

logo not found or type unknown

Title La foi en islam : À propos de la distinction foi et croyance / Emmanuel Pisani

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 28 (2010)

pages 73-99

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/136064>

LA FOI EN ISLAM

À PROPOS DE LA DISTINCTION FOI ET CROYANCE

par

Emmanuel PISANI¹

L'accueil des travaux de Louis Massignon par le père Jacques Jomier fut traversé d'une ambiguïté certaine. Admirateur incontesté de son intelligence, de la précision de ses recherches, de sa passion pour le dialogue avec l'islam, Jacques Jomier connaît la faille du maître: il n'est pas théologien. Pour Massignon, «si Israël est enraciné dans l'espérance, et la chrétienté vouée à la charité, l'islam est centré sur la foi²». L'affirmation a du style et de la pertinence, mais est-elle pour autant vraie *stricto sensu*? Certes, l'expression a le mérite de souligner d'emblée une puissante correspondance, une «affinité élective» entre l'islam et la foi, mais son schématisme théologique ne risque-t-il pas d'induire en erreur? Dans la perspective de la théologie catholique, peut-on explicitement et objectivement dire de l'islam qu'il est une *fides*? Dans ses nombreux travaux d'islamologie, le père Jomier a recours à maintes reprises au concept de foi. L'islam est non seulement l'affirmation de l'existence du Dieu unique et miséricordieux qui transmet sa Parole, son Livre, à des prophètes, la connaissance

-
1. Dominicain de la Province de Toulouse, le frère Emmanuel Pisani a fait des études d'arabes et d'islamologie à Rome et au Caire. Il enseigne la théologie des religions à l'Institut Catholique de Toulouse et l'islamologie au Centre Culturel Lacordaire de Montpellier.
 2. Louis MASSIGNON, «L'Hégire d'Ismaël» (édité en 1935), dans *Les trois prières d'Abraham*, Paris, Cerf, 1997, p. 98.

de Dieu par les noms et attributs de la révélation coranique, mais aussi la reconnaissance et le suivi de pratiques régulières dont la finalité est de susciter et d'affermir le souvenir de cette *foi*³: «Ce serait une erreur monumentale, écrit Jacques Jomier, que de voir seulement dans l'islam la foi au Dieu unique, telle que nous la révèle un sentiment inné. L'islam est simultanément cela et tout un ensemble de pratiques, de coutumes, d'observances qui définissent un style de vie et qui ont pour but de protéger cette foi, de la remettre en mémoire, de l'affermir»⁴. Dans ses écrits, l'usage de la terminologie *foi* appliquée à l'islam ne suscite aucune difficulté. Il correspond non seulement à la traduction classique de l'arabe en français d'*īmān* mais il s'inscrit formellement dans la continuité de la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate*: les musulmans, y est-il dit, «cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique (*fides islamica*) se réfère volontiers» (*N.A.* 3)⁵.

Pour autant, la Déclaration jubilaire *Dominus Iesus* a introduit une distinction qui n'est pas sans conséquence quant à la nature de notre regard théologique sur l'islam et sur les catégories auxquelles théologiens des religions et islamologues ont recours. La Congrégation pour la doctrine de la foi demande en effet de «*tenir fermement* la distinction entre la *foi théologique* et la *croyance* dans les autres religions. Alors que la foi est l'accueil dans la grâce de la vérité révélée, qui "permet de pénétrer le mystère, dont elle favorise une compréhension cohérente", la croyance, dans les autres religions, est cet ensemble d'expériences et de réflexions, trésors humains de sagesse et de religiosité, que l'homme dans sa recherche de la vérité a pensés et vécus, pour ses relations avec le Divin et l'Absolu»⁶. À suivre ce document, l'*īmān* islamique ne serait pas une *fides* au sens propre de la théologie catholique, mais une croyance. Dans cette optique, *fides* et *īmān* ne seraient pas interchangeables. Mais cette distinction est-elle opératoire dans le cas de l'islam? En mettant la foi du côté du christianisme et la croyance du côté des autres religions, n'encourt-on pas le risque de soutenir en partie le postulat d'une similitude entre toutes les religions non-chrétiennes, postulat qui

3. Par convention, lorsque nous envisageons la foi en tant qu'*īmān*, nous écrivons le mot *foi* en italique, par opposition à la foi — *fides*.

4. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au prophète de l'islam, Collection «Patrimoines Islam», Paris, Cerf, 1996, p. 18.

5. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, *Nostra Aetate*, p. 696.

6. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration «Dominus Iesus» sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, §7, dans *La Documentation catholique*, 1^{er} octobre 2000, n° 2233, p. 814.

pourtant en matière de «foi» ne saurait résister à l'analyse phénoménologique⁷? Louis Massignon, centrant son regard sur les musulmans qui s'adressent à Dieu et qui se tiennent en sa présence, qui accueillent avec révérence, crainte et gratitude sa Parole écrit: «L'islam est la religion de la foi, et non pas religion d'une foi naturelle dans le Dieu des philosophes, mais foi dans le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Ismaël, foi en notre Dieu»⁸. D'où notre question: Qu'est-ce qui dans l'*īmān* relèverait précisément de la foi-*fides* et, *a contrario*, de la croyance? La complexité de la question est indéniable car l'islam se présente sous la forme d'une révélation. Certes, la révélation islamique est avant tout descente d'un Livre (*tanzīl*) et non révélation de Dieu en Lui-même. Dieu révèle plus qu'il ne se révèle, il reste cependant que subjectivement Dieu s'y fait en partie connaître, comme l'indique la problématique des noms et attributs divins⁹. Après avoir précisé ce qu'il convient d'entendre par *fides* tant dans sa dimension théologique qu'humaine, nous souhaiterions à l'aune des travaux du père Jomier apporter les précisions qui contribueront à donner une lumière nuancée pour une plus juste appréciation théologique de l'islam. Ici, il ne s'agira pas d'évaluer objectivement la «foi musulmane», mais d'en rendre compte subjectivement, en nous appuyant sur la définition que les musulmans eux-mêmes en donnent à partir de leurs sources et de leurs compréhensions.

1. Origines théologiques contemporaines de la distinction foi — croyances

La distinction entre la foi et les croyances présentée dans *Dominus Iesus* en son paragraphe septième a suscité de nombreuses réactions en laissant penser que la foi était seulement du côté du christianisme¹⁰. Si la distinction opérée par la déclaration s'appuie sur l'encyclique de Jean-Paul II, *Fides et Ratio*¹¹, elle acquiert cependant une

-
7. Sur ce point, le cardinal Josef Ratzinger soulignait «le problème des études trop indifférenciées des religions qui ne mènent point les hommes dans la même direction, et qui, avant tout, n'existent pas en elles-mêmes sous une seule forme». Et de poursuivre: «Aujourd'hui, nous avons clairement sous les yeux par exemple les différentes manières dont on peut vivre et comprendre l'islam. Certaines formes sont destructrices et d'autres nous laissent reconnaître une certaine proximité avec le mystère du Christ»; dans Josef RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*. Le christianisme et la rencontre des religions, traduit par Maria Linnig et Joachim Boufflet, Parole et Silence, Saint-Maur, 2005 (2003), p. 51-52.
 8. Louis MASSIGNON, «Le salut dans l'islam», dans *Jeunesse de l'Église*, cahier n° 7, 1947.
 9. Les noms et attributs divins proposés par la révélation coranique constituent pour les musulmans une voie d'accès sûre à ce que l'homme peut connaître ici-bas de son Créateur.
 10. Voir notamment François BOUSQUET, «*Dominus Iesus*: Questions posées dans le cadre du dialogue interreligieux», dans *Transversalités*, 2001, n° 78, p. 33-54 et Claude GEFFRÉ, «Foi, croyance et religion», dans *Mission de l'Église*, 162 (hors-série), janvier 2009.
 11. JEAN-PAUL II, *Encyclique «Fides et ratio»*, Sur les rapports entre la foi et la raison, dans *La Documentation catholique*, 1^{er} novembre 1998, n° 2191, p. 901-942.

signification singulière au caractère exclusiviste qui n'est pas sans recouper en partie la distinction théologique proposée par Karl Barth puis reprise par des théologiens catholiques entre foi et religion.

