opuscule. La Cause première est nécessairement une sous un aspect et multiple sous un autre aspect. Si Dieu est Dieu, il doit inclure aussi le multiple en lui. Reprenant la proposition 121 de Proclus, il montre qu'il n'y a que trois attributs fondamentaux en Dieu : sagesse, bonté et puissance. Cette donnée le conduira, dans d'autres traités, à exposer la notion de Trinité. Cet opuscule, largement diffusé parmi les chrétiens arabes, l'a été aussi parmi les musulmans, comme l'attestent les manuscrits conservés.

deux opinions musulmanes anciennes

Rapportons ici deux opinions anciennes de musulmans autorisés, qui viennent éclairer et confirmer le point de vue des chrétiens. La première est de 'Alî Ibn Abî Tâlib, gendre de Muhammad et père spirituel des chiites, qui est mort martyr en 661. La seconde est de Ghazâlî, le plus orthodoxe des théologiens médiévaux, mort en 1111.

On demanda à 'Alî en quel sens Dieu peut être dit un. « Dieu peut être dit un de quatre manières, répondit-il : deux d'entre elles ne sont pas admissibles par rapport à Dieu, et deux peuvent être affirmées en lui. Celui qui dit que Dieu est un, entendant par là la catégorie du nombre, se trompe. Car Celui qui n'a pas de second autre que lui n'entre pas dans la catégorie du nombre. Celui qui dit que Dieu est un, entendant par là l'un selon l'espèce ou le genre, son opinion est fausse. Car Dieu transcende toute espèce et tout genre. Mais on peut dire que Dieu est un, en ce sens qu'il est distinct de toutes choses et transcendant toutes choses. Ou encore, que Dieu est un et unique, en ce sens qu'il ne peut être divisé : ni dans l'existence, ni dans la pensée, ni dans l'imagination » [15].

Quant à Ghazâlî, il écrit : « Les chrétiens croient que l'essence du Créateur est une et qu'elle a plusieurs points de vue. Si l'on considère que l'existence de cette essence ne dépend pas d'une autre existence, ceci est l'Existant absolu, et c'est ce qu'ils appellent l'hypostase du Père. Si l'on considère qu'elle dépend de l'existence d'un autre, comme la science qui dépend de l'existence du savant, alors cet Existant relatif (*muqayyad*) est ce qu'ils appellent l'hypostase du Fils ou le Verbe. Et si l'on considère

15. Je n'ai pas retrouvé l'origine de ce texte.

qu'elle dépend du fait que son intelligibilité est intelligible au Créateur, alors cet Existant relatif est ce qu'ils appellent l'hypostase de l'Esprit Saint, car l'essence du Créateur est intelligible par lui. Et la conclusion de cette expression conventionnelle est que l'essence divine est une dans la substance, même si elle est qualifiée des attributs des hypostases. Ils disent aussi : l'essence, en tant qu'elle est dépouillée et non décrite, équivaut au concept d'Intellect, et c'est ce qu'ils appellent l'hypostase du Père. Si on la considère en tant qu'elle s'intellige elle-même, cette considération équivaut au concept d'Intelligeant, et c'est ce qu'ils appellent l'hypostase du Fils ou le Verbe. Et si on la considère en tant qu'elle est intelligible par elle-même, cela équivaut au concept d'Intelligible, et c'est ce qu'ils appellent hypostase de l'Esprit Saint ». Et Ghazâlî de conclure : « Si les concepts sont exacts, peu importent les termes utilisés et les conventions des théologiens » [16].

L'explication philosophique de la Trinité exposée ici n'est autre que celle « découverte » par Yahyâ Ibn 'Adî. On voit par cet exemple que l'effort des philosophes arabes chrétiens a permis aux musulmans éclairés de comprendre un point essentiel de la doctrine chrétienne : la relation entre Unité et Trinité en Dieu.

actualité de cet effort théologique

Quel est l'intérêt d'une telle étude ? Musulmans et chrétiens divergent, au sujet de Dieu, sur un point fondamental : pour l'islam Dieu est l'Impénétrable (*samad*), le compact, celui sur qui l'on n'a pas prise. L'absolue transcendance de Dieu, qui découle de son absolue unicité, est ainsi très fortement soulignée : Il est le Tout-Autre, « *rien ne lui est semblable* » (*Coran* 42, 11). Dans un monde sécularisé, plus encore peut-être que dans le monde arabe polythéiste du VIIe siècle, ce rappel est essentiel.

Les chrétiens arabes ont dû d'abord se justifier et établir clairement que leur conception de la Trinité ne réduisait en rien l'absolue unicité de Dieu. Ils essaient de montrer ensuite que leur vision de l'unicité de Dieu est plus riche : Dieu se révèle comme incluant en lui une altérité, source d'un dialogue interne. Ainsi pour Yahyâ, Dieu est l'Intelligence, qui intellige sa propre essence et qui est objet d'intellection pour elle-même (*'aql, 'âqil dhâtih, ma'qûl li-dhâtih*).

16. GHAZALI, **Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les évangiles,** texte établi, traduit et commenté par Robert Chidiac, Paris, Ed. Ernest Leroux, 1939, pp. 43-45.

Cette doctrine a comme conséquence que Dieu est *par nature* communication ; la création du monde est alors comprise comme une nécessité *interne à Dieu*, puisqu'il est le Donateur par excellence (*al-Jawwâd*). Prolongeant leur réflexion, ces théologiens montreront la nécessité *interne à Dieu* de l'Incarnation, précisément comme achèvement du don de la création. Dieu ne pouvait pas ne pas Se donner lui-même à l'homme, car le Donateur ne peut pas ne pas donner ce qu'il y a de meilleur au monde : lui-même. Plus encore, ils montreront que l'eucharistie (préfigurée dans la sourate 5 de « La table servie ») n'est que l'actualisation continue de l'Incarnation, Dieu ne cessant de se donner à l'homme, puisque telle est sa nature. La foi en Dieu Trinité explique aussi que la préoccupation qu'il a de l'homme culmine dans la rédemption par la Croix. L'apologétique des penseurs arabes de cette tradition présentera ainsi tous les « mystères » chrétiens dans leurs liaisons organiques.

Si la transcendance de Dieu doit être rappelée et fondée à nouveau aujourd'hui, son immanence et sa présence au cœur même du monde ne doivent pas l'être moins, précisément parce que notre monde se sécularise. C'est l'une des significations essentielles, à notre avis, de l'appel lancé par ces chrétiens arabes du Moyen Age à l'Occident contemporain.

la profession de foi monothéiste d'élie de nisibe

En conclusion, nous aurions voulu rapporter quelques professions de foi qui soulignent l'unicité de Dieu, notamment celle d'un Palestinien anonyme qui écrivit en 746 un des tout premiers traités arabes de théologie chrétienne. Faute de place, nous nous contenterons d'un extrait de celle d'Elie de Nisibe [17] :

« Nous, assemblée des chrétiens monothéistes,
nous croyons en un seul Seigneur et un seul Dieu,
sans aucun autre Dieu que lui,
sans associé à lui dans l'éternité,
ni de semblable à lui dans l'essence,
ni d'égal à lui dans la souveraineté,
sans compagnon qui l'aide,
ni d'adversaire qui s'oppose à lui,
ni de pareil qui lui soit rival.

17. ELIE de NISIBE, **Cinquième entretien** (cf. L. CHEIKHO, « **Majâlis Iliyyâ mutrân Nasîbîn** », **al-Mashriq** 20, 1922, pp. 270-272).

Il est incorporel, sans composition,
incréé, imperceptible par les sens,
incirconscrit, indivisible, immuable.
Il n'occupe pas d'espace,
et n'est pas susceptible d'accidents.
Aucun lieu ne le contient,
aucun temps ne l'embrasse.
Il est éternel, sans commencement,
celui qui demeure, sans fin.

Il est caché dans son essence,
manifesté en ses œuvres.
Il est unique par la puissance et la perfection,
seul par la grandeur et la majesté.
Il est mine de toute grâce,
et source de toute sagesse. (...).

Il est le Vivant qui ne meurt pas,
le stable qui ne périt pas.
Il est le fort qui ne change pas,
le juste qui ne connaît pas l'injustice.
Il est le Savant qui n'ignore rien,
le patient (*halîm*) qui ne se hâte pas.

C'est lui le donateur qui ne refuse rien,
lui le tout-puissant qui peut tout.
C'est lui qui est proche de chacun,
lui qui est loin de chacun.
C'est lui qui répond à qui l'invoque,
lui qui secourt qui l'espère.
C'est lui la suffisance de qui s'appuie sur lui,
lui le refuge de qui recourt à lui. (...).

Dieu unique, Créateur unique,
Seigneur unique, Adoré unique !
Il n'y a point de Dieu avant lui,
et point de Créateur sinon lui.
Il n'y a point de Seigneur autre que lui,
ni d'Adoré en dehors de lui ! »

khalil samir

l'islam, religion africaine

L'Afrique noire offre des champs d'observation pour un islam qui, vécu dans un monde ni arabe ni arabisé, est considéré souvent comme dégénéré, fruit de nombreux malentendus, alors qu'il s'agit peut-être davantage d'un stade « missionnaire » pour un monothéisme étranger. Le monde musulman africain ne se réduit d'ailleurs pas à des foules ignorantes ; il existe, en ville notamment, des milieux fort éclairés dans leur foi. Quant à l'islam des marabouts, il ne mérite pas le dédain dont on l'accable. Cette religion a pu s'enraciner en sol africain pour des motifs profonds qui tiennent à elle comme à l'Afrique : déjà avec Muhammad, le monothéisme coranique s'était affirmé en monde animiste, et on trouve bien des analogies entre ce qui s'est passé dans l'Arabie du VIIe siècle et l'islamisation sur le continent noir. De plus, le Coran fut d'abord un « livre oral », mémorial d'une parole prophétique douée de la force créatrice de son Auteur : comment les Africains n'y auraient-ils pas été sensibles ? Le retour au Livre, qui s'accentue aujourd'hui par des voies proprement littéraires, est riche de toute une lente et remarquable intégration. En Afrique noire, l'islam oblige à un autre regard sur lui-même.

L'interpellation réciproque du christianisme et de l'islam à laquelle ce cahier est consacré existe sur un champ peu prospecté jusqu'ici, celui de « la mission étrangère ». L'un et l'autre monothéismes se reconnaissent une vocation universelle, non seulement au niveau des principes dogmatiques, mais d'abord dans la pratique : depuis la Pentecôte de Jérusalem (Ac 2, 5) pour l'Eglise, depuis le vaste mouvement d'expansion arabe dès la mort de Muhammad, après 632, pour la Communauté islamique. Ici, on n'esquissera pas une étude comparative entre les deux mouvements missionnaires sur le continent noir, mais on essaiera de comprendre pourquoi et comment l'islam, une religion apparemment si éloignée des aspirations traditionnelles de l'Afrique, a pu y trouver largement et profondément sa place. Le lecteur n'aura pas trop de peine à reconnaître nombre de questions posées par le fait même au sein de l'expansion chrétienne dans ces régions. Il y a là, me semble-t-il, pour les musulmans et les chrétiens africains un domaine d'échanges très original par rapport aux débats classiques entre les islamologues occidentaux et arabes.

Dans le cadre de cet article, nous ne ferons que mettre en relief des problèmes majeurs d'hier et d'aujourd'hui, en notant bien que l'histoire ancienne d'une région, celle du fleuve Sénégal par exemple, peut être

l'actualité en cours pour une autre région encore à peine atteinte par l'influence islamique, comme certaines zones de Côte d'Ivoire ou du Bénin. Nous signalerons d'abord l'insuffisance des explications habituellement proposées pour rendre compte de cet enracinement dans le terroir africain, puis nous dégagerons trois facteurs importants de l'islamisation : à savoir l'analogie entre la mission de Muhammad au milieu de ses contemporains dit « païens » et ce qui s'est passé en Afrique ; deuxièmement, — et cela tient à cette analogie — la propagation par des hommes de la parole orale et non par des théologiens littéraires ; troisièmement, du fait de la priorité de la parole orale, l'accent mis sur une religion de la force transcendante captée par le savoir. Ces trois facteurs ont mis le Coran au cœur de la vie des gens, mais non pas d'abord par l'étude de son contenu intelligible. Maintenant, alors que la vie politique et culturelle des Etats africains et de leurs grandes villes favorise des relations de plus en plus suivies entre leurs communautés musulmanes et le monde arabe, celles-ci n'ont pas grand peine à retrouver un Livre qui n'a jamais été oublié.

une société musulmane complexe

Nous n'avons plus le droit de réduire la vie de l'islam sur le continent africain à des communautés syncrétistes, plus fétichistes que musulmanes, absolument incultes, certes pittoresques, mais aberrantes. A Dakar, à Bamako, ou à Dar es-salam, il existe des centres culturels animés par de jeunes militants, des associations éducatives qui suscitent, à l'occasion, des meetings dans les stades. Il n'y a pas eu besoin d'attendre l'influence libyenne pour la création de telles manifestations qui ne ressemblent plus guère aux célébrations des confréries, lesquelles n'ont pas disparu pour autant [1]. Ces associations et ces centres qui ont commencé à voir le jour dans les années 1920-1930 en Afrique de l'Ouest, ont joué un grand rôle dans l'enseignement de l'arabe : c'était un de leurs premiers objectifs, avec aussi un enseignement en français pour toucher les jeunes croyants scolarisés, et des causeries dans les langues locales, fondées sur une connaissance sérieuse du texte coranique. Tout ce vaste effort n'a pas seulement favorisé le développement d'une meilleure culture religieuse chez les fidèles, mais il a attiré de nouveaux adeptes dans les villes parmi les récents immigrés déracinés de leurs traditions et ouverts à un monde tout différent par l'école et les moyens modernes d'information : de nouveaux

1. Je pense, par exemple, aux « chants religieux » nocturnes, ou à ce qu'on appelle au Sénégal les *gamou*, ou *magal*, ces pèlerinages auprès des grands marabouts, qui sont à la fois prière et enseignement religieux.

cadres de vie sociale sont proposés, alors que les structures anciennes du maraboutisme valaient pour les villages et les villes d'autrefois, lesquels peuvent subsister d'ailleurs comme quartiers dans les villes actuelles.

Il est une autre couche de musulmans dans la société urbaine nouvelle, celle de la bourgeoisie, enseignants, médecins, ingénieurs, militaires, cadres de toute sorte, dont l'islam n'est pas qu'une étiquette. Certes, c'est surtout dans ces milieux que peut exister un mouvement de « désislamisation », d'une ampleur encore fort limitée. Le grand nombre entend rester croyant : on désire autant que possible assurer un minimum d'enseignement religieux aux enfants. Mais le point délicat pour ces gens intellectuellement exigeants est de trouver les maîtres et les livres adaptés. Les associations culturelles dont nous parlions sont les mieux préparées à répondre à ce genre de besoins. Depuis la création des universités, les publications se multiplient en sciences humaines, en histoire notamment, qui ouvrent des horizons nouveaux à des esprits restés longtemps sur leur faim, parfois en situation d'infériorité face aux moyens que leurs compatriotes chrétiens avaient à leur disposition dans leur réflexion religieuse. Désormais, les musulmans africains lisent et publient eux-mêmes, et le mouvement n'ira qu'en s'amplifiant [2].

L'intensification des relations de tous ordres avec le Maghreb, la Libye, l'Egypte et l'ensemble des pays arabes, entraîne tout naturellement un progrès de l'enseignement de la langue arabe, indispensable d'ailleurs pour nourrir les besoins intellectuels que nous avons mentionnés. Il faut se garder pourtant de prophétiser un triomphe inexorable de l'arabisation de l'Afrique noire ; nous aurons plutôt affaire à un jeu de bascule entre les deux pôles que sont l'identité (plus exactement « *les identités* ») africaine et l'orthodoxie arabe. Nous assisterons à des tensions fécondes, tant d'un point de vue spirituel que culturel, entre les deux, avec des variations dans les dominantes, pour toutes sortes de motifs politiques, économiques, et pas seulement religieux. A y regarder de près, d'ailleurs, ces tensions ne sont pas neuves ; elles ont toujours existé depuis que l'islam a mis le pied sur le continent noir et qu'il a converti pour la première fois quelques Africains. Dès lors, il a touché suffisamment profond dans l'âme africaine pour que le croyant « se soumette » (c'est le sens du mot *musulman*) par lui-même sans nécessairement se renier [3].

2. Sans faire une bibliographie, citons : Cheikh Tidiane SY, **La confrérie sénégalaise des Mourides,** 1969 ; Lansiné KABA, **The Wahhabiya islamic reform and politics in french west Africa, 1974 ;** Mamadou DIA, **Islam, sociétés africaines et culture industrielle,** 1975.

3. Pour le développement des différents thèmes de cet article, je renvoie une

l'islam en afrique, fruit de malentendus ?

A priori, avec des vues schématiques, on estimerait qu'il y a une incompatibilité foncière entre le Coran et les cultures africaines, ne serait-ce qu'entre le monothéisme radical du premier et le caractère profondément animiste des secondes. Et puis l'islam est religion du Livre, alors que l'Afrique est le monde de la parole parlée, orale ; l'islam est religion du désert et de la ville, tandis que l'Afrique serait civilisation rurale du village, dans la savane comme en forêt. Tout récemment encore, j'ai pu être témoin de violents refus de l'islam en certains milieux, chez des jeunes de la ville plus ou moins marxisants, très jaloux de leur authenticité africaine. Derrière ces refus, il y avait les souvenirs hérités de générations précédentes qui avaient souffert de brutalités au nom de cette religion ; il pouvait y avoir aussi des réactions acquises en milieu chrétien... L'Afrique et l'islam sont malgré tout des partenaires de vieille date, depuis les débuts de la prédication coranique hors de la péninsule arabique. Mais si l'islam y a pris racine depuis fort longtemps, l'expansion n'a pas été foudroyante : les premiers contacts datent des VIIIe-IXe siècles sur les côtes orientales et sur le littoral saharien, au « sahel »[4]. Sans être *la* religion de l'Afrique, il est alors devenu une dimension essentielle de la vie religieuse africaine[5]. Or, pour rendre compte du fait, on a longtemps avancé des raisons insuffisantes, en confondant les vraies causes avec les occasions favorisantes, en échafaudant des thèses selon lesquelles cette adoption ne serait que le fruit de malentendus.

Les conversions dues à la force, à la domination politique et guerrière, sont un fait ; ce n'est pas d'ailleurs un privilège de l'islam. Je pense que les premiers Africains à adopter la religion des Arabes furent, outre les commerçants, les populations qui ont espéré ainsi échapper à l'esclavage, parfois à tort[6], et aussi les esclaves qui ont dû imiter les comportements religieux de leurs maîtres, en les suivant au Maghreb ou au Proche-Orient. Mais la force ne peut expliquer pourquoi et comment l'islam a pu devenir religion des Africains, dans laquelle nombre de ceux-ci se reconnaissent pour y puiser une vitalité spirituelle incontestable. Dire que la déstructuration des sociétés traditionnelles a facilité aussi ce mouvement au cours

fois pour toutes à mon livre, **Africains musulmans**, Paris, Abidjan, Présence Africaine et INADES-Edition, 1982.

4. *Sahel* comme *swahili* viennent du même mot arabe *sâhil* qui signifie « rivage ».

5. Cf. Cheikh Hamidou KANE, **L'aventure ambiguë**, 1961, p. 9.

6. Cf. Mahmoud A. ZOUBER, **Ahmad Bâbâ de Tombouctou (1556-1627), sa vie et son œuvre**, 1977, pp. 129 sv.

des âges n'explique pas davantage comment la nouvelle religion a pu offrir une issue à toutes ces sociétés en crise. On peut avancer que le commerce, les marchés, entre les mains des musulmans, ont favorisé la propagande. Les mariages ont aussi, et jusqu'à aujourd'hui, accéléré le développement démographique. Mais comment l'islam a-t-il pu effectivement *prendre* en monde africain ?

Alors, sous différentes formes, on avance l'argument de la simplicité de son dogme [7] ! Soi-disant « sans mystères », il aurait été facile à adopter par les esprits africains. Mais curieusement, ceux-ci en réalité n'ont pas commencé à devenir musulmans en apprenant les leçons des universitaires d'el-Azhar ou de la Zeitouna ; ils ont d'abord été séduits par des marabouts qui cultivaient justement le mystère autour de leurs personnes et initiaient à des savoirs secrets, à des pouvoirs occultes. Aujourd'hui, sans doute, dans certaines sphères d'intellectuels, pourra jouer ce facteur de simplicité, mais encore assez rarement. La complexité ne fait pas peur et c'est souvent le mystère qui attire.

