

logo not found or type unknown

Title Islam et Occident "choc de théologies" ? / par Emilio Platti
MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
Contained in / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft
Volume 24 (2000)
pages 347-379
URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/75376>

ISLAM ET OCCIDENT

“Choc de théologies”¹?

par

Emilio PLATTI

Une petite Marie-Zoé disait:

*«Le bon Dieu m'a donné des talents,
mais Il ne sait pas ce que je vais en faire».*

(Le théologien A. Gesché, dans *Louvain*, 1997)

1. Introduction.

C'est à la lumière de l'article «*Dieu connaît-Il notre avenir?*» du théologien louvaniste Alphonse Gesché, qui se termine avec cette référence à la petite Marie-Zoé, que je voudrais relire quelques livres ou articles récents analysant les problèmes du dialogue islamo-chrétien, mais aussi un certain nombre d'essais se rapportant à la relation islam et modernité, islam et Occident. La fin du siècle est apparemment propice à ce type d'évaluation².

1. En référence à la thèse de S. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997; traduction de *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, 1996; ID., *Islam and the Clash of Civilizations*, dans *Foreign Affairs* 72(1993).
2. Voir e.a. dans WAARDENBURG, Jacques, *Islam and Christianity. Mutual Perceptions since the mid-20th Century*, Leuven, Peeters, 1998, pp. 19-77; TROLL, Christian, *Changing Catholic Views of Islam*; pp. 79-96; BASSET, Jean-Claude, *New Wine in Old Wineskins. Changing Protestant Views of Islam*; pp. 97-105; ARGYRIOU, Astérios, *La situation du dialogue islamo-chrétien dans le monde orthodoxe et en Grèce*; pp. 107-119; CHARFI, Abdelmajid, *Islam et christianisme depuis le milieu du 20e siècle*; pp. 121-157; MOUSSALLI, Ahmad S., *Islamic Fundamentalist Perceptions of other Monotheistic Religions*; pp. 159-211; HASSAB ALLA, Waheed, *Le christianisme et les chrétiens vu par deux auteurs Arabes musulmans* [Mu-

Ce tour d'horizon nous permet de voir que pour une très large part la thématique concernant le dialogue islamo-chrétien n'a pas considérablement changé depuis le début de l'islam, mais qu'il y a néanmoins ici et là des indications qui montrent qu'une transformation importante est en train de se produire:

[1] On remarquera d'une part que des ouvrages ou des articles en nombre non négligeable sont écrits par des musulmans, et que certains élargissent la problématique au-delà du cercle restreint des relations islamo-chrétiennes, visant à situer l'islam dans le cadre plus large de la modernité, et en particulier de la liberté du citoyen moderne³.

[2] Il nous semble par ailleurs qu'en Occident le thème du dialogue islamo-chrétien a considérablement évolué sous l'effet d'une réflexion anthropologique concernant la relation entre religion et culture, multiculturalité, multireligiosité et laïcité⁴. La théologie elle-même s'est arrêtée davantage aux questions du pluralisme religieux, du rôle de la religion dans la société et dans les relations internationales, de l'universalité et du particularisme dans le christianisme et dans l'islam, ainsi que de la compréhension de l'universel⁵, plutôt que de poursuivre les discussions concernant la Trinité ou la Filiation divine.

-
- hammad Hussein Fadlallah et Fahmi Huwaidi]; pp. 213-255: GODDARD, Hugh, *Christianity from the Muslim perspective: varieties and changes*. Cf. WAARDENBURG, J. (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, New York — Oxford, 1999. GODDARD, Hugh, *Muslim perceptions of Christianity*, London, 1996, pp. 59-166: *Contemporary Egyptian Muslim [Polemical-Eirenic-Intermediate] Literature*. ZEBIRI, Kate, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford, 1997, pp. 94-136: *Protestant Missionary Literature on Islam*; pp. 137-182: *The Study of Christianity by Muslim Intellectuals*; pp. 183-129: *Approaches to Islam by Christian Islamicists and Theologians* [ZEBIRI, *Face to face*]. SIDDIQUI, Ataullah, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, London-New York, 1997. Cf. BUABEN, Jabal Muhammad, *Image of the Prophet Muhammad in the West. A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, Leicester, The Islamic Foundation, 1996. GODDARD, Hugh, *Christians and muslims. From Double Standards to Mutual Understanding*, Surrey, Curzon, 1998 (2th ed.). LAMB, Christopher, *The Call to Retrieval. Kenneth Cragg's Christian Vocation to Islam*, London, 1997. NIELSEN, Jørgen S., *Religion and Citizenship in Europe and the Arab World*, 1992. NIELSEN, Jørgen S. (ed.), *The Christian-Muslim Frontier, Chaos, Clash or Dialogue?*, London-New York, 1998. AL-FARUQI, Ismail Raji, *Islam and Other Faiths* (ed. Ataullah Siddiqui), Leicester, The Islamic Foundation, 1998.
3. En particulier TALBI, Mohamed, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Tunis-Paris, 1998; CHARFI, Mohamed, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris, 1998; BENCHEIKH, Soheib, *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*, Paris, 1998.
 4. Cf. JOINVILLE-ENNEZAT, Maxime, *Islamité et laïcité. Pour un contrat d'alliance*. Préface de Jean Remy, Paris-Montréal, 1998.
 5. Cf. BSTEH, Andreas, et MIRDAMADI, Seyyed M. (éd.), *Dialog. Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive. 1. Iranisch-Österreichische Konferenz [Tehran, 25-28 Februar 1996]*, Mödling, 1997; ce colloque fait suite à d'autres dont les actes ont été publiés: *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling, 1992; *Hören auf sein Wort*, Mödling, 1992; *Friede für die Menschheit*, Mödling, 1994; *Der islam als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie*, Mödling, 1994; *Peace for Humanity*, New Dehli, 1997; *Christlicher Glaube*

[3] Or, la réflexion occidentale à caractère anthropologique est fort peu suivie dans les pays musulmans eux-mêmes⁶. Ils sont rares, les musulmans qui l'intègrent dans leur présentation de la problématique, alors qu'ils sont très nombreux à poursuivre l'approche théologique traditionnelle. Ce qui augmente encore davantage, d'après nous, le choc des deux cultures.

La radicalité de ce choc n'est d'ailleurs souvent pas perçue par ceux-là même qui plaident pour des sociétés "multiculturelles" et "multireligieuses", alors que les musulmans "libéraux" en sont pleinement conscients. On notera à ce sujet l'observation judicieuse de Kate Zebiri à la fin de son livre *Muslims and Christians Face to Face*:

in der Begegnung mit dem Islam, Mödling, 1996). Deux questions formulées lors de cette conférence nous ramènent à ces questions d'herméneutique. Ainsi à la page 82: «Si dans le christianisme "Dieu est devenu concret", n'attribue-t-on pas alors à Dieu quelque chose de défini et de relatif?» («Wenn es im Christentum den 'konkret gewordenen Gott' gibt, ist damit nicht etwas Bedingtes und Relatives von Gott gesagt»: Professor Homayun Hemmati, Tehran); page 137: «Vous parlez de l'historicité de l'homme. Que voulez-vous dire par cette "historicité de l'homme"? Si à chaque époque de l'histoire, l'homme est en mesure de reconnaître la structure fondamentale de la création, comment peut-on accepter en même temps que l'homme a à chaque époque une compréhension de la réalité qui est propre à cette époque?» («Sie sprechen von der Geschichtlichkeit des Menschen. Was verstehen sie unter dieser 'Geschichtlichkeit des Menschen'? Soll der Mensch tatsächlich in jeder Epoche der Geschichte in der Lage sein, die fundamentale Struktur der Schöpfung zu erkennen, wie lässt sich dies vereinen mit der Annahme, dass der Mensch in jeder Epoche ein dieser Epoche spezifisches Verständnis der Wirklichkeit hat?»: Professor M. Modjtahed Schabestari, Tehran).

L'ouvrage *Friede für die Menschheit. Grundlage, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht* (ed. Andreas BSTEH, voir note 5) a été traduit en arabe et publié dans la collection *Al-Masīhiyya wa l-Islām fi l-hiwār wa t-ta'awun*, 3, sous le titre *Salām li l-bashar* du Centre de Recherches du Dialogue islamo-chrétien (C.E.R.D.I.C.) de Harissa (Liban); il en est de même du livre *Hören aus sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung* (ed. Andreas BSTEH): *Al-Isjā' ilā kalām Allāh fi l-Masīhiyya wa l-Islām* (collection n° 5), (1997). Les titres des autres volumes parus sont les suivants: 1. KHOURY, A.Th. et 'AWN, M.B. (ed.), *Al-'Adl fi l-Masīhiyya wa l-Islām* (1996); 2. KHOURY, P., *Al-Islām wa l-Gharb. Al-Islām wa l-'almāniyya* (1997); 4. 'AWN, M.B. (ed.), *Bayna l-Masīhiyya wa l-Islām. Baḥṭh fi l-mafāhīm al-asāsiyya*; 6. KHOURY, A.Th., *Al-Islām fi 'aqīdatihī wa-nizāmihī* (traduction de *Der islam — seine Glaube — seine Lebensordnung — sein Anspruch*, Freiburg i.B., Herder, 1996), (1997); 7. 'AWN, M.B., *Maqālāt lāhūtiyya fi sabīl al-hiwār* (1997); 8. KHOURY, A.Th. et 'AWN, M.B. (ed.), *Al-Raḥma al-ilāhiyya fi l-Masīhiyya wa l-Islām* (1999).

6. WAARDENBURG, Jacques, *Islam et sciences des religions. Huit leçons au Collège de France*, Paris, 1998, *Conclusion*, p. 154: «Les sciences des religions occidentales et les disciplines qui les composent peuvent afficher une certaine fierté en se déclarant empiriques face à des théologies et des philosophies religieuses dont elles se sont à juste titre émancipées: cette démarcation est beaucoup moins claire dans des travaux de penseurs musulmans[...]. Là où des chercheurs — quel que soit leur horizon religieux ou idéologique — ne prennent pas l'étude empirique et rigoureuse des faits religieux comme point de départ de leurs recherches, il me semble qu'il font plutôt de la philosophie ou de la théologie...». Voir aussi WAARDENBURG, Jacques, *Islam et Occident face à face. Regards de l'histoire des Religions*, Genève, 1998; le point de vue de Jacques Waardenburg exprimé dans ses diverses publications récentes mériterait une étude à part que nous ne pouvons faire ici.

«Paradoxalement, ce sont généralement les chrétiens libéraux qui sont le plus soucieux d'intégrer l'islam et de lui offrir une reconnaissance, alors que, d'autre part, ils sont le plus éloignés de la mentalité et de l'idée de religion de la plupart des musulmans»⁷; on pourrait d'ailleurs ajouter à ces "chrétiens libéraux" certains tenants de la multiculturalité qui ne sont pas chrétiens. Des approches anthropologiques ou phénoménologiques qui veulent intégrer d'une façon positive l'islam dans une compréhension plus large du phénomène religieux se heurtent le plus souvent à une fin de non-recevoir radicale de la part des musulmans. En se référant à des musulmans libéraux ou modernistes, tels que Fazlur Rahman, Mahmoud Ayoub, Mohammed Arkoun ou Mohammed Charfi, des occidentaux se retrouvent d'une façon "chez eux", mais comme le dit le même auteur: «Le besoin de trouver des voix sympathiques parmi les musulmans mène souvent à négliger d'une façon intelligente la question de la représentativité»⁸.

Il nous semble qu'effectivement le choc entre l'Islam et l'Occident n'est pas atténué par la présence de penseurs musulmans "libéraux". On en perçoit au contraire peu à peu les vraies dimensions, maintenant que la question du dialogue islamo-chrétien est élargie à celle des rapports entre l'islam, l'Occident et la modernité. Alors qu'en Occident l'approche anthropologique des religions tend à s'accroître et à prendre le pas sur la réflexion théologique, la nature du conflit "Islam et Occident" conserve son *caractère théologique* par la position théocentrique de la plupart des penseurs musulmans. Ce qui d'après nous ne fait qu'accroître davantage le fossé qui sépare l'approche occidentale de ses relations avec l'islam et celle de la très grande majorité des musulmans, dans leur rapport avec le christianisme et l'Occident. Le choc des cultures provient du refus de part et d'autre de considérer comme primordial le fondement de la pensée de l'autre, théocentrique d'une part et anthropocentrique de l'autre. D'un côté on répète avec force le *in shâ' Allâh* coranique omniprésent, alors qu'un théologien chrétien soutient sa petite nièce qui affirme que «*le Bon Dieu ne sait pas ce que je vais faire de mes talents*».

La plupart des ouvrages que nous avons devant nous n'aborde pas explicitement ce problème, comme nous allons le voir plus loin. Mais il nous semble qu'en filigrane il est néanmoins présent partout. Sur ce point, l'ouvrage de Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, nous donne de précieuses indications. Même dans le cadre d'une thématique plus traditionnelle concernant la Trinité ou l'Incarnation, pointe

7. ZEBIRI, *Face to face*, p. 223: «Paradoxically, liberal Christians are generally those who are at one and the same time most eager to accommodate Islam and offer it recognition, and furthest from the mentality and approaches to religion of most Muslims».