1.1. La distinction foi — croyances dans l'enseignement récent du magistère

Dans l'encyclique *Fides et Ratio*, Jean-Paul II propose une réflexion anthropologique sur les différents visages de la vérité et sur la nécessité de la croyance dans la croissance et la maturation personnelles de l'homme: «L'homme, être qui cherche la vérité, est donc aussi *celui qui vit de croyance*. Dans son acte de croire, chacun se fie aux connaissances acquises par d'autres personnes. On peut observer là une tension significative: d'une part la connaissance par croyance apparaît comme une forme imparfaite de connaissance, qui doit se perfectionner progressivement grâce à l'évidence atteinte personnellement; d'autre part, la croyance se révèle souvent humainement plus riche que la simple évidence, car elle inclut un rapport interpersonnel et met en jeu non seulement les capacités cognitives personnelles, mais encore la capacité plus radicale de se fier à d'autres personnes, et d'entrer dans un rapport plus stable et plus intime avec elles»¹². Par conséquent, le disciple du Christ est non seulement un homme de foi mais aussi de croyance. Homme de croyance, car ses relations sont traversées par une confiance interpersonnelle dans un rapport vivant avec l'autre. Homme de foi, car seule la foi lui donne «la possibilité concrète de voir aboutir sa recherche de la vérité, d'être introduit dans l'ordre de la grâce et de participer ainsi au mystère du Christ, dans lequel lui est offerte la connaissance vraie et cohérente du Dieu Un et Trine»¹³. Dans l'anthropologie ici développée, croyance et foi ne s'excluent pas l'une l'autre, mais cohabitent. La perspective de *Dominus Iesus* est différente et repose sur une distinction exclusive. Il s'agit en effet de rejeter toute forme d'identification entre d'une part la foi théologale qui est un don de Dieu, l'introduction dans la vérité toute entière, l'accueil de la vérité révélée par Dieu, la participation à la vie divine et, d'autre part, la croyance dans les autres religions qui renvoie à une expérience religieuse, à la recherche de la vérité, mais est caractérisée par l'absence d'assentiment au Dieu qui se révèle et de participation à la vie même de Dieu. Cette opposition est théologiquement fondée. Sa formalisation dans la distinction proposée n'en est pas moins problématique.

En effet, si l'on ne saurait confondre la foi théologale avec toute autre forme de croyance, il convient au préalable de préciser que la tradition vivante de l'Église n'a jamais exclu l'œuvre de la grâce dans le cœur de tout homme de bonne volonté.

12. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, §31-32.

13. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, §33.

À cet égard, *Dialogue et Mission* relève que l'action de l'Esprit Saint se reconnaît explicitement dans la vie des membres des autres traditions religieuses¹⁴. De même, dans l'encyclique *Redemptor hominis*¹⁵, Jean-Paul II voit dans la «fermeté de leur croyance» un effet «de l'Esprit de vérité opérant en dehors des limites visibles du Corps mystique»¹⁶. Quant à l'Encyclique *Dominum et vivificantem*, reprenant l'enseignement conciliaire, elle rappelle que l'Esprit Saint agit aussi «à l'extérieur» *du corps visible de l'Église*¹⁷. «En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal»¹⁸. Dans ses quêtes de vérité, dans ses expériences religieuses, les hommes, guidés par le souffle de l'Esprit Saint ne sont-ils pas amenés à poser des actes de foi? Par ailleurs, les religions ne forment pas un bloc monolithique. Le statut «théologique» des croyances qui y sont attestées est disparate. La diversité de ce qui est cru mais aussi les raisons de la croyance — je crois suite aux expériences vécues ou je crois parce que Dieu me le dit — indique que la distinction foi-croyances de la Déclaration *Dominus Iesus* ne saurait pleinement correspondre à la distinction proposée par l'Encyclique *Fides et ratio*. À la lumière de différents travaux de théologie de la foi au cours du vingtième siècle, elle semble plutôt renvoyer en partie à une autre distinction formalisée notamment par les théologiens protestants Rudolf Bultmann et Karl Barth¹⁹ puis par Romano Guardini entre foi et religion.

1.2. La distinction foi — religion chez Karl Barth et Romano Guardini

En effet, pour Bultmann mais plus encore pour Barth, tous deux en rupture avec un protestantisme romantique, la foi est l'attitude spécifique du croyant à l'écoute de la révélation de la Bible alors que la religion n'est qu'un besoin primaire universel. Religion de la libre grâce de Dieu, religion de la révélation où Dieu se donne à

14. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX et CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, *Dialogue et Annonce*, Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile, dans *La Documentation catholique*, 88, 1991, 20 octobre, n° 2036, p. 874-890.

15. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique «Redemptor hominis»*, dans *La Documentation catholique*, 1^{er} avril 1979, n° 1761, p. 301-323.

16. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, §6, p. 304.

17. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique «Dominum et vivificantem»*, Sur l'Esprit saint dans la vie de l'Église et du monde, dans *La Documentation catholique*, n° 1920, 15 juin 1986, §53.

18. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *op. cit.*, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, §22.

19. KARL BARTH, *Dogmatique*, La doctrine de la Parole de Dieu, Prolégomènes à la Dogmatique, Premier Volume, Tome deuxième, Éditions Labor et Fides, Genève, 1954, §17, p. 71-147.

connaître lui-même, seul le christianisme introduit l'homme dans le monde de la foi. La révélation démasque sa religiosité, sa résistance à la vérité, son incrédulité. Elle révèle l'image déformée de Dieu érigé en idole. Dans son inlassable quête de Dieu, l'homme ne croit pas. «S'il croyait, il écouterait. Mais dans le climat de la religion, il parle. S'il croyait, il accepterait le don qui lui est fait. Mais, dans le climat de la religion, il entend prendre, au contraire. S'il croyait, il laisserait Dieu agir par lui-même. Mais, dans le climat de la religion, il veut mettre la main sur lui. C'est par cette prétention à mettre la main sur Dieu que la religion est exactement le contraire de la révélation; elle constitue dès lors l'expression la plus concentrée de l'incrédulité de l'homme, c'est-à-dire de l'attitude et de l'activité humaines opposées à la foi»²⁰. La foi dénonce donc et juge la religion comme une forme d'incrédulité, comme une démarche provisoire, comme le fait de l'homme sans Dieu. Sans épouser la radicalité de la théologie dialectique de Karl Barth, le théologien catholique Romano Guardini, dont l'influence sur le cardinal Ratzinger a pu être établie²¹, pose à son tour dans sa théologie de la foi la distinction entre foi et religion. Pour Guardini, la foi n'est ni un acte de l'intellect ni l'expression d'un sentiment mais une rencontre personnelle avec Dieu. Elle n'est pas la conséquence d'une réflexion logique ou d'une manifestation psychologique, mais une réelle lumière spirituelle. Elle est un commencement qui a son origine en elle-même²². La religion à l'inverse est recherche humaine du divin, quête affective du numineux²³. Mais la révélation chrétienne extrait l'homme de la sphère religieuse pour l'introduire dans la foi en tant qu'elle est un événement unique qui rend objectif le Mystère de Dieu et dont les conséquences sont décisives pour l'authenticité de l'existence humaine²⁴.

En arrière-plan de la distinction opérée par *Dominus Iesus* il faut donc garder à l'esprit cette théologie qui voit dans la foi l'expression parfaite, sous l'action de la grâce, de la confiance, de l'assentiment ferme et total au Dieu qui se révèle aux hommes en la personne de Jésus Christ, tandis que la croyance appartient à la sphère des expériences religieuses où l'homme s'efforce de trouver la vérité et de connaître Dieu, mais où il ne saurait pleinement le trouver sans le laisser venir à lui par l'écoute de sa Parole et la rencontre sacramentelle. Ces éclaircissements théologiques posés, il convient

20. Karl BARTH, *op. cit.*, p. 93.

21. Aidan NICHOLS, *The Thought of Benedict XVI, An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London, Burns & Oates, 2006.

22. Romano GUARDINI, *The Life of Faith*, Paulists Deus Book, New York, 1961, p. 31-32.

23. On perçoit très nettement dans cette définition l'influence d'Otto sur Guardini: Rudolf OTTO, *Le Sacré, L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduction de André Jundt, Paris, Payot, 1969 (1917).

24. Romano GUARDINI, *Die Offenbarung: ihr Wesen und ihre Formen*, Werkbund-Verl, Würzburg, 1940.

toutefois de se demander si la réduction de la compréhension théologique de la foi à sa seule dimension théologale ne tend pas à une vision exclusiviste et réductrice faisant fi de la *fides humanae* qui n'en est pas moins une vraie foi. Une relecture de la Bible, de la tradition patristique et du Magistère permet en effet d'en relever ses aspects multiples. Par suite, il s'agira d'apprécier dans quelle mesure l'*īmān* islamique ne recouperait pas en partie le sens anthropologique, biblique et théologique de la «foi» chez les chrétiens.