L'autre explication qui revient constamment dans de nombreux ouvrages de l'époque coloniale s'appuie sur les capacités étonnantes du monde africain pour « le syncrétisme » : il semblerait qu'il s'agisse là d'une faculté assez extraordinaire d'assimilation des apports culturels les plus contradictoires. Mais quels sont les mécanismes de ce syncrétisme ? Ce genre de travail est-il propre à l'Africain ? A quoi répond exactement cet effort d'intégration ? Essayer de répondre à ces questions oblige à démystifier ce concept vide pour analyser ce qui se joue entre des cultures étrangères lorsqu'elles sont en contact, aussi bien en Asie qu'en Afrique ou en Occident. Il se passe assurément des phénomènes de syncrétisme — ou de « syncrétisation » —, mais pour les comprendre, il faut dépasser ce terme, extrêmement flou, doublement ambigu en français selon qu'on parle *du* syncrétisme ou *d'un* syncrétisme comme système de vie ou de pensée stabilisé dans l'amalgame de données étrangères les unes aux autres. De tels systèmes stables existent-ils dans la réalité ? On peut se le demander. Par exemple, il est très discutable de parler de syncrétismes chrétiens pour rendre compte des Eglises indépendantes d'Afrique [8] ; en islam, ce n'est pas plus justifié. Certes, nous faisons tous du syncrétisme, il n'est pas question de le nier, et c'est un moment important de nos relations humaines, mais il s'agit de moments, de passages, et très

7. Cf. Vincent MONTEIL, **L'Islam noir**, rééd., 1980, p. 76.
8. Cf. Sidbé SEMPORE, « Le défi des églises afro-chrétiennes », **Lumière et Vie** 159, septembre-octobre 1982, pp. 43 sv.

rarement d'états acquis définitivement. Et il reste à les expliquer : comment s'opèrent ces amalgames ? Comment évoluent-ils ? Si non seulement le simple attire, mais aussi le complexe et le mystérieux, reconnaissons que le tout neuf, l'étranger et l'exotique séduisent aussi, surtout en religion. Comme nous ne pouvons pas mener l'analyse dans toutes ses finesses, nous ne retiendrons ici que trois lignes d'élucidation importantes.

à la manière de muhammad en son temps

Al-Hajj 'Umar Tall (1794-1864) avait reconnu de façon géniale qu'il y avait une certaine ressemblance entre les Peul et les Arabes d'avant l'islam [9] ; et il a voulu jouer vers 1850 un rôle analogue à celui de Muhammad parmi ses compatriotes. « *J'ai été frappé,* écrivait-il, *par la ressemblance qu'il y avait entre eux* (les Arabes d'avant l'islam) *et les Peul. Pareils à ceux-ci, ils parlaient une même langue et croyaient bien en Dieu. Mais ils étaient divisés en petits clans presque toujours en guerre entre eux et s'étaient abandonnés à l'idolâtrie. C'est alors que l'idée me vint de devenir le Muhammad du Soudan, de réunir les Peul en une grande nation et de restaurer la pureté de la doctrine islamique.* » A condition de rester dans le domaine des analogies, sans passer dans celui d'identifications hâtives, nous pouvons faire des rapprochements de ce type à peu près à toutes les époques de l'histoire islamo-africaine. Or le monothéisme coranique s'est heurté à des univers animistes depuis la toute première prédication du Prophète ; il est né au cœur d'une société animiste [10]. Le Coran nous fait lui-même témoins de ces débats ; et sa lecture attentive montre comment l'attestation du Dieu unique ne fait pas table rase du monde religieux ancien, mais organise tout autrement le sacré. Les *jinn* ne sont pas niés, ils sont devenus des créatures destinées à obéir à Dieu en bons musulmans. Il est ici tout un domaine de l'islamologie qui est encore peu exploré, primordial pour les croyants africains.

En effet, les contradictions rencontrées sur ce registre en Afrique ne sont pas radicalement nouvelles pour l'islam. Certes, il s'agit ici d'animismes paysans, sédentaires, et là, des croyances nomades du désert ; mais de part et d'autre, des antagonismes comparables se produisent entre le monothéisme et la vie traditionnelle, avec une remise en cause semblable par l'ouverture extérieure, due surtout au grand commerce des caravanes dans les deux cas. En Afrique, ce fut l'organisation du trafic de l'or, la

9. Cf. Cheikh Tidiane SY, **La confrérie sénégalaise des Mourides**, **op. cit.**, p. 50.
10. Cf. le sous-titre de l'**Introduction à la sociologie de l'islam** de Joseph CHELHOD (1958), « De l'animisme à l'universalisme ».

traite des esclaves et de la noix de cola, avec le sel en contrepartie et des produits manufacturés, armes, cuirs travaillés. Le bouleversement s'est opéré lentement, mais de façon irrésistible jusqu'à notre époque. Le commerce a contribué à déstructurer la société locale traditionnelle, tout en ouvrant les partenaires à des horizons inconnus, plus universalistes. Les nouveaux commerçants africains ont trouvé au contact des musulmans étrangers des techniques commerciales, avec l'écriture et la comptabilité, des règles de gestion et d'administration, et aussi une vie religieuse dégagée du terroir, centrée sur l'unique Créateur des mondes. Comme dans l'Arabie du VIIe siècle, en Afrique — au IXe siècle, mais aussi bien au XIXe ou au XXe en certaines zones —, les liens du sang comme ceux du sol et l'autorité des anciens ne peuvent plus être respectés ; alors l'islam offre une voie de solution, avec tout un cadre social, des références et la proposition de vastes perspectives, tant politiques que religieuses.

Il est remarquable qu'à toutes les époques de l'histoire musulmane sur le continent africain, des leaders de petite ou de grande taille ont été soucieux d'imiter Muhammad avant de lancer leur campagne de purification ou de conversion religieuse, en reproduisant son *hégire*, ce moment de repli (tout ensemble recueillement spirituel et formation) et d'organisation, pour le groupe des fidèles sur qui va s'appuyer le dynamisme du mouvement. Ce qui fut vrai déjà pour les Almoravides, se retrouve chez 'Uthmân dan Fodio (1754-1817) et chez Al-Hajj 'Umar se réfugiant à Dinguiraye. Il y a de la part de ces militants religieux une démarche de type théologique et spirituel : avoir Dieu avec soi comme Muhammad fut l'instrument de l'Unique, en l'imitant. Mais légitimement nous pouvons ajouter que les contextes sociaux, culturels, religieux, sont comparables, quand un village est touché par le commerce extérieur ou lorsqu'une famille doit émigrer dans un centre urbain. La suite de la réflexion ne fera que nous confirmer dans cette légitimité : ici et là, l'islam est un bouleversement considérable, mais tout à fait possible. Rien de contradictoire et d'incohérent.

religion du livre ou de la parole ?

L'un des grands obstacles souvent mentionnés viendrait de ce que le monde islamique est essentiellement littéraire, alors qu'en Afrique nous serions dans l'oralité quasi pure. Le schéma est dangereux ; peut-être vaudrait-il pour le christianisme missionnaire récent[11]... Mais l'aventure

11. Les missionnaires chrétiens ne sont attentifs à cet aspect des problèmes d'évangélisation que depuis peu : cf. par exemple le bulletin **Afrique et Parole**

de l'islam en Afrique invite à corriger notre regard sur « la religion du Livre » : il faudrait éviter des anachronismes et ne pas anticiper sur le développement ultérieur des grandes universités islamiques et sur la riche production de leurs docteurs. Les commencements furent prophétiques, avec la proclamation orale de la parole de Dieu : si le Coran lui-même se présente comme « livre », c'est dans ce contexte plus oral que littéraire [12]. Mais par la suite ce Livre a entraîné dans le monde arabe une évolution évidente vers l'écrit et l'écriture, et vers le doctoral.

Dès le commencement, les premiers agents de l'islamisation sur le sol africain étaient plus des gens de la parole que de l'écriture, plus des spirituels et des guides qui transmettaient l'héritage reçu de leurs maîtres que des professeurs d'université. Et ce courant, longtemps dominant, demeure jusqu'à nos jours. Pourtant gardons-nous de simplifier : avec le développement du monde des marchands, une nouvelle catégorie sociale est apparue, proprement religieuse. S'il n'existe pas de clergé proprement dit en islam, il faut bien reconnaître l'apparition de professionnels du sacré et des sciences saintes. Aux carrefours des pistes principales, lieux de marchés importants, relais pour les caravanes, séjours aussi pour les commerçants les plus influents, se sont alors bâties mosquées et médersa, à côté desquelles ont commencé à siéger les tribunaux de la *charî'a* (loi islamique). Des *zâwiyya* se sont construites dans la brousse voisine, un peu plus en marge [13]. Ces institutions n'auraient pu voir le jour sans l'aide de ce grand commerce. Dienné et Tombouctou, centres savants typiques de l'islam africain des XIIIe-XIVe siècles, sans être les seuls d'ailleurs, sont les mieux connus du fait des fameuses chroniques le *Tarîkh al-Sûdan* et le *Tarîkh al-Fattâch* [14]. Jusqu'à présent, celui qui veut devenir maître reconnu voyage le plus longtemps et le plus loin possible pour se mettre à l'école des guides les plus réputés : c'est un vrai nomadisme spirituel et intellectuel qui double le nomadisme commerçant et qui, loin d'entraîner un émiettement dispersé, a favorisé l'établissement de réseaux devenus

46, novembre 1974 et les nn° suivants, à propos d'une expérience au Tchad ; les nn° 51 et 52, juin et novembre 1977, sont consacrés à « Oralité et écriture dans la transmission de la Parole de Dieu ».

12. Primitivement, le texte était un support de la mémoire, et l'écriture arabe s'est mise au point pour cet usage. Une culture orale n'est pas forcément une culture sans livre, mais celui-ci n'y a pas la même portée que dans une culture de l'écriture.

13. Primitivement cellules de retraite, les *zâwiyya* désignent finalement des maisons de formation religieuse et mystique.

14. La dernière édition des traductions françaises de ces chroniques date de 1981 (J. Maisonneuve).

parfois de véritables puissances politiques, déjà dans les empires du Moyen Age, mais encore à l'époque coloniale. L'une des tâches du Bureau des Affaires musulmanes était de repérer ces circuits de filiation spirituelle.

C'est volontairement qu'à l'instant j'ai parlé sans distinction de « maîtres » et de « guides », d'« intellectuel » et de « spirituel ». En effet, la science n'est jamais dissociée de la quête spirituelle. Or cette dernière donne la priorité à l'initiation orale, à l'écoute, à la mémorisation. Les premiers documents écrits que reçoit le jeune disciple sont plus des symboles sacrés à garder précieusement qu'une source d'études [15]. Les traités conservés dans les bibliothèques sont surtout des supports pour la mémoire ; d'ailleurs la logique qui structure ces ouvrages des premières générations musulmanes est commandée par une réflexion orale et les besoins de la mnémotechnie. C'est sans doute chez les juristes que les textes écrits ont le plus d'importance ; et c'est avec eux que les conflits ont été les plus vifs dans l'histoire islamo-africaine. Il suffit d'évoquer l'intelligentsia de Tombouctou qui contribua à la gloire, mais aussi aux malheurs de l'empire Songhaï : comme déjà le Mali ou le Kanem-Bornou, le Songhaï fut le théâtre de fortes oppositions entre le fonds africain et les attraits de l'islam étranger. Ces grands ensembles politiques étaient tentés par un monothéisme capable de surmonter les particularismes locaux, d'autant plus qu'il véhiculait en outre tout un arsenal de moyens administratifs, scientifiques, militaires, pour structurer leur organisation. Un Ali Ber (1464-1493) à Gao réussit à garder son génie propre, tout en se présentant comme musulman ; mais il faut voir comment il est traité par les doctes de Tombouctou, qui le qualifient de tyran, libertin, et — suprême injure — de kharijite [16]. L'askia Mohammed, par contre, fut une créature des juristes [17]. Mais la victoire de ceux-ci ne put jamais s'imposer définitivement et les résistances aux lois écrites furent nombreuses et tenaces jusqu'à maintenant.

Ce que j'appellerais volontiers « l'islam de brousse », fort éloigné de la cité islamique classique régie par la *charî'a*, a été le véritable agent de

15. Ainsi la *wasiyya*, le testament du fondateur de la confrérie, la *silsila*, la généalogie des guides médiateurs, et le *wird*, le rituel propre de la confrérie.
16. **Tarîkh al-Sûdân**, édition 1981, p. 12 ; le kharijite est particulièrement mal considéré par les sunnites qui représentent la grande majorité de l'islam ; c'est un schismatique, voire un hérétique, pour l'opinion générale.
17. Un document manifeste bien le souci d'orthodoxie de l'askia Mohammed : la consultation du juriste maghrébin Al- Maghîlî dont nous avons les réponses dans Joseph CUOQ, **Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle**, pp. 399-432.

l'enracinement populaire grâce à ses personnages qu'on nomme de façon très générale *marabouts*. Au sens étymologique, le marabout est soit le membre d'une confrérie vivant dans un *ribât* — une sorte de couvent comme la *zâwiyya* —, soit tout simplement l'homme « attaché à » Dieu, au sens propre « le religieux ». En Afrique de l'Ouest, on a tendance à appeler ainsi tout personnage musulman qui a quelque relief dans sa communauté. On peut garder ce terme commode à condition de ne pas en faire un type d'homme défini une fois pour toutes ; les marabouts jouent des rôles très souples. Ils relèvent du monde des clercs que nous avons évoqué ; certains ont une très bonne culture arabe de juriste ou de théologien. Mais si nous poussons l'analyse, ils peuvent dévoiler des aspects de l'islam que nous n'avons pas l'habitude de prendre en compte. Guides spirituels, ils sont maîtres en initiation religieuse, avec des méthodes assez élaborées dans les confréries. Il s'agit d'une initiation orale, fondée sur la Parole de Dieu qui est parole parlée, dont l'écrit coranique est le très vénérable mémorial : une étape décisive de l'initiation est d'être capable de prononcer par cœur le Coran, avant même de savoir le traduire mot à mot[18]. Ces hommes de la parole ont été de plain-pied avec des populations pour lesquelles la tradition orale fait la vie même des relations humaines. Mais il y a eu davantage : la parole qu'ils transmettaient était Parole de Dieu, une parole créatrice ou prophétique dans la bouche de ses envoyés, une parole douée de force. « *Il est l'unique créateur des cieux et de la terre* », dit le Coran ; « *quand Il prend une décision, il lui suffit de dire : "Sois !" et elle est* » (*Coran* 2, 117). Dans certains milieux maraboutiques, on a eu alors tendance à systématiser ce pouvoir, sinon dans des théories, du moins dans des pratiques.

puissance de dieu et pouvoirs sacrés

Le marabout est intervenu dès les commencements de l'islam en Afrique noire, à l'Est comme à l'Ouest ; il ne fut pas d'abord africain, mais arabe ou berbère. Ces hommes eurent facilement audience auprès des chefs locaux comme priants doués de dons particulièrement efficaces tant pour la pluie que pour les succès guerriers. Tout a commencé, et tout peut encore commencer dans certaines régions, par une concurrence entre forces traditionnelles et pouvoirs islamiques, entre officiants du terroir et marabouts. On aime à raconter comment les premiers princes à se convertir à l'islam l'auraient fait parce qu'un marabout fut plus efficace

18. Le récit de Cheikh Hamidou KANE, **L'aventure ambiguë**, en témoigne excellement.

que leurs assistants religieux ou qu'eux-mêmes pour faire pleuvoir sur le pays, grâce à sa prière, comme ce fut le cas pour le premier roi de l'empire du Mali à se convertir [19]. Nombre de chefs ont accueilli des familles maraboutiques dans leur entourage pour bénéficier de leur bénédiction (*baraka*), pour la santé, la paix, le succès dans les luttes de rivalité.

On n'a pas le droit de parler alors de contamination idolâtrique de l'islam ; ce n'est pas si simple. Ce serait peut-être vrai s'il n'y avait que substitution dans les procédures magiques. En réalité, le marabout joue sur un tout autre registre que la tradition africaine, et les compagnons du roi du Mali le sentaient bien, qui voulaient retenir leur chef sur le chemin de la conversion : « Nous sommes tes serviteurs, lui disaient-ils, ne change pas notre religion » [20]. Ce n'est pas seulement la religion qui changeait, mais toute la conception du monde, car le marabout authentique n'est pas un simple substitut de l'ordre ancien. Les guérisseurs et magiciens étaient avant tout des serviteurs du groupe, et leurs interventions avaient toujours finalement pour but l'intégration communautaire ; les célébrations dont ils étaient les meneurs de jeu étaient collectives, des fêtes dynamiques, exubérantes. Ceux qui s'isolaient, les sorciers malfaisants, étaient fortement redoutés, car ils introduisaient la division dans le groupe, et la mort. C'est pourquoi le marabout a d'emblée attiré la crainte : il cultive le secret et l'isolement quand on en appelle à ses pouvoirs. Le secret n'est plus celui de la tradition africaine, portant sur la manipulation des racines et des poudres et sur beaucoup d'autres techniques concrètes, corporelles, collectives ; désormais le secret concerne le savoir que donne une certaine étude mystique du Coran, dont chaque verset, chaque mot, chaque lettre, contenant la parole du Dieu Unique, sont porteurs de puissance capable d'en imposer aux créatures maléfiques, les *cheytan*, ou aux êtres dangereux comme les *jinn*, dont le Très-Haut sera toujours le Maître. Apparemment, *jinn* et « satan » islamiques se confondent avec les génies de l'Afrique. Mais en réalité, en donnant la priorité aux premiers sur les seconds, on brise l'immanence communautaire traditionnelle pour s'ouvrir à une intervention transcendante avec la mise en place d'un tout autre modèle de vie sociale.

En effet, le mystique ne tient que de Dieu son pouvoir sur les créatures invisibles et tout son savoir en la matière lui vient de sa connaissance intime du Coran. Le marabout est d'abord un homme de prière, qui fait

19. J. CUOQ, **Recueil des sources arabes...**, **op. cit**, pp. 102-103, le récit d'Al-Bakri, et p. 195, le récit d'Al-Dardjini.
20. Cf. J. CUOQ, **op. cit.**, p. 195.

très fréquemment mention de son Seigneur, de nuit comme de jour ; il pratique le *dhikr*, notion fondamentale en islam qui veut dire « rappel », « mention », « souvenir ». Toute la création est pour l'homme rappel du pacte primordial qu'il a passé avec son Dieu attesté dans son unicité. Les fidèles aiment mentionner les noms de Dieu dans le quotidien de leur vie. Et chez les sufis, dans les confréries, le *dhikr* est devenu une technique de concentration spirituelle ; dans les retraites (*al-khalwa*) qui sont souvent de longs moments de recueillement dans le jeûne, le silence et la prière, il a une place primordiale. Alors certains privilégiés de Dieu peuvent entrer dans la connaissance des *jinn*, des anges et des démons, ainsi que de leurs relations mutuelles : pour le bien des croyants et de la communauté, ce savoir émanant de la parole de Dieu permet des interventions auprès de créatures faites pour le service du Créateur et des hommes, ses vicaires au milieu de son œuvre. La différence entre le marabout authentique et le charlatan spécialiste du maraboutage vient du fait que le premier est un homme de Dieu, dont les charismes sont un surcroît gratuit, tandis que le second utilise *khalwa* et *dhikr* pour prétendre à une action efficace [21]. Cette contre-façon, gravement jugée par la conscience droite des croyants, nous éclaire malgré tout : la médiation du Coran est toujours nécessaire.

Par cette référence au Livre, moins dans le contenu intelligible de son message que par la force de cette Parole divine, créatrice et prophétique, les marabouts ont eu une très grande influence au cours des âges, assumant des rôles très divers selon les circonstances historiques. Dans le monde ancien, ils ont eu tendance à remplacer aussi bien la chefferie que les missions d'éducation, d'initiation et comme nous venons de le dire, les guérisseurs. A l'époque coloniale, beaucoup furent utilisés par le pouvoir étranger dans les affaires politiques et économiques. Aussi auront-ils mille visages, depuis le saint homme (*walî*) pas toujours bon connaisseur de la langue arabe, jusqu'au maître très compétent, capable d'enseigner la loi religieuse et de guider avec finesse des disciples exigeants ; mais un même homme pourra bien être fort pieux, cultivé en lettres arabes, puissant thaumaturge, et astucieux dans les affaires de ce bas monde. Le danger, dans une société ignorante de la pensée islamique, est de voir ces personnalités monopoliser tous les rôles, en maintenant les populations dans la sujétion plus que dans la sincère soumission musulmane. C'est ce qui a engendré un « islam colonial », lequel a masqué — surtout aux yeux des

21. Notons que « charlatan » n'est pas toujours péjoratif en Afrique occidentale francophone. Par contre « maraboutage » vise des pratiques maléfiques.

observateurs étrangers — une vie à une autre profondeur qui ne s'est jamais tarie et peut aujourd'hui resurgir avec un nouveau dynamisme [22]. Le Coran dans tout son mystère de Parole de Dieu n'a jamais été oublié.

une arabisation inévitable ?