8. ID., p. 222: «The need to find kindred voices within Muslim ranks leads to an 'intelligent neglect' of the issue of representativeness».

parfois la question du statut du créé — et de l'homme en particulier — en rapport avec l'omniscience, la toute-puissance et l'unicité divine. Car c'est bien là que se situe le problème. Zebiri cite C. Moucarrý⁹ qui pose la question dans le cadre de la discussion concernant la Trinité: «Comment l'univers peut-il être reconnu comme ayant une existence réelle, si ce n'est en admettant le principe de l'«altérité» [*otherness*] dans le Créateur?». Et Zebiri de conclure que cet auteur «a le sentiment que seul un monothéisme pluriel permet une distinction qualitative entre Dieu et l'homme, conférant à l'homme une identité séparée et réelle». Zebiri se réfère ensuite à Abdul-Haq qui va dans le même sens quand il affirme que «la négation d'une quelconque multiplicité en Dieu peut nous entraîner à concevoir la création comme étant contraire à la nature fondamentale de Dieu; de telle sorte que la parole coranique «Toute chose périt, à l'exception de sa Face» (Coran 28, 88) impliquerait que même le ciel et l'enfer cesseraient d'exister, ne laissant à la créature aucune promesse de survie»¹⁰. La même problématique apparaît dans l'analyse par Zebiri de l'œuvre d'Al-Faruqi, qu'elle cite: «Du point de vue théologique, les événements tels que l'histoire chrétienne nous les présente, compromettent la transcendance de Dieu et sa séparation de l'homme. Dieu doit toujours rester 'ontologiquement distinct' de tout l'ordre de la création, humanité incluse. Dieu ne se révèle Lui-même à personne, de quelque façon que ce soit, il ne révèle que sa seule volonté; car il n'est pas possible d'avoir en même temps transcendance complète et auto-révélation. Même si on est d'accord avec les chrétiens, qui sont des partenaires dans le dialogue, que Dieu se soucie de l'humanité et qu'Il est impliqué d'une certaine manière, il faut insister sur le fait qu'Il est inconcevable qu'Il puisse en pâtir, si on veut rester en accord avec la foi de la majorité des musulmans. L'idée chrétienne de l'homme compagnon de Dieu [*fellowship of man with God*] est inconciliable avec l'omniscience et la toute-puissance de Dieu»¹¹ La

-
9. MOUCARRÝ, C., *Islam and Christianity at the crossroads*, 1988, pp. 88-89. ZEBIRI, *Face to face*, p. 119: «Moucarrý asks: How can the universe be recognized as having a real existence unless the principle of "otherness" within the Creator is acknowledged?, and feels that only a plural monotheism permits a qualitative distinction between God and man, conferring on man a separate and real identity».
10. ZEBIRI, *Face to face*, p. 119: «Abdul-Haq develops this idea, maintaining that the denial of any multiplicity within God may lead to the view that all of creation is 'against the fundamental nature of God', and in this light the Qur'anic statement «everything will perish save His countenance» (28:88) would mean that even heaven and hell will cease, leaving "no promise of life everlasting for the creature"; ABDUL-HAQQ, A., *Sharing your Faith with a Muslim*, Minneapolis, 1980, p. 193.
11. ZEBIRI, *Face to face*, p. 152: «Theologically, the events in the Christian story are seen as compromising God's transcendence and separateness from man. God must always remain 'ontologically disparate "from the whole realm of creation which includes humankind". God "does not reveal Himself to anyone in any way", but "reveals only His will", since it is not possible to have 'complete transcendence and self-revelation in the same time.... While agreeing with his Christian partners in dialogue that God cares about and is somehow involved with mankind, al-Faruqi, in harmony with

même question se présente dans un autre contexte, celui du péché. Woodberry, cité par Zebiri, dira qu'un des aspects du péché d'après le Coran est «la fière affirmation de soi [*proud self-assertion*] de la part des humains... : Quand les hommes deviennent anthropocentriques, comme c'était le cas en Arabie préislamique, plutôt que d'être théocentriques, il s'agit de péché»¹².

2. Les discussions islamo-chrétiennes du moyen-âge.

Avant d'aborder davantage ces questions, un retour en arrière s'impose. Rien de meilleur pour aborder un tel sujet qu'un aperçu synthétique qui présente les discussions islamo-chrétiennes en commençant avec les récitations coraniques et allant jusqu'au vingtième siècle. Nous le trouvons dans la traduction française du livre de J.M. Gaudeul, *Clashes and Encounters*, qui vient de paraître à Rome sous le titre *Disputes? Ou rencontres? L'islam et le christianisme au fil des siècles*. Le premier volume nous donne un aperçu historique allant en fait jusqu'à Louis Massignon (1883-1962). Le deuxième volume complète le premier par des textes¹³.

Le survol historique nous indique le type de discussions qu'ont engendrées les textes coraniques, même si le contexte historique ou philosophique diffère énormément de siècle en siècle. Il y a le contexte patrologique tardif (Jean Damascène, Abū Qurra, Timothée I...) et les premières réactions musulmanes (Alī al-Ṭabarī, al-Jāhiz); la situation particulière des discussions à Bagdad (en particulier la lettre du chrétien al-

majority Muslim belief, insists that it is not conceivable that he could be hurt. The "Christian fellowship of man with God... puts God in a position irreconcilable with his omniscience and omnipotence". In Islam God "is not man's fellow, but his Transcendent Creator and First Mover" whose nearness is not that of a fellow but "the nearness of the ethical imperative"; al-FARUQI, *On the Nature of Islamic Da'wah*, p. 39 et 47-48; al-FARUQI, *A comparison of the islamic and Christian approaches*, p. 291.

12. ID., p. 124: «Other aspects of the Qur'anic teaching on sin, one of which is 'proud self-assertion on the part of humans... When humans become anthropocentric as in the "tribal humanism" of pre-Islamic Arabia, rather than theocentric, it is sin»: WOODBERRY, D. (ed.), *Muslims and Christians on the Emmaus Road*, Monrovia, 1989.
13. GAUDEUL, J.M., *Disputes? Ou rencontres? L'islam et le christianisme au fil des siècles. I. Survol historique. II. Textes témoins*, Roma, P.I.S.A.I., 1998. [Gaudeul, *Disputes*]. Cf. WAARDENBURG, Jacques, *Islamisch-Christliche Beziehungen. Geschichtliche Streifzüge*, Würzburg-Altenberge, 1993; Les divers chapitres concernent le Prophète Muhammad, le Coran, les Nestoriens, les Monophysites, les Croisades et la Reconquête, les conquêtes turques et l'Église orthodoxe dans l'empire ottoman, l'Indonésie (avant et après l'indépendance), les religions au Moyen-Orient; christianisme et chrétiens vus par les musulmans. Rappelons aussi le grand classique sur l'image de l'islam et des musulmans chez les intellectuels latins médiévaux: DANIEL, N., *Islam and the West — The Making of an Image*, Edinburgh, The University Press, 1962, dont la traduction française récente a donné l'occasion à l'auteur d'en renouveler partiellement le contenu par une mise à jour adéquate: *Islam et Occident*, Paris, Cerf, 1993.

Kindī en réponse à al-Hāshimī); les polémiques propres à la situation en Espagne; la polémique byzantine (Nicéas...); l'hérésiologie musulmane qui s'élargit à d'autres religions (al-Warrāq); le milieu baghdadien qui très vite donne aux discussions une tournure philosophique (al-Kindī, Hunayn b. Ishāq, Qusṭa b. Lūqā, Yaḥyā b. 'Adī et son école, ainsi que ses lointains disciples chez les écrivains syriens — comme Élie de Nisibe — ou coptes — comme les frères Ibn al-'Assāl); le milieu de Cordoue (Ibn Ḥazm); les deux grands théologiens musulmans al-Ghazālī (1059-1111) et al-Juwaynī (1028-1085); les crises des croisades et des dévastations par les Mongols (Pierre le Vénéérable et la Collection de Tolède; Ibn Taymiyya); l'intérêt des nouveaux ordres religieux pour l'islam (Franciscains et Dominicains au XIII^e siècle); les nouvelles polémiques byzantines (Grégoire Palamas, Manuel II Paléologue); la Renaissance (Nicolas de Cues); les événements d'Andalousie, la chute de Byzance; les guerres des seizième et dix-septième siècles; le début de l'orientalisme en Occident (Bibliander, Postel, Marraci...); les missions chrétiennes au Moyen-Orient, en Perse et en Inde; les controverses du dix-neuvième siècle; les réformistes musulmans (Abduh, Riḍā...).

Il est bien connu que le Coran évoque Jésus et Marie et les chrétiens, *al-Naṣārā*, et que les sourates médinoises rejettent la filiation divine du Christ et la Trinité, et qu'il y a pour le moins un énorme doute par rapport à la Croix. Il n'est donc pas étonnant que durant les quatorze siècles de discussions islamo-chrétiennes, celles-ci se rapportent dans leur grande majorité à la dogmatique chrétienne, l'Incarnation, la Trinité, la Rédemption, la Révélation et les Écritures. L'exemple type contenant l'ensemble de ces sujets étant probablement la "correspondance" entre al-Hāshimī et le chrétien 'Abd al-Masīḥ al-Kindī. Même les philosophes al-Kindī et Yaḥyā b. 'Adī, qui ne se réfèrent que très peu aux Écritures et sont des experts en logique aristotélicienne, abordent les mêmes questions (l'Incarnation, la Trinité...), en analysant les termes des formulations dogmatiques. En tant qu'auteurs de ces écrits polémiques, ils font donc œuvre de théologien. La problématique suscitée par le Coran a donc bien été déterminante pour toute l'histoire de ces discussions. Ce que nous confirme d'ailleurs l'aperçu de la thématique du dialogue islamo-chrétien "au fil des siècles" que contient le deuxième volume de l'ouvrage de J.M. Gaudeul.

Ce deuxième volume contient deux parties proposant la traduction de textes témoins des "disputes, ou rencontres" en l'islam et le christianisme au fil des siècles. La première (pp. 3-125) suit le survol historique du premier volume; la deuxième (pp. 127-370) est thématique. C'est celle-ci qui peut nous guider pour connaître les sujets abordés "au fil des siècles". Le premier chapitre concerne Dieu, sous les deux aspects de la Trinité et de la Divinité de Jésus (pp. 129-170); le deuxième chapitre se rapporte à la vie et la mission de Jésus (pp. 171-211); ce chapitre concerne la place de Jésus et de Marie dans le Coran et les discussions sur la croix; le troisième chapitre se rapporte

aux sources de la foi, la Bible, le Coran et Muhammad (pp. 213-286); ce qui implique évidemment les discussions concernant la vérité ou la falsification des écritures et la question du statut de la prophétie de Muhammad; le quatrième chapitre, assez bref, concerne les critères de vérité de la religion (pp. 287-314); et le dernier chapitre se rapporte aux coutumes et aux rites des deux communautés. Même si la question du statut de l'homme par rapport à Dieu est présent en arrière-fond de ces discussions, il est clair à partir de cet aperçu, qu'il ne s'agit pas là — du moins explicitement — d'une des préoccupations majeures des discussions "au fil des siècles".

Quand on connaît le caractère répétitif de la thématique de cette littérature polémique et apologetique concernant la dogmatique chrétienne, on ne sera pas vraiment étonné de lire cette remarque désabusée de Mohamed Talbi, dans son *Plaidoyer pour un islam moderne*: «En tant qu'historien, je tire la leçon du constat d'inutilité de longs siècles de polémique islamo-chrétienne»¹⁴. On notera par ailleurs cette remarque livrée par J.M. Gaudeul, à propos des livres de Ricoldo da Montecroce (1243-1320): «Ricoldo admirait les qualités humaines et religieuses des musulmans, leur piété, leur hospitalité... En même temps, sa formation théologique lui donnait la conviction que tous ces gens étaient destinés à l'enfer parce qu'ils ne possédaient pas la vraie foi. D'où la colère de Ricoldo contre Mohammed et contre l'Islam qu'il considérait comme des obstacles au salut de tant de braves gens»¹⁵. Ne serait-ce pas la "formation théologique" qui aurait "déformé" la vision des choses, obnubilant la réalité qui s'imposait à lui: que ces qualités humaines et religieuses des musulmans précédaient précisément de leur foi musulmane? Une question qui peut d'ailleurs se poser dans l'autre sens aussi. L'expérience que vécut Ricoldo est bien connue: de nombreux occidentaux, confrontés aux qualités humaines de musulmans, se voient contraints de revoir leurs positions théoriques. Par sa théologie propre Ricoldo ne peut envisager un quelconque salut par l'islam; il s'en prend donc à son prophète. D'autres seront forcés d'accorder une certaine authenticité religieuse à l'islam en évoquant les "fruits" produits par cette religion, se rapportant aux paroles de Jésus concernant la qualité de l'arbre qui se voit à ses fruits (Mt. 7, 16 et 20). Les musulmans pourront dans ce cas évoquer le message originel de la Bible, qui même falsifiée, contient encore une partie authentique de la Parole salvifique de Dieu. Tout cela fait maintenant partie du débat contemporain se rapportant à l'universalité du salut et la médiation de l'islam ou du christianisme, exclusive, inclusive ou plurielle¹⁶.

14. TALBI, *Plaidoyer*, p. 174.

15. GAUDEUL, *Disputes*, p. 197.

16. Débat qui a été suscité e.a. par KNITTER, P., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the Religions*, London, 1985.

Il ressort clairement de ces polémiques que durant les quatorze siècles de coexistence entre l'islam et le christianisme, il y eut une incompréhension pratiquement irréductible de part et d'autre. Et on peut se demander si à courte échéance la période moderne y changera quelque chose, même si certains préconisent qu'à longue échéance une évolution pourrait se faire jour sous la poussée de la sécularisation. Dans ce cas de figure, le monde musulman subirait un changement qui serait plus profond que la déchristianisation de l'Occident; le christianisme portant en lui-même des principes de sécularisation¹⁷. Mais n'est-ce pas là "résoudre" ou même "diluer" d'une façon "occidentale" le choc des deux civilisations?