2. Étude anthropologique et théologique de la foi

L'étude théologique de la foi est complexe. Elle doit au préalable répondre aux questions propres à la psychologie de la foi: qu'est-ce que croire? Est-ce connaître et quelle est la nature de cette connaissance? S'agit-il d'un acte intellectuel? Dans quelle mesure la volonté y a-t-elle sa part? Si la foi n'est pas la conclusion logique de données évidentes et scientifiquement observées, la foi peut-elle être dite raisonnable et logique? Comment cela est-il possible? Dans le cas où Dieu transmet une révélation, la foi au sens large n'est-elle pas l'adhésion ferme à cette Parole? La foi a-t-elle besoin d'arguments de crédibilité ou bien s'appuie-t-elle sur la seule autorité divine? La foi nécessite-t-elle l'évidence intrinsèque du vrai ou celle du témoignage? Ces questions diverses mais fondamentales posées par la théologie catholique ne sont pas sans recouper en grande partie les commentaires coraniques eu égard à l'*īmān*. Ne doit-on pas voir ici l'indice d'une possible correspondance entre l'*īmān* et la *fides*? C'est à cette interrogation que nous répondrons en nous appuyant notamment sur les travaux du père Jacques Jomier, spécialiste du Coran et de l'exégèse coranique.

2.1. Nature de la foi dans la Bible

Dans la Bible, la foi est un acte de l'intelligence et de la volonté. Acte de l'intelligence de la part du croyant qui adhère à la vérité révélée, acte de la volonté dès lors que la Révélation revêt une dimension eschatologique et que son objet est lié aux promesses de Dieu envers Israël et concerne la vie future. La foi exprime ainsi le désir, la confiance, l'abandon du croyant envers la fidélité de Dieu, l'accomplissement de ses promesses, la bonté de sa Providence. Tous ces éléments se retrouvent dans l'Ancien et le Nouveau Testament²⁵.

25. C.H. PICKAR, «Faith», *New Catholic Encyclopedia*, Volume V, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 793-796; Max SECKLER – Christoph BERCHTOLD, «Foi», dans Peter EICHER (dir.), *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 261-270. Article «Foi», dans Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 2007 (1970).

Dans les livres de l'Ancien Testament, la richesse terminologique des expressions relatives à la foi est hautement significative: la foi est au cœur de la vie religieuse d'Israël. Plusieurs racines doivent être mises en exergue: *aman* évoque la solidité, la sûreté, la certitude tandis que *bāṭah* renvoie à l'idée de sécurité et de confiance (*Dt* 28, 52; *Is* 31, 1). D'autres racines soulignent la dimension eschatologique de la foi et l'espérance des Juifs dans la vie future: c'est le cas notamment de *qāwā*, *yihēl* ou *hikkēh* qui ont Dieu pour objet et qui rendent compte de la confiance, de l'espérance, de l'attente et de la croyance en ses promesses (*Is* 40, 31). La foi dans l'Ancien Testament exprime la relation intime qui lie Israël à Dieu. Elle est cette relation d'Alliance entre le peuple et Dieu qui implique l'assentiment de l'esprit, la confiance du cœur et l'obéissance de la volonté. La foi d'Abraham ne vacilla pas lorsque Dieu lui promit une descendance nombreuse et cela lui fut compté pour justice (*Gn* 15,6)²⁶. L'essence de la foi provient de la rencontre que Dieu a nouée avec Israël. Même dans les épreuves, la foi manifeste cette confiance persévérante envers Dieu qui, bien qu'invisible et caché, se manifeste. Dieu a guidé et sauvé Israël. Le souvenir de cet événement fondateur se transmet au peuple de génération en génération. L'obéissance aux commandements, la louange, la fidélité sont autant de modes d'expression et de réponse de l'homme dans la foi (*Ps.* 119, 66). La foi revêt une dimension existentielle qui englobe l'ensemble de la vie, elle est pour Israël le seul mode d'existence possible.

Le terme qui exprime la foi dans le Nouveau Testament est *πίστις*. Dans les *Évangiles* et les *Actes*, la foi s'adresse pour l'essentiel au Dieu prévoyant et pourvoyant. Avant Pâques, la foi relève de la confiance, après Pâques, elle devient une adhésion intellectuelle. La résurrection du Christ donne au contenu de la foi une orientation nouvelle²⁷. Le Christ devient le message de foi dont témoignent désormais les disciples. La foi devient adhésion au Christ et au témoignage des premiers apôtres (*Rm* 10, 14-17)²⁸. Pour Paul, la foi est l'acte intellectuel par lequel l'intelligence adhère à la vérité du Christ et à son mystère pascal. Elle a pour objet Dieu et la rédemption opérée par le Christ. Elle implique du croyant le rejet de toute forme d'idole (*1 Th* 1, 9)²⁹.

26. *Gn* 15, 5-6: «Dieu conduisit [Abram] dehors et dit: «Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer» et il lui dit: «Telle sera ta postérité». Abram crut en Dieu, qui le lui compta comme justice».

27. Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, 1976. Voir en particulier le chapitre I^{er}.

28. *Rm* 10, 14-17: «Mais comment l'invoquer (le Seigneur) sans d'abord croire en lui? Et comment croire sans d'abord l'entendre? Et comment entendre sans prédicateur? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé? Selon le mot de l'Écriture: Qu'ils sont beaux les pieds des messagers de bonnes nouvelles! Mais tous n'ont pas obéi à la Bonne Nouvelle. Car Isaïe l'a dit: Seigneur, qui a cru à notre prédication? Ainsi la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la parole du Christ».

29. *1 Th* 1, 9: «On raconte là-bas comment nous sommes venus chez vous, et comment vous vous êtes tournés vers Dieu, abandonnant les idoles pour servir le Dieu vivant et véritable».

Elle est aussi un acte de la volonté, celui d'aimer Dieu, d'écouter sa parole et d'obéir au Christ³⁰. La foi naît de l'écoute de la Parole, écoute qui est l'œuvre de l'Esprit Saint (1 Co 2, 4 s.)³¹. L'accueil de la Parole se réalise par l'obéissance et le renoncement à sa volonté propre (Rm 10, 16; 2 Th 1, 8) au point où Paul se dit être « esclave » du Christ, δουλος Χριστου (Rm 1,1). Pour Paul, la foi embrasse donc la connaissance, l'expérience, le renoncement à soi-même, l'obéissance³², la docilité à l'Esprit Saint³³, la confiance en celui qui vient sauver. L'inverse de la foi n'est pas l'incroyance, mais le péché où l'homme préfère les évidences sensibles plutôt que les exigences divines, telles que le raconte le récit de la chute de l'homme dans le livre de la *Genèse*. La foi sauve en tant qu'elle est adhésion au Christ et à son action salvatrice qui s'exerce par grâce dans le cœur des croyants. La foi est donc un consentement à vivre selon la loi nouvelle de l'Évangile, loi ancrée dans l'espérance et l'amour qui commande les œuvres. Pour saint Paul, la foi sauve, parce que l'amour lui donne sa perfection³⁴.

Pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, la foi est « la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (He 11, 1). La foi donne l'assurance (ὑποστασις) que cette espérance se réalisera, et la conviction (ἔλεγχος) que les révélations de Dieu, qui surpassent la connaissance dérivée des sens, sont vraies. La foi est aussi un acte de la volonté manifestée par l'obéissance de ceux qui sont reconnus pour leur conduite vertueuse (He 11, 4-39). La foi est la source d'une vie surnaturelle en Dieu (He 10, 35-38), qui stimule les croyants en les orientant vers le Christ, auteur et fin de la foi (He 12, 2).

30. Rm 1, 5: « Jésus Christ notre Seigneur, par qui nous avons reçu grâce et apostolat pour prêcher, à l'honneur de son nom, l'obéissance de la foi parmi tous les païens ».

31. 1 Co 2, 4-5: « Ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse; c'était une démonstration d'Esprit et de puissance, pour que votre foi reposât, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu ».

32. Ph 3, 8-10: « Bien plus, désormais je considère tout comme désavantageux à cause de la supériorité de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur. À cause de lui j'ai accepté de tout perdre, je considère tout comme déchets, afin de gagner le Christ, et d'être trouvé en lui, n'ayant plus ma justice à moi, celle qui vient de la Loi, mais la justice par la foi au Christ, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi; le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans sa mort ».