Il ne faudrait pas croire que l'avenir de l'islam en Afrique noire se jouera tout simplement entre l'archaïsme maraboutique et la pureté arabe de la religion, voire le fondamentalisme virulent qu'on connaît aujourd'hui dans le Moyen-Orient, en faveur de l'arabisation et de l'instauration de régimes socio-politiques de type islamique. Sans prétendre prophétiser, soulignons seulement la consistance propre de l'islam africain, acquise au cours d'une vaste expérience historique : pour lui, la situation actuelle n'est pas totalement neuve. Neuf, sans doute, est le besoin pour l'ensemble des fidèles d'entendre et de comprendre de mieux en mieux le message ; dès lors, la connaissance de l'arabe est indispensable. Mais une arabisation n'est pas dangereuse à ce niveau pour le génie africain : si l'on veut aller aux sources arabes, c'est pour une meilleure traduction en sa propre langue. On sait que la christianisation a souvent joué un rôle négatif dans la mesure où elle a été liée à une politique d'hégémonisme culturel de la part de l'Occident ; et certes, si le monde arabe a des ambitions de même nature, les risques ne sont pas imaginaires. Mais, si ce n'est pas le cas, les communautés croyantes chercheront leurs voies au sein de cette tension de toujours entre le Coran et l'Africain, qui, loin d'engendrer des ruptures schismatiques, a suscité au contraire une vitalité spirituelle étonnante depuis plus de dix siècles, avec une appréhension originale de la Parole coranique, une intériorisation mystique très féconde, avec une attention plus rigoureuse désormais aux solidarités de la communauté islamique mondiale.

Dans ce contexte général, l'évolution vers des régimes politiques carrément islamiques ne va pas de soi. Contrairement à des apparences superficielles, comme le respect de la polygamie ou la vie en « grande famille », le droit musulman demande aux sociétés africaines de sérieuses remises en cause, même si l'école malikite est relativement tolérante à l'égard des coutumes pré-islamiques. Dans le passé, les institutions sociales n'ont été que très partiellement des points de passage entre l'islam et l'Afrique, sauf — et c'est important à souligner — quand il s'est agi des réseaux

22. Sur l'islam colonial, cf. Mamadou DIA, **Islam, sociétés africaines et culture industrielle**, pp. 89 sv.

de filiation spirituelle et charismatique, développés dans et par les confréries. Mais jusqu'à maintenant la Cité islamique prônée par la *charî'a* ne s'est jamais imposée de façon décisive, et la laïcité coloniale, dans les zones d'influence française, a encore restreint ses chances. Cela dit, des circonstances nouvelles, surtout au plan international, mais pas uniquement, peuvent très bien créer un climat propre à l'avènement de régimes islamiques. En ce cas, je ne crois pas que ceux-ci puissent être des « copies conformes » de ce que nous connaissons déjà.

luc moreau

LE SUPPLÉMENT

N° 146 **Septembre 1983**

HISTOIRE D'UN DÉSIR : THÉRÈSE D'AVILA
(colloque national à La Tourette 2-5 sept. 1982)

Michel de GOEDT, Liminaire

Joël SAUGNIEUX, Thérèse d'Avila et la culture écrite

Jean BOULET, Après Luther, Thérèse commentant le Notre Père

Joseph BAUDRY, De la méditation à l'oraison selon Thérèse d'Avila

Jean-Claude SAGNE, La découverte de la Trinité dans la vie d'oraison de Thérèse d'Avila

Emmanuel RENAULT, Le désir de mourir chez Thérèse d'Avila

Denis VASSE, La rencontre d'où naît le corps de l'homme ou l'ordre de la nouvelle Eve

Michel de GOEDT, L'Ecriture et le mot de passe du désir. La Parole de Dieu chez Sainte Thérèse de Jésus

---

Christian DUQUOC, Situation de la théologie en France
Guy LOBRICHON, *La naissance du purgatoire* de Jacques Le Goff.

Abonnement : France : 126 F TTC ; Etranger : 151 F HT.
Prix du numéro : 38,50 F TTC
C.C.P. Editions du Cerf. La Source 32 139-05

la rencontre des théologies

L'islam, déjà dans le Coran, aborde le christianisme sous un angle doctrinal. Il lui reproche surtout des affirmations incompatibles avec le véritable monothéisme. Les polémiques durciront par la suite cette confrontation théologique. Aujourd'hui, l'heure est venue de dialoguer pour que s'approfondisse chacune des deux conceptions religieuses. Les convergences dominent sur ce qu'est la foi, don de Dieu et témoignage actif du croyant, et même sur le problème anthropologique de l'articulation de l'acte libre et de la toute-puissance divine, alors que les divergences essentielles découlent de l'incompatibilité entre deux visions du sommet de la révélation : ou Jésus, indépassable Parole de Dieu, ou le Coran transmis par Muhammad. Le clivage se retrouve finalement au cœur même du monothéisme également professé : celui d'un Dieu transcendant qui ne franchira jamais l'abîme qui le sépare de la créature ou celui d'un Dieu qui, naissant, souffrant et mourant, déjoue jusqu'à nos représentations de la transcendance. Ces discussions qui nourrissent la rencontre indispensable des théologies ne doivent cependant pas renforcer les musulmans dans l'idée que le christianisme serait avant tout une doctrine. Il est une voie et la foi est une vie : c'est à ce niveau que les deux religions ont à se rendre mutuellement témoignage.

Il n'y a guère de religion plus doctrinale que l'islam. Le judaïsme est l'histoire d'un peuple ; le christianisme est une foi pratique (Mt 25) avant d'être une doctrine ; les grandes religions orientales sont une expérience. L'islam, comme son nom l'indique, est bien adhésion à la volonté de Dieu, mais comme conséquence d'une révélation et d'une doctrine précises sur Dieu unique et transcendant. Le christianisme sera situé dès le Coran en fonction de cette doctrine. On y parle de Jésus et des chrétiens essentiellement pour ce qu'ils disent de ce monothéisme intransigeant : Jésus l'affirme, mais les chrétiens lui ont été infidèles. L'Evangile, au sens de la bonne nouvelle du Royaume et de la voie pour y entrer, est pratiquement ignoré, réduit qu'il est à un mot, *injîl*, nom d'une Ecriture descendue du ciel sur Jésus, comme le Coran sur Muhammad. On n'en sait guère plus.

Cette approche doctrinale du christianisme par l'islam s'explique aussi — et se renforce — par le fait que le Prophète ne semble pas avoir eu un contact direct avec les sources de la foi chrétienne, notamment avec les textes du Nouveau Testament, mais qu'il a rencontré, à vrai dire occa-

sionnellement, des chrétiens divisés en multiples sectes, souvent marginalisés pour faute d'hérésie par l'Empire byzantin et héritiers de six siècles de querelles christologiques. L'islam, né théologique, a rencontré un christianisme devenu théologique, et pas toujours dans le meilleur sens du terme. Il y a là un phénomène historique lourd de conséquences.

nécessaire rencontre

Pour l'instant, rappelons seulement que le Coran, considéré par l'ensemble des musulmans comme la Parole de Dieu jusque dans sa lettre, fixe cette image doctrinale du christianisme pour des siècles. Les controverses islamo-chrétiennes qui commencent très tôt en seront naturellement marquées [1]. Le climat général d'affrontement temporel et souvent militaire entre les mondes chrétien et musulman ne fera que durcir la polémique. Aujourd'hui, grâce à Dieu, ces affrontements sont en voie de dépassement. Mais la trace en demeure dans les esprits, des deux côtés. On connaît les caricatures de l'islam que véhicule la conscience occidentale et qui surgissent spontanément dans les médias. Du côté musulman, si certains aspects de l'idéal évangélique, à travers le témoignage de la vie des chrétiens ou la lecture du texte, peuvent apparaître séduisants, la doctrine, plus ou moins bien perçue, sera toujours l'objet d'un refus scandalisé.

Maintenant l'heure est au dialogue, à ses divers niveaux, y compris théologique. Certains, nombreux, en doutent et y voient un piège à polémique qui ne peut que handicaper la rencontre des personnes. Mais d'autres croient qu'il ne faut pas l'éviter et qu'il peut être fécond pour les deux parties, à certaines conditions [2].

Nous voudrions ici examiner les principales têtes de chapitre de ce dialogue, en relevant les convergences et les divergences entre les deux doctrines. Notre but n'est pas d'alimenter une connaissance purement abstraite de l'islam. Ce ne serait déjà pas négligeable. Mais d'une part, l'expérience montre qu'on ne peut mettre de côté bien longtemps dans

1. Pour l'histoire de ces controverses, cf. « Bibliographie du dialogue islamo-chrétien », **Islamochristiana**, depuis le premier numéro (1975) : tous les ouvrages, édités ou manuscrits, depuis le VIIe siècle y sont recensés, provisoirement jusqu'au XIVe siècle. Pour un exemple typique de ces controverses doctrinales, voir mon édition critique du « Dialogue entre le calife de Bagdad, Al-Mahdi, et le patriarche nestorien Timothée I (en 782) », **Islamochristiana** 3, 1977, pp. 107-175 (texte arabe et trad. française).
2. Voir ma note sur le Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (G. R. I. C.), pp. 81-85.

la rencontre avec des musulmans le fait qu'une vision théologique implicite ou inconsciente de l'islam, le plus souvent négative, influence instinctivement les comportements pratiques. D'autre part, et plus profondément, c'est la vérité de la foi chrétienne et de la réflexion théologique qui est en cause : on ne peut plus croire ni réfléchir en vase clos, si jamais ce fut le cas autrefois. Dans un monde de plus en plus communiquant, la réalité des quelque huit cents millions de musulmans qui clament leur foi au Dieu unique s'impose. Ils sont chez nous et nous sommes chez eux. Le chrétien doit faire entrer cette réalité dans sa vision de foi. Le théologien, de son côté, peut-il continuer à traiter de la Révélation, de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, comme si l'islam n'en avait rien dit et n'avait rien à en dire ? Nous croyons que la prise au sérieux de cette pensée et de ses objections peut faire avancer la réflexion théologique aussi bien — et peut-être mieux — que ne l'ont fait les philosophies occidentales depuis trois siècles [3].

I

la foi

Il ne s'agit pas ici des vérités à croire (objet de foi), mais de l'attitude de foi, mouvement de tout l'être en réponse à l'appel de Dieu. Plus précisément, ce sont les *motifs* de croire qualifiant l'acte de foi qui lui donnent sa valeur religieuse, plus que ce qu'on croit, bien que l'un et l'autre ne soient pas sans relation [4].

don de dieu et travail de la raison

Dans cette perspective, l'attitude de foi est sans doute le point où christianisme et islam sont les plus proches. Pour le Coran, croire est essen-

3. Depuis une dizaine d'années, la théologie chrétienne commence à prendre en compte d'autres pensées religieuses, au moins d'une façon globale. Par exemple, H. KÜNG dans **Etre chrétien** (1974) et **Dieu existe-t-il ?** (1978), après avoir posé le problème de Dieu, fait état largement des réponses non chrétiennes, notamment de l'islam. Tout récemment, **Initiation à la pratique de la théologie**, t. 1 (Paris, Ed. du Cerf, 1982), présente « le christianisme vu du dehors » avant d'aborder les thèmes de la théologie chrétienne dans les tomes suivants. Ce progrès me semble encore insuffisant, car on oublie ces belles prémisses au cours des traités eux-mêmes : un peu comme l'enseignement des religions non chrétiennes dans les instituts catholiques est regroupé dans des sections marginales. Intérêt ou alibi ?

4. Cf. Jean MOUROUX, **Je crois en toi** (Foi vivante), Paris, Ed. du Cerf, 1949.

tiellement un don de Dieu, « *qui ouvre le cœur à la foi* » (*Coran* 94, etc.). Les efforts humains, les raisonnements, les solidarités, les miracles même ne peuvent engendrer la foi : « *Dieu inscrit la foi dans les cœurs* » (*Coran* 58, 22 et plus de trente références). Certes, il y a des « signes » de Dieu, de son unicité, le plus fréquent étant celui de la création et de ses merveilles qui sont autant de « motifs de croire ». Mais le plus décisif est la Parole de Dieu, qui s'est manifestée par les prophètes et finalement par le Coran lui-même. Dieu existe et il est unique parce qu'il l'a dit. Croire Dieu par Dieu (*Deum Deo*), recevoir Dieu de Dieu : n'est-ce pas la définition même de la foi surnaturelle, même si cette Parole de Dieu sur Dieu n'a pas le même contenu ?

Cette foi n'est pas pour autant aveugle, au sens fidéiste. Si elle n'est jamais rationnelle, fruit d'un raisonnement humain, elle doit être raisonnable, moyennant un sain usage de la raison. Et le Coran ne cesse d'inviter l'homme à réfléchir sur les innombrables « signes » de Dieu. Le plus grand théologien de l'islam, Ghazâlî (XIe siècle), a situé admirablement ce jeu de la foi et de la raison : d'abord, il faut comprendre (les énoncés de la révélation) pour croire. Mais la raison n'est qu'une « manuduction » vers la foi. Comme le père avisé ne soigne pas lui-même son enfant malade, mais le prend par la main et le conduit au médecin compétent, ainsi la raison conduit l'esprit aux portes de la foi, qui est un « stade au-delà de la raison », et le remet aux mains de la révélation, car « les prophètes sont les médecins de l'humanité ». Mais son rôle n'est pas terminé pour autant. Il faut encore comprendre les prescriptions du médecin, les injonctions de la révélation[5].

Cet équilibre n'a pas été toujours maintenu, pas plus en islam qu'en christianisme. Le balancier oscille continuellement dans le sens du fidéisme (le hanbalisme et les tendances intégristes anciennes ou contemporaines) ou dans le sens du rationalisme : autrefois le mo'tazilisme, récemment le réformisme du cheikh M. 'Abduh (mort en 1905), avec le slogan de « l'islam, religion de la raison et de la science ». Son avatar massivement actuel est le thème apologétique des sciences modernes dans le Coran. Mais il serait aussi faux de réduire la relation de la foi et de la raison à ce concordisme pseudo-scientifique ou à la foi aveugle, que de réduire la même relation en christianisme au « je crois parce que

5. L'œuvre essentielle de Ghazâlî sur ce sujet, le **Munqidh**, a été traduite en français : F. JABRE, **Erreur et délivrance** (Col. Unesco d'œuvres représentatives), Beyrouth, 1959. On peut aussi se reporter à mon article « Foi et raison dans le *Munqidh* de Ghazâlî », **IBLA** 32, 1969, pp. 215-240.

c'est absurde » ou à la démonstration dialectique de la Trinité et de l'Incarnation. D'ailleurs, ce qu'on appelle les « mystères chrétiens » n'a pas mis un frein et une limite aux tendances rationalistes ou semi-rationalistes, comme on aurait pu s'y attendre. Le cas de Hegel le montre bien. C'est dire que la problématique est sensiblement la même dans nos deux traditions : analyser le statut et le rôle de la raison et de la foi serait un thème privilégié et fondamental de recherches entre chrétiens et musulmans.

pratique et témoignage

La réponse à la Parole de Dieu est à la fois d'ordre intellectuel, l'assentiment (*tasdîq*) aux vérités révélées, et d'ordre pratique, la remise de tout son être à Dieu (*islâm*). On retrouve, en théologie musulmane, la dialectique entre la foi et les œuvres, avec un balancement historique entre la foi nécessaire et suffisante pour le salut et l'exigence des œuvres comme critère décisif de la foi et du salut. Signalons seulement que le Coran ne sépare jamais la foi et les œuvres, ces dernières ne consistant pas seulement en pratiques cultuelles, mais aussi en exigences de solidarité entre frères, notamment le souci du pauvre et de tous les hommes dans le besoin. Dans cette perspective, Ghazâlî, suivi par une tradition jusqu'à nos jours, admettra le salut des non-musulmans de bonne foi [6].

C'est dans le sens d'un « islam » fondamental, comme abandon total à la volonté de Dieu sur soi et sur le monde, que les musulmans, comme les juifs et les chrétiens, peuvent se dire en vérité « fils d'Abraham », « *qui eut foi en Dieu et cela lui fut compté comme justice* » (Gn 15, 6 ; Rm 4, 3, etc. ; cf. *Coran* 37, 99-113). Le seul et véritable sens de la « fraternité en Abraham » se trouve ici et non pas dans quelque descendance généalogique, bien hypothétique et de toute façon sans valeur religieuse (Mt 3, 9 ; Lc 16, 24, etc.).

Enfin, la foi musulmane n'est pas seulement « acte du cœur ». Elle doit être aussi « témoignage » (*chahâda*). Plus qu'une profession de foi officielle, ce qui constitue le musulman, c'est sa mission dans le monde : témoigner que Dieu existe, qu'il est le seul digne d'être adoré, à l'exclusion de toutes les idoles anciennes ou modernes, et que l'homme ne s'accomplit que dans cette adoration. Or, le témoignage est aussi un thème central du christianisme, tout spécialement dans la ligne johan-

6. Textes rassemblés et traduits dans « L'islam et les religions non musulmanes », **Islamochristiana** 3, 1977, pp. 39-63.

nique. Il y a là, croyons-nous, la seule façon de résoudre le problème chaudement et péniblement débattu dans certains colloques islamo-chrétiens sur la mission (chrétienne) et la *da'wa* (appel à embrasser l'islam). Les deux religions, qui se veulent et sont universelles, se sont combattues, militairement et dialectiquement, pendant des siècles. Le temps est venu pour chacune de « *rendre compte de l'espérance qui est en elle* » (1 P 3, 15) et de s'entraider dans un témoignage réciproque et aussi commun que possible [7].

II

dieu

Dans la question de Dieu se situent la convergence et la divergence essentielles. De nombreux traités, venant surtout d'auteurs arabes chrétiens, s'intitulent « De l'unicité et de la Trinité », ce qui n'est pas à comprendre, bien sûr, comme si l'islam affirmait la première et le christianisme seulement la seconde. Bien des musulmans le pensent et les chrétiens auraient intérêt à s'en souvenir. Mais si le christianisme est aussi — et d'abord — un monothéisme, la divergence s'enracine au cœur même de ce monothéisme.

Aborder le problème à partir des négations coraniques concernant la divinité de Jésus et la Trinité serait une autre erreur. Certes on pourra toujours se demander si ces négations visent la formulation exacte du dogme ou bien des conceptions que nous nions nous-mêmes (filiation charnelle en Dieu, triade de dieux...). La question n'est pas là. C'est la nature même du monothéisme prêché par le Coran qui conduit à refuser les « mystères chrétiens », quelle que soit leur formulation [8].

7. Il faut signaler les pages remarquables — et à vrai dire exceptionnelles — de M. TALBI, **Islam et dialogue,** Tunis, M.T.E., 2e éd., 1979, pp. 22-25 : il récuse tout prosélytisme, mais il exige du chrétien (et du musulman) le « *devoir d'apostolat* » en témoignage de la vérité qu'il a reçue.
8. **Coran** 4, 157-171 ; 5, 17. 72-75. 116 ; 9, 30-31, etc. La formule lapidaire, très souvent gravée dans les mosquées, de la sourate 112 (« *Dieu n'engendre pas et n'est pas engendré* ») a été révélée d'abord contre les unions entre dieux et déesses du polythéisme mekkois ; c'est ensuite qu'elle s'appliquera à la doctrine de Jésus, Fils de Dieu.

deux conceptions du monothéisme

Ce monothéisme intransigeant, cette passion du *tawhîd,* est l'âme de l'islam, l'affirmation centrale et pour ainsi dire unique du Coran, répétée et traduite sous de multiples formes et dans tous les domaines. Tous les mouvements de réforme dans l'histoire islamique se sont faits et se font en son nom. Le musulman est d'abord et avant tout un *muwahhid,* celui qui affirme l'unicité de Dieu, non seulement externe (« *il n'y a pas d'autre dieu que Dieu* »), mais aussi interne : pas de division ni de multiplicité en Dieu, « *bloc indivisible et impénétrable* »[9]. Il est significatif qu'un des principaux problèmes de la théologie musulmane est la réalité de la distinction en Dieu lui-même entre les attributs et l'essence divine, avec le double souci d'assurer la réalité des divers noms divins et de refuser toute multiplicité en Dieu.

Ce Dieu unique est créateur et transcendant, « formellement différent des créatures », selon la formule de la théologie musulmane. Rien, pas même sa toute-puissance, ne pourra lui faire franchir l'abîme qui le sépare de la créature. Dieu n'est pourtant pas absent du monde créé, de l'homme en particulier ; il en est même *proche,* comme le répète le Coran et comme le vit profondément le musulman. Le « Dieu lointain » de l'islam est une formule facile et fausse : il est à la fois transcendant et proche, mais différent, le « tout autre ».