Hugh Goddard, dans son ouvrage *Muslims Perceptions of Christianity*¹⁸, ramène à deux thèmes essentiels l'approche musulmane classique du christianisme: «Le premier est essentiellement d'ordre historique: Au cours de l'histoire du christianisme le message originel de Jésus a été corrompu. Le deuxième thème est d'ordre philosophique: Le christianisme est fondamentalement irrationnel». Il cite comme exemple du premier thème l'œuvre du qādī 'Abd al-Jabbār, et du deuxième *al-Radd al-jamīl* attribué à Ghazālī. Le premier aspect sera abordé plus loin. Arrêtons-nous au second. Goddard donne un exemple du thème de l'irrationalité du christianisme évoqué par al-Mas'ūdī, mort en 956 A.D., dans son *Murūdj al-dhahab*. Il s'agit de la fameuse rencontre de l'auteur avec un paysan copte qui lui explique qu'il est chrétien et qu'il l'est même si le christianisme lui apparaît comme étant incompréhensible: «Or, les prêtres y croient encore, et si des gens d'une telle intelligence y croient, il peut y croire aussi». L'argument de l'incompréhensibilité naturelle du christianisme se rencontre d'ailleurs encore souvent et les musulmans dans ce cas avanceront que ce qui est "Mystère" pour le chrétien, est pour eux pour le moins sans pertinence, sinon "sans signification"¹⁹. Point de vue qui nous semble être dans la droite ligne du Coran lui-même, comme nous le verrons plus loin.

Les chrétiens arabes du moyen-âge ont été confrontés à cette même problématique et Hugh aurait pu ajouter que les chrétiens scolastiques, tels que Ḥunayn b. Ishāq, Qusṭā b. Lūqā, Yahyā b. 'Adī, Ibn Zur'a et d'autres ont essayé de réfuter les arguments des musulmans qui affirment que les termes mêmes des dogmes chrétiens

17. Cf. GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985.

18. GODDARD, *Perceptions*, pp. 18 et 26.

19. ZEBIRI, *Face to face*, p. 74: Cette non-pertinence se traduit en termes qui expriment l'incompréhension fondamentale de l'approche chrétienne: «Christian belief is frequently depicted as inherently irrational; its central doctrines constitute an "unintelligible dogma" which is "implacably hostile to reason" and "cannot be acceptable to any person with a rational mind"...»; «Ajjola claims that Christian doctrine "paralyzes the intellect" since "it is based on mysteries and miracles"; this is in contrast to Islam, whose creed is "so simple and rational that its fundamentals cannot be easily attacked" and which appeals to "reason and conscience"...» (p. 74).

étaient contradictoires et donc "insensés". C'est l'argument fondamental des réfutations du christianisme du philosophe al-Kindī, du penseur Abū 'Īsā al-Warrāq et de l'anonyme al-Miṣrī que réfute Yaḥyā b. 'Adī. Il y aurait quelque avantage à ce que ces textes soient beaucoup mieux connus, car ils laissent apparaître un aspect fondamental de la polémique islamo-chrétienne qui peut expliquer cette irréductibilité des positions musulmane et chrétienne. D'après ces chrétiens philosophes arabes, le non-sens que les musulmans retrouvent dans les concepts dogmatiques chrétiens qui traitent de l'Incarnation et de la Trinité, est basée sur l'inaccessibilité fondamentale de Dieu par rapport à l'homme préconisée par l'islam, alors qu'en christianisme, Dieu attire l'homme vers lui. À ce point que Yaḥyā b. 'Adī parle aussi bien de divinisation [*ta'allub*] de l'homme que d'humanisation de Dieu [*ta'annus*]. Yaḥyā b. 'Adī soulignera avec force qu'il ne peut y avoir d'opposition entre Dieu et l'homme, précisément parce que c'est Dieu qui l'a créé tel qu'il est. Les Mystères chrétiens ne sont "sans signification" que pour autant que leur fondement, la relation de l'homme à Dieu, reste par essence impensable, à cause de la transcendance absolue de Dieu qu'affirme le musulman²⁰.

Ainsi donc, pour le christianisme, il y a transparence, épiphanie [*zuhūr*] de Dieu lui-même dans l'histoire de l'homme, alors qu'en islam Dieu est proche seulement par "la proximité de sa Loi", ou comme le dit al-Faruqi, cité par Zebiri, *by the nearness of the ethical imperative*²¹. Alors que le christianisme sous-entend une proximité naturelle entre Dieu et l'homme, en islam l'action divine ne peut être conçue que sous le mode de l'action unilatérale. Zebiri cite à ce propos I. Glaser: «La relation ne peut être mutuelle, car la réponse de l'homme ne peut affecter Dieu», «ce qui compte finalement dans la relation, c'est la soumission volontaire, plutôt qu'une interaction»²². Or, le point de vue chrétien présuppose une qualité d'existence de l'homme et une consistance qui lui donne une capacité créatrice et une liberté d'action qui frôle certains attributs divins, et qui fondent le caractère mutuel de la relation entre l'homme et Dieu.

Même si elle n'est pas du tout primordiale, et qu'elle n'apparaît que secondairement dans les écrits polémiques médiévaux, cette problématique n'est pourtant pas nouvelle. Il s'avère que dès les débuts de la théologie musulmane et des discussions

20. Cf. PLATTI, E., *La doctrine des chrétiens d'après Abū 'Īsā al-Warrāq dans son traité sur la Trinité*, dans *MIDEO* 20(1991), p. 16.

21. ZEBIRI, *Face to face*, p. 152.

22. ID., p. 118: «The relation can not be mutual since man's response can make no difference to God», et «the ultimate in relationship is willing submission rather than interaction»; GLASER, I., *The Concept of Relationship as a Key to the Comparative Understanding of Christianity and Islam*, dans *Themelios*, 1986, pp. 58-59.

avec les chrétiens qui l'accompagnent, les penseurs musulmans et chrétiens ont abordé cette question fondamentale de la relation entre Dieu et l'homme, et que déjà à ce moment-là une incompréhension mutuelle fondamentale s'est installée qui va au-delà des thèmes de la Trinité, de l'Incarnation ou de la Rédemption. Gaudeul évoque brièvement les questions qui sont liées à la problématique de la théologie musulmane naissante: «Le statut du musulman pécheur (*al-fâsiq*) et les diverses réponses données à cette question par les kharijites, les murdjites et les autres musulmans. Le libre arbitre et la prédestination et les écoles Jabarites et Qadirites»²³.

Or, ces questions de la liberté humaine et de sa relation à la toute-puissance divine se trouvent d'ailleurs traitées par les Arabes chrétiens dès Jean Damascène, en discussion avec les théologies musulmanes naissantes. On pourrait être surpris de retrouver dans ces discussions chrétiennes une position analogue à celle exprimée par A. Gesché. Elle est résumée en une phrase par Aziz Hallak dans sa thèse sur le libre arbitre et la prédétermination dans l'islam et le christianisme oriental arabe: «*Les auteurs chrétiens n'ont cessé de répéter que le pouvoir a Dieu pour source, mais que son usage dépend de l'homme*»²⁴; ce qui correspond à ce qu'affirmait la petite Zoé: Dieu nous a donné des talents, c'est à nous de les faire fructifier. On se rappellera que les *Écrits* de Jean Damascène sur l'Islam ont été produits dans le contexte des discussions musulmanes des deuxième et troisième siècles de l'Hégire évoquées par Gaudeul²⁵. Il est donc intéressant de citer Aziz Hallak à ce propos: «La méthode de Jean Damascène consiste toujours à distinguer l'agir de Dieu de celui de l'homme. [...]. La vision musulmane de la création s'oppose à celle de Jean Damascène, car elle présente une création continue. Dieu étant la cause immédiate de chaque chose, il n'y a pas de place pour une cause seconde. [...] Le repos de Dieu, dès le septième jour, fonde l'autonomie de la création et ouvre un espace de liberté à l'homme. Cette liberté n'exclut pas l'acte créateur de Dieu, au contraire, elle le suppose»²⁶.

Dans ce contexte, il nous paraît utile de citer aussi une partie de la conclusion de la thèse présentée par Aziz Hallak: «Le christianisme et l'islam confessent un Dieu unique, mais ils ne conçoivent pas cette unicité de la même manière. Or penser l'unicité de Dieu sous le mode de la différence radicale implique que l'on refuse à l'homme ce qui est attribué à Dieu [...]. En revanche, le monothéisme chrétien sup-

23. GAUDEUL, *Disputes*, Tome I, p. 30.

24. HALLAK, Aziz, *Libre arbitre et prédétermination dans l'Islam et le christianisme Oriental Arabe (VIIe-XIIIe siècle)*, Paris, 1992 (doctorat d'histoire des religions — Anthropologie religieuse (doct. conjoint Paris IV-Sorbonne — Institut Catholique) (pro manuscripto).

25. Jean DAMASCENE, *Écrits sur l'Islam. présentation, commentaires et traduction par Raymond Le Coz (Sources chrétiennes, 383)*, Paris, 1992, pp. 231-235.

26. HALLAK, pp. 351-2.

pose une ressemblance entre Dieu et l'homme. Celui-ci est créé à l'image de Dieu et possède le libre arbitre et la capacité de disposer de lui-même (*mufawwad ilā dhātihī*). Il est appelé à réaliser cette ressemblance en communion avec son Créateur. Cette particularité se révèle dans le mystère de l'Incarnation où Dieu se donne à l'homme en Jésus-Christ, afin d'abolir toute séparation. Et dès lors, Dieu n'est pas seulement le Tout-Puissant, mais Il est celui qui se dépouille de lui-même, «obéissant jusqu'à la mort sur une croix» (Phil. 2, 8); et ce n'est pas un hasard si les discussions sur le libre arbitre aboutissaient souvent à la question de la mort du Christ sur la croix. Les auteurs chrétiens n'ont cessé de répéter que le pouvoir a Dieu pour source, mais que son usage dépend de l'homme. Le *Kalām* a conçu le libre arbitre en termes de capacité, et c'est le moment de la production de cette capacité qui donne, ou non, la possibilité de choisir ses actes. Cette identification de la liberté à la capacité physique conduit à assimiler la liberté du choix à l'ordre de la nature, mais cette uniformité contredit le principe même de la liberté. Ce qui n'est pas sans évoquer le sens moderne du déterminisme des lois de la nature. Alors que dans la conception chrétienne, le libre arbitre est une maîtrise de soi, une victoire que l'homme doit acquérir sur ses puissances naturelles par sa raison et sa volonté. La question ne se pose pas en termes d'avoir la capacité ou non, mais à celui de l'être. En suis-je le maître?»²⁷.

3. La littérature populaire polémique.

La littérature populaire polémique contemporaine ne s'éloigne pas des grands thèmes traditionnels des discussions islamochrétiennes du moyen-âge. Il est donc logique d'en faire mention ici. Aussi bien Zebiri que Goddard présentent un dossier sur la littérature populaire polémique, Goddard se bornant à l'Égypte. Les deux dossiers se recourent d'ailleurs, là où ils relient certains thèmes à la célèbre discussion entre K.F. Pfander (1803-1865) et Rahmat Allāh al-Hindī (m. en 1891). L'ouvrage de ce dernier, *Izhār al-Ḥaqq*, est d'ailleurs encore régulièrement réimprimé en arabe, et on remarquera avec quelque surprise que cet ouvrage a été traduit en français et que cette

27. ID., pp. 419-420. On ne peut, je crois, identifier l'islam en général avec une certaine orthodoxie islamique et la pensée de certains *mutakallimīn* dont le philosophe et théologien chrétien Yaḥyā b. 'Adī disait que le discours lui restait impénétrable, car étranger au mode de pensée philosophique. On remarquera l'énorme développement des sciences au cœur de la civilisation musulmane du moyen-âge qui révèle une certaine relation au créé parfaitement intégrée à l'environnement musulman. ARKOUN, *Islam*, pp. 137-139, souligne d'une part cet énorme apport scientifique que Roshdi Rashed et Régis Morelon (*Histoire des sciences arabes 1-3*, Paris, 1997) tirent de l'oubli, et d'autre part la fragilisation de la civilisation citadine musulmane au XI^{ème} siècle, «en faveur d'un discours mobilisateur de l'idéologie de combat» (ARKOUN, *Islam*, p. 138).

traduction a été éditée récemment²⁸. Comme le montre Goddard, pour la première fois, un musulman se sert d'éléments de la critique textuelle occidentale de la Bible pour attaquer l'authenticité de la Bible dans un débat public où le missionnaire Pfander fut en fait défaits par le musulman²⁹. On peut donc considérer cette polémique comme étant vraiment la première des 'temps modernes', alors qu'en fait, elle ne fait que continuer la polémique médiévale avec des "retouches" modernes.

Dans son chapitre sur la littérature polémique égyptienne contemporaine, Goddard mentionne de nombreux auteurs qui se réfèrent explicitement à Rahmat Allah al-Hindī et son *Izhār al-Haqq*: Muḥammad Abū Zahra³⁰, Muḥammad Kamāl Faraj³¹, Aḥmad Hījāzī al-Saqqā, auteur d'une autre édition de l'*Izhār*³², Muḥammad 'Izzat Ismā'īl al-Ṭaḥṭawī dans son livre *al-Naṣrāniyya wa l-Islām* de 1977, et même Rashīd Riḍā, Muḥammad al-Ghazālī et Ḥasan Ḥanafī³³. Comme le dossier sur lequel s'ap-

28. AL-HINDI, Rahmatoullah, *Manifestation de la Vérité* (préface de 'Abdu'llāh ibn Ibrāhīm al-Ansārī), Paris, Éditions Iqra, 1996.