33. Ga 5, 22-25: « Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi: contre de telles choses il n'y a pas de loi. Or ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit nous fasse aussi agir ».

34. Col 3, 14: « Par-dessus tout, la charité, en laquelle se noue la perfection » et Rm 13, 10: « La charité ne fait point de tort au prochain. La charité est donc la Loi dans sa plénitude ».

Pour saint Jean, la foi porte sur une personne qui est une lumière et une vérité pour celui qui croit³⁵. La foi est l'adhésion au témoignage du Christ, à ce qu'il dit et à ce qu'il est. Elle est donc un acte de l'intelligence fondé sur le Christ lui-même et se rapporte au mystère de salut qu'il manifeste. La foi au message prêché par Jésus recoupe le message prêché en son nom (*Jn* 17, 20)³⁶. C'est dans la foi que se révèle le mystère du salut: celui qui voit le Fils voit le Père et le Fils rend témoignage au Père, il donne aux hommes la parole que le Père lui a donnée, et il accomplit les œuvres du Père. La foi ne se réduit donc pas à une connaissance, elle est un chemin de vie. Pour autant, la foi suppose des dispositions morales: «Celui qui fait la vérité, vient à la lumière» (*Jn* 3, 21). Le disciple doit renoncer au mensonge (*Jn* 8, 42-47), et suivre les commandements pour demeurer dans son amour (*1 Jn* 3, 23-24)³⁷. La foi est donc de Dieu, mais aussi décision personnelle de l'homme situé entre lumière et ténèbres (*1 Jn* 2, 18-3, 24). La foi s'épanouit dans la vie éternelle où elle devient vision de Dieu.

De cette rapide présentation, il s'ensuit que la foi dans le Nouveau Testament, comme dans l'Ancien Testament, est l'attitude fondamentale de l'homme à l'égard de Dieu. Attitude empreinte d'écoute, de docilité, de renoncement à soi-même, d'obéissance à Dieu qui engage l'intelligence et la volonté et ancre la foi dans une relation existentielle: la foi, en établissant une relation entre le croyant et Dieu, guide les aspirations et les choix du fidèle qui, au nom de la foi et par la foi, rejette le péché et les idoles. Mais une conception spécifiquement néotestamentaire se met en place dans la mesure où la foi est intimement liée à l'histoire du salut. Avoir la foi, c'est croire que le Christ est né, est mort et est ressuscité pour le salut du monde. L'objet de la foi (*fides quae*), et donc l'essence de la prédication, est l'action salvatrice de Dieu en son Fils. La foi revêt une dimension kérygmatique en tant qu'elle est connaissance et confession de ce salut. La foi comme acte (*fides qua*) est l'accueil de ce salut dans la vie du croyant, l'adhésion intellectuelle à la révélation du Dieu vivant, mais aussi chemin de conversion.

2.2. Nature et objet formel de la foi

Riche de cet enseignement biblique, l'Église a élaboré une théologie de la foi. Au second concile d'Orange en 529, les premières définitions dogmatiques affirment

35. *Jn* 12, 46: «Moi, lumière, je suis venu dans le monde, pour que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres».

36. *Jn* 17, 20: «Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un».

37. *1 Jn* 3, 23-24: «Or voici son commandement: croire au nom de son Fils Jésus Christ et nous aimer les uns les autres comme il nous en a donné le commandement. Et celui qui garde ses commandements demeure en Dieu et Dieu en lui; à ceci nous savons qu'il demeure en nous: à l'Esprit qu'il nous a donné».

contre les semi-pélagiens que la foi, bien qu'elle soit un acte libre, découle de la grâce divine qui illumine l'esprit de l'homme et cela dès l'*initium fidei*. Par la grâce, notre volonté est corrigée et passe de l'infidélité à la foi, et par l'illumination et l'inspiration de l'Esprit Saint, notre intelligence parvient à penser comme il convient (*cogitare ut expedit*)³⁸.

Cette doctrine s'inspire très largement de saint Augustin, maître incontestable de la doctrine de la foi³⁹. Pour Augustin, la foi n'est pas une conquête de l'intelligence, mais l'accueil humble de la vérité que Dieu nous offre car la foi est première et l'intelligence suit, *praecedit fides, sequitur intellectus*⁴⁰. Toutefois, Augustin souligne le rôle de la raison dans l'énoncé, puis dans l'assentiment à ce qu'il faut croire. Avant de croire pour comprendre, il faut comprendre pour croire: *ergo intellige ut credas, crede ut intelligas*⁴¹. Avant la foi, l'intelligence reconnaît les raisons naturelles qui justifient l'assentiment à la foi. Après la foi, l'intelligence est illuminée et transformée par la foi elle-même. Mais la foi n'est pas seulement l'adhésion au témoignage du Christ, à sa parole, à tenir pour vrai ce qu'il affirme (*credere Deo*), elle consiste aussi à croire en Dieu (*credere in Deum*) c'est-à-dire l'aimer, le chérir, coopérer au bien, s'incorporer aux membres du Christ⁴². Pour saint Augustin, l'acte de croire suit une

38. DENZINGER 375, Canon 5: «Si quelqu'un dit que l'accroissement de la foi comme aussi son commencement, et l'attrait de la croyance par lequel nous croyons en celui qui justifie l'impie et qui nous fait parvenir à la régénération du saint baptême, ne sont pas en nous un don de la grâce, c'est-à-dire par une inspiration du Saint-Esprit qui redresse notre volonté en l'amenant de l'infidélité à la foi et de l'impiété à la piété, mais qu'il nous sont naturels, il s'avère l'adversaire des dogmes apostoliques, puisque saint Paul dit: "Nous avons confiance que celui qui a commencé en vous cette belle œuvre la mènera à son terme jusqu'au jour du Christ Jésus" *Ph* 1,6 et ceci: "Il vous a été donné non seulement de croire au Christ, mais encore de souffrir pour lui" *Ph* 1,29 et: "C'est par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi, et cela ne vient pas de vous: c'est le don de Dieu" *Ep* 2,8. Ceux qui déclarent naturelle la foi par laquelle nous croyons en Dieu en viennent à considérer, d'une certaine manière, comme fidèles tous ceux qui sont étrangers à l'Église du Christ».

39. Eugène TESELLE, art. «Credere», dans Cornelius MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, 2002, p. 119-131.

40. Sancti Aurelii AUGUSTINI, *Opera Omnia*, Sermo 118, 1, Migne, Patrologia latina, t. 38, c. 672.

41. Sancti Aurelii AUGUSTINI, *Opera Omnia*, Sermo 43, 3, 4, Migne, Patrologia latina, t. 38, c. 255.

42. Dans le commentaire du Psaume LXXVII, saint Augustin écrit: «Croire en Dieu est plus que de croire à Dieu. On peut en effet croire à un homme quelconque sans vouloir pour cela croire en lui. C'est croire en Dieu que de s'unir à lui par la foi, pour coopérer au bien qu'il opère» dans Sancti Aurelii AUGUSTINI, *Opera Omnia*, Enarrationes in Psalmos, in Psalmum LXXVII, 8, Migne, Patrologia latina, t. 36, c. 988. De même, dans son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, il précise: «L'œuvre de Dieu [dit le Seigneur] est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé», que vous croyez en lui et non que vous le croyiez (*ut credatis in eum, non ut credatis ei*): si vous croyez en lui, vous le croyez aussi (*sed si creditis in eum, creditis ei*); mais celui qui le croit, ne croit pas pour autant en lui (*non autem continuo qui credit ei, credit in eum*), car les démons aussi le croyaient, mais ils ne croyaient pas en lui [...] Qu'est-ce donc que croire en lui (*in eum*)? C'est joindre l'amour à la foi, l'aimer en croyant,

progression, mais seul le *credere in Deum* caractérise la véritable foi du chrétien. Les démons aussi croient à Dieu, comme aime à le répéter saint Augustin à la suite de l'épître de Jacques (Jc 2, 19), mais ils ne croient pas en Dieu. La foi en Christ n'est pas seulement une adhésion à sa parole, elle est adhésion à sa personne. Elle est donc une foi qui établit une relation vivante, interpersonnelle entre le croyant et le Christ. Augustin souligne ainsi la dimension dynamique de la foi, qui est un mouvement, un élan vers le Christ que le croyant veut toucher des yeux de la foi.