On pourrait développer longuement les implications et les manifestations de la hantise du *tawhîd* dans tous les domaines de la vie, depuis les plus intimes, comme la floraison des vocations mystiques suscitées par ce théocentrisme, ce « théotropisme » radical, jusqu'aux plus sociaux et politiques, avec l'invasion de Dieu dans la cité et l'obsession de l'unicité de la communauté musulmane. Restons-en ici au refus de ce qu'on peut appeler le « Dieu des chrétiens » plutôt que le « Dieu de Jésus-Christ ».

Certes, ce Dieu reste toujours unique et transcendant, ainsi que Jésus, vrai fils d'Israël, n'a cessé de l'affirmer. Et il est significatif que les débats christologiques et trinitaires des premiers siècles n'ont été si graves, si subtils et parfois même si insatisfaisants, que parce qu'on voulait à la fois affirmer la réalité de l'Incarnation et maintenir l'unité et la transcendance de Dieu. Les formules de Chalcédoine sont révélatrices de ce dilemme. Mais justement, la tradition chrétienne a perçu simultanément que sacrifier la réalité de l'Incarnation au respect de l'unicité trans-

9. C'est ainsi qu'on peut traduire le nom divin « *al-samad* » de la sourate du *tawhîd* (Coran 112, 2).

cendante de Dieu, c'était ruiner la foi, comme le montra d'ailleurs bien la tentative d'Arius [10]. Le Dieu de la foi chrétienne est unique et transcendant, mais en même temps il naît, souffre et meurt et c'est pourquoi Jésus est « Dieu de Dieu », Fils « *consubstantiel* au Père » [11].

Il y a là le clivage radical entre deux conceptions du monothéisme également confessé. Le chrétien pourra toujours tenter de proposer, sur la Trinité et l'Incarnation, des réponses à la fois fidèles à la doctrine et quelque peu intelligibles à un esprit musulman, par exemple en reprenant des catégories aussi familières à l'un et à l'autre que celles des « noms divins » : c'est la voie suivie par les théologiens arabes chrétiens du Moyen Age et reprise dans des textes contemporains [12]. On en espérera au mieux la rectification de fausses conceptions de nos dogmes, la reconnaissance progressive mais toujours partielle que le christianisme est véritablement un monothéisme, quoique formellement différent du monothéisme musulman ; ce serait le début d'une meilleure compréhension [13]. Mais reconnaître le monothéisme chrétien en sa signification plénière suppose la foi en Jésus-Christ selon la tradition chrétienne.

10. C. DUQUOC, **Dieu différent**, Paris, Ed. du Cerf, 1977, pp. 27-42, montre qu'Arius est le porte-parole de la philosophie hellénistique, dont la métaphysique définissait Dieu comme immuable, et donc refusait qu'il devienne homme. Or la réaction musulmane est *du même genre*. Ce qui ne veut pas dire que je la réduise à celle d'Arius ou d'une métaphysique, comme on a pu me le reprocher, encore que les argumentations très rationnelles des théologiens, apologètes et polémistes musulmans en soient très proches. Mais je veux dire que cette réaction, *basée sur la révélation coranique*, rejoint par d'autres voies celle d'Arius.

11. En rigueur de termes, Dieu lui-même ne naît, ne souffre ni ne meurt, mais la nature humaine assumée par le Verbe. Un texte récent de la Commission théologique internationale, « Théologie, christologie, anthropologie », insiste longuement sur le fait que Dieu reste immuable. (**Documentation catholique** 80, 1983, pp. 125-126). Mais rend-on ainsi suffisamment compte des données de l'Ecriture ?

12. Pour le Moyen Age, voir l'article de Khalil Samir, pp. 35-48. Pour les essais contemporains, voir, entre autres, la série « Pour répondre aux questions que les musulmans nous posent », élaborée à Tunis depuis 1974.

13. C'était déjà l'opinion de Ghazâlî. Actuellement, cette reconnaissance a été plusieurs fois solennellement affirmée dans les colloques islamo-chrétiens comme ceux de Cordoue (1974 et 1977) et de Tunis (1974 et 1979). De même, la conférence du cardinal König à l'université d'al-Azhar au Caire sur le monothéisme a été favorablement accueillie (31 mars 1965). Mais les positions en sens contraire sont encore plus fréquentes, notamment lors de la visite du cardinal Pignedoli et d'une délégation du Secrétariat romain pour les religions non chrétiennes à la même université le 13 avril 1978.

l'unicité de dieu est elle-même mystère

Les divergences, aussi essentielles soient-elles, peuvent n'être pas moins utiles que les convergences. Le théologien chrétien verra dans la contestation musulmane au nom de l'unicité du Dieu transcendant une incitation supplémentaire à relativiser, non pas les dogmes, mais leurs formulations et la floraison des constructions théologiques visant à les expliquer. Le mouvement de la foi chrétienne n'est pas de dépasser l'unicité pour s'épanouir en trinité, mais il fait aller par le Fils vers le Père dans l'Esprit : par l'unique Médiateur vers l'unique Origine. De même, seule la conscience aiguë de la transcendance de Dieu donne sa pleine valeur à l'Incarnation. Certains disent même que l'Incarnation, loin d'affecter la transcendance, lui donne une profondeur infinie : Dieu est encore plus différent que ce qu'en définit la raison.

Le musulman, de son côté, peut trouver — le cas est rare, mais il existe — dans la foi chrétienne au Dieu Un et Trine une mise en garde contre une rationalisation facile de son monothéisme, qui réduirait l'unicité à une formule univoque et mathématique. Cette tendance rationaliste est constante chez les théologiens, les apologistes et polémistes anciens et modernes, savants ou populaires. Or si Dieu est unique, il l'est d'une unicité mystérieuse, que « *les intelligences humaines ne peuvent cerner* », comme le répète le Coran (2, 255 ; 10, 39 ; 20, 110 ; 27, 84, etc.) [14].

Enfin, par-delà cette divergence essentielle, chrétiens et musulmans devraient se retrouver facilement unis sur les conséquences pratiques, éthiques et anthropologiques de la foi en l'unicité et en la transcendance. D'abord traiter Dieu en Dieu, selon la belle formule coranique : « *Ils n'ont pas estimé Dieu à sa juste mesure* » (*Coran* 6, 91 ; 22, 74 ; 39, 67) ; et voir dans cette foi l'accomplissement de l'homme et le rempart défendant ses droits : le respect des droits de Dieu (*huqûq al-Haqq*) exige le respect de ceux des créatures (*huqûq al-khalq*).

14. Contesté par les musulmans, le Dieu chrétien l'est aussi par les juifs. Mais le monothéisme de l'Ancien Testament et du judaïsme est celui de l'*action* de Dieu plus que celui de son essence : il est lié à l'unicité de l'*élection* du peuple d'Israël et de l'Alliance. Voir S. BRETON, **Unicité et monothéisme** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1981, pp. 43-58. Pour cet auteur, le monothéisme chrétien serait défini par l'unicité de la médiation de Jésus-Christ. Une fois de plus, un penseur chrétien qui consacre une réflexion approfondie à l'unicité de Dieu passe sous silence le cas de l'islam. Pourtant, il y aurait trouvé le cas d'un monothéisme à l'état pur, sans peuple élu ni médiation autre que la Parole de Dieu, donc le plus facilement universalisable. Ce qui renvoie à notre toute première assertion sur le caractère doctrinal de l'islam.

III

la révélation : prophètes et écritures

Avec la révélation, nous allons retrouver la convergence et la divergence essentielles. Elle en est même l'origine, puisque c'est la Parole de Dieu sur Dieu qui est à la fois commune et différente. La foi musulmane, avons-nous dit, se fonde sur la révélation. Le Coran en reprend maintes fois l'histoire, depuis Adam jusqu'à Muhammad, en passant par une lignée de prophètes dont certains ont reçu de Dieu une Ecriture (un livre : *Kitâb*) : Moïse a reçu la Torah, David les Psaumes, Jésus l'Evangile et finalement Muhammad le Coran.

Nous n'entrerons pas ici dans les détails, concernant en particulier les différences importantes dans la vie et le message de chaque prophète, selon qu'ils sont relatés par la Bible ou par le Coran [15]. Voyons seulement ce qui nous est profondément commun, ce qui pourrait le devenir et ce qui restera irréductiblement différent.

différences surmontables

En commun nous avons la foi en un Dieu « qui a parlé aux hommes », comme le relève la « Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes » (*Nostra Aetate*, 3). C'est le Dieu d'Abraham... et non seulement celui des philosophes et des savants. Le chrétien retrouve également dans le Coran, à travers leurs noms arabes souvent proches de l'hébreu, des personnages prophétiques qui lui sont chers, y compris Zacharie et Jean-Baptiste, Marie et Jésus.

Maints islamologues chrétiens insistent davantage sur le contenu recouvert par ces noms propres : et alors la différence est telle que, finalement, il n'y a plus de commun entre le Coran et la Bible que de purs noms. En particulier, toute véritable progression de la révélation dans l'histoire s'efface puisque chaque prophète coranique ne fait que répéter, « rappeler », le message simple et unique : « Il n'y a qu'un seul Dieu ; adorez-

15. Les ouvrages ne manquent pas sur ce sujet. Deux sont récents : Jacques JOMIER, **Les grands thèmes du Coran**, Paris, Ed. Le Centurion, 1978 ; Roger ARNALDEZ, **Jésus fils de Marie, prophète de l'islam** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1980. On trouvera sur ce point et sur tous ceux qui sont abordés dans cet article, des indications complémentaires dans mon **Cours de théologie musulmane**, Rome, I. P. E.A. I., 1974, 2 tomes polycopiés, rééd. imprimée prévue pour fin 1983.

le ». Cela est vrai : les récits prophétiques sont presque tous coulés dans un seul moule, qui n'est autre que l'expérience personnelle de Muhammad : un peuple païen, polythéiste, parmi lequel Dieu « élit » un homme, lui révèle son unicité et l'envoie le prêcher à son peuple. Celui-ci refuse le message, menace de tuer le prophète envoyé. Mais Dieu intervient au dernier moment et sauve de la mort son prophète [16]. Nous verrons que la différence essentielle est ailleurs, dans le sens de l'histoire prophétique et dans son terme qui l'achève et l'accomplit. Mais il y a réellement dans l'islam une histoire du prophétisme, inscrite dans l'évolution de l'humanité, même si le contenu du message est invariable.

Une autre différence, que l'on donne communément pour essentielle, mais qui, à mon sens, est susceptible d'être réduite et même presque éliminée, concerne le schéma de la révélation. On la présente ainsi : pour l'islam, la révélation consiste en une *Ecriture* (Torah, Evangile, Coran) « dictée » mot à mot par Dieu à un prophète qui a pour seul rôle de la « transmettre » fidèlement (servilement) aux hommes, sans que sa personnalité et le contexte social et historique interviennent en rien dans la constitution et la formulation de la révélation. Pour le judéo-christianisme, la révélation est d'abord l'*action* de Dieu dans le monde (l'Exode et, éminemment, l'événement Jésus-Christ) qu'interprète la parole du prophète, consignée bien plus tard en Ecriture. Ainsi, comme on le répète constamment après Mohammed Talbi, il faut inverser les termes quand on passe de l'islam au christianisme : pour le premier, l'Ecriture seule est la Parole de Dieu et le prophète n'en est que le transmetteur, tandis que pour le second c'est le prophète, Jésus, qui est Parole de Dieu, et l'Ecriture du Nouveau Testament n'en est que le transmetteur. On en tire deux conséquences : la nature divino-humaine du Coran et de Jésus, et le caractère sacré du Coran, jusque dans sa lettre, qui résiste aux entreprises profanes de l'exégèse historico-critique [17].

Il y a là un progrès considérable dans la mesure où l'on parvient à rendre compte de l'originalité de chaque tradition religieuse et à éviter l'application si fréquente des catégories de l'une sur les réalités de l'autre. Mais la question se pose maintenant : cette opposition atteint-elle l'essence de

16. C'est à mon sens la raison profonde pour laquelle, selon le Coran, Jésus n'a pu être mis à mort et crucifié par les Juifs. Dieu a perturbé leur complot et « *a élevé Jésus vers lui* » (4, 157-158).
17. Cf. M. TALBI, **Islam et dialogue, op. cit.** (cf. note 7). On pourra trouver des développements dans mon article « Parole de Dieu et langage humain en christianisme et en islam », **Islamochristiana** 6, 1980, pp. 33-60.

chacune des deux révélations ou seulement des « catégories », des théologies de la révélation élaborées après coup ? On pourrait ajouter : n'est-ce pas là mettre en parallèle une théologie musulmane en voie de dépassement et une théologie chrétienne relativement récente ?

la falsification de leurs écritures par les juifs et les chrétiens

Certes, le Coran se présente comme une Ecriture constituée et toute faite que la « prédication » (*qur'ân*) vient transmettre. La raison en est d'abord historique. Au VIIe siècle, la notion d'Ecriture est nettement constituée ; soigneusement rédigée, recopiée et reliée, elle est devenue la référence essentielle de la pensée judéo-chrétienne et le centre de la liturgie avec ses « lectures » (*qiryâna*, en syriaque). Mais on sait que cette catégorie est très tardive dans l'Ancien Testament et que, dans le Nouveau, elle ne désigne toujours avec certitude que les livres de l'Ancien Testament [18].

Quant à savoir si la position défendue dans le Coran est de nature doctrinale et, de ce fait, définitive ou si elle relève seulement de contingences phénoménologiques et historiques, c'est aux musulmans de répondre. Une évolution est en cours depuis plusieurs décennies et il se pourrait qu'un pas décisif ait été franchi depuis que les musulmans participant au GRIC ont reconnu que « la révélation est toujours indirecte ». Il y a là une bombe à retardement qui n'a probablement pas encore produit tous ses effets. Pour notre part, nous sommes persuadés que rien, dans le Coran dûment interprété, ne s'oppose à une théorie de la révélation et à des méthodes d'exégèse très voisines de celles de la pensée chrétienne actuelle et des exigences de la « lecture » aujourd'hui [19]. On aurait à faire à des blocages psychologiques et non à l'essence de la foi.

Dans cette ligne, l'irritant problème du *tahrîf* (altération de leurs Ecritures par les juifs et les chrétiens) pourrait être surmonté, sinon éliminé, en tout cas posé en des termes nouveaux. Sa base coranique est très étroite. Sa théorisation et la place importante, décisive même, qu'elle a prise au cours des siècles pour l'approche musulmane de la Bible juive

18. Au IIe siècle encore, Justin, décrivant la liturgie dominicale, indique qu'on y lit « *les Ecritures des prophètes et les mémoires des apôtres qu'on appelle évangiles* » (I^e **Apologie** I, 66-67).
19. Voir Mohammed ARKOUN, **Lectures du Coran**, Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, 1982, pp. V-XXIII et 1-26, reprises de l'Introduction à la traduction du Coran par Kasimirski, Paris, rééd. Garnier-Flammarion, 1970, pp. 11-36.

et chrétienne sont surtout imputables à la polémique islamo-judéo-chrétienne. De plus, la tradition théologique musulmane est loin d'être unanime sur la nature de cette opération : falsification des textes ou mauvaise interprétation de textes authentiques[20] ? Une évolution est en cours depuis longtemps, ne serait-ce que pour reconnaître que l'« Evangile » (*injîl*) dont parle le Coran n'est pas un « livre » tout fait, descendu du ciel sur Jésus, mais la prédication orale du prophète Jésus de Nazareth, et que cet Evangile-là est à retrouver à travers le texte des quatre évangiles.

En effet, la falsification, du moins celle du texte, ne se comprend que si l'on s'en tient au schéma rigide d'une série d'Ecritures révélées au cours des temps et reproduisant toutes la même Ecriture céleste, l'Ecriture-mère (*umm al-Kitâb*), dont la dernière manifestation, critère d'authenticité de toutes les autres, est le Coran. Si donc il y a des divergences entre elles et le Coran — et il est manifeste qu'il y en a —, c'est qu'elles ont été au moins en partie falsifiées par leurs détenteurs. Si au contraire on admet que la Parole de Dieu passe toujours par des médiations humaines (prophètes, écrivains sacrés), on n'exigera plus une correspondance littérale et absolue.

Reste la question, essentielle, du mode de transmission et de la garantie de son authenticité. Là, la divergence est (provisoirement ?) insurmontable. Pour l'islam, la transmission est — en tout cas se veut — littérale, pour le *Hadîth* d'ailleurs aussi bien que pour le Coran, sans que le transmetteur humain intervienne. Pour le christianisme, du moins actuellement, on ne doute plus que le message de Jésus ait été transmis par la tradition des Apôtres en le « relisant », en l'interprétant à la lumière de l'événement de Pâques et sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Tradition littérale, d'une part ; tradition interprétative, de l'autre. On sait le grave problème que cela pose à la foi chrétienne. Seule, la garantie de l'Esprit peut assurer la fidélité de la tradition apostolique et ecclésiale. Mais comment croire à cette action de l'Esprit sans adhérer pleinement à la foi post-pascale ? Suffira-t-il d'invoquer les critères du témoignage en matière historique, toujours plus ou moins interprétatif ? Et même si cela était admis, il est clair qu'une grande partie de la doctrine du Nouveau Testament, essentiellement la filiation divine du Christ, est incompatible avec celle du Coran. Alors, espérer retrouver le message « originel » de Jésus sous les couches des évangiles ? Repenser toute la théologie de la révélation, en

20. On les trouve en arabe et en français dans « Textes de la tradition musulmane concernant le tahrîf... », **Islamochristiana** 6, 1980, pp. 61-104.

admettant des manifestations de la Parole de Dieu non seulement différentes, mais inconciliables ? Le problème est posé aux deux théologies.

la divergence qui fonde toutes les autres

Quoi qu'il en soit, il restera toujours, croyons-nous, la divergence fondamentale : le sens et le sommet de l'histoire de la révélation. Pour l'islam, prophètes et Ecritures antérieurs ne sont que des étapes provisoires, partielles et locales (limitées à un peuple). Le Coran, manifestation ultime de la Parole de Dieu, récapitule et accomplit toutes les autres ; Muhammad est le dernier et le « sceau » des prophètes, et l'islam la seule religion « agréée de Dieu », la seule universelle. Un musulman de parfaite double culture arabo-française, disait non sans humour aux chrétiens lors d'une rencontre islamo-chrétienne : « Mes chers amis, vous devez être conscients que pour un musulman tel que le cheikh K. T. (un cheikh de Grande Mosquée), c'est un étonnement constant de voir encore autant de chrétiens, et si intelligents, sur la terre, alors que le christianisme est un stade religieux dépassé depuis quatorze siècles ». N'est-ce pas ce que beaucoup de chrétiens pensent des juifs actuels ?

Pour le christianisme, le problème n'est pas de reconnaître ou non l'origine divine du Coran et le prophétisme de Muhammad, comme les musulmans nous somment sans cesse de le faire, notamment dans les colloques islamo-chrétiens : « Nous reconnaissons tous les prophètes, Jésus en particulier, "*sans faire de distinction entre eux*" (*Coran* 2, 136. 285 ; 3, 84...). Pourquoi ne faites-vous pas de même, en reconnaissant que notre Prophète est un vrai prophète ? ». Aujourd'hui, surtout à cause du développement récent et rapide de la théologie des religions non chrétiennes, il est possible de dépasser les négations séculaires et de donner à cette question une réponse positive et nuancée [21]. Mais jamais un chrétien ne pourra reconnaître le Coran comme critère de l'Evangile et Muhammad

21. On trouvera un exposé global de l'abondante littérature sur ce sujet dans mon **Cours de théologie musulmane**, **op. cit.**, ch. 7 « Le prophétisme de Muhammad », pp. 78-110. Voir aussi la série d'articles « Pour une vision chrétienne du Coran », **Islamochristiana** 8, 1982, pp. 25-55, ainsi que la publication des travaux du GRIC sur l'Ecriture, prévue pour 1983. Faut-il signaler qu'on ne trahit pas forcément la foi chrétienne en reconnaissant l'inspiration du Coran et l'authenticité du prophétisme de Muhammad, contrairement à ce qu'affirme Jean-Pierre Péroncel-Hugoz (**Le radeau de Mahomet**, Paris, Ed. Lieu commun, 1983, *passim*). Ce livre n'est qu'un long pamphlet, partial et partiellement informé ; il ne mériterait donc pas d'être signalé, s'il n'était une collection remarquable des préjugés occidentaux les plus courants envers l'islam.

comme le sceau des prophètes. Pour lui, la révélation de Dieu en Jésus-Christ, Fils et Verbe éternel fait homme, restera toujours la Parole la plus profonde qui ait été dite sur Dieu et sur le monde. C'est ici très précisément et nulle part ailleurs que se situe le clivage décisif entre la foi chrétienne et la foi musulmane. Toutes les autres divergences dépendent de celle-là.