29. GODDARD, *Perceptions*, pages 47ss.

30. ID., page 62: «Abu Zahra's main sources of reference are in fact Ibn Hazm and Rahmat Allah al-Hindī's *Izhar al-Haqq*».

31. ID., page 67: «One edition of *Izhar al-Haqq* produced in Egypt in recent years is that edited by Muhammad Kamal Farag, published in 1978 (Al-Ahram)».

32. Aḥmad Hījāzī al-Saqqā a continué depuis lors (1977) à publier des ouvrages sur le même sujet, à côté d'autres publications qui sont des éditions de textes, comme par exemple *Al-Kāshif 'an uṣūl al-dalā'il wa-fuṣūl al-'ilal de l'Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (m. 606 A.H.), Beyrouth, 1992. D'après son éditeur, Aḥmad Hījāzī al-Saqqā étudie actuellement des apocryphes de la Bible et prépare une traduction de certains de ces textes. Lecteur à la bibliothèque de l'I.D.E.O. des Dominicains, l'auteur lui a offert la plupart de ses derniers ouvrages qui sont dans la ligne de ceux décrits par Goddard:

- *Al-Masiyyā al-muntaẓar nabī al-islām*, Le Caire 1977; — *Aqānīm al-Naṣārā. Kitāb yabḥath 'an aṣl al-diyāna al-Naṣrāniyya*, Le Caire, 1977; — *At-Tawrāt al-Sāmīriyya. Al-naṣṣ al-kāmil li l-Tawrāt al-Sāmīriyya bi l-lughā al-'arabiyya ma'a muqaddima tahlīliyya wa-dirāsa muqārīna bayna l-Tawrāt al-Sāmīriyya wa l-'ibrīyya*, La Caire, 1978; — *Min al-furūq bayna l-Tawrāt al-Sāmīriyya wa l-'ibrāniyya fi l-alfāz wa l-ma'ānī. Ma'a dalālat naṣūṣ nubū'āt al-Tawrāt al-Sāmīriyya 'alā ṭhubūt nubū'āt nabī al-islām*, Le Caire, 1978; — *Yuhannā al-ma'madān bayna l-islām wa l-naṣrāniyya. Qiṣṣat ḥayāt Yahyā 'alayhi al-salām wa-makān rāsīhi wa-jasadihi wa-nubū'ātuhu 'an nabī al-islām Muḥammad*, Le Caire, 1978; — *Al-bishāra bi-nabī al-islām fi l-Tawrāt wa l-Injīl*, Le Caire, 1985; — *Naqḍ al-Tawrāt. Asfār Mūsā al-khamsa al-sāmīriyya, al-'ibrāniyya, al-yūnāniyya*, Le Caire, 1987; — *Al-munāẓara al-hadītha fi 'ilm muqāranat al-adyān bayna l-shaykh Dīdāt [Deedat] wa l-qaṣīs Sawājart*, Le Caire, 1988; — *Ḥaqīqat al-naṣrāniyya min al-kutub al-muqaddasa*, Le Caire, 1991; — *Ḥayāt al-qubūr bayna l-muslimīn wa-ahl al-kitāb*, Le Caire, 1991; — *Munāẓarat al-Hind al-kubrā fi 'ilm muqāranat al-adyān bayna l-shaykh Raḥmat Allāh al-Hindī wa bayna l-qaṣīs Bāfandīr [Pfander]*, Manṣūra, 1992; — *Al-āyāt al-tis'ā fi l-Tawrāt wa l-Qur'ān*, Le Caire, 1993; — *Zabūr Dāwūd. Wā-huwa al-kitāb al-musammā bi-Mazāmīr al-nabī Dāwūd 'alayhi al-salām*, Le Caire, 1993; — *Ḥukm al-murtadd 'inda l-muslimīn wa-ahl al-kitāb*, Le Caire, 1994; — *Al-Liqā' bayna l-islām wa l-naṣrāniyya bayna l-shaykh Aḥmad Hījāzī al-Saqqā wa l-Anbā Grīgūriūs [Gregorios]*, Le Caire, 1994; — *Al-Ahdān: 'ahd Ḥājar wa-'ahd Sāra*, Manṣūra, 1997.

33. GODDARD, *Perceptions*, page 71.

puie l'étude de Hugh Goddard ne va pas au delà de 1979, il s'agit évidemment du tout premier Ḥasan Ḥanafī de *Qaḍāyā mu'āsira* (1976) et *Namādhij min al-falsafa al-masīhiyya* (1978), qui part du principe que le Coran contient les paroles mêmes de Dieu, alors que « dans le cas de la Bible, il n'y a pas de distinction entre écriture et tradition ». D'après Goddard, Muṣṭafā Maḥmūd, qui connut les Dominicains du Caire³⁴, se laissa inspirer par Maurice Bucaille, qui croit pouvoir trouver dans le Coran les découvertes du vingtième siècle. On pourrait ajouter à ces auteurs l'éditeur des traductions arabes médiévales de l'héritage classique et de nombreux autres ouvrages, 'Abdurrahman Badawī, qui a édité deux ouvrages dans la même ligne³⁵. En cette fin de siècle, ce genre de *muqāranat al-adyān* à caractère apologétique est devenu très populaire en Égypte et on pourrait citer de nombreux ouvrages où les Écritures sont mises en parallèle dans un but purement apologétique, dans un mélange de critique littéraire occidentale et d'affirmation du caractère globalement intouchable et irréductible des éléments fondateurs musulmans.

Le deuxième chapitre du livre de Zebiri, *Muslim popular Literature on christianity*³⁶, nous montre l'importance capitale de cette littérature populaire apologétique, comment les ouvrages s'influencent les uns les autres, et comment il s'agit d'un phénomène qui embrasse le monde musulman tout entier et lui donne une force de résistance qui l'unifie. Ce mouvement englobe toute la littérature influencée par l'*Izhār al-Ḥaqq* et par l'*Évangile de Barnabé*³⁷, et explique l'énorme popularité de Ahmed Deedat, et à un moindre degré le succès de Maurice Bucaille et de son livre sur *la Bible, le Coran et la science*, ainsi que de Maryam Jameelah, disciple par excellence de Sayyid Abū l-A'lā Mawḍūdī. Et on pourrait y ajouter le contenu de nombreux sites *Internet*.

Il nous semble que du point de vue anthropologique, on ne peut sous-estimer ce phénomène de rejet véhément et quasiment unanime d'une certaine approche "critique" des textes fondateurs de l'islam, que tous ces auteurs ressentent comme "réductrice"; ils rejettent ce qu'ils considèrent être une déconstruction du système religieux

34. ID., pages 153 et 152.

35. BADAWI, 'Abdurrahman, *Défense du Coran contre ses critiques. Défense de la Vie du Prophète Muhammad contre ses détracteurs*, Paris, 1990; ces deux livres ont été traduits en arabe par Kamāl Jād Allāh: *Difā' an Muḥammad* et *Difā' an al-Qur'ān*, Le Caire, Al-Dār al-'ālamīyya li l-kitāb wa l-nashr, 1999.

36. ZEBIRI, *Face to face*, pp. 44-93.

37. Une nouvelle édition de l'ancienne traduction arabe [à partir de l'anglais] de Khalīl Sa'āda, revue par Ahmad Hidjāzī al-Saqqā, avec l'introduction de Muhammad Rashīd Ridhā de 1326 A.H., est en vente au Caire, Dār al-Bashīr, 1995. À mentionner aussi la deuxième édition revue par Michel FRÉMAUX du fac-similé (du manuscrit italien de la Bibliothèque nationale de Vienne) avec traduction et notes de l'*Évangile de Barnabé*, édité par Luigi CIRILLO et Michel FRÉMAUX, Paris, Beauchesne, 1999.

islamique qui est bâti dessus³⁸. La littérature "populaire apologétique" a par ailleurs un énorme impact sur tout le monde musulman, qu'il serait fâcheux de sous-estimer. D'une façon consciente ou inconsciente, ce vaste mouvement tend à défendre la conception musulmane fondamentale de la relation entre Dieu et l'homme, qu'elle sent menacée par l'approche occidentale. Elle veut lutter avec toutes ses forces contre une perte de sens dont elle a le sentiment qu'elle pourrait bien être radicale. Or, ce n'est pas en regardant ce phénomène des hauteurs académiques inaccessibles de la critique textuelle qu'on pourra rendre compte de la signification d'un tel phénomène³⁹. Sur-tout que cela se produit dans un contexte où l'alternative occidentale d'une société porteuse de sens est radicalement mise en cause par ce que les militants musulmans perçoivent comme des phénomènes de décadence et de cynisme ou de vide civilisationnel. Ils ressentent que la déconstruction à la manière occidentale n'a plus rien à offrir à ceux qui aspirent existentiellement et naturellement à vivre une vie "sensée", "en harmonie" avec la nature, autrui et Dieu qui est le Souverain Maître du créé. Ce mouvement tout entier tend d'ailleurs à prouver que la liberté prônée par l'Occident et sa volonté de "réduire" le message de l'islam par des approches s'inspirant des sciences humaines occidentales, provient précisément d'un retour à une autonomie de l'homme qui pour eux n'est autre qu'un retour à un égoïsme primaire, qui refuse l'interpellation éthique de la Loi divine, et d'autre part une "humanisation" de Dieu qui n'interpelle plus, et dont la parole est "réduite" à une multitude de paroles humaines. De nombreux auteurs musulmans constatent d'ailleurs le déclin du christianisme en Occident et y trouvent un argument supplémentaire pour refuser son approche de la Révélation.

38. Dans l'introduction à l'ouvrage WAARDENBURG, Jacques, *Islam and Christianity*, p. 2, Waardenburg lui-même décrit les défis devant lesquels se trouvent les religions du fait de l'objectivisation de la religion suite à la *sécularisation et la modernité, et le rapport à la réalité qu'impliquent ces phénomènes* qui, par cette objectivisation, réduisent à néant les dimensions de signification et de valorisation que représentent les religions. Il y présente dans ce contexte une hypothèse très valable pour comprendre le surgissement des "fondamentalismes", que personnellement je définis comme étant *une approche d'hétéronomie appliquée à la dimension d'autonomie de la réalité* (PLATTI, *Islam... étrange?*, Paris, Cerf, 1999). Waardenburg se réfère à la contribution de Abdelmajid Charfi (pp. 110s.) sur la sécularisation: «Secularization has taken place both in Western and Muslim societies, though there are different degrees and structures of secularization and though the situation may vary on different social levels and in different domains of life. In fact, one should speak on both sides of a crisis of man's religious consciousness. Whereas in former times religion was studied for its truth, which was something to be known, nowadays it is studied as an object to be interpreted. The believers, for their part, are afraid of this and want to defend their religion: this tendency is quite clear in contemporary fundamentalist currents».

39. Cf. WAARDENBURG, *Islam et sciences des religions, Conclusion*, p. 154: «Ainsi, même si leur contribution scientifique est parfois modeste, elles témoignent d'une vision du monde toujours digne d'intérêt pour les sciences des religions»; or, il me semble que précisément, il y a lieu d'analyser de plus près la quête de sens que représente ce courant.

Il me semble donc qu'il faut prendre au sérieux le succès de cette littérature, d'autant plus qu'elle montre clairement comment toute la tradition musulmane, à partir du Coran lui-même, et sous la forme explicite de la théorie du *tahrîf*, n'a jamais pu reconnaître dans le christianisme et ses Écritures fondatrices une pertinence de signification qui pourrait remplacer avantageusement celle à laquelle elle est elle-même attachée. On ne soulignera jamais assez la continuité séculaire de cette attitude fondamentale, qui se traduit dans cette littérature contemporaine par divers arguments, dont certains s'inspirent d'éléments de recherche occidentaux (Qumrâm, Barnabé etc.). C'est dans ce contexte que se comprend aussi cette constatation toute simple faite par Zebiri: «Il y a peu d'intérêt pour des aspects de la vie de Jésus qui ne sont pas directement en lien avec les préoccupations musulmanes. On pourrait s'attendre à ce que les paraboles [des Évangiles] aient un certain attrait pour ceux qui appartiennent à des cultures non-occidentales où la tradition orale est encore largement vivante; mais c'est à peine qu'on trouve quelque référence à celles-ci»⁴⁰. Il y a évidemment toute la littérature des *Qisas al-Anbiyâ'* qui concerne aussi Jésus, mais elle ne fait que confirmer l'islamisation de Jésus [*the usual Islamization of Jesus*⁴¹], un phénomène qui remonte au Coran lui-même et son refus de l'Incarnation. C'est cette image de Jésus qui s'impose aux musulmans, en dehors de quelques cercles privilégiés.

4. Islam et christianisme, continuité ou rupture?

Dans le cadre d'une vision oecuménique, où prime la recherche des points d'accord entre les religions bibliques, ou la présentation positive de la religion autre que la sienne, s'inscrivent un certain nombre d'ouvrages, dont en particulier celui du prince Hassan de Jordanie, *Islam et christianisme*⁴², livre présenté le 20 février 1998 à l'UNESCO à Paris. Il est évident qu'un tel ouvrage a surtout un impact politique, plus qu'académique, pour autant qu'il affiche une volonté officielle de lutte contre l'intolérance et de promotion de la coexistence entre les communautés, en fournissant un compte-rendu objectif des origines et de l'histoire du christianisme arabe.