Fort de l'enseignement de saint Augustin, la tradition scolastique établit une distinction capitale entre d'une part l'objet de la foi et d'autre part la foi en elle-même comme acte et *habitus* de l'esprit qui cherche à atteindre l'objet de foi. Eu égard à la foi, saint Thomas montre que l'objet formel de la foi est la vérité première, c'est-à-dire Dieu en tant qu'il atteste à notre esprit que ce qu'il dit est la vérité, alors que l'objet matériel est ce qu'il nous donne à entendre et à croire. La foi reçoit son objet de Dieu lui-même: «Ainsi donc, dans la foi, si nous regardons la raison formelle de l'objet, ce n'est rien d'autre que la vérité première; la foi dont nous parlons ne donne pas en effet son assentiment à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée; c'est-à-dire que la vérité divine elle-même est comme le moyen sur lequel s'appuie cette foi.»⁴³ La foi est surnaturelle au sens où elle est un don de Dieu et non le résultat d'une conquête de la raison. La vérité divine est crue parce qu'elle est perçue comme révélée par Dieu. Elle ne peut être atteinte par la raison, et ayant été reçue, elle ne peut être justifiée. Elle est surnaturelle, supra-rationnelle, selon l'expression théologique *credere Deum Deo*.

La constitution dogmatique *Dei Filius* du concile Vatican I réuni par Pie IX s'inscrit dans cette perspective thomiste⁴⁴. Elle définit dans son chapitre troisième la foi catholique comme la manifestation de la soumission (*obsequium*) de l'homme à Dieu, de son intelligence, de sa raison dans la mesure où l'homme se trouve en totale dépendance vis-à-vis de Dieu: «Puisque l'homme dépend totalement de Dieu comme son Créateur et Seigneur, et que la raison créée est complètement soumise à la Vérité incréée, nous sommes tenus de présenter par la foi à Dieu qui se révèle, la soumission plénière de notre intelligence et de notre volonté.»⁴⁵ Le concile rappelle que la foi est

aller à lui par la foi et être incorporé à ses membres. Telle est donc la foi que Dieu exige de nous, et il ne trouve ce qu'il exige qu'après avoir donné ce qu'il veut trouver. Quelle est cette foi [...] sinon la foi qui agit par la charité?» in Sancti Aurelii AUGUSTINI, *Opera Omnia*, Tractatus in Joannis Evangelium, XXIX, 6, Migne, *Patrologia latina*, t. 35, 1631, p. 607-609.

43. Saint Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa IIae, q.1, a.1, resp.

44. A.R. JONSEN, «Faith», *New Catholic Encyclopedia*, Volume v, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 796-798.

45. DENZINGER 3008.

une vertu théologale «par laquelle, prévenus par Dieu et aidés par la grâce, nous croyons vraies les choses qu'il nous a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue par la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle, lequel ne peut ni se tromper ni nous tromper. "Car la foi, atteste l'Apôtre, est la substance de ce que nous espérons et la preuve des réalités qu'on ne voit pas"»⁴⁶. Ici même, l'intention du concile était d'opérer une distinction entre deux ordres de la connaissance: d'une part la connaissance naturelle appelée *ratio*, et d'autre part, la connaissance surnaturelle, *fides*. La foi est un acte de la connaissance, mais d'un ordre distinct de celui de la raison. L'autorité de Dieu conduit à une soumission de l'intelligence elle-même et à l'adhésion à l'intégralité des vérités qu'il nous a révélées par sa Parole, puisque Dieu ne peut nous tromper. Par ailleurs, en indiquant clairement que la foi est de l'ordre surnaturel, le concile met en lumière que la vertu de foi et ses actes ne sont possibles qu'à celui qui a reçu la grâce. La foi est donc fondamentalement un don de Dieu. Trois idées essentielles découlent de cet enseignement. D'une part, l'adhésion à l'autorité de Dieu résulte de l'illumination de l'intelligence par l'Esprit Saint. Elle n'est pas le résultat du travail de la raison qui précéderait la foi, mais celui de la grâce. D'autre part, la foi dont il est question n'est pas seulement la foi informée par la charité, mais la foi en elle-même qui peut exister même si elle est morte. Enfin, sans la grâce, rien, pas même un miracle ou même la résurrection d'un mort, ne peut susciter la foi.

Ces précisions étant posées, les Pères du concile ont cherché à expliciter le rôle joué par la raison dans l'acte de foi. Ils rappellent à cet égard que la foi, bien que distincte de la raison, demeure un acte intellectuel au cours duquel la raison joue un rôle d'importance: c'est le thème de la crédibilité de la Révélation. La crédibilité rationnelle regroupe l'ensemble des signes ou preuves qui peuvent être saisis rationnellement dans l'adhésion à une vérité inévidente: «Pour que l'hommage de notre foi soit conforme à la raison (*Rm 12,1*) Dieu a voulu que les secours intérieurs du Saint-Esprit soient accompagnés de preuves extérieures de sa Révélation, à savoir des faits divins et surtout les miracles et les prophéties qui, en montrant de manière impressionnante la toute-puissance de Dieu et sa science sans borne, sont des signes très certains de la Révélation divine, adaptés à l'intelligence de tous»⁴⁷. Le concile ajoute: «La raison, éclairée par la foi» arrive «à une certaine intelligence très fructueuse des mystères, soit grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux [*nexus mysteriorum*], et avec les fins dernières de l'homme»⁴⁸.

46. DENZINGER 3008.

47. DENZINGER 3009.

48. DENZINGER 3016 et 3019.

Par suite, *Dei Verbum* affirme que «Dieu offre aux hommes dans les choses créées un témoignage durable de lui-même» (*Dei Verbum* 3, 6). La création offre à l'homme des indices, des signes, qui permettent d'établir des analogies et parler de Dieu. Le langage rationnel sur Dieu est donc possible, même si la raison ne peut rendre compte de toute la foi, puisque celle-ci la dépasse. Il revient à la théologie fondamentale de rendre raison de la crédibilité de la Révélation.

Dans la foi et par la foi, c'est Dieu lui-même qui se communique à l'homme et qui lui rend effectif la possibilité de participer librement à la vie divine. La foi en tant que communication de Dieu a aussi pour vocation de se communiquer et de se transmettre: «Le disciple du Christ ne doit pas seulement garder la foi et en vivre, mais encore la professer, en témoigner avec assurance et la répandre: "Tous doivent être prêts à confesser le Christ devant les hommes et à Le suivre sur le chemin de la Croix, au milieu des persécutions qui ne manquent jamais à l'Église". Le service et le témoignage de la foi sont requis pour le salut»⁴⁹. Quant à l'objet de la foi, le concile Vatican I ajoute que l'on «doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu, écrite ou transmise par la Tradition, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel»⁵⁰.

Le rappel de ces quelques éléments fondamentaux de la théologie de la foi (*fides*) dans le christianisme a permis ainsi de mettre en lumière que la foi est un acte de la connaissance différent de l'ordre naturel, qu'elle est un don surnaturel de Dieu dont l'objet formel est Dieu Lui-même ou la Vérité Première *in essendo*, c'est-à-dire prise dans son sens ontologique. C'est Dieu en tant qu'il est en lui-même, en son essence, en sa divinité, en sa vie intérieure, *Deus sub ratione deitatis*. Le motif formel de la foi est l'autorité de Dieu se révélant dans sa parole. La foi et la raison coopèrent donc dans l'acte humain et en sa réponse à la révélation, la raison et la grâce coopèrent dans l'acte de foi, la raison ne s'oppose pas à la foi et il n'existe aucune raison suffisante pour rejeter la foi. En sa dimension théologale, la foi est une participation à la vie divine et une incorporation aux membres du Christ. Au terme de cet aperçu théologique, il convient de s'interroger sur ce qu'il en est de l'*īmān* en islam: Le Coran définit-il la foi comme un don de Dieu ordonnant le croyant à Dieu? Dieu est-il l'objet et le motif formel de la foi? Le Coran souligne-t-il l'existence d'une dimension surnaturelle dans la foi musulmane? La foi musulmane parvient-elle jusqu'à la réalité divine? Est-elle la participation à la vie et à la science de Dieu? La foi apporte-t-elle des lumières sur Dieu, la création, l'existence que la raison ne peut connaître par elle-seule?

49. *Catéchisme de l'Église catholique*, 1816.

50. DENZINGER 3011. Formulation reprise par la *Lettre apostolique en forme de Motu Proprio — Ad tuendam fidem* — de JEAN-PAUL II, 1998.