Mais ce clivage, même s'il se répercute sur les croyances et sur les pratiques, ne doit pas conduire à une vision manichéenne des religions, chacune estimant posséder l'exclusivité de la vérité. Le mystère de Dieu et de son « auto-communication au monde » (K. Rahner) sera toujours au-delà du langage humain, même inspiré, même prophétique et scripturaire, et même dans le cas unique de Jésus-Christ s'il est vraiment homme. Les théologiens des deux bords ont à faire un effort de recherche et d'invention pour concilier l'essence et l'originalité de leur foi avec la reconnaissance de la « légitimité » (K. Rahner encore) et de la fécondité d'une autre foi. Les croyants, chrétiens et musulmans, ont à vivre pleinement de l'Ecriture dans laquelle ils reçoivent la Parole de Dieu, en reconnaissant la fécondité d'une autre Parole [22]. Les croyants sincères de religions différentes ont, eux aussi, à se reconnaître « frères séparés » et à œuvrer ensemble pour le bien de l'humanité (Vatican II, *Nostra Aetate* 3, § 2).

IV

l'acte humain

Ce titre classique des théologies chrétienne et musulmane recouvre le problème inévitable de la conciliation entre la toute-puissance de Dieu et la liberté responsable de l'homme. En langage moderne, on parlera d'anthropologie et d'humanisme religieux.

Or, sur ce point, les préjugés chrétiens sont encore les plus fréquents. Si on parle moins du « fatalisme musulman », on continue à croire que la doctrine de l'islam sur Dieu et sur l'homme ne rend pas pleinement compte de la liberté de ce dernier. Nous étonnerons sans doute plus d'un lecteur en affirmant que cette question est, au contraire, celle où les problématiques, les évolutions historiques et les solutions proposées de part et d'autre sont les plus proches.

22. La « clôture de la révélation » avec la mort du dernier apôtre est une objection fréquente et peu fondée : ce qui est clos, c'est le *corpus* de l'Ecriture qui transmet la Parole de Dieu en Jésus-Christ. Mais Dieu ne cesse de « parler » aux hommes, avant comme après Jésus-Christ.

des anthropologies voisines

Admettons au départ une différence de niveau dans la problématique. En christianisme, depuis saint Augustin, le débat est celui de « la grâce et du libre-arbitre », tandis que l'islam ne connaît pas la distinction entre le plan naturel et le plan surnaturel. Il pose le problème dans les termes de ce que les scolastiques appelaient le « concours divin naturel », celui de l'action du Créateur et de l'acte de la créature [23]. Mais la question fondamentale est la même : si Dieu est tout-puissant et fait tout, y compris les actes de l'homme, comment celui-ci est-il encore libre et responsable ? Comment Dieu sera-t-il juste en le récompensant ou en le punissant pour des actes qu'il n'a pas réellement commis ? Et si l'homme est libre et responsable, véritable auteur de ses actes, comment Dieu est-il encore tout-puissant et peut-il permettre qu'on lui désobéisse ? Toutes les religions se posent ce problème qui finalement restera toujours un mystère.

Or le Coran ne dit pas autre chose que la Bible. Il affirme simultanément la toute-puissance de Dieu et la liberté responsable de l'homme : « *affirmations non contradictoires, mais contrastées et complémentaires, visant à parfaire dans le cœur de l'homme l'attitude exigée à l'égard de Dieu* » [24]. Plusieurs centaines de versets appuient chacune de ces deux affirmations et, quantitativement, le poids pèserait plutôt en faveur de la seconde. Les systèmes théologiques qui se sont succédé au cours des siècles ont mis l'accent tour à tour sur l'une ou sur l'autre branche de l'alternative, les *mo'tazilites* (VIIIe siècle) allant jusqu'à affirmer que l'homme est « créateur de ses actes », les *ash'arites* et les *hanbalites* (X^e-XIXe s.) faisant de Dieu l'unique « agent » de l'acte humain et réduisant l'homme à n'être que le « lieu » où s'exerce l'action divine. La longue prépondérance de l'ash'arisme dans l'aire sunnite a pu donner l'impression aux Européens que «la» théologie musulmane s'identifiait à ce courant qui était dominant à l'époque où ils découvrirent l'islam en Egypte ou en Afrique du Nord. On fut moins attentif à la « Renaissance » (*nahda*) de la pensée musulmane au XIXe siècle, notamment sous l'influence du cheikh Muhammad 'Abduh et de son école réformiste qui reprirent presque intégralement les thèses mo'tazilites. Actuellement, l'ash'arisme est mort et enterré et les musulmans, aussi bien les gouvernants que les théologiens ou ce qui en tient lieu, sont unanimes à voir dans la doctrine issue du Coran l'affirmation

23. Louis GARDET, **Dieu et la destinée de l'homme**, Paris, Ed. Vrin, 1967, développe longuement ce point aux pp. 101-107.
24. **Encyclopédie de l'Islam**, 2e éd., art. « Allâh », I, p. 420 (L. Gardet).

de la promotion de l'homme. S'il fallait désigner un excès ou un danger dans l'évolution musulmane actuelle, ce ne serait pas celui du « fatalisme », mais bien plutôt ce que l'on nomme « horizontalisme ».

On estimera à juste titre que le problème n'est pas résolu pour autant et qu'il n'est même pas bien posé. Car celui qui pense qu'en attribuant une efficacité à Dieu, il l'enlève à l'homme et inversement, considère Dieu et l'homme comme des rivaux et non comme des partenaires coopérant au même acte : c'est le piège dans lequel sont tombés les théologiens musulmans, anciens et modernes. Pas tous cependant. Ghazâlî, encore lui pour une dernière fois, a eu assez de génie pour voir, contre toute son école, que Dieu et l'homme sont tous les deux et intégralement co-auteurs de l'acte humain, Dieu le faisant totalement à titre de Créateur universel, et l'homme le faisant aussi intégralement par un pouvoir créé que Dieu lui donne [25]. On n'est pas loin de saint Thomas d'Aquin.

visée eschatologique

Bien d'autres questions pourraient être traitées, en dogmatique ou en éthique, qui manifesteraient de même de réelles convergences et des divergences non moins essentielles. Ce serait le cas, par exemple, de l'eschatologie ou des « fins dernières », avec le sens de la mort et de l'au-delà. Islam et christianisme sont profondément semblables dans la foi en la survie après la mort, en la fin du monde et en la résurrection finale. Or dans ces trois affirmations, tout le sens de la vie humaine et de la destinée du monde est en jeu. La différence ne tient pas à la conception du paradis, selon les préjugés répandus sur le « paradis coranique », sensible et sensuel, qui n'est qu'une des interprétations possibles des descriptions du livre. Quant aux chrétiens, ne « spiritualisent »-ils pas trop cette vie de l'au-delà, où le corps ressuscité aura pourtant lui aussi sa béatitude ? La différence est précisément dans la notion de béatitude et de vision béatifique. Le paradis est-il Dieu lui-même ou autre chose que lui ?

L'eschatologie, notamment le problème de la mort et de la survie, pose à son tour la question du « composé humain », du rôle respectif de l'âme et du corps, de la définition de l'homme et surtout de sa vocation en ce monde et dans l'autre. Chacune des deux positions a tendance à carica-

25. Texte insuffisamment connu de GHAZALI, **Al-Iqtisâd fî l-I'tiqâd**, Le Caire, Makt. Tijâriyya, s. d., pp. 41-47. Comparer Daniel GIMARET, **Théories de l'acte humain en théologie musulmane**, Paris, Ed. Vrin, 1980, notamment pp. 128-132.

turer l'autre : pour le chrétien ou l'occidental, l'islam est viscéralement temporel (du moins confondant spirituel et temporel), jouisseur, triomphaliste et guerrier (la « guerre sainte » !) ; pour le musulman, le christianisme néglige et sacrifie le corps au profit de l'âme (l'exemple des moines), et la vie terrestre pour la récompense dans l'au-delà ; c'est pourquoi il se désintéresse de la société et de l'Etat pour ne s'occuper que de religion. Nous pensons que la différence est réelle entre les deux conceptions de l'homme et du monde et qu'elle tient essentiellement à la personne, à la vie, à la mort et au message des deux fondateurs, Jésus et Muhammad. Mais l'histoire du christianisme peut difficilement passer pour purement spirituelle ! Une réflexion commune est possible — elle est même partiellement commencée au sein du GRIC — qui montrerait que, compte tenu de la différence originelle des deux messages, les conceptions et les solutions pratiques de ces problèmes seraient assez voisines.

□□□

Ce qui vient d'être dit suffira sans doute à montrer où se trouvent les véritables convergences et divergences. Pourtant, le plus important n'a été qu'esquissé. Il ne faudrait pas que les chrétiens se laissent prendre au piège de la vision « doctrinale » que l'islam a de leur foi. Le christianisme est essentiellement une voie, un mode de vie selon l'Evangile, une pratique à la suite de ce que Jésus a vécu lui-même dans sa vie et sa mort. La doctrine, aussi hypertrophiée qu'elle soit devenue, n'a pas d'autre but que d'assurer la rectitude de la foi en Jésus-Christ et sa mise en pratique. L'islam aussi est foi et vie. Si le critère de vérité, dans l'ordre du salut, est la vie de la foi, c'est à ce plan qu'il faudrait comparer les deux religions : on y retrouverait d'autres points de rencontre et d'autres incompatibilités. Mais ce serait un autre discours.

robert caspar

Groupe de Recherches Islamo-Chrétien

Dans le cadre de ce cahier consacré aux approches théologiques réciproques de l'islam et du christianisme, il a semblé utile de présenter brièvement le GRIC qui se donne précisément ce dialogue pour objectif et qui est, à ce jour, le seul en son genre.

Il est né en 1977 sur l'initiative d'un petit groupe d'amis chrétiens et musulmans vivant à Tunis et insatisfaits des résultats des colloques islamo-chrétiens qui se sont multipliés depuis une dizaine d'années : Cordoue 1974 et 1977, Tunis 1974, 1979, 1982, Tripoli 1976, pour ne citer que les plus importants [1]. Car, même dans les meilleurs cas, les échanges consistent surtout en discours parallèles, les orateurs exposant tour à tour leur point de vue sur une question donnée. Les discussions suivant chaque exposé ou regroupées en séance finale ne permettent pas d'approfondir beaucoup les problèmes soulevés. De plus, le caractère officiel des colloques, surtout lorsque les délégations sont mandatées par des instances religieuses ou politiques, infléchit souvent le discours dans un sens apologétique et parfois polémique. Nous avons voulu susciter un type de rencontre et de travail en commun sur d'autres bases.

quatre critères

1. Les membres du GRIC y participent *à titre privé*, sans mandat d'aucune instance hiérarchique, religieuse ou politique. Cette condition est nécessaire pour permettre la liberté d'une recherche stimulée par les seules exigences de la vérité. Mais il faut ajouter aussitôt deux précisions, qui répondent aux questions inévitables sur le lien avec nos communautés de foi et sur notre représentativité.

Si nous venons au GRIC à titre privé, nous entendons rester en pleine solidarité avec nos communautés de foi. Solidarité critique sur l'histoire de nos traditions et sur leur présent : ainsi nous ne considérons pas certaines positions comme recevables et immuables pour la seule raison qu'elles sont tenues pour vraies et essentielles à la foi par la majorité de nos coreligionnaires et même par la quasi-totalité d'entre eux. Notre rôle est au contraire de tracer des voies nouvelles, susceptibles de débloquer certaines impasses. Nous les proposons en notre seul nom, en espérant qu'elles répondront à l'attente de beaucoup. Leur seule force de conviction est le poids de vérité qu'elles comportent. D'ailleurs les évolutions se font très souvent à partir d'un penseur ou d'un petit groupe, d'abord combattu voire condamné, et finalement adopté. Nous n'ignorons pas que chacune de nos communautés a sa règle de foi, d'ailleurs assez différente selon les diverses Eglises chrétiennes et encore plus en islam où le penseur compétent a toujours eu droit à la « réflexion personnelle » (*ijtihâd*). Mais nous croyons que, dans tous les cas, un domaine suffisant est assuré à la liberté de recherche.

1. Pour la liste de ces colloques jusqu'en 1979, cf. Maurice BORRMANS, **Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans**, Paris, Ed. du Cerf, 1981, pp. 175-179.

Dire cela, c'est aussi répondre à la question de la représentativité. Si nous ne représentons en droit que nous-mêmes, nos liens de solidarité font que nous engageons plus que nous-mêmes. C'est évident du côté chrétien, qu'il s'agisse de prêtres, de pasteurs, de religieux ou d'autres chrétiens qui ne se considèrent pas comme marginaux [2]. Pour les musulmans, le problème est en partie différent : l'islam ne connaît pas, en principe, de magistère. Ceux qui s'arrogent cette fonction et prétendent à ce titre le font par abus de droit et par cristallisation d'un corps social jaloux de ses privilèges et lié aux pouvoirs [3]. En tout cas, ils ne « représentent » pas plus l'islam actuel que certains penseurs indépendants, qui sont souvent plus écoutés et suivis que les « cheikhs ».

2. Les membres du GRIC ont bénéficié d'une formation universitaire « moderne ». Cette exigence répond à un double souci : avoir un langage commun et pouvoir approfondir les problèmes posés. Quand nous avons accueilli des personnes formées par les universités religieuses traditionnelles, musulmanes notamment, ou bien les sujets d'étude envisagés leur semblaient trop périlleux pour la foi, ou bien nous retrouvions le discours apologétique, où tout est résolu par avance. Par contre, nous avons parmi nous tel ou tel enseignant de faculté de théologie, muni par exemple d'un doctorat de IIIe cycle en philosophie. Une ouverture dans ce sens nous semble souhaitable.

Il a été prévu dès le début que la composition du groupe peut varier suivant les questions abordées. Ainsi, sur le problème de l'Ecriture, ont été cooptés en priorité des exégètes et des herméneutes. Sur celui de la sécularisation, on a fait place à des sociologues et à des juristes. Mais, là aussi, une double nuance est à apporter. S'il n'y a pas de membres permanents du GRIC, des liens se sont créés depuis six ans et nous ne pouvons les ignorer. Le renouvellement est donc réel, mais partiel et il varie suivant le style des sections locales. D'autre part, nous faisons place aux « croyants cultivés » qui, sans être de hauts spécialistes du sujet traité, satisfont au critère de la formation universitaire. Là aussi, le niveau scientifique varie d'une section à l'autre.

3. Nous entendons poursuivre un véritable travail de recherche en commun. Le GRIC n'est pas seulement un lieu de rencontre et d'amitié entre chrétiens et musulmans, ni un cadre pour des « discours parallèles ». Il est significatif que, lorsque des différends surgissent sur un point donné, il ne s'agit jamais d'un clivage entre chrétiens d'une part et musulmans de l'autre, même lorsque le sujet s'y prêterait, comme la reconnaissance de l'Ecriture de l'autre. Ce travail en commun suppose de la part de chaque participant une connaissance sérieuse et de sa propre tradition religieuse et de celle des autres.

2. Des évêques catholiques et orthodoxes, ou des personnes ayant des responsabilités officielles (recteur ou doyen de facultés théologiques), participent au GRIC à titre privé, en dehors de leurs fonctions hiérarchiques.
3. La plus haute autorité largement reconnue en islam, le recteur de l'université d'al-Azhar, affirmait fortement, dans un manuel classique, que les décrets des « juriconsultes » (*fuqahâ*) officiels n'avaient que valeur de conseil pour chaque musulman, qui a à décider selon sa conscience : M. SHALTUT, **Al-Islam, 'aqîda wa-sharî'a**, Le Caire, 2e éd., 1964, pp. 567-571.

4. Enfin, le climat du GRIC est celui de l'amitié sincère et exigeante. Cette requête n'est pas d'ordre éthique. L'expérience a prouvé que ce climat est indispensable pour aller au fond des problèmes en toute liberté et franchise. Seuls des amis peuvent recevoir certaines vérités affirmées sans trop prendre de gants. Par contre, un affrontement qui mettrait en cause les personnes — et les débats sur les idées les plus éthérées ne sont pas à l'abri du phénomène — ne permettrait plus un échange franc et loyal. C'est pourquoi l'accueil de nouveaux membres se fait par cooptation préalable au sein des sections locales. On pourra trouver d'autres précisions dans un texte intitulé « Orientations générales pour un dialogue en vérité », qui constitue la charte du GRIC, à laquelle les futurs membres sont requis d'acquiescer [4].

le travail accompli

La réunion de lancement du groupe, le 14 novembre 1977 à l'abbaye de Sénanque (Vaucluse), rassemblait une quinzaine de musulmans et de chrétiens, avec une large majorité de musulmans de divers pays et une nette prédominance féminine. Sa tâche consista essentiellement à mettre au point la charte fondamentale qui sera refondue en 1978. Puis on eut à choisir un premier sujet d'étude : on retint l'Ecriture, dans la conviction que, pour nos religions révélées, elle est la clé indispensable des autres problèmes.

Une première assemblée générale, en août 1978 à Sénanque, étudia un rapport de synthèse de seize communications écrites sur la place de l'Ecriture dans les deux traditions et sur les problèmes à approfondir. Quatre sections locales furent constituées pour travailler pendant quatre ans sur une partie de ce thème : la section de Paris fut chargée des problèmes fondamentaux (Parole de Dieu, révélation, Ecriture, histoire et tradition), celle d'Algérie se centra sur l'exégèse, son histoire et ses méthodes, celle du Maroc étudia la réception de l'Ecriture dans la vie du croyant, individuelle et collective, et celle de Tunisie considéra « l'Ecriture des uns vue par la foi des autres ».

Chaque année durant l'été, une assemblée générale réunit des délégués cooptés par les sections locales, toujours à parité entre chrétiens et musulmans, et chaque fois dans un pays différent. Les quatre assemblées qui ont eu lieu ont étudié tour à tour les rapports des sections sur la partie qui leur avait été confiée : certains furent remis plusieurs fois sur le chantier d'une année à l'autre, notamment ceux de Paris et de Rabat. Il faut signaler aussi que la section d'Algérie a dû se mettre en réserve depuis 1980 pour diverses raisons. Le détail des travaux et des discussions très franches, parfois vives, mais toujours amicales, à une ou deux exceptions près, se trouve dans la revue *Islamochristiana* (cf. note 4). Relevons seulement ici quelques points forts, qui représentent une avancée importante dans la pensée aussi bien chrétienne que musulmane sur l'Ecriture.

4. Voir le texte dans **Islamochristiana** 4, 1978, pp. 183-186. Publiée à Rome par l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et Islamologiques (I.P.E.A.I.), Piazza S. Apollinare nº 49, 00186 Roma, cette revue donne dans chacun de ses numéros un compte rendu des réunions annuelles du GRIC. Pour se procurer le texte intégral des rapports et des comptes rendus, s'adresser au secrétaire général du GRIC, Michel Lelong, 31, rue Friant, 75014 Paris (tél. 539-70-90).

Le souci constant du GRIC est de ne pas se contenter d'un exposé parallèle des positions respectives, même renouvelées, mais de tendre au maximum vers des textes communs où chacun puisse également se reconnaître. Les divergences seront clairement signalées quand elles semblent irréductibles, liées à l'essentiel de la foi. Ce projet a été remarquablement réalisé par la section de Paris, où le processus de la révélation, depuis la Parole en Dieu jusqu'à l'aventure de l'Ecriture dans les communautés historiques, a fait l'objet d'un consensus général, après bien des débats et des résistances, dues en particulier au langage quelque peu ésotérique des sémioticiens. Le rapport de Rabat décrivait en termes plus souples les modes de transmission de l'Ecriture par la liturgie, la catéchèse, l'enseignement religieux et les mass-médias et indiquait sa fécondité dans la vie du croyant qui, découvrant l'écart entre l'appel de Dieu et sa propre finitude, y nourrit son espérance personnelle et communautaire. Le rapport de Tunis, de son côté, invitait à une lecture renouvelée de nos Ecritures en fonction des exigences de notre temps, et surtout à une remise en cause des théologies de la révélation élaborées dans l'une ou l'autre tradition à partir d'un seul phénomène, la Bible pour les chrétiens, le Coran pour les musulmans : ces constructions théologiques seraient à refondre en prenant en compte le phénomène de l'Ecriture des autres.