40. ZEBIRI, *Face to face*, p. 45: «There is little appreciation of aspects of Jesus' life which have no direct bearing on Islamic concerns. One might have expected the parables to appeal to those from non-Western cultures in which the art of storytelling is still very much alive, but in fact there is scarcely any reference to them...».

41. ID., p. 62-63.

42. EL HASSAN BIN TALAL, *Islam et Christianisme*, Préface du Père Raymond Jacques Tournay, Brepols, Paris, 1997, traduction révisée du livre *Christianity in the Arab World*, Londres, Royal Institute for Inter-Faith Studies, 1995; *Al-Masîhiyya fî l-'alam al-'arabî*, 'Ammân, 1995.

Quant au livre de Hugh Goddard, il veut combler un vide dans l'information courante, et montrer comment des musulmans perçoivent la foi chrétienne et comment ils sont arrivés à la position qui est la leur par rapport au christianisme. Il ne s'attarde pas longtemps à la période fondatrice, bien couverte d'après lui par l'ouvrage ancien de G. Parrinder, et ceux plus récents de N. Rodinson (1991), J.D. McAuliffe (1991) et H. Lazarus-Yafeh (1992). Il y a donc un chapitre assez bref sur Jésus, les chrétiens et la Bible dans le Coran, qui se termine sur un constat: «Bien que certains chrétiens modernes, aussi bien que certains chrétiens médiévaux d'ailleurs, aient suggéré que le Coran contredit plutôt des croyances chrétiennes hérétiques que des points de doctrine centraux, il reste néanmoins que, pratiquement sans exception, les musulmans voient dans le Coran la négation d'idées centrales du christianisme»⁴³. Cette conclusion n'étonnera pas. Elle ne fait que confirmer le fait qu'il y a entre l'islam et le christianisme plutôt une rupture qu'une continuité... Il est dès lors paradoxal de constater avec Zebiri que «la plupart des savants occidentaux considèrent que le matériel coranique se rapportant au christianisme est le reflet de, ou la réponse à, certaines formes hétérodoxes d'un christianisme divisé en Arabie et dans les régions environnantes»⁴⁴. Ne pourrait-on pas dire plutôt qu'une forme élaborée de christianisme n'avait pas encore vraiment pénétré le Hidjâz? Le père Héchaimé a déjà souligné le caractère très peu dogmatiquement chrétien de poésies préislamiques que le père Cheikho disait «chrétiennes»⁴⁵.

Nous laisserons de côté l'aspect historique de la question, pour nous arrêter davantage sur l'évaluation de ces éléments «chrétiens» dans les textes fondateurs musulmans; sous cet angle, la question se pose dans les termes de chronologie, d'antériorité ou de prééminence de l'une ou l'autre de ces deux religions. Or, cette question englobe aussi bien les écritures et leur pertinence ou leur falsification, que le statut de

43. GODDARD, *Perceptions*, page 16: «The facts remains, however, that although some modern Christians, and indeed medieval Christians, too, have suggested that the Quran is denying heretical Christian beliefs rather than mainline ones, Muslims have almost without exception taken the Quran to be denying mainstream Christian ideas too».

44. ZEBIRI, p. 16: «Most Western scholars regard the Qur'anic material on Cristianity as reflecting or responding to the heterodox forms and divided state of Christianity in contemporary Arabia and the surrounding areas».

45. Cf. HECHAIMÉ, Camille, *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam»* (Recherches, 38), Beyrouth, 1967, p. 101: «Par ailleurs, malgré l'optimisme de Cheikho, on reste frappé par la pauvreté de la poésie préislamique en allusions aux dogmes spécifiquement chrétiens: tous les thèmes religieux qui y sont évoqués sont communs aux trois religions monothéistes, ce qui n'augmente pas leurs chances d'être exclusivement chrétiens. On peut se demander par exemple pourquoi il n'est jamais fait mention de la Trinité ou de la Rédemption? Quand on parle du Christ, on n'en parle qu'en termes tels qu'aucun musulman ne pourrait les renier, mais d'un Christ-Dieu, il n'est jamais question!».

Jésus ou celui de Muhammad. Et, de ce point de vue, on s'aperçoit que la question concerne de fait la majeure partie de la polémique traditionnelle que nos contemporains reprennent à leur compte, sans y ajouter grand-chose, comme Talbi l'a remarqué. Nous pourrions résumer la question en disant simplement que l'islam considère la lecture des événements rapportés par les Évangiles comme étant une distorsion de ce qu'est la religion originelle, alors que le christianisme y voit un développement essentiel⁴⁶.

Pour mieux cerner le problème, il suffit de renvoyer à la sentence d'al-Faruqi, citée plus haut: Dieu est proche seulement par la proximité de son interpellation éthique, *by the nearness of the ethical imperative*⁴⁷. Partant de là, il devient clair que le Coran veut être avant tout parole performante, interpellation, appelant l'homme à suivre la voie qui mène à ce que Dieu a prévu qu'il devienne. Il intègre pour cela dans son message des éléments de la tradition biblique orale comportant un certain nombre de références à des épisodes de la vie de Jésus. Ce message coranique s'est exprimé essentiellement dans sa phase constitutive des premières périodes de la Mekke, en confrontation avec la société mekkoise polythéiste, dont le Coran juge sévèrement le caractère injuste. Ce Coran qui appelle l'homme à suivre les commandements essentiels de Dieu, à la lumière du jugement dernier, rappelle que ce même message se trouvait aussi chez nombre de prophètes-patriarches de la tradition biblique. Mais il ne s'attarde pas à raconter des épisodes de la Bible canonique qui sortent de ce qui lui semble essentiel. Il en est de même pour la figure du Christ, dont l'action terrestre et le parcours de la vie publique n'est pas vraiment évoqué. Pour ne pas parler du cheminement vers la passion, les raisons qui ont amené Jésus de Nazareth à accepter cette passion — et en particulier les références aux textes de l'Ancien Testament concernant le serviteur juste de Dieu, *Isaïe* 53-57, *Sagesse* 4, 13 et autres auxquels renvoient les interprétations de l'Église et ses expressions dogmatiques. Formulations qui concernent en particulier le rôle rédempteur du Christ et de sa crucifixion, qui sont au centre de la foi chrétienne. Le Coran ne considère pas qu'une référence à la vie du Christ puisse apporter autre chose que cette interpellation divine qu'il transmet. Il n'attache aucune pertinence à d'autres approches; à l'encontre des chrétiens qui voient en Jésus Christ une révélation allant bien au-delà de cet *impératif éthique*.

46. Un aperçu global et très bien documenté de la question qui est Jésus en islam — avec un aperçu de nombreuses approches théologiques — est fourni dans l'ouvrage de Oddbjørn LEIRVIK, *Images of Jesus Christ in Islam. Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue* (Studia Missionalia Upsaliensia, LXXVI), Uppsala, 1999, avec les chapitres suivants: Introduction, Christ in the Qur'an and in Ḥadīth, Jesus in Muslim legend and Qur'anic exegesis, Jesus in Shi'ite Tradition, Jesus in Ṣūfism, Encounters and confrontations: dialogue, apologetics, polemics [pp. 103-117], 20th-century tendencies and discussions [pp. 122-207], Issues of dialogue [pp. 208-253].

47. ZEBIRI, *Face to face*, p. 152.

C'est ainsi que Zebiri retrouvera dans ses analyses le caractère profondément différent des deux religions, et cela à plusieurs niveaux. Ainsi, les questions de la foi et du salut, exprimées différemment. Pour le musulman, la voie à suivre, la *Shari'á*, le mode de vie, est au cœur de ses préoccupations; pour le chrétien, la foi se concentre autour de l'événement christique. De sorte que pour la tradition islamique la jurisprudence est la science par excellence, alors que pour les chrétiens c'est la théologie.

Le Coran étant cette "interpellation éthique", un "appel à la responsabilité morale", la révélation coranique se fait sur le mode de la parole tranchante, se produisant *ex abrupto* dans la vie de l'homme, et donc "descendante", sans que pour autant le Mystère de Dieu soit lui-même dévoilé. C'est aussi le point de vue d'Ali Merad dans son introduction à l'exégèse coranique: «Les présupposés méthodologiques d'un certain type de critique biblique sont globalement récusés par les musulmans...»⁴⁸, car ils réduisent à néant le caractère d'interpellation du Coran. Ainsi aussi Qureshi en réaction à Cragg: «Un chrétien préférerait que le Coran fasse partie de la *Sira* [le récit de la vie de Muhammad], et qu'il soit contenu dans une expérience humaine» [...]. «Le silence du Prophète dans la réception de la Parole de Dieu, sa non-participation à celle-ci, est essentiel à son universalité»⁴⁹.

Zebiri cite au début de son livre Seyyed Hossein Nasr qui affirme: «Aucun musulman ne pourrait accepter un autre point de vue que de dire que le Coran est venu du ciel *verbatim*»⁵⁰. C'est un point de vue explicité par Faruqi, quand il dit que «Dieu a envoyé, dans la révélation de Muhammad, une parole dictée *verbatim*, transmise *verbatim*, préservée *verbatim*, venant de Dieu, dans une langue intraduisible»⁵¹. C'est ainsi que l'islam est la religion innée (*Dīn al-Fiṭra*) et ne peut être dépassé par quelque autre religion que ce soit, excluant ainsi par principe ce que le christianisme pourrait y ajouter.

À ce propos, il nous semble essentiel d'observer que l'altérité de l'interpellation éthique ou l'efficacité de la parole du langage performatif ne sont pas du même ordre que la littéralité textuelle. Or, les deux se confondent pour la plupart du temps. En ajoutant le terme *verbatim* à l'expression *impératif éthique*, le danger d'une interprétation littéraliste devient réel; un danger que la tradition musulmane n'a souvent pas

48. MERAD, Ali, *L'exégèse coranique*, Paris, 1998, p. 113.

49. ZEBIRI, *Face to face*, p. 221: «A Christian would prefer it if the Qur'an were a part of the *Sira*, contained within human experience... The silence of the Prophet in the receipt of God's word, his non-participation in it, is essential to its universality».

50. ID., p. 10

51. ID., p. 149: «God sent, in the revelation of Muhammad, a *verbatim*-dictated, *verbatim* transmitted, *verbatim*-preserved word of God in an untranslatable tongue, in order that the change of the categories of human consciousness might not provide occasion for change in the understanding of the divine word or in the apprehension of the values of which it is the conceptual expression».

pu éviter. Et c'est bien là le problème de l'apologétique populaire musulmane contemporaine: vouloir préserver l'interpellation en niant la contextualité des textes fondateurs. Le mode de révélation coranique implique l'altérité totale de l'interpellation, alors que la révélation chrétienne se fait surtout sur le mode de l'interaction au cours d'une longue histoire de plusieurs siècles, culminant dans la venue du Christ et de l'Incarnation. L'homme est lui-même impliqué dans la révélation. On comprend dès lors, d'une part, la réticence fondamentale des musulmans à impliquer l'humain dans la parole coranique, et, d'autre part, le terrible danger du littéralisme ou du légalisme. Pour al-Faruqi, l'islam bien compris évite d'ailleurs l'écueil du légalisme pharisien⁵². Ainsi apparaissent à la fois le génie de l'islam, et sa potentielle négation de la consistance du contexte dans lequel surgit la Parole de Dieu, c'est-à-dire du créé.

Dans son étude des défis théologiques et sociaux de l'islam⁵³, Hans Zirker aborde le sujet sous l'aspect de l'*universalisation d'une éthique hétéronome*. Il analyse comment en islam la direction que donne Dieu à l'homme est avant tout commandement, concernant l'ensemble de la vie humaine sous trois aspects différents: premièrement, en tant que loi, elle implique aussi bien la sphère privée que la sphère publique; deuxièmement, elle prétend à l'universalité; troisièmement, elle est essentiellement identique à l'ordre de la création et se soustrait donc à quelque conditionnement historique ou changement que ce soit. Pour Hans Zirker, «c'est ce dernier point qui forme apparemment la cassure la plus forte dans la relation entre l'islam et le monde moderne»⁵⁴. La personne humaine ne trouve son identité qu'en se laissant déterminer par Dieu, écartant du même coup toute autre détermination. Toute détermination, qui n'est pas une hétéro-détermination (*Fremdbestimmung*) venant de Dieu, — en opposition à auto-détermination — est donc à exclure; même s'il s'agit d'une hétéro-détermination venant du créé⁵⁵.

52. ID., p. 145.

53. ZIRKER, Hans, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf, 1995, pp. 302-304; *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf, 1992 (2e ed.).

54. ZIRKER, *Islam*, p. 304: «In diesem letzten Punkt liegt offensichtlich die kräftigste Brisanz für das Verhältnis des Islam zur modernen Welt».