3. La foi musulmane

La distinction classique posée par le Coran entre *islām* et *īmān* semble apparaître à la fin de la prédication de Muḥammad à Médine⁵¹. Alors que le premier terme renvoie à une attitude extérieure, l'*īmān* porte sur une adhésion intérieure, celle du cœur, au message divin⁵². La Sourate 2, 177 est traditionnellement considérée comme répertoriant les cinq grandes vérités du *credo* musulman (*al-ʿaqīda*): Dieu, les anges, les prophètes, les Écritures et l'eschatologie. Il s'agit des cinq principaux thèmes retenus par les manuels de *kalām* auxquels certains ajoutent la prédestination (*qadar*) en suivant le deuxième *ḥadīth* de Nawāwī⁵³ et d'autres la direction de la communauté (*imāma*)⁵⁴. Ces chapitres ont donné lieu à une abondante littérature, les professions de foi⁵⁵ (*ʿaqāʿid*) dont les plus connues sont celles du testament (*Waṣīya*) d'Abū Ḥanīfa (m. 767)⁵⁶ ou d'Abū Ḥafs ʿUmar al-Nasafi⁵⁷ (m. 1142). En islam, il n'existe pas de credo commun; aussi la plupart des maîtres ont-ils rédigé une profession de foi. Mais la question qui doit nous retenir n'est pas tant l'objet matériel de l'*īmān* que sa dimension formelle.

3.1. Nature de la foi dans le Coran

Dans le Coran, le vocabulaire de la *foi* accorde la prépondérance à la racine *ʾmn* et ses dérivés — *āmana*, croire; *muʾmin*, croyant; *īmān*, foi. Le sens premier de cette

-
51. Meir Max BRAVMANN, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in ancient Arab concepts*, Leiden, E.J. Brill, 1972, p. 26-31. Voir la Sourate 49, 14: «Les bédouins disent: «nous avons la foi! (*amannā*)»; Dis: «Non, vous n'avez pas la foi, mais dites plutôt nous nous soumettons (*aslammā*)... La foi n'est pas entrée dans votre cœur!».
52. Helmer RINGGREN, «The Conception of Faith in the Koran», *Oriens*, n° 1, vol. 4, 1951, p. 1-20 et Toshihiko IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal, McGill University, Institute of Islamic Studies, McGill University Press, 1966, XII-284 p.
53. «L'*islām* consiste à témoigner qu'Allāh est le Dieu unique et Muḥammad son Envoyé, à s'acquitter de la prière et de l'aumône rituelles, du jeûne de ramadān et du pèlerinage à la Maison de Dieu, si l'on en a les moyens (...) La foi (*īmān*) consiste à croire à Dieu, ses anges, ses écritures, ses prophètes, et au dernier Jour ainsi qu'à croire à la prédestination au bien et au mal», dans AL-NAWAWĪ, *Une herméneutique de la tradition islamique: le commentaire des Al-arbaʿūn al-nawawīya de Muḥyi al-Dīn Yahyā al-Nawawī* (m. 676/1277), Introduction, texte arabe, traduction, notes et index du vocabulaire par Louis Pouzet, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1982, p. 90, (traduction légèrement modifiée).
54. C'est bien sûr la perspective des professions de foi shiïtes.
55. Pour une sélection des professions de foi islamique: William Montgomery WATT, *Islamic Creeds*, A selection, Edinburgh University Press, 2001² (1994) et Arent Jan WENSINCK, *The Muslim Creed*, Its Genesis and Historical Development, Cambridge, 1932.
56. La *Waṣīya* d'Abū Ḥanīfa a été traduite en anglais: Arent Jan WENSINCK, *The Muslim Creed*, *op. cit.*, p. 125-187.
57. Sa'd al-Dīn AL-TAFTĀZĀNĪ, *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafi*, Translated with introduction and notes by Earl Edgar Elder, Columbia University Press, 1950.

racine, qui n'est pas sans rappeler la racine hébraïque *aman*, est d'être en sûreté, de confier, de mettre sous la sauvegarde. On retrouve donc la double idée de protection et de confiance. D'un point de vue philologique, *īmān* désigne indifféremment le fait de croire, le contenu dans l'action et l'acte de *foi*. Cet acte consiste à confesser oralement et explicitement par la bouche (*iqrār*) et à donner son assentiment par le cœur (*taṣdīq*) à la révélation coranique. La profession de bouche sans la *foi* du cœur est un péché grave, celui de l'hypocrisie (*nifāq*). Dans certaines conditions, il est possible de cacher sa *foi* mais jamais de la renier⁵⁸. En principe, elle s'exprime comme un témoignage (*shahāda*). Témoignage centré sur Dieu et sur l'affirmation de son unicité: il n'y a pas d'autre dieu que Dieu (*lā ilāh illā Allāh*). La *foi* est une réponse de celui qui comprend que Dieu est unique, elle est l'adhésion intellectuelle à cette vérité. Dans l'histoire de l'humanité, ces croyants monothéistes sont définis comme des *ḥunafā'*. Le premier de ces croyants est Ibrahim: il n'était «ni juif, ni chrétien, mais *ḥanīf*» (S. 3, 60). Il est de la nature même de l'homme de croire à Dieu car cette croyance est inscrite dans le cœur de l'homme avant même sa naissance, lors du pacte monothéiste prééternel (S. 7, 172-173)⁵⁹. La prédication coranique vient rappeler (*dhikr*) cette vérité à laquelle il doit naturellement adhérer et témoigner. Les invocations quotidiennes du Coran et du nom de Dieu dans la prière ou les paraliturgies des confréries soufies expriment ce souvenir de Dieu. Dans la *foi* musulmane, le livre révélé au Prophète Muḥammad occupe une place fondamentale: «sa récitation, sa méditation, est un élément essentiel des rapports entre l'homme et Dieu. L'homme, (c'est-à-dire le musulman) croit, remercie, se confie, s'abandonne»⁶⁰.

Au témoignage de l'*īmān* correspond le témoignage des œuvres et des rites qui manifeste aux yeux du monde l'attitude profonde d'obéissance et de soumission du musulman, attitude qui renforce sa *foi*. Car en islām, la *foi* est intimement liée à une pratique, à une éthique, à une discipline morale dont le contenu a été révélé par Dieu. Elle est donc à la fois une attestation, un témoignage de l'unicité de Dieu, mais aussi une pratique de la loi qui introduit le croyant dans la voie droite. À la question de savoir si la raison seule ne suffirait pas pour choisir le bien, le père Jomier écrit:

58. S. 16, 106: «Celui qui renie Dieu après avoir cru, — non pas celui qui subit une contrainte et dont le cœur reste paisible dans la foi — celui qui, délibérément, ouvre son cœur à l'incrédulité: la colère de Dieu est sur lui et un terrible châtement l'atteindra».

59. S. 7, 172-173: «Quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam, il les fit témoigner contre eux-mêmes: "Ne suis-je pas votre Seigneur?" Ils dirent: "Oui, nous en témoignons!" et cela pour que vous ne disiez pas le Jour de la Résurrection: "Nous avons été pris au dépourvu"; ou que vous ne disiez pas: "Nos pères étaient autrefois polythéistes, nous sommes leurs descendants. Nous feras-tu périr à cause des actions accomplies par des imposteurs?».

60. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, op. cit., p. 101.

«À prendre l'ensemble des textes coraniques, il serait difficile de l'affirmer. Et la liturgie de prière musulmane (la prière rituelle) devait plus tard insister sur la nécessité de cette "guidance" venant de Dieu en faisant répéter au moins dix-sept fois quotidiennement par chaque fidèle la demande de la *fātiḥa*: "Guide moi sur la voie droite" (S. 1, 6)»⁶¹. L'expression «ceux qui croient et qui font de bonnes actions» traverse le Coran à plusieurs reprises et l'on voit affirmé le lien entre l'*īmān* et les bonnes œuvres (*ṣāliḥāt*). L'expression coranique *aslama wajhahu li-llāh* (S. 2, 112) qui se traduit littéralement par «livrer sa face à Dieu», connote l'acte d'islam qui revient à se donner entièrement à Dieu, à se soumettre à sa volonté, à le reconnaître comme créateur, tout-puissant et miséricordieux. «La reconnaissance, écrit le père Jomier, est demandée à l'homme [au musulman] à chaque instant de son existence»⁶². Faire acte d'*islām* revient à adhérer à la religion héritière d'Abraham et obéir (*aṭā'a*) à Dieu et suivre docilement (*ittaba'a*) ses prophètes (S. 19, 43). Croire, c'est finalement être musulman (*muslim*), c'est-à-dire soumis à Dieu.