Ce consensus difficile et finalement unanime sur un sujet aussi brûlant dans nos communautés semble déjà assez remarquable. Les statuts du GRIC prévoient la reconnaissance et la mention des divergences entre nous lorsqu'elles sont irréductibles, et même la possibilité de votes, mais nous n'y avons jamais eu recours, préférant arriver au consensus par touches successives. Ne s'en tenant pas là, chrétiens et musulmans ont fait des pas, les uns en direction des autres, qui pourraient se révéler décisifs dans l'avenir. Les chrétiens ont reconnu formellement une Parole de Dieu dans le Coran, non seulement pour les musulmans mais pour le monde entier et donc aussi pour eux-mêmes, interpellés au cœur de leur foi par la proclamation intransigeante de l'unicité du Dieu transcendant. C'est admettre que le Coran est *une* Parole de Dieu authentique et pourtant formellement différente de *la* Parole de Dieu en Jésus-Christ[5]. Du côté musulman, les pas en avant sont peut-être encore plus importants, si l'on tient compte de l'état actuel de la réflexion sur le Coran, figée depuis des siècles. Ainsi, reconnaître que « la révélation est toujours indirecte » et que la Parole de Dieu passe nécessairement par des médiations humaines, le langage et l'écriture, peut paraître un truisme au lecteur chrétien, mais quiconque connaît un tant soit peu la tradition musulmane y verra une affirmation provocante pour l'immense majorité des croyants de l'islam d'aujourd'hui. Quant à l'attitude musulmane envers la Bible, notamment envers l'Evangile et les évangiles, avec le problème de « l'altération de la Bible par les juifs et les chrétiens », nous en parlons dans ce numéro, en référence aux travaux du GRIC (pp. 74 sv.). C'est déjà beaucoup d'avoir reconnu l'originalité de chacun des deux modes de transmission de la révélation : tradition littérale en islam, tradition interprétative en christianisme. Il était presque inespéré de voir, dans

5. On reconnaît le titre de l'article de Claude Geffré, pp. 21-32. Ce n'est pas un hasard, puisque l'auteur a participé activement, dès le début, à nos travaux.

une proposition de dernière heure, les musulmans reconnaître (avec les chrétiens) dans le texte des évangiles un « *chantier ouvert* » où retrouver l'Evangile de Jésus. Mais ce chantier ouvert reste à exploiter, comme d'ailleurs nombre de propositions générales adoptées.

l'avenir du GRIC

Après cinq ans de travaux sur l'Ecriture, nous avons décidé de clore provisoirement ce chapitre. Sans prétendre avoir épuisé le sujet, nous ne voulions pas reprendre sans cesse des textes qui, malgré leurs imperfections et leurs inégalités, marquent une étape importante pour nos deux religions et reflètent bien le travail accompli par chaque section. C'était notre seule ambition. Après une dernière toilette, l'ensemble sera publié fin 1983 ou début 1984, d'abord en français, puis en arabe et en d'autres langues occidentales. Chacun, chrétien ou musulman, pourra en profiter, pour l'accueillir, le critiquer ou le rejeter. Une pierre est lancée qui deviendra peut-être, si Dieu et les hommes le veulent, une coulée féconde.

Désormais nous sommes attelés à un nouveau sujet, la sécularisation. S'il peut sembler dépassé en Occident, où la mode est au retour au sacré, il est en pleine expansion sous diverses formes et à divers degrés dans les sociétés musulmanes ou pluri-confessionnelles. Il suffit d'évoquer le cas du Liban. Nous espérons traiter le thème en deux ans (1982-1984).

Le GRIC continue : ce n'était pas évident pour ceux qui l'ont lancé en 1977. Commencé dans la discrétion, il ne cesse de recruter de nouveaux adhérents, même s'il y a aussi des retraits ou des mises en sommeil. Une section est née depuis l'an dernier à Bruxelles ; une autre est en cours de lancement à Beyrouth, à travers mille difficultés : elle serait une contribution exceptionnellement précieuse à nos travaux, tout spécialement sur la sécularisation et sur la foi vécue dans une société pluraliste [6]. La reconnaissance officielle comme association selon la loi de 1901 permet, entre autres, de recevoir des subsides d'organismes nationaux ou internationaux, qui sont acceptés à la condition qu'ils n'entravent en rien la liberté de la recherche.

Actuellement, une cinquantaine de personnes travaillent dans les cinq sections locales. Les réunions annuelles regroupent une vingtaine de délégués. Dans les deux cas, la parité entre chrétiens et musulmans est à peu près respectée, Le GRIC, volontairement discret et hostile à toute publicité, se fait déjà et se fera reconnaître par son travail.

robert caspar

6. La présence de Mgr Georges Khodr, archevêque grec-orthodoxe du Mont-Liban, à la réunion de Rabat en septembre 1981, fut déjà unanimement appréciée pour de multiples raisons.

CENTRE THOMAS MORE

PROGRAMME 1983-1984 / 1re Partie

SESSIONS

26-27 novembre 1983 : **Que faire de la mort et des morts ?**
avec Louis-Vincent THOMAS et un groupe lyonnais de réflexion
26-27 novembre 1983 : **La fable mystique**
avec Michel de CERTEAU
10-11 décembre 1983 : **La grande dépression de la fin du XXe siècle et ses issues :**
avec Pierre DOCKES et Bernard ROSIER
17-18 décembre 1983 : **Gestes et récits du calendrier populaire**
avec Claude GAIGNEBET et Jean-Dominique LAJOUX
17-18 décembre 1983 : **Une histoire du catholicisme récent est-elle possible ?**
avec Etienne FOUILLOUX
14-15 janvier 1984 : **Autre approche des problèmes de la sénescence**
avec Jean-Marie CAILLOT-ARTHAUD, Jacques GAUCHER et Louis PLOTON
14-15 janvier 1984 : **Sciences exactes et sciences sociales**
avec Jean LADRIERE
21-22 janvier 1984 : **Stratégies, guerres et désarmement**
avec Alain JOXE

TABLES RONDES

3-4 décembre 1983 : **Minorités nationales, culture et décentralisation**
avec notamment Cl. ALRANQ, Ch. COULON, W. DRESSER-HOLOHAN, D. FROSSART, Ph. GARDY, D. GROSCLAUDE, F. MORIN, L. QUERE
10-11 décembre 1983 : **L'espace et le texte (images du monde, pratiques d'espace, discours biblique)**
avec Alain DESREUMAUX, Pierre GEOLTRAIN, Agnès GUEURET, Marie-Louise FABRE, Jean-Claude PICARD et Francis SCHMIDT
4-5 février 1984 : **Les représentations du corps et l'éducation**
avec Georges VIGARELLO, Alain GUY, Daniel HAMELINE et Christian POCIELLO
25-26 février 1984 : **Les expériences éducatives nouvelles, praticiens et chercheurs**
avec G. AVANZINI, P. BINNINGER, G. BROYER, A. DUMONT, D. GINET, Ph. MEYRIEUX, A. MOYNE, P. PICUT, J. SUZAT et l'A.C.E.R.E.P.

FILIÈRE

28-29 janvier et 29-30 avril - 1er mai 1984 : **La colère**
avec Denis VASSE, Michèle MONTRELAY et Paul BEAUCHAMP

COLLOQUE (en deux temps)

19-20 novembre 1983 et 7-8 janvier 1984 : **Vivre et mourir dans la dignité**
avec Michel TALEGHANI et la participation de l'Association du Droit pour mourir dans la dignité (*sur invitation, qui peut être sollicitée*)

Inscriptions, programme complet et tous renseignements au
Centre Thomas More, BP 105, 69210 L'Arbresle - Tél. (74) 01-01-03

islamologie

Ces quelques recensions ne visent pas à couvrir l'énorme production actuelle d'ouvrages consacrés à l'islam. Elles relèvent d'un choix commandé à la fois par les livres reçus à la revue et par l'intérêt que nous y avons trouvé et que nous voudrions faire partager aux lecteurs.

révolution ?

« Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ? » de Dariush Shayegan devrait être considéré comme l'une des œuvres les plus remarquables en langue française de ces dernières années [1]. Son titre ne doit pas tromper, il ne s'agit pas d'abord d'une étude d'actualité suscitée par la révolution religieuse iranienne, même si les soubresauts idéologiques de cette région du monde en sont la cause immédiate, mais d'une recherche en profondeur sur le destin des civilisations traditionnelles et sur celui de la civilisation occidentale, ainsi que sur leurs interactions. Cette « phénoménologie des visions du monde » s'inspire des traditions ésotériques de l'islam et de l'Inde. L'auteur s'inscrit dans la mouvance de la pensée d'Henry Corbin dont il est le disciple et l'admirateur, ce qui n'enlève rien à son apport personnel (pp. 250-254). C'est dire que, sans ignorer les acquis de la sociologie, il se situe au niveau plus originel d'une pensée nourrie des traditions ésotériques et de la méditation des grands philosophes occidentaux, en particulier Nietzsche et Heidegger.

On ne saurait comprendre ce qui se passe en Iran chiite, et ajoutons, dans certaines régions majoritairement sunnites où les mouvements intégristes ont le vent en poupe, si l'on ne perçoit pas que ces aires culturelles ont une « communauté d'optique spirituelle » dominée par les grandes structures de l'esprit traditionnel (ch. I). Ces civilisations sont restées longtemps à l'abri de la « brèche fondamentale » inaugurée par l'esprit propre à l'âge industriel et scientifique. Alors que l'Occident entrait dans l'ère de la fonction critique, d'autres civilisations restaient dans celle de la fonction mytho-poétique, continuant à être marquées par l'expérience des symboles, par la théophanie du sacré qui exclut que l'Etre soit réduit au développement linéaire de l'histoire (p. 31) et qui conçoit l'univers dans une structure hiérarchique ternaire (corps / âme / esprit), dans le cadre d'une correspondance entre le ciel extérieur et le ciel intérieur, l'homme vivant dans des « relations sympathiques » avec le cosmos. A l'opposé, la coupure introduite progressivement par les civilisations occidentales a ramené l'Etre au niveau de l'histoire, entraînant « la perte de la faculté noétique du monde imaginal », ce monde des symboles qui est le médium naturel entre le sensible phénoménal et l'intelligible spirituel et qui permet la transmutation de l'un à l'autre (ch. II). Cette « brèche fondamentale » (titre du chapitre III) dont on vit l'émergence à l'âge scientifique et technique à partir du XVIe siècle, a eu de graves conséquences : elle a détruit les structures de l'esprit traditionnel, bâti sur une téléologie, sur une hiérarchie ontologique et noétique (connaissance sensible, imagination et esprit). La conséquence de cette scission entre l'intellect et la psychè fut le nihilisme dont l'auteur décrit l'émergence et le développement (pp. 102-123).

Quant aux civilisations non occidentales, elles aussi vivent dans un entre-deux. Elles ne sont pas encore au stade du suspens de la croyance comme de l'incroyance, et elles ne sont plus à l'époque où les vieux symboles disaient encore les mêmes vérités (p. 124). Il y a donc un point de ressemblance entre les deux mondes : une période de transition. Mais la différence entre les deux est également d'importance : « *A la lucidité du refus qui caractérise la conscience occidentale, s'oppose une inconscience, tant à l'égard des dernières métamorphoses de l'Occident que vis-à-vis des*

1. D. SHAYEGAN, **Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?**, Paris, Ed. Les presses d'aujourd'hui, 1982, 259 p.

trésors de la mémoire traditionnelle » (p. 125). Ces aires culturelles non occidentales sont marquées par une double illusion : occidentalisation passive et inconsciente et aliénation progressive (p. 126). L'occidentalisation inconsciente consiste essentiellement à faire couler le contenu de la tradition dans des formes inaptes à le recevoir. Une réflexion sur la notion de *révolution religieuse* met en lumière ce processus : voulant nier l'Occident et l'histoire, la révolution religieuse entre dans l'histoire ; elle « s'occidentalise » en ayant recours à des idées venues d'un marxisme vulgaire partout diffus dans le Tiers monde. Une religion ne peut être une révolution, car avec le terme de révolution religieuse, on entre dans les catégories de *l'idéologie*. Le type d'homme issu de ce mouvement reste oriental dans son comportement émotif, mais il utilise un jargon respiré dans l'air du temps (p. 162). Son attitude est ambivalente, il oscille entre l'admiration paralysante à l'égard de l'Occident et l'agressivité négative. Les contenus de la mémoire collective de l'homme oriental, dès qu'ils s'actualisent dans des structures réductionnistes, deviennent des idéologies. C'est ce que l'auteur appelle *l'idéologisation de la tradition* (ch. V). Les civilisations qui veulent s'opposer à l'Occident, comme c'est le cas de la révolution iranienne, le font, soit au nom de doctrines « gauchistes », soit au nom de traditions religieuses censées restaurer la justice divine sur terre. Mais dès que ces traditions s'incarnent dans des formes politiques, elles épousent, *volens nolens*, les catégories diffuses d'une praxis socio-politico-économique. Elles réinterprètent donc « avec des lunettes sociologiques » des valeurs qui sont extrinsèques à cette praxis (pp. 212-213). Cette analyse est illustrée par le cas de l'idéologue iranien Ali Sharî'ati (pp. 216 sv.). Le danger de l'idéologisation des religions est grand, qui consiste dans un « *déchaînement des comportements irrationnels des foules* » (p. 231). Les catégories utilisées par ces idéologues sont d'autant plus dangereuses qu'elles leur parviennent simplifiées, aplaties, vulgarisées, dans l'ignorance qu'ils sont de la généalogie de ces idées.

Ces réflexions nourries d'une profonde connaissance de la philosophie occidentale, en particulier allemande, conduisent l'auteur à repenser tout au long de son ouvrage, mais surtout dans les derniers chapitres, les relations entre les deux civilisations en présence. L'Orient et l'Occident sont invités à recourir à deux types d'herméneutique, dans la ligne des travaux de Ricœur. L'Occident ressent actuellement la nécessité d'une « herméneutique amplifiante » pour redécouvrir l'expérience et le langage de la fonction mytho-poétique ; l'oriental, lui, devrait s'orienter vers une « herméneutique réductrice » qui serait capable de détruire les concepts hybrides forgés sous l'effet d'une occidentalisation inconsciente (ch. VI) et capable aussi d'opérer une mise à distance critique à l'égard des valeurs traditionnelles. C'est pourquoi l'auteur prend résolument parti pour la démocratie qui, grâce à la pauvreté de son contenu utopique, permet la manifestation de tendances diverses (p. 249). Il se déclare pour la séparation du spirituel et du temporel contre « *la tentation totalisante de la religion et le délire paranoïaque des idéologies* » (p. 250).

Cette œuvre que nous considérons comme fondamentale, non seulement pour comprendre ce qui se passe actuellement en Iran et dans d'autres régions du monde islamique, mais aussi pour prendre davantage de recul par rapport à certaines évolutions culturelles et spirituelles dans nos propres sociétés, nous conduit à quelques remarques.

1) Sa valeur tranche sur un certain nombre de publications arabes qui font partie de notre domaine de spécialité, l'islam sunnite. Les ouvrages en langue arabe sur « le fléau de l'occidentalisation » étant légion, nous nous limiterons à un exemple récent [2]. L'auteur veut

2. Dr M. 'IMARA, **L'islam, l'arabisme et la laïcité**, (en arabe) Beyrouth, Dâr al-wahda, 1981, 180 p. L'auteur confond dans ses explications les notions de laïcité et de sécularisation (pp. 57 sv.). On trouve un aperçu de la littérature arabe sur ces sujets, avec mention d'ouvrages en langues européennes, dans

montrer que la laïcité ne saurait être la voie du progrès pour l'Orient, ce phénomène étant né en réaction contre les « ténèbres » du Moyen Age en Europe et contre le cléricalisme, selon lui inexistant en islam (pp. 57 sv.). Dans cette perspective simpliste, tous les maux viennent de l'Occident, du colonialisme, du sionisme, etc., et la solution est simple : retourner à la société islamique idéale ; il n'est fait aucune place pour un minimum de distance critique, ni à l'égard des « valeurs » traditionnelles, ni à l'égard des « valeurs » que le mode de vie occidental peut comporter lui aussi.

2) On se demandera si, parlant des valeurs traditionnelles de l'Orient, D. Shayegan ne les voit pas de façon trop unifiée, à travers une conception ésotérique de l'islam. Notre connaissance du sunnisme arabe nous amène à penser que l'Orient n'est pas si homogène dans sa vision du monde que ne le dit l'auteur. Ainsi un commentaire coranique classique comme celui du savant Tabarî ne se caractérise guère par une conception mystique, mais bien plutôt par des choix exégétiques qu'un jurisconsulte a faits en fonction de l'orthodoxie sunnite : faut-il y voir la mise en valeur de « relations sympathiques » avec le cosmos ou l'application d'un certain type de rationalité juridique au donné révélé ?

3) Pour ce qui est de la lutte révolutionnaire, le Prophète n'a-t-il pas lui-même donné l'exemple en portant les armes ? Là aussi le combat se faisait au nom de Dieu (*fî sabîli llâh*). Si différence il y a, ce qui ne nous paraît pas certain, avec la guerre des *mujâhidîn* contre « l'impie » Saddam Husayn, président de l'Irak, où se situe-t-elle ? Doit-on penser qu'il y a eu idéologisation dès les débuts de l'islam ?

4) Cet ouvrage est aussi un instrument de réflexion sur notre propre devenir, notamment sur le devenir chrétien de l'Occident. Il nous semble qu'il n'y a pas que l'islam qui emploie le langage de l'idéologie, mais aussi le christianisme. En effet, le souci légitime des chrétiens pour les problèmes sociaux et politiques a pu les conduire à des discours réducteurs et les détourner de proposer une réflexion sur la transcendance à la société de l'âge scientifique. Il est possible que des développements récents de la théologie aient contraint certains esprits à s'adresser à la pensée orientale pour entendre parler du divin. Dans la plupart des cas, certes, il s'agit d'une régression au sens psychanalytique du terme : tourner le dos aux évolutions caractéristiques de la modernité qui sont en cours, pour retrouver une aire culturelle située, pense-t-on à tort ou à raison, avant la « brèche fondamentale ». En tout cas, l'invitation de D. Shayegan à mettre en œuvre une «herméneutique amplifiante» dans nos sociétés prend toute sa valeur. C'est pourquoi on trouvera dans cet ouvrage un véritable guide pour une réflexion en profondeur sur le dialogue des cultures.

J. BERQUE (sous la direction de), **Bibliographie de la culture arabe contemporaine**, Paris, Ed. Sindbad, Les presses de l'Unesco, 1981, pp. 185 sv.

dialogue ?

Les trois contributions composant **Islam et christianisme en dialogue** sont l'adaptation pour l'édition d'un enseignement dispensé à la Faculté de Théologie de Lyon en 1981 [3]. Elles sont la manifestation louable d'une espérance contre toute espérance, quand on connaît les ambiguïtés de pareil sujet. J.-P. Gabus propose tout d'abord un *status quaestionis* sur les approches protestantes de l'islam, en présentant successivement quelques pionniers de ce dialogue, Hendrik Kraemer, Kenneth Cragg, W. C. Smith et Henry Corbin, ce dernier d'origine protestante devint adepte de la gnose chiite. Dans un deuxième chapitre, il résume les principales conclusions des consultations du Conseil œcuménique des Eglises avec la religion musulmane. Suivent une réflexion sur l'attitude des protestants « évangéliques » à l'égard de l'islam et un bilan de la commis-

3. J.-P. GABUS, A. MERAD, Y. MOUBARAC, **Islam et christianisme en dialogue** (Rencontres Islam 24), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 187 p.

sion Eglise-Islam de la Fédération protestante de France. Les pages que Ali Merad consacre à une problématique du dialogue offrent matière à réflexion pour tous ceux qui sont concernés par cette question. Il y montre comment le décloisonnement culturel de notre époque est une chance pour un dialogue des cultures (pp. 77-78). Le contexte politique nouveau créé par la décolonisation, l'accession des peuples musulmans à la souveraineté nationale, la mise en place d'un nouvel ordre international, assurent des conditions inédites à ce dialogue. Il reste, certes, à surmonter beaucoup de préjugés de part et d'autre. Cependant les deux mondes ont « *une mémoire commune inscrite dans le temps vécu ensemble et dans l'espace partagé* », histoire faite d'affrontements et de rencontres (p. 86). La contribution de Y. Moubarac sur les approches chrétiennes de l'islam vu d'Orient comporte une première partie sur l'effort de rectitude intellectuelle, sur les formes de partage existentiel et sur l'émulation spirituelle, et une seconde qui rassemble trois essais sur la condition chrétienne en islam : le rapport entre la Croix et le Croissant, la vie monastique selon le Coran et le sens du monachisme chrétien en Orient et enfin le sens de la vie eucharistique en terre d'islam.