55. ID., p. 303: «Menschliche Natur und Vernunft einerseits und Offenbarung Gottes andererseits bilden für islamische Anthropologie eine unauflösbare Einheit in vollkommener Entsprechung. Zum einen gilt, daß der Gläubige sich vorbehaltlos auf Gottes Wort einlassen muss und den Koran nicht seinem eigenen Urteil und Ermessen unterstellen darf; zum anderen aber weiss der Gläubige dabei, dass er so zu der ihm ursprünglich eigenen und schon immer angemessenen Ordnung geführt wird, die er nie nur als eine von aussen kommende Auflage, als blosse Anordnung zum Gehorsam begreifen dürfte. Der Mensch kann demnach sein Wesen nur realisieren, wenn er sich auf Gott als seinen Herrn bezieht — und umgekehrt: nur wo er sich als «Diener» oder «Sklave (*'abd*) Gottes begreift, findet er sich selbst. Es gehört in dieser Sicht also zur «natürlichen» Religiosität des Menschen, sich von Gottes Dekreten leiten zu lassen — auch im alltäglichen Handeln. Für eine

Une des conséquences directes du fait que l'islam soit surtout axé sur la pratique, suite à cette "interpellation éthique de la parole divine" qu'est le Coran pour le croyant musulman, est l'inévitable imbrication de la religion et du politique en islam. Aucun acte humain ne peut échapper à l'appel à l'obéissance de la part de Dieu, alors que, pour la foi chrétienne, le règne de Dieu est plutôt spirituel: «L'Église étant dans le monde mais pas de ce monde». Il y a dans cette dernière position une reconnaissance implicite de la *consistance* propre de la dimension "terrestre", incluant le politique, le social et l'économique, alors que la position musulmane a tendance à nier une quelconque autonomie du créé, refusant une distinction plus ou moins radicale entre le domaine "religieux" et la gestion du "temporel". C'est cette question qui nous mènera à considérer de plus près le type de relation à Dieu que peut impliquer la position musulmane, et les discussions concernant l'image de Dieu que proposent des théologiens chrétiens ou des philosophes occidentaux.

5. Théologie occidentale et philosophie.

Dans l'article qui nous sert de fil conducteur, le théologien chrétien Alphonse Gesché décrit l'homme occidental qui a pris de plus en plus conscience de soi en tant qu'homme, et refuse de plus en plus ce que Sartre appelait le "Dieu du regard": «Si je suis espionné par ce regard d'un Dieu omniprésent et omnivoyant, je suis transpercé de part en part par un autre qui me transforme en objet, je ne suis plus moi-même, je ne puis plus être moi-même»; et de citer Merleau-Ponty: «Si Dieu est, la perfection est déjà réalisée; il n'y a, à la lettre, rien à faire». C'est, en d'autres termes, l'autonomie de l'homme qui est en jeu, et, au-delà de l'homme, la consistance de la création toute entière. Et Gesché d'enchaîner: «Dieu nous a voulus, dans sa création, les auteurs du possible, non les copistes d'un réel déjà tout prescrit»; «en créant l'homme, Dieu a créé un être libre, un autre créateur, à son image et ressemblance. Et si le futur est précisément à créer, si l'avenir est un à-venir, il n'est pas déjà là, il doit précisément ad-venir». Et de citer Lévinas disant que «Dieu est celui qui a mis entre lui et sa créature "un intervalle de discrétion"...»; «je dois pouvoir écrire le texte de ma vie sans être à tout instant regardé et prévu». Et de conclure: «Il peut donc y avoir des attributs de Dieu dont l'énoncé doit être revu et repensé. Ou, tout simplement, qui doivent être ramenés à leur intuition primitive. La vraie prescience de Dieu consiste à nous inspirer ce qui devrait être et ce qui pourrait être. Un "Dieu de persuasion", comme le dit Whitehead».

Abwertung der Heteronomie zugunsten der Autonomie ist bei solchem Selbstverständnis kein Ansatz. Personale Identität kann nur gelingen unter der Fremdbestimmung durch Gott, die freilich zugleich alle übrige, nämlich innerweltliche Fremdbestimmung verwehrt».

D'après le théologien Jacques Pohier⁵⁶, cette question de l'autonomie du créé a d'ailleurs déjà été soulevée par saint Thomas d'Aquin lui-même, qui a introduit dans sa réflexion sur la nature de Dieu «une question concernant l'existence de Dieu dans toutes les réalités créées. Il affirme aussi bien la dépendance ontologique du créé par rapport au Créateur, que la consistance ontologique des créatures. Dieu n'absorbe pas les êtres créés par le fait de sa Toute puissance, mais leur attribue une consistance propre, de sorte que l'homme est le principe même de son action propre». «En effet, disait saint Thomas, si Dieu crée des êtres différents de lui, son mouvement créateur a bel et bien pour objet ces êtres eux-mêmes, dans la consistance que le mouvement créateur a précisément pour but de leur conférer [...]. Thomas d'Aquin ajoute même qu'il y a plus de perfection à créer des êtres ayant consistance et autonomie que des êtres qui seraient simplement le pâle reflet ou la copie de leur créateur [...]. Thomas d'Aquin voyait donc dans l'autonomie et la consistance de la liberté humaine un des plus beaux signes de la puissance créatrice de Dieu et du caractère divin de cette puissance créatrice». «Thomas d'Aquin affirmait qu'on respectait moins Dieu en l'aimant dans le prochain, qu'en aimant le prochain lui-même dans son autonomie et sa consistance à cause de l'amour que Dieu lui porte»⁵⁷.

L'Occident a donc trouvé — entre autres dans la pensée chrétienne — de multiples raisons pour affirmer de plus en plus l'autonomie du créé. Et c'est d'ailleurs cette relation aux choses qui lui permet de diversifier ses connaissances et de bâtir des sciences qui dévoilent toujours davantage la nature des choses. La science moderne prend acte de l'autonomie des différents domaines et des différentes disciplines et n'envisage plus que Dieu soit "tout". *C'est cette relation au créé qui constitue en fin de compte la modernité.*

En corrélation avec cette conscience toujours plus grande de l'autonomie du créé, s'est développée la conscience du sujet: l'autonomie de l'homme s'affirme désormais avec force; ses droits sont affirmés, sa vie privée respectée; l'individu prend en charge son propre destin.

D'autre part, la toute-puissance de Dieu se trouve largement limitée aussi bien par sa bonté que par son humilité, évoquées par Whitehead⁵⁸. Ce qui rappelle d'une cer-

56. POHIER, Jacques, *Psychologie et théologie*, Paris, 1967, p. 239; cf. KRILLION, Walter, *De merkwaaardige alliantie van dood en leven*, Leuven-Apeldoorn, 1998, p. 240: [*Première partie: La mort du Tout-Puisant et la fin de son paradis*].

57. POHIER, Jacques, *Dieu fractures*, Paris, 1985, pp. 338-339.

58. WHITEHEAD, A.N., *Process and Reality*, New York, 1978, p. 342; ID., *Religion in the Making*, New York, 1971, p. 40; cf. BRAECMANS, L. et CLOOTS, A., *Kijken naar de zon. Filosofische essays over de godspraak*, Leuven, 1998, pp. 75-99; ID., CLOOTS, André, *Werkelijkheid en belofte*, p. 87-88.

taine façon la primauté de la justice de Dieu sur sa toute-puissance, tel que l'entendaient les mu'tazilites.

Un paradoxe apparaît néanmoins à ce point du discours, évoqué par Pohier dans *Psychologie et théologie*⁵⁹. Dans un monde enfantin, rien n'existe vraiment en soi, le sujet est le centre de gravité de son monde; «la disparition progressive de l'égo-centrisme va permettre de ne plus définir les créatures en fonction du sujet, mais en elles-mêmes, en tant que créatures, en tant que réalités effectivement posées dans l'existence avec une consistance réelle, des lois et des nécessités réelles». «Or, si l'homme ne se fait plus centre de gravité du monde et rattache toutes choses directement au Créateur, ce déplacement du centre de gravité ne fait qu'augmenter la dépendance de la créature et presque son inconsistance!». Mais d'autre part, l'affirmation toujours plus poussée des droits du sujet et de son autonomie, peut le renvoyer à son égo-centrisme primaire. Or, c'est précisément à ce stade que la religion nous interpelle: «La pensée religieuse ne saurait jamais considérer les créatures comme étant des êtres tenant d'eux-mêmes tout ce qu'ils sont».

Il me semble que la relation conflictuelle de l'islam et de l'Occident procède précisément de ce paradoxe. L'islam ne veut d'aucune façon lâcher l'altérité de l'interpellation qui arrache l'homme à son égo-centrisme et affirme avec force la *Vorgegebenheit* radicale par rapport au sujet; alors que l'Occident ne veut plus lâcher quant à lui la liberté et l'autonomie du sujet. L'islam se trouvant continuellement en danger de nier la consistance du sujet et du créé, alors que l'Occident se trouve en danger de retrouver l'égo-centrisme de l'individu ou du groupe. D'une certaine manière, l'Occident et l'Islam se meuvent chacun à une limite opposée à celle où se trouve l'autre. L'islam soulignant la toute-puissance de Dieu, et l'Occident ramenant la théologie à l'anthropologie.

6. Sécularisation et "modernité".

Parmi les nombreuses publications concernant le dialogue islamo-chrétien et l'islam et l'Occident, il y en a finalement très peu dont l'analyse rejoint ce type de problématique. C'est pourtant là, croyons-nous qu'il faut chercher les raisons du "clash entre Islam et Occident": un "clash de théologies". C'est dans le recueil de Tarek Mitri, *Religion, Law and Society*, que nous trouvons des contributions pertinentes à ce sujet. Ainsi Heinz Klautke dans son article *Religion and Secularization*, citant Friedhelm Blüttner: «In Europe, secularization is understood as an historical process which started in the age of the renaissance and in the course of which more and more

59. POHIER, *Psychologie et théologie*, pp. 238-239.

fields deviated from a solely religious-based norm: separation of throne and altar, science without regard for clerical/ecclesiastical dogmas, a tendency to base almost everything in politics, science and culture on human, profane and worldly ways. For many, secularization has become a category of progress, of historically necessary development. The philosophers have reduced theology to anthropology (Feuerbach). Religion lost its character as the ultimate resort of meaning»⁶⁰.

Le rapport occidental à la réalité du créé, et l'explosion de créativité humaine durant les derniers siècles, ont fortement entamé la visibilité du religieux dans les sociétés occidentales. Il s'en est suivi une sécularisation rampante, qui est la conséquence directe du fait que la dimension religieuse n'est plus perçue comme englobant toute la réalité. De fil en aiguille, le religieux s'est trouvé non seulement marginalisé, mais réduit à des fonctions "exotiques", se trouvant en dehors du monde empirique qui est le champ d'action de la créativité humaine. Sécularisation (perte de visibilité du religieux) et modernité (rapport basé sur la consistance propre du créé) vont de pair et offrent une perspective globale qui remplace peu à peu la perspective aussi globale de la religion. C'est de ce point de vue que Walif Saif décrit le phénomène de la "modernité" dans son article *Sharī'a and Modernity*: «One underlying assumption in this conception is that modern Western culture is the product of a scientific, rational and objective mode of thought. As such, its field of cognitive activity is objective reality; its tools and methods are experimental, empirical and rational. Consequently, its resultant body of knowledge is objective and value-free, and it is thus assigned an absolute truth-value which makes it applicable in any other socio-cultural context and qualifies it as a universal frame of reference for measuring and judging other cultures»⁶¹. C'est précisément cette relation à la réalité qui a eu pour conséquence le développement socio-économique de l'Occident, qui devint ainsi un modèle universel de progrès et de développement, base de la mondialisation (*'awlama*).

Et quoique les musulmans aient érigé de nombreuses lignes de défense pour se protéger de l'invasion de cette modernité, on voit mal comment ils pourraient y échapper. Ils pourraient néanmoins trouver des appuis assez fermes chez ceux qui, en Occident, dénoncent le caractère unilatéral de l'approche "moderniste" de la réalité et soulignent le danger évident de cette évolution par la mise à l'écart de questions de sens et de valeurs dans une recherche toujours plus grande d'efficacité et de techni-

60. KLAUTKE, Heinz, *Religion and Secularization. Introductory Remarks from a Western-Christian Perspective*, in MITRI, Tarek (ed.), *Religion, Law and Society. A Christian-Muslim Discussion*, Geneva-Kampen, 1995, p. 89.

61. SAIF, Walid, *Sharī'ah and Modernity*, in MITRI, *Religion*, pp. 11-19.

cité. Ils mettent alors en avant la dimension spécifique de la religion⁶², et en particulier son aspect moral. C'est un point de vue que partage le théologien catholique Edward Schillebeeckx, qui «dénonce avec force la tendance postmoderniste qui ne veut plus choisir en fonction d'une hiérarchie de valeurs, qui ne veut pas se positionner en fonction d'un but salutaire pour l'homme, mais refuse en même temps d'entendre le cri de l'homme en détresse, n'accepte plus l'espoir que lui tend Dieu, mais se laisse aveuglément guider par des totalitarismes camouflés sous la forme de statistiques ou de nécessités économiques»⁶³. Et il me semble que c'est à ce niveau de la discussion que les musulmans ont leur mot à dire. Là aussi l'article de Walif Saif peut nous éclairer: «Global awareness is growing that modernity in its material manifestation should be more guided and balanced by moral values derived from religion in general, to ensure that it works for the real benefit of all humankind. Religion offers a holistic perspective...». L'auteur voit là une base commune où l'islam, christianisme et d'autres religions peuvent se rencontrer, coopérer et avoir un apport essentiel à la société moderne. Dans le respect de la spécificité du religieux et de la dimension autonome du créé.