3.2. Foi et raison en islam

L'apologétique islamique a toujours insisté sur le caractère rationnel de la *foi* musulmane qui, contrairement au christianisme — disent les apologètes musulmans — n'est pas une «religion à mystères» et peut démontrer ses dogmes grâce à la raison. L'islam semble donc rejeter la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel de la connaissance pour lui opposer la parfaite identité entre la connaissance rationnelle et la connaissance de la *foi*, la raison pouvant donc démontrer la *foi*. La thèse a été remise au goût du jour par Muḥammad 'Abduh à la fin du XIX^{ème} siècle: «Le Coran nous a enseigné ce que Dieu nous permet et nous oblige de savoir au sujet de la Divinité, mais il n'exige pas de nous d'avoir confiance en lui rien que parce qu'il le dit. Non, il prouve ce qu'il avance, il expose les doctrines divergentes et les réfute par des arguments; il fait appel à la raison et il éveille l'intelligence [...]. La religion et la raison fraternisèrent ainsi pour la première fois dans un Livre Sacré et par la bouche d'un prophète envoyé de Dieu»⁶³. Cette thèse n'a rien d'original en soi et s'inscrit pleinement dans les professions de *foi* mu'tazilites. Ainsi, Abū Ishāq al-Shīrāzī (m. 1083), contre les approches traditionnelles du *taqlīd* qui consistent à adopter une position sans preuve, considère comme primordial de démontrer rationnellement le

61. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, op. cit., p. 149.

62. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, op. cit., p. 49.

63. Cheikh Mohammed ABDOU, *Rissalat al Tawhid*, Exposé de la religion musulmane, traduite de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, Geuthner, 1925, p. 5-6.

donné révélé, mission qu'il attribue au « théologien »⁶⁴. On ne peut toutefois restreindre la tradition musulmane à cette seule manière de voir. Bien au contraire. Les travaux d'Henri Laoust sur le courant hanbalite, qui est le plus littéraliste et le plus attaché à suivre le Coran, ont bien montré l'affirmation de la transcendance de la *foi* sur la raison⁶⁵. De même, la remarque récente de Si Hamza Boubakeur dans son *Traité moderne de théologie islamique* est hautement révélatrice : « Si la raison pouvait par elle-même connaître l'absolu et se pénétrer de l'essence divine, la prophétie eût été inutile. Et c'est parce que le créé ne peut contenir et comprendre son créateur, que Dieu nous a fait la grâce lui-même de nous faire connaître Son existence et de L'adorer, en se révélant à nous par l'entremise de Ses envoyés, car la Révélation est le plus édifiant témoignage de la grâce de Dieu envers l'humanité. Sans elle Il eût été inaccessible à la raison »⁶⁶. Cette manière de voir est loin d'être anecdotique ou périphérique, et ne réduisons pas le propos de Si Hamza Boubakeur au seul malékisme, courant auquel il appartient : non seulement elle rappelle la plupart des professions de *foi* sunnite, mais elle est aussi spécialement tenue par le grand revivificateur de l'islam, al-Ghazālī, dans le *Munqidh*⁶⁷. En outre, l'objet de la *foi* dépasse les évidences de la raison et sa connaissance se présente comme un don de Dieu. Parmi l'éventail de signification de la racine *āmana*, le Coran définit en effet l'*īmān* comme un savoir (*'ilm*), un enseignement. Elle est la réception d'un savoir venant de Dieu, savoir clair, explicite (*mubīn*), expliqué par les prophètes eux-mêmes, qui produit dans l'âme du croyant une certitude (*yaqīn*)⁶⁸. L'*īmān* est donc un savoir sûr qui contraste avec une opinion ou une probabilité (*ẓann*). Son contraire est l'ignorance (*jāhiliyya*). Par la *foi* en Dieu et en sa révélation, le musulman a donc accès à un savoir qu'il n'atteindrait pas sans cette *foi* : « Dieu enseigne l'homme ; le passage coranique tenu par la tradition musulmane pour le plus ancien qui ait été révélé à Mohammad le dit nettement. C'est un appel à réciter, à proclamer au nom du Seigneur. "Qui enseigna par le Calame

64. Marie BERNAND, *La profession de foi d'Abū Ishāq al-Šīrāzī*, Supplément aux Annales islamologiques, Cahier n° 11, Le Caire, 1987.

65. Henri LAOUST, « Les premières professions de foi hanbalites », dans *Mélanges Massignon*, Institut Français de Damas, volume III, 1956, p. 8-35 et Henri LAOUST, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, traditionniste et juriconsulte musulman d'école hanbalite, mort en Irak à 'Ukbarā en 387/997, Damas, 1958.

66. Cheikh Si Hamza BOUBAKEUR, *Traité moderne de théologie islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1985, 2003³, p. 38.

67. AL-GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh min al-ḍalāl*, (Erreur et délivrance), Traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, Beyrouth, 1969² et Robert CASPAR, « Foi et raison dans le *Munqidh* de Ghazālī », dans *IBLA*, n° 124, 1969-2, p. 215-240. Voir aussi Louis GARDET, « Raison et Foi en Islam » dans *Revue thomiste*, 1937, p. 437-478; 1938, p. 145-168; 342-378.

68. S. 6, 75 : « Ainsi nous avons montré à Abraham le royaume des ciels et de la terre pour qu'il soit au nombre de ceux qui croient fermement ».

enseigna à l'homme ce qu'il ne savait pas" (S. 96, 3-5)⁶⁹. Cette connaissance porte sur le monde, sur l'histoire, mais aussi sur Dieu. Certes, Dieu reste éminemment mystérieux, caché, absent (*ghayb*). Comme l'écrit al-Ghazālī, «aucune mesure ne peut le contenir»⁷⁰. Toutefois, dans le Coran, Dieu se nomme, et il est ainsi possible au croyant de s'adresser à Lui par les noms mêmes qu'Il utilise dans la Révélation (doctrine du *tawqīf*). Pour Al-Ghazālī, «tout ce qui relève du nom, requiert l'autorisation [divine]. Ce qui relève du qualificatif, en revanche, ne la requiert pas: c'est licite, dès lors que c'est véridique (*al-ṣādiq minhu mubāḥun dūna l-kādhīb*)»⁷¹. Grâce à la révélation, le croyant a connaissance du nom suprême de Dieu, Allāh, et il n'y en a pas d'autre.

On comprend alors que les commentateurs du Coran voient dans la Révélation l'autorité qui s'impose à la raison. Le père Jomier notait précisément dans un article sur l'autorité de la révélation musulmane que «dans un commentaire du Coran, il va de soi que l'autorité principale, celle d'où dérivent toutes les autres, la seule qui soit absolue, est l'autorité de Dieu. C'est parce qu'il est de foi pour lui que le Coran est la parole de Dieu, que le musulman le prend comme la règle suprême de toute vérité»⁷². Remarque fondamentale qui n'est pas sans conséquence quant à notre appréciation de l'*īmān*. Elle indique déjà que si d'un point de vue objectif il est sans doute possible de définir l'islam comme une «religion naturelle», la prise en compte d'un point de vue subjectif du motif formel de la *foi* musulmane en tant qu'il est l'autorité de Dieu révélant invite à mieux en spécifier le caractère.

3.3. Genèse de l'acte de foi dans le Coran

Dans la genèse de l'acte de foi, le Coran insiste sur les qualités de cœur nécessaires à l'homme en général et même aux croyants (*al-mu'minūn*) afin que ces signes parviennent à porter du fruit. Ces dispositions intérieures qui préparent le cœur à la foi sont la crainte (*khashya*) et le repentir (*tawba*): crainte à la fois du châtement et de Dieu⁷³, repentir dans son double mouvement de retour de Dieu vers le pécheur et de retour du pécheur vers Dieu, le premier étant la condition du second⁷⁴. La crainte de

69. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, op. cit., p. 146.

70. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' 'ulūm al-dīn, Kitāb qawā'id al-'aḳā'id*, op. cit., p. 90.

71. AL-GHAZĀLĪ, *al-Maqṣad*, op. cit., 192, 8-10, cité par Daniel GIMARET, op. cit., p. 49gb

72. Jacques JOMIER, «L'autorité de la révélation et la raison dans le commentaire du Coran de Faḥr al-Dīn al-Rāzī», dans Georges MAKDISI, Dominique SOURDEL et Janine SOURDEL-THOMINE (org.), *La notion d'autorité au Moyen-Âge. Islam, Byzance, Occident*, Colloques internationaux de la Napoule, Session des 23-26 octobre 1978, Paris, PUF, 1982, p. 246.