Dans la perspective du dialogue islamo-chrétien, ces trois écrits apportent une contribution appréciable, mais ils ne soulèvent pas, à notre avis, le problème fondamental. La tendance actuelle chez beaucoup de chrétiens occidentaux est assez bien exprimée par J.-P. Gabus : « *Notre témoignage vis-à-vis des musulmans devrait être purement désintéressé* » (p. 62). Cette assertion ne peut pas se satisfaire d'une réponse qui serait superficielle, même si elle n'est pas dénuée de bon sens (qui, ayant une foi vive, ne souhaite que les autres la partagent ?). On sait que la même attitude a déjà été prônée à l'égard des athées, du monde ouvrier : être avec, sans essayer de convertir. Ce à quoi un athée répond avec malice et à propos : « C'est votre nouvelle idéologie, fruit de l'échec ! Vous justifiez votre situation de perte du pouvoir par la " kénose " du silence et de l'impuissance ». Il faut donc examiner la question à un niveau plus profond et ne pas en rester à des réactions sentimentales qui, quelle que soit leur valeur, ne satisfont pas aux exigences de l'intelligence et d'un authentique *vivre avec*. En effet, le dialogue a besoin d'un espace objectif qui assure la distance critique de part et d'autre ; nous l'appellerons *espace neutre* [4]. Hormis cet espace, il existe deux possibilités : soit chacune des parties campe sur des positions conflictuelles bien connues concernant Dieu, le Christ, les rapports entre la révélation et la « loi religieuse », entre le spirituel et le temporel ; soit, feignant d'ignorer les divergences, on se situe sur une plate-forme commune : le Coran parle aussi de Jésus et de Marie, nous sommes des « religions du Livre » [5]. Dans le premier cas, le dialogue achoppe aussitôt ; dans le second, il a lieu au prix d'ambiguïtés qui préparent de cruels désenchantements. Il faut pourtant savoir gré à ceux qui, tels les auteurs de ce livre, ont le courage et l'espérance d'entreprendre et de poursuivre la discussion. Le chemin qu'ils ont déjà parcouru est nécessaire : il doit être repris pour aller plus loin et préparer cet espace neutre qui permet à chacun des partenaires de se placer à une distance critique des grands concepts religieux utilisés. Les instruments de cette recherche pourraient être les sciences humaines, notamment l'anthropologie, l'histoire générale et celle des religions, maîtresses de relativisme. Or il faut reconnaître qu'une telle distance n'est pas aussi pratiquée dans l'islam que dans le christianisme occidental, même si elle existe chez des musulmans, parmi lesquels l'un des

4. Cette expression est le fruit d'une discussion avec le P. Christian Duquoc.
5. Du point de vue de la conception chrétienne de « l'économie du salut », nous récusons cette qualification. L'expérience de la Résurrection de Jésus, constitutive de l'être chrétien, est antérieure au Livre, surtout si celui-ci devait en plus être conçu comme contenant la quintessence d'une « Loi divine », celle qui aurait été donnée à Adam et à tous les prophètes. L'expression « gens du Livre » doit donc être étudiée de part et d'autre avec un souci critique.

auteurs de cet ouvrage. Les problèmes doivent être abordés avec franchise, loin de tout fusionisme psychologique qui escamote les divergences par peur du conflit. Par exemple, le respect d'autrui n'empêchera pas de poser cette question fondamentale : pourquoi est-il interdit à un musulman de quitter sa religion ? Le fait, rare et quasiment inexistant, déclenche de violentes déclarations, tandis qu'un chrétien devenu musulman est accompagné de véritables célébrations, comme c'est le cas pour Raja Garaudy [6]. Les réponses classiques de l'islam, que nous connaissons, ne peuvent plus satisfaire à l'ère du « décloisonnement culturel ». Les deux partenaires auraient donc à se fixer comme objectif la recherche d'un terrain neutre qui nous paraît être la condition première à tout dialogue.

Luc Moreau a donné pour titre à son livre **Africains musulmans,** indiquant ainsi qu'il est sensible à la fois aux variations de l'islam en Afrique et à l'unité des divers mondes sur lesquels cette communauté est bâtie. Ce livre est empreint d'une profonde sympathie pour l'objet étudié, ce qui est louable, mais quelques problèmes épineux sont passés sous silence. Le premier chapitre donne d'abord des chiffres détaillés sur les différentes communautés musulmanes d'Afrique noire (environ 31,4 % de la population globale) et analyse les deux courants complémentaires en présence, celui des traditions (avec les confréries et les personnages importants, charismatiques ou non) et celui des réformismes qui entendent se référer au Coran sous l'influence d'un enseignement reçu dans les universités arabes (pp. 34-40). Le deuxième chapitre, «Héritages», est un très utile raccourci de l'histoire de l'implantation et du développement de l'islam sur le continent noir (pp. 41-150). Cette partie qui n'est pas la plus originale était nécessaire à la cohérence de l'ensemble que nous qualifierons d'initiation aux problèmes de l'islam africain, exception faite des pays arabes du continent. Les chapitres III et IV sont l'apport le plus intéressant. Dans « Foi et cultures » (pp. 151-240), l'auteur analyse la façon dont ont pu se lier l'Afrique et l'islam à la lumière des évolutions récentes, avec les connivences et les tensions inévitables entre cette religion et les cultures africaines. Dans cette optique, le rôle des confréries a été essentiel, ce qui ne signifie pourtant pas qu'on aurait en Afrique un « islam confrérique » (p. 153). Les confréries — c'est là le secret de leur réussite — sont des institutions souples qui épousent les conditions de vie des populations (pp. 182-185). L'occupation coloniale a été la cause d'un traumatisme, les autorités en place intervenant directement ou indirectement dans ce type d'institutions qui en ont été perturbées : le résultat fut un « islam colonial » (pp. 185-209). L'auteur montre ensuite que, malgré des différences réelles, il existe de profondes affinités entre l'Afrique et l'islam, surtout grâce au fait que celui-ci n'a pas été introduit par des « docteurs », mais par des maîtres, des marabouts et des marchands. En plus de sa prédication orale en accord avec les traditions africaines, le Coran véhicule un certain « animisme » qui devait aussi faciliter la rencontre (pp. 214-234) [8]. En résumé, il

6. De nombreux articles en langue arabe célèbrent cette conversion comme une victoire sur « la décadence occidentale », idée reprise d'ailleurs de R. Garaudy lui-même. En français, cf. Daouda DIOUF, « La conversion de Roger Garaudy à l'islam », **Le Soleil** (quotidien de Dakar), 6 janvier 1983. Les « faux dualismes de la politique et de la foi », dénoncés par Garaudy, nous paraissent être encore la meilleure garantie contre un Dieu totalitaire qu'on fait parler parce qu'on ne supporte pas la sagesse de son silence. On lira aussi de Chedli KLIBI, Secrétaire général de la Ligue arabe, « Une leçon de tolérance », **Le Monde,** 20 février 1982, p. 2.

7. R.-L. MOREAU, **Africains musulmans. Des communautés en mouvement,** Paris, Abidjan, Ed. Présence africaine, Inades-Edition, 1982, 313 p.

8. Les suggestions concernant la possibilité d'une lecture « animiste » du Coran sont à retenir. Sur les croyances aux esprits chez les Sémites et les Arabes, on trouve une importante bibliographie dans J. HENNINGER, **Arabica sacra** (Orbis biblicus et orientalis 40), 1981, Freiburg, Göttingen, pp. 118-169.

existait bien des motifs de séduction entre ces deux mondes qui ont vécu des échanges complexes : « *analogie dans l'organisation des sociétés, oralité foncière des deux cultures, parenté animiste pré-islamique* » (p. 239). Le dernier chapitre est un retour à l'islam d'aujourd'hui et de demain. Des idées déjà exprimées au début y sont développées, ce qui ne va pas sans certaines répétitions. Si le maraboutisme et les confréries continuent à exercer leur rôle, de nouvelles formes sont apparues après la première Guerre mondiale, en relation avec les idées réformistes d'Egypte et du Maghreb, tandis que les associations culturelles islamiques ont élargi leur implantation. Il faut y ajouter les travaux des intellectuels engagés dans les grands problèmes modernes et aussi depuis peu l'influence des organisations islamiques mondiales. D'où l'importance grandissante des professeurs et des théologiens « *impliqués dans les recherches qui se poursuivent dans le monde arabe et les autres grands pays islamiques* » (p. 288). En fait, beaucoup de questions soulevées ici sont communes à tous les Africains, chrétiens inclus : « *Comment respecter l'identité culturelle, participer pleinement aux responsabilités internationales, inventer un développement authentiquement humaniste et qui n'évacue pas les préoccupations spirituelles ?* » (p. 295). Ce livre, fruit d'un long contact direct avec la réalité musulmane et d'une riche documentation, remplit son objectif d'initier à ce monde. Cependant quelques questions ne sont pas abordées qui nous paraissent importantes, parce qu'elles conditionnent le présent et l'avenir de l'islam en Afrique.

1. Ne faut-il pas signaler les efforts d'Etats arabes en vue de l'arabisation et de l'islamisation de pays africains, dans un but religieux et aussi avec une visée d'hégémonie culturelle et politique ? Pas plus que les pays occidentaux lors de leur expansion coloniale, ces Etats ne s'embarrassent guère de scrupules à l'égard des « valeurs africaines » ; le combat de la lumière contre l'idolâtrie païenne, l'ignorance animiste et chrétienne, se poursuit dans les contacts d'Etat à Etat, par l'intermédiaire de la Ligue arabe ou de la Conférence islamique mondiale. Il n'aurait pas été inutile d'avoir un dossier sur ce sujet aussi.

2. Que penser du développement des mouvements intégristes importés de pays arabes et adaptés aux conditions locales ?

3. Pourquoi l'islam bénéficie-t-il dans son expansion du préjugé de « non-colonialisme », alors que certains régimes, comme celui de Kadhafi, interviennent dans des points chauds bien connus du continent ? A ce propos, nous nous permettons une remarque qui vaudrait d'ailleurs pour presque toutes les réflexions sur « les méfaits du colonialisme » : toute invasion et occupation introduisent, c'est indéniable, des cassures et des effets néfastes, mais le jour viendra, à notre avis, où l'on pourra dresser un bilan plus serein de l'époque coloniale, comme on le fait pour la conquête de la Gaule par les Romains, de l'Espagne par les Arabes ou pour la *reconquista* de celle-ci par les rois catholiques. L'historien en tant que tel, à moins qu'il n'ait une conception téléologique et moralisante de l'histoire, n'a pas à porter des appréciations en forme de « malheureusement / heureusement ». Sans compter que beaucoup d'évolutions se font sous l'effet de traumatismes, qu'ils soient engendrés de l'intérieur ou de l'extérieur.

La Rédaction de **Lumière et Vie** reçoit régulièrement le MIDEO **(Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire)** qui en est à son tome 15 (1982), le tome 1 étant paru en 1954[9]. On dispose désormais de **Tables générales** pour les tomes 1-13 (1954-1977). La revue propose des articles de qualité sur divers aspects de la pensée arabo-islamique (philosophie, islamologie, histoire des sciences, et depuis peu, littérature arabe chrétienne avec des articles sur ce sujet

9. Institut Dominicain d'Etudes Orientales, 1, rue Masna al-Tarabich, Abbassiah, Le Caire. Pour les abonnements : Librairie du Liban, BP 945, Beyrouth. Certains numéros sont disponibles à Paris : Librairie Maisonneuve et Larose, 15, rue Victor Cousin, 75005 Paris ; Librairie Samélian, 51, rue Monsieur-le-Prince, 75006 Paris.

d'Emilio Platti). C'est aussi un instrument indispensable pour suivre la vie culturelle en Egypte, avec des informations à ce sujet qu'on ne trouve dans aucune revue spécialisée paraissant dans l'une des langues européennes. Citons en particulier les rubriques du P. G. Anawati, «*Nouvelles culturelles*» et «*Textes arabes anciens édités en Egypte*». La dernière livraison contient entre autres : A. Cortabarria Beitia, «*Deux sources de saint Albert le Grand : al-Bitrûjî et al-Battânî*» ; E. Platti, «*Une cosmologie chrétienne*» (le *Livre de la démonstration* attribué à l'auteur chrétien Yahya b. Adî) : G. Monnot, «*Le verset du Trône*»; J. Jomier, «*Fakhr al-Dîn al-Râzî et les commentaires du Coran les plus anciens*», et les chroniques de G. Anawati mentionnées plus haut.

ténèbres ?

Si nous recensons **L'apogée de la chrétienté** de J. Le Goff dans le cadre de cette chronique d'islamologie, c'est que de nombreux écrivains de langue arabe, et même certains orientalistes, continuent encore à opposer à la « splendeur de l'islam classique » les « ténèbres du Moyen Age », images qui proviennent de la Renaissance européenne et des XVIIe et XVIIIe siècles [10]. Beaucoup de chercheurs arabes ignorent (ou feignent d'ignorer) que cette présentation de l'époque médiévale, surtout de celle qui s'étend autour du XIIIe siècle, est totalement dépassée. Il n'est donc pas superflu de dénoncer cette injustice historique, largement répandue chez nous aussi, et on apprécie d'autant plus les remarques que J. Le Goff fait à ce sujet dans sa Préface [11].

Le livre comporte six chapitres magnifiquement illustrés, une chronologie et une bibliographie sélectionnée. Les aspects économiques et sociaux sont dans la ligne des meilleures productions de la « nouvelle histoire » : sont étudiés les progrès de l'équipement technique, en particulier dans le secteur du textile, l'essor commercial et la marche vers une économie monétaire avec la reprise de la frappe de l'or en Occident autour de 1252. Néanmoins l'économie n'a pas encore une place totalement reconnue à un moment où l'équilibre social est fortement marqué par la hiérarchie et la stratification soutenues par « *la pression des mentalités, de la morale et de la religion* » (pp. 23-47). Le XIIIe siècle est donc celui d'une stabilisation dans le domaine social qui joue en faveur de l'émergence et de l'affirmation du « pouvoir public ». Cette tendance se manifeste au bénéfice des monarchies nationales en Angleterre et en France, mais aussi en Scandinavie, en Europe centrale et dans la péninsule ibérique où,

10. J. LE GOFF, **L'apogée de la chrétienté (v. 1180 - v. 1330)** (Voir l'histoire), Paris, Ed. Bordas, 1982,127 p. (nombreuses illustrations et deux cartes). Edition originale publiée à Francfort, Ed. Fischer, 1968 (sauf pour la préface).

11. D'innombrables ouvrages en arabe continuent à véhiculer ce poncif. En français, Chedli Klibi écrit, se basant sur le livre de R. Garaudy : « *L'Europe chrétienne, après les temps obscurs des hérésies, des querelles byzantines et du galimatias théologique, s'est figée dans le culte de la rationalité et d'un positivisme qui ont peu à peu desséché toute spiritualité* » (**Le Monde**, 20 février 1982, p. 2). C'est pourtant en vertu de la liberté d'un de ces pays « desséchés » que Mr Klibi a la possibilité de publier ces propos. Quel Etat arabo-islamique permettrait, non seulement à un étranger, mais à ses propres citoyens, de formuler publiquement la moindre critique au « modèle islamique » ? La « leçon » adressée à l'Occident par Mr Charty, Secrétaire de l'Organisation de la Conférence islamique, part de la même perspective manichéenne qui oppose un islam idéal à un Occident « matérialiste » (**Le Monde**, 14 octobre 1981). Des croyants devraient avoir l'humilité de reconnaître que certains « matérialismes » ont parfois mieux servi les hommes que bien des « discoureurs de Dieu » qui prétendent parler en son Nom. A l'opposé, on appréciera à leur juste valeur des tentatives comme celle de Burhan GHALYUN, **Manifeste pour la démocratie**, (en arabe), Beyrouth, Ibn Rushd, 1979, 175 p., que présente Tahar ben Jelloun dans **Le Monde** du 30 septembre 1979 : « *Militer pour une culture fondée sur la liberté de pensée et de croyance, sur le droit à l'opposition et à la différence* ».

malgré des retards, la monarchie se renforce au fur et à mesure que progresse la *reconquista* (pp. 51-65). Même en Allemagne et en Italie où le pouvoir central semble avoir échoué à s'imposer, il n'est pas absent. Mais c'est surtout la monarchie pontificale qui affirme sa puissance avec le plus d'éclat en exploitant la conception théocratique mise en place par Grégoire VII (pp. 67-83). Le thème de la réforme de l'Eglise montre que celle-ci « *s'essouffle à rattraper le siècle* » (p. 72). L'époque du triomphe sur les hérésies voit pourtant aussi la naissance des Ordres mendiants et des mouvements spirituels, ceux des révoltés et des marginaux religieux à tendances apocalyptiques.

L'auteur n'hésite pas à donner au chapitre qui traite des aspects de l'activité intellectuelle le titre de « *siècle des lumières* » (pp. 85-107). Développement des universités, émergence des grands théologiens, illumination de l'art gothique, littérature s'inscrivant entre une « aube », le *Minnesang*, et un « crépuscule », *La divine comédie* : autant d'éléments qui devraient contribuer à rendre justice à une époque qui eut certes ses stagnations, ses reculs, ses crises et ses obscurités, mais aussi ses avancées, ses équilibres et ses splendeurs. Entre 1270 et 1320, commence une « crise d'essoufflement » (pp. 109-121). La chrétienté atteint alors ses limites spatiales ; la recherche intellectuelle connaît un coup de frein (p. 110-114). Que ce soit dans le domaine économique et social (crise de la féodalité) ou dans celui des mentalités, partout le paysage change, sans que les structures se soient fondamentalement transformées. Tout cela annonce que « *l'enfantement de la modernitié se fera dans les douleurs* » (p. 121).

J. Le Goff a su en un minimum de pages rassembler les traits les plus fondamentaux de sa recherche érudite bien connue par ailleurs. Cet ouvrage donne à penser non seulement au médiéviste, mais aussi au spécialiste de la civilisation arabo-musulmane de l'époque classique qui y trouvera à la fois des points de comparaison et des éléments de théorisation pour ses propres travaux.

claude gilliot

ÉTVDES

SEPTEMBRE 1983

Jésuites dans le monde

Le Chili, dix ans après

La famille à l'épreuve du temps

Marcel Jousse

Prêtres-ouvriers aujourd'hui

14 bis, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 548-52-51
Le n° 20 F (étranger 27 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris

comptes rendus

théologie dogmatique

Initiation à la pratique de la théologie, Paris, Ed. du Cerf, 1983, tome I, **Introduction**, 544 p. ; tome II, **Dogmatique I**, 526 p.

Trente ans après l'*Initiation théologique*, les Editions du Cerf récidivent en publiant une *Initiation à la pratique de la théologie.* La comparaison entre les deux ouvrages est instructive sur l'évolution des enjeux théologiques et sur leur mode de présence à la culture contemporaine. En 1953, des théologiens s'employèrent à montrer la vitalité contemporaine et la valeur pastorale de la tradition thomiste, au moment où la nouvelle théologie paraissait devoir la mettre en péril. Mais la réalisation a ironiquement confirmé l'anachronisme d'une construction issue du Moyen Age. Aujourd'hui, les éditeurs ne se proposent pas d'imposer une tradition d'école, fût-elle rénovée, mais veulent ouvrir à des problématiques contemporaines et induire chez le lecteur, au lieu de la soumission à une doctrine, la responsabilité dans la pensée de la foi et dans son effet pratique. Tel me semble être l'intérêt des deux tomes parus, le premier étant consacré à une évaluation à la fois externe et formelle. *Externe* parce qu'on y traite « des manières d'habiter et de transformer le monde » et que, en fin de parcours, on y regarde le christianisme du dehors (religions et critiques). Certains articles de ces deux parties sont excellents, mais ne sont pas d'une lecture facile. *Formelle* ensuite, dans l'abondante partie centrale qui décrit le projet, les instruments et le labeur théologiques. Par le sérieux des contributions, notamment celles de la première partie, par son souci de pédagogie concrète dans la seconde et par son ouverture à l'environnement religieux et athée, le tome I est une réussite. Mais comme il présente une théologie plus programmatique qu'effectivement élaborée, il reviendra à la suite de l'entreprise de vérifier la promesse.

A vrai dire le second tome ne me paraît pas la trahir. Consacré à la dogmatique, on y étudie ensemble l'Alliance et la Révélation (Ch. Duquoc) et, sous le titre « Messianisme et Rédemption », les éditeurs ont inclu la christologie (B. Dupuy, J. Schmitt, J. Doré et B. Lauret) et la pneumatologie (M. A. Chevallier et Y. Congar). Cet ensemble est original et remarquable. *Original* parce qu'il traite de façon assez neuve la question difficile du messianisme et que l'étude christologique néo-testamentaire, de la main de feu J. Schmitt, est d'une grande valeur et d'une étonnante rigueur. La christologie de B. Lauret ne suit pas les traités classiques ; cette réflexion personnelle vise plus à établir une problématique qui inclue la dérive de l'ontologie à la socio-histoire qu'à élaborer une systématique. *Remarquable* : les articles ont été effectivement écrits pour cette publication et dans le cadre fixé, ce qui donne à l'ensemble une qualité qu'on rencontre malheureusement rarement dans les livres collectifs. Sans doute, des aspects peuvent être discutés, mais l'intérêt d'un tel travail est dans le fait que des chrétiens de confessions différentes, sans soumission à une école, aient pu écrire rigoureusement de la foi chrétienne. Cet événement me paraît de nature à susciter des vocations de théologiens, c'est-à-dire à attirer des hommes et des femmes à investir du temps et de l'intelligence en théologie par souci de la foi, de son audience, et par amour du dur labeur de penser.