7. Deux approches "globales".

Il est évident que de nombreux auteurs n'ont pas attendu la fin du vingtième siècle pour s'engouffrer dans la brèche entrouverte par ces critiques. Mais, souvent, leur approche relève davantage de la récupération que d'une réflexion qui

62. Nous avons très peu évoqué les travaux de Mohammed Arkoun; ceux-ci sont plutôt de l'ordre du questionnement et de la recherche d'une *herméneutique non réductrice du discours religieux*, après avoir intégré ce que la raison scientifique moderne a démystifié. Cette position est explicitée dans l'introduction à la troisième édition de son livre *Islam. Approche critique*, Paris, 1998, pp. XXV-XXVI: Il y a «le discours religieux, pratique ou traduction rituelle, vie ou ensemble des conduites des croyants qui peut être perçu et vécu avant ou hors toute intervention de la raison scientifique moderne», «un espace-temps homogène où sont inopérantes les distinctions scientifiques entre naturel et surnaturel, réel et représentation, monde sensible et monde du merveilleux, histoire réelle et récit mythique, êtres visibles, êtres invisibles, condition humaine, condition divine etc.»; croyance et connaissance scientifique, «ne vaut-il pas mieux parler de deux configurations mentales différenciées de l'esprit humain, correspondant à deux modes ou niveaux de réalisation de la condition humaine...?», «l'enquête, je le sais, reste à approfondir».

63. Cf. PLATTI, Emilio, «Risques respectifs du souci de fidélité dans l'islam et dans le christianisme. Le défi de la liberté», dans DORÉ, Joseph (ed.), *Christianisme, Judaïsme et Islam. Fidélité et ouverture*, Paris, 1999, pp. 223-242. Cf. ARKOUN, *Islam*, p. XXXI souligne d'une part «la valeur performative des énoncés à caractère liturgique ou hymnique et la puissance révélatrice des mises en scène mythiques», mais aussi la critique nécessaire de certains discours d'exclusion réciproque, «les égoïsmes nationaux sacrés des États-Nations jacobins, et les certitudes d'une certaine philosophie libérale qui soutient la mondialisation à finalité hégémonique».

intégrerait tous les éléments de la problématique. Ainsi en est-il des nombreux ouvrages qui rejettent d'une façon pure et simple la sécularisation et tout ce que cela implique.

Pour eux, la sécularisation est une ultime conséquence de la séparation radicale entre le "spirituel" et le "matériel", que le christianisme a introduit pour séparer la religion de l'état et du politique. Et ils se réfèrent pour cela, à tort ou à raison, au principe évangélique: «Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu». Ils ne se sentent donc pas concernés par ce problème, comme c'est le cas de Mohammed Ben-Yunusa dans son article *Secularism and Religion*. Pour lui la vraie religion doit satisfaire aussi bien les besoins spirituels de l'homme que matériels, et c'est le concept même de religion qui est en cause en Occident. "Religion" est un concept global ou n'est pas: «There is one true religion coming from the one and the same God to deal with the outstanding human problems of all times». La sécularisation est dès lors une solution occidentale concernant des problèmes spécifiques de l'Occident. Car, d'après ce point de vue, le christianisme n'a pas réussi à intégrer dans sa doctrine les aspects "matériels" de la vie, car «son objectif premier est le salut des âmes», et le christianisme opte pour "l'esprit".⁶⁴.

On ne compte pas les dissertations sur ce même thème⁶⁵, car c'est précisément la ligne de défense des militants islamistes. En face de la "religion" sécularisée du tout technique et manipulable, on pose la vraie "religion globale" de la toute-puissance divine.

Ce n'est pas ici l'endroit de faire l'analyse de l'islamisme, mais il est clair que toute l'idéologie mawdudienne, par exemple (et plus encore celle de Sayyid Qutb), est fondée sur l'idée d'une souveraineté divine absolue qui réduit pratiquement à rien tout autre existant. Nous avons montré dans *Islam... étrange?*⁶⁶, comment la pensée mawdudienne est ainsi totalitaire et est donc par essence incapable d'intégrer la "modernité". Elle pousse en effet la souveraineté de Dieu à l'extrême limite. En tant que Seigneur et Maître absolu, Dieu est le seul agent autonome et indépendant. Rien ne peut échapper à Sa toute-puissance. À la limite extrême de cette conception de Dieu, l'homme et la création manquent totalement de toute consistance: histoire, culture, création, l'acte humain ou la créativité humaine, tout disparaît dans la relativité to-

64. BEN-YUNUSA, Mohammed, «Secularism and Religion», in MITRI, *Religion.*, pp. 78-85.

65. SUHAYR Muḥammad al-Fil, *Min tayārāt al-takhrīb al-mu'āšir al-'almāniyya*, Le Caire, Jāmi'at al-Azhar, 1994; FARGHAL, Yaḥyā Hāshim Ḥasan, *Ḥaqīqat al-'almāniyya bayna al-Khiraḥ wa t-takhrīb [Qadāyā islāmiyya mu'āšira]*, Le Caire, Al-Azhar, 1989; MABRŪK, Muḥammad Ibrāhīm, *Muwājahat al-Muwājaha. Al-munāqasha al-islāmiyya li l-afkār al-'almāniyya wa-kutub al-muwājaha*, Le Caire, 1994.

66. PLATTI, *Islam... étrange?*, chapitre 12: *L'islamisme, une réforme à la dérive*.

tales d'une dépendance absolue de la toute-puissance de Dieu. Il ne peut y avoir de délégation de pouvoir ni de subsidiarité. À cette extrême limite du concept de Dieu tout-puissant, il ne peut plus être question d'une quelconque action autonome de l'homme. À cette même limite se situe aussi une vision de l'histoire qui exclut l'action humaine de l'histoire. À la limite, il n'y a plus d'histoire. En fin de compte, et à cette extrême limite, le croyant se trouve dans une quasi-impossibilité d'accorder à l'homme un quelconque "droit": la légitimité n'appartient qu'à Dieu, et on ne peut attribuer des droits qu'à Dieu. L'acceptation univoque du concept coranique de "*hukm*" comme légitimité et souveraineté toute-puissante et absolue de Dieu, implique en effet que l'homme et le monde perdent toute consistance propre. Autre conséquence théologique de cette acceptation: le Coran étant Parole divine sous tous ses aspects, il ne peut être question d'implication humaine dans la transmission et la compréhension de celle-ci. La transmission de la révélation est donc exempte de la plus infime médiation historique. Mais c'est surtout la Loi, fondée sur les textes fondateurs, qui est pure reproduction de la Volonté de Dieu: elle est parfaitement hétéronome. Pour Mawdūdī, le moindre affaiblissement de cette hétéronomie est idolâtrie.

C'est d'un côté nier toute consistance au créé, et d'autre part attribuer la divinité et l'absolu à ce qui appartient aussi au créé: l'histoire, la culture, la langue, le système juridique...

La présentation par Hassan al-Tourabi de l'islam est presque une caricature de la position mawdūdienne. Pour lui, effectivement, «Dieu est souverain, en tout et pour tout»⁶⁷; et il est du devoir du musulman d'islamiser toutes les institutions, en passant par les constitutions. Dans toute la clarté de ses réponses aux questions d'Alain Chevalérias, apparaît clairement l'enjeu théologique de sa position: «On voit, en terre d'islam, des tendances laïcisantes», «les tenants de ce courant veulent extraire Dieu et la *Shari'a* de la société [...]. En fait, ils ne croient pas dans la Divinité [...]. Pour les chrétiens, Jésus-Christ a dit 'Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu'. Alors, je veux bien croire qu'ils puissent extraire Dieu de la politique. Mais pour nous, musulmans, c'est du polythéisme»⁶⁸. C'est effectivement l'image de Dieu qui est en jeu.

Conscient du danger réel d'évacuer par l'historicité la révélation de son essence, d'en revenir à la position des Mecquois refusant l'altérité de l'interpellation coranique, Mawdūdī et ses disciples s'avancent jusqu'à l'extrême limite: l'élimination de

67. HASSAN AL-TOURABI, *Islam, avenir du monde. Entretiens avec Alain Chevalérias*, Paris, 1997, p. 13, se référant à al-Banna et à Mawdūdī.

68. ID., p. 92.

tout contexte historique. La souveraineté de Dieu se trouve ainsi définie sous le seul aspect de législation positive, exprimée concrètement et en détail dans les règles de droit invariables de la *Shari'a*. Suivre ce mode de vie concret s'impose donc universellement et devient la seule forme d'obéissance à la volonté divine. Sans la moindre possibilité d'une relativisation tenant compte du contexte auquel ces dispositions légales sont liées. Ce faisant, on exclut par principe toute possibilité que les hommes vivent dans la diversité de cultures leur vocation au salut qu'implique le décret divin et que dévoilent les révélations prophétiques. La religion devient mode de vie univoque ainsi que politique universelle. Il ne peut pas être question d'une quelconque séparation entre religion et état, car le domaine de la politique ne possède aucune autonomie. Les deux niveaux coïncident dans la globalité du religieux. Ne tenant pas compte des lois qui régissent la société humaine, Mawdūdī ne voit pas que les sociétés musulmanes sont ainsi en réel danger d'arbitraire, de stagnation et d'inadaptation⁶⁹.

8. Des musulmans "modernistes".

Voilà précisément ce que des musulmans modernistes ont perçu et cherchent à éviter. Trois parmi eux ont attiré notre attention: Soheib Bencheikh, Mohamed Talbi et Mohamed Charfi. Ils ont certes des approches parfois fort différentes, mais ils s'accordent néanmoins sur un bon nombre de points qui nous indiquent qu'ils cherchent à situer la religion dans le cadre de la problématique moderne. D'autre part, ils se trouvent en contact direct avec la pensée occidentale, de sorte que, finalement, leurs questionnements concernant le statut de la religion rejoint ceux des occidentaux. Ou comme le dit Zebiri: «Après avoir vécu durant des siècles relativement isolés les uns des autres, chrétiens et musulmans participent de nouveau à une même culture intellectuelle»⁷⁰. On se rappellera en effet les cercles intellectuels bagdadiens du neuvième et dixième siècles où philosophes et penseurs musulmans et jacobites et nestoriens chrétiens trouvaient dans la sagesse antique une base commune pour leurs réflexions et discussions...

69. Sous un tout autre point de vue, celui des sciences de la religion, on pourrait citer ici WAARDENBURG, *Islam et sciences des religions*, p. 39: «La tradition religieuse musulmane a, quant à elle, toujours eu fortement tendance à penser l'Islam comme une totalité. Cette conception globalisante est avant tout le fait de personnes animées d'une foi en leur religion, ou en quête d'absolu [...]. Face aux exigences de rigueur des sciences des religions et des études islamiques, un concept de religion englobant et absolu ne peut que compromettre toute possibilité d'analyse critique tant de faits concrets que de systèmes de pensée».

70. ZEBIRI, *Face to face*, p. 3.

Charfi s'en prend violemment à Mawdūdī et à Sayyid Quṭb, les théoriciens du mouvement islamiste moderne: «Les sciences humaines sont rejetées en bloc», «avec l'Occident, le second diable est la femme», «pour Quṭb, l'homme n'est libre que s'il est esclave de Dieu», «la soumission à Dieu est le sommet de la libération», «il n'y a de soumission qu'à Dieu qui, seul, a le pouvoir. Sinon, ce serait la déification de l'homme», «pour le pakistanais Mawdūdī, après les quatre Califes "bien guidés", c'est-à-dire une trentaine d'années après la mort du Prophète, s'est introduit en terre d'islam un mélange de philosophie, de littérature et de sciences venu de Grèce, d'Iran et des Indes. Ainsi ont vu le jour les conceptions mu'tazilites, les courants qui tendent à introduire le doute et l'athéisme..., d'où la discorde et la multiplication des factions... et la naissance de la danse, de la musique, de la peinture qui sont des arts non islamiques qui ont été encouragés par ceux à qui il était interdit de s'adonner à ces arts vilains»⁷¹. Il est évident à partir de ces citations, que Charfi se situe exactement là où nous avons situé le débat...

Autre point important: la relation au temps. Le temps a une épaisseur dont il faut tenir compte. Pour Charfi, «la loi de la vie est l'évolution, et cette conception s'applique aussi aux conceptions religieuses». Pour Mohammed Talbi, «Dieu nous a voulus différents, ce qui est une chance, car c'est ce qui fait avancer l'histoire. Sans quoi elle serait, selon l'expression consacrée, un éternel recommencement. Le temps est en mouvement, ce qui veut dire que l'histoire est un changement permanent». «La modernité est une force créative permanente, c'est l'énergie qui fait avancer vers quelque chose, c'est l'esprit de conquête du savoir pour faire que l'homme soit chaque jour davantage un homme. C'est la force de dépassement»⁷². Ne pas tenir compte du changement est pour les musulman une catastrophe, une inadaptation pathologique: «Seule la version archaïque du droit musulman demeure sur le terrain accessible à tous, cohérente avec elle-même et offrant une version globale des choses. Cependant, son application dans le domaine relationnel relève de la folie»⁷³; «les intégristes raisonnent en dehors du temps», il y a «discordance entre l'apparent et le réel, le déclaré et le pensé, qui alimente la pensée schizoïde propre au monde musulman et qui l'entrave»⁷⁴. Ce qu'il faut, c'est «intégrer le facteur temps; temps et changement de circonstances», «l'immutabilité est contraire à la nature des choses»⁷⁵.

Comme l'indique le titre du livre de Charfi [*Islam et liberté*], la reconnaissance de l'autonomie de l'homme implique la liberté et dès lors, la démocratie, où cette liberté

71. CHARFI, *Islam*, pp. 50-52.

72. TALBI, *Plaidoyer*, p. 131.

73. BENCHEIKH, *Marianne*, p. 185.

74. CHARFI, *Islam*, p. 131.

75. ID., p. 144 et 151.

est garantie. Pour Bencheikh, les droits de l'homme, la liberté des consciences, la liberté religieuse et la laïcité ne sont encore toujours pas un acquis pour la plupart des pays musulmans: «le peuple vit dans un décalage dangereux entre son statut de citoyen et sa qualité de croyant»⁷⁶: or, il y a une différence capitale entre le citoyen et le sujet. Si le premier légitime et destitue les gouvernants, «le second ne peut que prier Dieu ou le souverain, ou les deux ensemble, pour obtenir la justice qu'on nomme grâce, et plus de progrès qu'on appelle largesse. Si le premier paie une contribution étudiée, le deuxième verse un tribut arbitraire»⁷⁷. Le choix des mots nous indique clairement le lien entre les concepts politiques et religieux: la libéralisation politique sous-entend le modernisme théologique.

Les trois auteurs s'entendent sur ce terrain de la liberté. Il y a néanmoins des différences qui peuvent nous guider dans les questions que suscitent leurs positions par rapport à la liberté. Bencheikh, il me semble, va le plus loin dans l'affirmation de la nécessité pour les musulmans d'adhérer à la laïcité. Pour lui, l'état doit veiller «au respect de l'homme, tout homme, quelle que soit son idéologie ou sa confession», «l'état veille à l'égalité et l'équité entre toutes les idéologies, les religions, les visions mystiques et métaphysiques: c'est ce qu'on appelle neutralité en matière de religion»; «la laïcité n'a aucune épaisseur idéologique ou doctrinale»⁷⁸. Dans la même ligne, Charfi adopte en fait un concept de religion privée, ayant trait surtout à l'au-delà: «l'État et la politique de façon générale concernent la vie dans ce bas-monde et n'intéressent pas la religion», «la croyance est fondamentalement une question de conviction qui relève de la sphère strictement personnelle», et «il ressort clairement de ce qui précède que d'une part, il ne peut y avoir de liberté et de démocratie sans la séparation du politique et du religieux et d'autre part, que l'état islamique, non prévu par le Coran et la Sunna, est une institution créée par les hommes...»⁷⁹. Charfi rejette l'idée qu'à la différence du christianisme, qui ne s'occupe que des affaires spirituelles, l'islam serait 'global' en ce sens qu'il voudrait gérer tous les aspects de la vie de l'homme.

On est à des années lumière des positions de Sayyid Qutb ou de Mawdūdī...! Toute la question est de savoir si Mawdūdī en particulier n'a pas en fait soulevé une question vitale pour l'islam et les religions bibliques en affirmant l'impossible neutralité éthique et religieuse de l'état... L'affirmation d'une implication globale de la religion dans toutes des dimensions de l'activité humaine que prônent les écrivains islamistes ne cache-t-elle pas une vérité essentielle à l'islam et aux autres religions bibliques? Celle de la nécessaire dimension éthique — et donc religieuse — de toute ac-

76. BENCHEIKH, *Marianne*, p. 184;

77. ID., p. 77.

78. ID., pp. 43 et 189-190.

79. CHARFI, *Islam*, pp. 180-181.

tion humaine? L'action humaine dans la société, les agissements d'un gouvernement peuvent-ils effectivement rester neutres sans qu'il y ait aussi perte de signification et de projet d'avenir, ou en d'autres mots, perte de valeur, et finalement déshumanisation? Comme l'affirment les critiques du tout économique, technique et efficace, tels que le théologien Edward Schillebeeckx. L'enthousiasme des modernistes musulmans pour la liberté nouvellement découverte ne risque-t-il pas de faire oublier ce que nous avons appelé *le génie de l'islam*, la sensibilité pour la Parole d'interpellation? On rappellera aussi la critique de Mohammed Arkoun: «Il est évident que pour tout observateur, les démocraties, libérales ou socialistes, fonctionnent comme des religions *sans dette de sens*, avec des gestionnaires préoccupés de tactique et de stratégie...»⁸⁰.

Ce qui manque souvent au discours moderniste ou libéral concernant la religion, c'est une définition claire du statut de la religion elle-même. Celle de Mawdūdī a tout l'avantage d'être claire et nette et de poser la question de l'amplitude de la dimension religieuse dans la vie de l'homme et de la société. Mais si autonomie il y a, qu'elle est l'amplitude attribuée, concédée ou éventuellement niée à la dimension religieuse? Mawdūdī demanderait certainement à Charfi ce qu'il entend par "les affaires spirituelles"...

Talbi se pose la question du statut du religieux, constatant que la démocratie n'est pas un critère suffisant pour la moralité de l'action de l'homme: «Je n'oublie pas que la démocratie française... a tué un million d'Algériens sous prétexte qu'ils se révoltaient contre la légitimité nationale»; «Comment parvenir à quelque chose qui respecte le contexte historique et culturel [musulman] et renforce le principe de liberté?»⁸¹. En guise de réponse il rappelle qu'Ibn Khaldūn, «même s'il n'a connu ni la démocratie ni la laïcité, a remarqué que les lois justes, sans lesquelles l'État ne saurait s'établir et s'imposer, sont de deux sortes: les lois positives provenant de ce qu'il appelle 'la politique rationnelle' — au fond, la laïcité dans notre terminologie actuelle — et les lois théologiques 'prescrites par Dieu' qui relèvent de 'la politique religieuse', c'est-à-dire la théocratie et la nomocratie...»⁸². D'une certaine manière, voilà une ébauche de solution qui permette que «la politique soit tout à la fois rationnelle et sous la lumière de Dieu», qu'elle soit "laïque" tout en étant "inspirée"... , qu'elle soit efficace et autonome, tout en respectant une dimension qui lui donne "valeur".

80. ARKOUN, *Islam*, p. 42: «On comprend, dans ces conditions, que les Églises et les États se rapprochent à nouveau pour rechercher ensemble de nouveaux contrats pour une nouvelle laïcité afin de rendre possible une nouvelle spiritualité»; quant au concept de *dette de sens*, M. Arkoun (p. 40) renvoie pour cela à Marcel Gauchet.

81. TALBI, *Plaidoyer*, pp. 101-102.

82. ID., p. 124.

Par les musulmans modernistes, la pensée religieuse musulmane rejoint ainsi, il nous semble, les questionnements des penseurs occidentaux sur le statut de la religion dans la société. En lisant ces lignes, et en les confrontant aux problèmes soulevés par ceux qui analysent la confrontation entre l'Islam et l'Occident, ou les infranchissables obstacles devant lesquels se trouve parfois le dialogue islamo-chrétien, ne faudrait-il pas conclure à ce que les musulmans, peu à peu, par le biais des discussions sur la "modernité" et le "fondamentalisme", sur la séparation entre la religion et l'état, sur la démocratie en Islam ou sur une réappropriation de la notion de *Khilāfa*, de lieutenance de l'homme⁸³, quittent peu à peu le terrain des discussions dogmatiques islamo-chrétiennes anciennes, pour s'attaquer à l'image de Dieu qui émerge de la conscience occidentale, avec toutes les répercussions qu'elle a entraînées? Alors que nous avons abordé la question sous le thème du "choc" des cultures et du "choc de théologies", ne voyons-nous pas que la prise de conscience même de ces chocs et des problèmes qu'ils suscitent rapproche les uns et les autres dans l'éclaircissement de cette problématique...?⁸⁴ Il est certain qu'une nouvelle manière d'aborder les problèmes du dialogue et de la diversité des cultures se fait jour. On est loin de Sayyid Qutb quand on lit que les musulmans doivent «appeler au dialogue, à la compréhension mutuelle, à la convivialité et à la coopération entre les hommes», en respectant «la diversité des cultures et civilisations, dans une fraternité humaine»⁸⁵.

On remarquera entre autres la traduction par Talbi en termes "modernes" du principe musulman que «la religion est la même dans la bouche de tous les prophètes»: «...Il ne faut pas oublier que Dieu invite tous les hommes, ensemble, à la piété et à rivaliser dans le bien. Toutes les religions peuvent concourir à la réalisation de ce projet grâce aux valeurs qu'elles partagent [...]. La règle d'or qui régit les relations entre hommes est identique dans toutes les religions [...]. Toutes les religions sont d'accord pour dire qu'il faut désirer pour autrui ce que l'on veut pour soi-même. C'est le message de Dieu à travers tous ses envoyés, dans tous les continents et toutes les époques, qui de plus, dans l'islam comme dans le christianisme, commande de rendre le bien pour le mal [...]»⁸⁶. «*Voilà la voie ascendante: C'est racheter un captif, nourrir en un*

83. Ainsi MUHAMMAD AMĪN JABR, *Al-insān wa l-khilāfa fī l-ard*, Le Caire, 1999; cet ouvrage se situe aussi bien dans le genre apologétique populaire, pour autant qu'il reprend e.a. les thèses de Maurice Bucaille (p. 76), que dans le genre humaniste, pour autant qu'il s'engage sur la voie des droits de l'homme (la *Déclaration Universelle* est traduite en arabe pp. 267-273) et donne à l'homme une place consistante dans le cadre d'une pensée musulmane.

84. On doit néanmoins se rendre compte que sous la rubrique "*Contemporary Egyptian Muslim Eirenical Literature*" [GODDARD, *Christians*, p. 95], il n'y a que des écrivains romanciers et non des "spécialistes" de la théologie musulmane, et que les "théologiens musulmans de profession" sont encore toujours totalement absents de ces questionnements...

85. AL-TUWAYJRI, 'Abd al-'Azīz b. 'Uthmān, *Al-Hiwār min ajl al-ta'āyush*, Le Caire, 1998, p. 151.

86. Concernant cette "règle d'or", cf. LEIRVIK, *Images of Jesus Christ in Islam*, pp. 238-9 et la référence à Bukhārī, *Kitāb al-Imān*. Le rapport à "l'autre" et la notion de "bien" sont évoqués dans les contribu-

jour de famine un proche parent orphelin ou un pauvre dans le dénuement, c'est être au nombre de ceux qui croient, de ceux qui s'encouragent mutuellement à la patience, à la mansuétude» (Cor. 90, 12-17), qualités de dépassement, de compassion, — la voie ascendante —, une dimension de transcendance dont l'autonomie de l'homme seule ne peut rendre compte.⁸⁷.

“La vraie prescience de Dieu consiste à nous inspirer ce qui devrait être et ce qui pourrait être” (A. Gesché).

tions de l'ouvrage de Leonard SWIDLER, *Theoria [versus] Praxis. How Jews, Christians, and Muslims can together move from Theory to Practice*, Leuven, 1998 [Proceedings of the ISAT: International Scholars' Annual Dialogue, 1993], en particulier: A. GREEN, *Judaism and the Good*; P. MOJZES, *Christian views on how to conceive and implement the Good*; F. OSMAN, *The Good in the sources of Islam*; L. SWIDLER, *A Universal Declaration of a Global Ethic*; cf. ID., *The Age of Global Dialogue*, dans WAARDENBURG, *Islam and Christianity*, pp. 271-292. Cf. NETTLER, Ronald L., «Mohamed Talbi's Ideas on Islam and Politics: A Conception of Islam for the Modern World», dans COOPER, John (e.a. ed.), *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*, London-New York, 1998, pp. 129-155; et dans ce même volume, l'article important de COOPER, John, «The Limits of the Sacred: the Epistemology of 'Abd al-Karim Soroush», pp. 38-56, p. 56: «Human knowledge — of nature and existence, science and philosophy — is constantly evolving and subject to contraction and expansion. This third principle he calls the Principle of Evolution». Publié récemment: MUNOZ, Gema Martin (ed.), *Islam, Modernism and the West. Cultural and Political Relations at the End of the Millennium*, London-New York, 1999.

87. TALBI, *Plaidoyer*, p 193; une malheureuse coquille s'est introduite dans la citation du Coran [“c'est racheter un *capital*”, au lieu de “captif”]; au comparera ce que dit Talbi avec les remarques de Huntington, qui, quoi qu'on dise de sa thèse principale concernant le choc irréductible [?] des civilisations, retrouve à la fin de son livre, des accents universalistes [HUNTINGTON, *Le choc*, p. 353]: «La sécurité du monde ne se conçoit pas sans l'acceptation de la pluralité des cultures. (...) Les cultures sont relatives; la morale est absolue. Les cultures, comme l'a montré Michael Walzer, sont “denses”; elles dictent le cadre institutionnel et les modèles de comportement afin de guider les hommes sur le droit chemin dans une société donnée. Au-delà, et prenant son origine dans ce code maximaliste, il existe un code de base qui n'en reprend que les grandes constantes. Les concepts moraux de justice et de vérité sont communs à toutes les morales à vocation universelle et ne peuvent en être dissociés. Il existe également, comme règles de base, des “injonctions à ne pas faire, il s'agit de règles contre le meurtre, la torture, l'oppression et la tyrannie”. Ce que les gens ont en commun, c'est “davantage la conscience d'un ennemi commun (ou le diable) que le partage d'une culture commune”. La société humaine est “universelle parce qu'elle est humaine, et particulière parce qu'il s'agit d'une société”. Parfois, nous marchons ensemble; la plupart du temps nous allons seuls. Les règles de base découlent de notre condition humaine commune, et les “dispositions universelles” sont présentes dans toutes les cultures. La coexistence culturelle nécessite de rechercher ce qui est commun à la plupart des civilisations et non pas de défendre les caractères prétendument universels d'une civilisation donnée. Dans un monde aux civilisations multiples, la démarche constructive consiste à renoncer à l'universalisme, à accepter la diversité et à rechercher les points communs». Du point de vue de Huntington, l'erreur de Mawdūdī n'aurait donc pas été de souligner l'absolu de la morale — de la divinité de l'interpellation coranique — mais de nier la relativité de la culture musulmane... Ne disions-nous pas de Mawdūdī qu'il nie d'un côté toute consistance au créé, mais attribue d'autre part la divinité et l'absolu à ce qui est histoire, culture, langue, système juridique...?