Christian DUQUOC

K. RAHNER, **Traité fondamental de la foi,** Paris, Ed. Le Centurion, 1983, 517 p.

La publication en français du livre de K. Rahner est un événement théologique. Il s'agit en effet d'un ouvrage puissamment original qui ne s'inscrit pas dans une problématique universitaire, mais présente la réflexion d'un théologien authentiquement créateur. On peut être d'accord ou non avec sa pensée et ses options, on est sans cesse affronté à une telle rigueur de raisonnement, à une telle ouverture d'esprit que l'adhésion ou la critique ont peu d'importance. Ce qui est décisif, par contre, c'est l'audace avec laquelle K. Rahner pense la foi, l'hommage qu'il lui rend en la jugeant digne d'être éprouvée avec toute la force de la raison. Originale aussi est la tranquillité avec laquelle il se fait apologète, fonction assez mal portée aujourd'hui. L'apologétique est apparue trop longtemps comme une forme de non-vérité pour la défense d'intérêts trop peu défendables. Ici rien de tel. L'apologie ressort de l'épreuve entre la foi et

la raison : celle-ci allant jusqu'au bout de sa liberté fait apparaître combien, en étant pure gratuité, la foi est sensée.

Le parcours que retrace K. Rahner part d'une expérience : celle de l'être humain devant l'Absolu. Les pages 60 à 109 me semblent les plus belles du livre, à la fois comme force de raison et comme puissance mystique. Expérience de l'Absolu qui se déroule dans la fragilité et la faute. Expérience de l'Absolu s'accomplissant dans la relation qui est instaurée par Dieu même et dont Jésus-Christ est le nœud : Dieu y manifeste son mystère et l'homme son lien à Celui qui l'habite dès l'origine. Expérience qui se vit en Eglise, dans la précarité d'une histoire où se mêlent le meilleur et le pire. Expérience qui s'achève dans la réalisation d'une promesse signifiée sous l'image du Royaume. De cette expérience plurale, à la fois synchronique et diachronique, K. Rahner manifeste la substructure raisonnable, sensée, toujours gratuite et inattendue. C'est tout le christianisme qui est ainsi éprouvé en un combat où la liberté de la raison s'avoue finalement en complicité avec la liberté de la foi. On peut préférer le paradoxe kierkegaardien ou luthérien à cette tension où raison et foi se reconnaissent complices, mais on ne peut pas ne pas admirer cette œuvre forte dans laquelle un auteur, après des années de recherche et de travail, synthétise sa pensée et nous la livre sans complaisance.

C. D.

E. JÜNGEL, **Dieu, mystère du monde** (*Cogitatio Fidei*), Paris, Ed. du Cerf, 1983, t. I, 351 p. ; t. II. 316 p.

L'ouvrage de E. Jüngel est de haute qualité religieuse et intellectuelle. Il s'attaque à une question difficile, l'originalité du Dieu chrétien. Partant du conflit répétitif entre théisme et athéisme, il montre que l'idée de Dieu qui habite l'affirmation et la négation est identique : elle y est en effet définie par l'être humain à partir d'un espace que lui-même impose. L'auteur commence à l'établir avec Descartes : Dieu est déterminé par la nécessité pour le « je » d'assurer sa défense contre la précarité. Ce n'est pas Dieu qui intéresse Descartes, mais bien la permanence du « sujet ». Cette perspective amènera la philosophie allemande à détacher Dieu de la pensée pour le sauver, mais dès lors nul ne saura plus le lieu de sa présence. Nietzsche sera justifié de poser la question : « Où est Dieu ? ». L'incapacité du théisme à établir le lien entre la contingence et Dieu sans porter atteinte à la gratuité de celui-ci conduit E. Jüngel à penser Dieu dans un espace différent, celui ouvert par l'événement Jésus. L'originalité de sa démarche vient de l'articulation qu'il établit entre la faillite du théisme et la pensée de Dieu issue du Nouveau Testament. La faillite du théisme signifie que Dieu n'est pas pensable comme nécessité pour le monde ; il ne le devient que dans la mesure où le monde peut être pensé sans lui. Le christianisme s'inscrit dans ce mouvement puisqu'il relie toute pensée de Dieu à l'événement le plus contingent qui soit, la mort par assassinat de Jésus le Nazaréen.

E. Jüngel, moins connu que J. Moltmann, a élaboré une théologie de la Croix comme révélation du Dieu trinitaire à laquelle ce dernier doit beaucoup. Toutefois, celle de E. Jüngel me paraît mieux articulée au destin philosophique occidental et moins romantique, bien qu'elle fonde la manifestation de la Trinité dans la contingence de la Croix. Demeure toutefois une question : une affirmation de Dieu si liée à Jésus fait-elle suffisamment droit aux expériences de Dieu qui se font hors du christianisme ? Le livre de E. Jüngel n'est-il pas par trop dépendant du destin d'une pensée particulière, celle de l'Occident ? L'auteur ne me paraît pas suffisamment soupçonner cette contingence.

C. D.

André GOUNELLE, **Le dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du Process**, Montpellier, Etudes théologiques et religieuses, *hors série*, 1981, 190 p.

A. Gounelle nous invite à une réflexion tout à fait nouvelle dans l'espace théologique français où la « Process theology » était en effet à peu près ignorée. Son aire de développement, en raison sans doute de son origine, la philosophie de Whitehead, a été le monde anglo-saxon et spécialement américain. Ce livre clair et sobre, en faisant connaître ce courant de pensée, apporte, à mon avis, une sorte d'air frais dans les cercles théologiques français dominés depuis deux décennies par les problématiques d'Outre-Rhin et les clins d'œil aux sciences humaines.

L'auteur présente rapidement la pensée de Whitehead, née d'une réflexion sur le réel appréhendé par la méthode scientifique : son originalité est d'avoir manifesté, dans un monde méthodologiquement athée, la nécessité de Dieu pour comprendre l'univers en devenir. Par un biais original, nous retournons ainsi à une forme de théologie naturelle, tellement décriée dans la problématique continentale courante, aussi bien catholique que protestante. Mais cet effort pour réintégrer Dieu dans une pensée qui abolit d'une certaine façon l'abîme entre le monde et Celui qui s'est révélé en Jésus-Christ se paie d'une déconstruction assez radicale des données classiques : Dieu n'est plus le créateur d'un univers naturel qui ne peut être qu'éternel, il est Celui qui lutte contre l'entropie en libérant les possibilités du réel par sélection et séduction ; il est certes Celui qui a le projet de rendre heureux, mais il ne dispose pas d'une puissance absolue pour réussir son dessein. Dieu est un chef d'orchestre, selon l'image d'A. Gounelle, et, ignorant l'avenir, il navigue à vue.

Cette façon de présenter Dieu — et ici j'ai simplifié à l'extrême — le rend très humain, très proche de nous : il est passionné et souffrant. En ce sens, Jésus est l'illustration de la façon dont Dieu se rapporte à l'univers. Mais cette humanité, cette proximité, cette cohérence avec le réel en devenir ou en équilibre instable tel que le propose la science sont par trop raisonnables pour laisser deviner la gratuité de Dieu, lequel est impliqué dans le mouvement de l'univers d'une façon plus naturelle qu'historique, selon la théologie du *process*. Ce serait sans doute sur ce point que devrait s'ouvrir un débat théologique avec une perspective plus attentive à l'histoire réelle des hommes.

C. D.

amérique latine

Dominique BARBÉ, **La grâce et le pouvoir. Les communautés de base au Brésil**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 212 p.

Immergé depuis plus de quinze ans parmi les plus pauvres des banlieues de Sao Paulo, le P. Barbé donne ici un remarquable exemple de ce que peut être l'élaboration d'une théologie à partir d'une praxis de libération. L'auteur commence par évoquer son milieu de vie et de travail et il termine par la stratégie pastorale de son diocèse sous la conduite du cardinal Arns. Il parle longuement des communautés de base qui sont aujourd'hui l'instrument privilégié de l'évangélisation du Brésil dont l'Eglise a la chance d'être fort peu cléricale et d'avoir un épiscopat de premier ordre. « *Les ministères... sont aussi bien profanes que religieux... La mission authentique, ce n'est pas d'abord le culte ou la catéchèse, mais la transformation du monde pour que l'amour y soit possible. C'est cette vision de notre travail qui fait évoluer les ministères, même les plus cléricaux en apparence, vers un service global de l'homme.* » L'auteur pose le très grave problème de l'eucharistie dans les communautés de base : si elles « *ne parviennent pas à cette maturité eucharistique, il est probable que peu à peu elles dégénéreront, car quelque chose de leur nature ecclésiale leur aura été refusé. Un organisme vivant ne peut pas être mutilé s'il veut être lui-même* ». L'existence des communautés ecclésiales de base au Brésil conduit aux interrogations les plus fondamentales sur l'ecclésiologie, les ministères, la lecture de la Bible, les rapports entre foi et politique, l'évangélisation des immenses métropoles. Face à ces questions, la réflexion sereine de ce livre, fondée sur une longue pratique, doit être prise en compte avec sérieux.

F. MALLEY

Le sang des justes, brochure éditée par DIAL (47, quai des Grands Augustins, Paris 75006), 84 p.

Dans un monde où règne trop souvent la « violence institutionnelle » qui écrase des millions d'homme, il arrive que des chrétiens, dans leur lutte pour la justice et la libération des opprimés, entreprise au nom de leur foi, aient à affronter des gouvernements dictatoriaux. Considérés comme subversifs, ils acceptent avec courage la prison, la torture, la mort. Bien des Eglises locales ont aujourd'hui leurs martyrs et ceux-ci sont évidemment des modèles autrement actuels que les saints presque tous européens du calendrier universel. C'est ainsi que paraissent des calendriers de saints modernes qui sont une référence stimulante pour les chrétiens d'aujourd'hui. DIAL

vient de publier sous le patronage de l'Institut historique centro-américain de Managua (Nicaragua) un « essai de martyrologe latino-américain (1968-1982) ». Des martyrs antérieurs à 1968 y sont heureusement inscrits, notamment les grands noms de ceux qui furent les « pères » et les « défenseurs des Indiens » pendant la conquête. Cet essai manifeste bien l'extraordinaire vitalité de l'Eglise latino-américaine, où le sang des martyrs est vraiment semence de chrétiens.

F. M.

Jon SOBRINO, **Resurrection de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teologico de la eclesiologia,** Santander, Ed. Sal Terrae, 1981, 350 p.

Jon Sobrino est un des théologiens latino-américains dont l'autorité et la notoriété n'ont cessé de monter au cours des dernières années. Né au pays basque espagnol, il vit depuis des années en Centre-Amérique (El Salvador) où la situation des chrétiens est particulièrement dramatique. La Compagnie de Jésus à laquelle il appartient a payé un large tribut à la persécution. Chacun des dix chapitres qui composent ce livre a fait l'objet de conférences ou de communications dans des rencontres à des niveaux divers. Les titres sont déjà en eux-mêmes significatifs de la problématique théologique en Centre-Amérique : « La justice comme exigence essentielle du message évangélique », « Service de la foi et promotion de la justice », « L'Eglise des pauvres, résurrection de la véritable Eglise ». Mais il faut signaler surtout un thème tout à fait neuf et jusqu'ici peu abordé par les théologiens de la libération, le martyre dans l'Eglise latino-américaine. Il est traité en deux études : « Le témoignage de l'Eglise en Amérique latine. Entre la vie et la mort », « Signification théologique de la persécution de l'Eglise ». La conférence de Puebla y avait fait une discrète allusion. On commence non seulement à décrire ce martyre, mais à réfléchir théologiquement sur la situation martyrielle de l'Eglise : une situation bien différente de celle des premiers siècles du christianisme, puisqu'ici les persécuteurs, baptisés eux-mêmes, prétendent « défendre la civilisation occidentale et chrétienne. »

F. M.

histoire

Michel CLÉVENOT, **Le triomphe de la Croix. IVe et Ve siècles** (Les hommes de la fraternité III), Paris, Ed. Fernand Nathan, 1983.

Michel Clévenot a réussi son pari : les deux premiers tomes de son vaste projet avaient déjà suscité l'intérêt ou la dispute. Certains avaient pu ne pas apprécier la façon percutante et non conformiste dont il avait retracé les premiers pas de l'Eglise. A vrai dire, en cette matière comme en d'autres, il n'est pas de sérénité possible. Couvrant les IVe et Ve siècles, cette étape trace, dans la foulée des précédentes, une série de portraits et de situations concrètes qui mettent en scène des hommes et des femmes anonymes ou célèbres : un pèlerin bordelais à Jérusalem en 333, un étudiant d'Antioche, Ambroise de Milan et Jean Chrysostome, les moines de Lérins, l'évêque Augustin d'Hippone, mais aussi l'évêque philosophe « qui ne croyait pas à la résurrection », Synésios (370-413). On assiste, par exemple, à une polémique entre l'ex-consul Monaxios affolé par la fuite de quatre de ses esclaves et le maître spirituel Hypatios, abbé de son état, qui argumente : « *Si tu penses selon Dieu, ce ne sont pas tes esclaves, mais tes frères-esclaves* ». Et l'ex-consul abandonne son droit de propriété : intéressante vérification de l'efficacité de la *lettre à Philémon*, aux yeux de M. Clévenot. Et quand le pape Gélase tonne en 495 contre les Lupercales, fêtes païennes, en des termes qui rejoignent le vocabulaire sacrificiel qu'il prétend écarter, le commentaire qui suit une optique assez « girardienne » pourrait préluder à un examen critique plus général du contenu des prières chrétiennes traditionnelles de ce temps.

Ainsi, féru d'érudition tout en maniant une langue d'excellent journaliste, M. Clévenot brosse trente tableaux vivants, appuyés sur six cent neuf références, dont l'intérêt irremplaçable est de nous faire saisir la relativité des choses d'Eglise. En toutes ces archives se mêlent « sang, or et boue », crime et sainteté. Ces lointains ancêtres ont eu à affronter à leur manière les troubles de leur époque, de Constantin, né d'une servante d'auberge et d'un officier illyrien, à Clovis le baptiseur. Tenter de devenir chrétien autrement qu'en se conformant aux mœurs et à l'idéologie domi-

nantes n'allait déjà pas sans bouleverser l'ordre social... et soi-même. Une fois resitués dans leur contexte, les enjeux théologiques et politiques de l'arianisme et du concile de Chalcédoine apparaissent comme ils ont dû être vécus : des questions que posèrent les uns et les autres dans l'urgence de la vie, au gré des intérêts, au milieu des conflits, et qui ont fini par livrer, sous le souffle de l'Esprit, quelque chose de la vérité à reconnaître. Mais pas plus à cette époque qu'aujourd'hui, il n'était facile d'identifier le dynamisme évangélique à travers les joutes ecclésiastiques, le noyau de liberté dans le processus d'installation de la religion officielle. Constantin a-t-il davantage paganisé le christianisme qu'il n'a converti Rome à la foi en Jésus ? C'est toute l'ambiguïté du « triomphe de la Croix » dont la menace plane encore. Qu'il évoque des tracasseries d'hérétiques ou les manigances pour la fondation de communautés, ce livre ne laisse cependant jamais oublier que ceux qui ont témoigné qu'une fraternité était possible, au nom du Christ, ont fait passer la vie jusqu'à nous. C'est cette vie que ces « actualités » restituent et nous attendons déjà le prochain tome où il sera question, paraît-il, de l'islam.

André LAUDOUZE

SOCIAL COMPASS

revue internationale de sociologie de la religion

XXX, 1983/1

DISSIDENCE SOCIALE DES JEUNES GÉNÉRATIONS ET NOUVEAUX MOUVEMENTS RELIGIEUX

James A. BECKFORD : Les jeunes générations et les nouveaux mouvements religieux

Bert HARDIN : Quelques aspects du phénomène des nouveaux mouvements religieux en République Fédérale d'Allemagne

Eileen BARKER : New Religious Movements in Britain : the Context and the Membership

James A. BECKFORD : The Public Response to the New Religious Movements in Britain

Jan M. van der LANS, Frans DERKS : Les nouvelles religions aux Pays-Bas. Contexte, appartenance et réactions

James T. RICHARDSON : New Religious Movements in the United States : A Review

CENTRE DE RECHERCHES SOCIO-RELIGIEUSES
Université Catholique de Louvain - Place Montesquieu I, B. 21
B-1348 Ottignies — Louvain-la-Neuve (Belgique)

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle .....

adresse .....

code postal .....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIÈRE ET VIE pour l'année 1983

* ordinaire	France 132 F	Etranger 150 F
* *solidarité*	*France 150 F*	*Etranger 180 F*

commande les NUMEROS .....

règle la somme de .....

* rayer les mentions inutiles

LUMIÈRE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 A (Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en *p. 2 de la couverture*).

---

comité d'élaboration

Monique Abadie, Marc Ameil, André Barral-Baron, François Berrouard, Alain Blancy, Bruno Carra de Vaux, Bruno Chenu, Joël Clerget, Hugues Cousin, Michel Demaison, Christiane Dieterlé, François Douchin, Christian Dufour, François Fournier, François Genuyt, Emile Granger, François Martin, Violaine Monsarrat, Marie-France Motte, Dominique Motte, Louis Panier, Albert Provent, François Vouga, Guy Wagner.

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 3e trim. 1983
Commission Paritaire : N° 50.845

lumière et vie

Numéros disponibles

55 Les Eglises d'Orient
56 Marie et le salut du monde
57 Le Christ-Roi
61 Liberté du chrétien
62 Jésus, fils de l'homme
63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
66 Dieu se tait
67 L'Esprit et les Eglises
68 La mort
69 La liberté religieuse
70 Sacrement de pénitence
71 Théologiens et mission de l'Eglise
72 Christ notre Pâque
73 L'Eglise et le monde
74 Après le Concile, I
75 La prière
76-77 Les prêtres
78 Satan
79 Le pèlerinage
80 Christianisme et religions
82 Le mariage
83 Communion des saints
86 Les malades
87 Il est descendu aux enfers
90 La ville
92 Israël et la conscience chrétienne
98 Qu'est-ce que croire ?
100 Le langage poétique et la foi
102 Droit et Société
103 Unité et conflits dans l'Eglise
105 Options politiques de l'Eglise
108 Le refus du passé ?
110 La fidélité
111 Ambiguïtés du Progrès
112 Les Visages de Jésus-Christ
113 Connaître et croire
115 Le prophétisme
116 L'identité chrétienne
120 Théologie noire de la libération
121 La montée du fascisme
122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
124 Le travail
125 Le mouvement charismatique
126 Familles
127 Médecine et société
128 Intérêts humains et images de Dieu
129/130 Propriétés et biens d'Eglise
131 Lectures inédites du péché originel
132 Démocraties chrétiennes
133 Le pape et le Vatican
134 Jésus de Nazareth
135 La Justice
136 La décision morale
137 Universalité de l'Eglise
138 Problèmes de la mort
139 Saint Paul aujourd'hui
140 Théologies populaires
141 L'exclusion hors l'Eglise
142 Charité et pouvoir
143 François d'Assise
144 Présence de l'Ancien Testament
145 Redire la foi
146 Le sacrifice
147 La condition homosexuelle
148 Le spirituel autrement
149 Le quatrième évangile
150 Le christianisme dans la modernité
151 Les femmes : l'Eglise en cause
152 Violence et peur
153/154 Les Actes des Apôtres
155 La religion et les médias
156 Défis athées
157 Au regard des enfants
158 Martin Luther
159 Théologies d'Afrique noire
160 Ecriture apocalyptique
161 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu
162 Le Conseil œcuménique des Eglises
163 Foi islamique et foi chrétienne

Cahier à paraître

164 Entre le bien et le mal

Vente au numéro	Prix France	Prix Etranger
numéros simples :		
n° 1 à 100	28 f	30 f
n° 101 et suivants	33 f	36 f
numéros doubles :		
n° 129/130, 153/154	54 f	59 f

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France 20 f, Etranger 22 f.

lumière
&
vie

2, place gailleton / lyon 2e
france 33 f (t.v.a. incluse)
étranger 36 f