73. S. 2, 150: «Ne les craignez pas, craignez-moi afin que je parachève ma grâce en votre faveur».

74. S. 9, 118: «Il est ensuite revenu vers eux afin qu'ils reviennent vers lui. Dieu est celui qui revient sans cesse vers le pécheur repentant».

Dieu est intimement liée à la *foi* au point où certains y voient un synonyme d'*imān*. Elle n'est pas un état de terreur, mais une attitude tremblante devant la puissance et la majesté de Dieu ainsi que la réalité des événements à venir, le jugement, la résurrection. À cet état de crainte répond l'attitude d'abandon en la providence de Dieu (*tawakkul*). La *foi* s'appuie aussi sur la prière; elle nécessite l'humilité (*khushū'*)⁷⁵. Le détachement à l'égard des richesses conditionne ces dispositions intérieures. Enfin, le Coran affirme la toute-puissance de Dieu et la responsabilité de l'homme. Dieu est la première cause de l'acte de *foi*. Il est le créateur de ses actes⁷⁶. C'est lui qui égare, scelle et endurecit les cœurs, enferme dans l'impiété. Mais en même temps, le Coran affirme la responsabilité de l'homme et sa liberté de croire ou d'être impie. La *foi* en islam est donc un acte libre de l'homme qui engage sa volonté comme l'indique ce leitmotiv coranique: «Que celui qui le veut croie donc et que celui qui le veut soit incrédule» (S. 18, 29). La toute-puissance de Dieu et la responsabilité de l'homme dans l'acte de *foi* sont parfois posées dans le même verset: «Ceci n'est qu'un Rappel adressé aux mondes pour celui d'entre vous qui veut suivre la voie droite. Mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut, lui, le seigneur des mondes» (S. 81, 27-29). La *foi* reste donc un acte personnel: «Pas de contrainte en religion» (S. 2, 256), mais elle est aussi un don de Dieu au sens où c'est par «grâce» divine que le croyant croit⁷⁷. Car «il n'appartient à personne de croire sans la permission de Dieu» (S. 10, 100) et «ni les signes, ni les avertissements ne suffisent à un peuple qui ne croit pas» (S. 10, 101).

À celui qui croit, il est cependant donné de voir des signes (*āyāt*), qui sont autant de grâces, autant de bonnes raisons de croire, données par Dieu pour confirmer le cœur du croyant⁷⁸. Ces signes de la *foi* au message coranique sont de divers ordres. Ainsi, la création de l'univers est-elle le signe de l'existence de Dieu et de sa seigneurie⁷⁹: Pour l'islam, «le cosmos est un livre; et nous pourrions ajouter, écrit Jacques Jomier

75. S. 57, 16: «Le moment n'est-il pas venu pour les cœurs des croyants de s'humilier en entendant le Rappel de Dieu et ce qui est descendu de la vérité et de ne plus ressembler à ceux qui avaient autrefois reçu le Livre?»

76. S. 37, 96: «C'est Dieu qui vous a créés, vous et ce que vous faites».

77. Louis Gardet montre à partir de l'étude de l'acte de foi dans les différentes écoles de l'islam que le rôle de la volonté n'y est pas mis en lumière, mais l'adhésion de l'intelligence à la vérité divine sous la détermination de la volonté se trouve bel et bien dans le Coran: Louis GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Collection «Études musulmanes», Paris, Vrin, 1967, p. 398.

78. Le père Jomier relevait que «Le mot signe apparaîtra des centaines de fois pour rappeler la révélation naturelle» dans Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, op. cit., p. 51.

79. S. 2, 164: «Dans la création des cieus et de la terre, dans la succession de la nuit et du jour, dans le navire qui vogue sur la mer portant ce qui est utile aux hommes, dans l'eau que Dieu fait descendre du ciel et qui rend la vie à la terre après sa mort, — cette terre où il a disséminé toutes sortes d'animaux — dans les variations des vents, dans les nuages assujettis à une fonction entre le ciel et la terre, il y a vraiment des Signes pour un peuple qui comprend!»

à la suite de Louis Massignon, que le Coran est une clef, aidant à déchiffrer ce que Dieu nous dit de lui dans ce livre de la nature⁸⁰. La création de l'homme est le signe de l'unicité divine et de son pouvoir de résurrection, puisque s'il y avait deux créateurs, le monde serait chaotique⁸¹, et si Dieu a le pouvoir de créer, il peut aussi refaire sa créature⁸². Pour ceux qui nieraient ces signes, le Coran exhorte à regarder l'histoire et à observer comment Dieu a châtié les polythéistes qui refusèrent d'entendre le message des Prophètes, à l'exemple des peuples arabes disparus comme les 'Ad, les Thamūd ou encore les peuples de Noé, de Lot et de Pharaon⁸³. Les prophètes, dont les miracles authentifient la mission divine, sont envoyés par Dieu afin de témoigner de l'autorité divine. Le signe de la victoire éclatante de Muḥammad à Badr est la manifestation de l'intervention directe de Dieu en faveur de son Prophète⁸⁴. Mais le critère suprême de la vérité est l'Écriture (*kitāb*) elle-même car elle vient de Dieu. L'Écriture est sa propre preuve, par sa beauté et par sa force persuasive qui puise dans toutes les ressources de la rhétorique sémitique⁸⁵ et de la logique⁸⁶ et qui fait «se hérisser les épidermes et s'attendrir les cœurs»⁸⁷. L'Écriture révèle la Science et la Volonté de Dieu qui sont en elles-mêmes inépuisables et mystérieuses⁸⁸. Le mystère (*ghayb*) ne porte

-
80. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme*, op. cit., p. 31. Voir aussi Louis MASSIGNON, *Examen du «présent de l'homme lettré» d'Abdallah Ibn al-Torjoman*, suivant la traduction française parue dans la *Revue de l'Histoire des religions*, 1886, tome XII, PISAI, Collection «Studi arabo-islamici del PISAI», n° 5, 1992, p. 67: «Dans chaque phénomène, depuis les phases des astres jusqu'aux actes libres des hommes, il y a un signe énigmatique de Dieu à déchiffrer, dont le texte du Qoran nous fournit le mot clef».
81. S. 23, 91: «Dieu ne s'est pas donné de fils; il n'y a pas de divinité à côté de lui, sinon chaque divinité s'attribuerait ce qu'elle aurait créé; certaines d'entre elles seraient supérieures aux autres. Mais gloire à Dieu, très éloigné de ce qu'ils inventent».
82. S. 14, 19: «Ne vois-tu pas que Dieu a créé les cieus et la terre en toute vérité? Il vous ferait disparaître, s'il le voulait, et il ferait surgir une nouvelle création».
83. Voir les sourates II, 25, 26, 44, 50, 54, 67, 68.
84. S. 8, 42: «Il fallait que Dieu parachève un décret qui devait être exécuté, pour que celui qui devait mourir périsse pour une raison évidente et pour que celui qui demeurerait en vie survive comme témoin d'une preuve irréfutable». Ce thème de la victoire a servi d'appui aux apologistes de l'islam et explique son enracinement dans la conscience musulmane: voir notamment 'Alī Ibn Rabbān AL-ṬABARĪ, *Kitāb al-dīn wa al-dawla*, éd. Caire, 1342, p. 50-54.
85. Michel CUYPERS, *Le Festin, Une lecture de la sourate al-Mā'ida*, Préface de Mohammad Ali Amir-Moëzzi, Collection «Rhétorique sémitique», Paris, Lethielleux, 2007.
86. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, Collection «Patrimoines islam», Paris, Cerf, 1996, 248 pages. Dominique et Marie-Thérèse URVOY, *L'action psychologique dans le Coran*, Collection «Patrimoines islam», Paris, Cerf, 2007.
87. S. 39, 23: «Dieu a fait descendre le plus beau des récits: un Livre dont les parties se ressemblent et se répètent. La peau de ceux qui redoutent leur Seigneur en frissonne, puis leur peau et leur cœur s'adoucissent à l'invocation du nom de Dieu».
88. S. 31, 27: «Si tous les arbres de la terre étaient des calames et si la mer, et sept autres mers avec elles leur fournissaient de l'encre, les Paroles de Dieu ne l'épuiseraient pas — Dieu est puissant et sage».

pas sur la nature de Dieu — il est unique — mais sur sa Volonté à laquelle les hommes doivent se soumettre sans s'interroger⁸⁹, à l'exemple d'Abraham — *Ibrahim* prêt à sacrifier son fils (S. 37, 102-106). Si l'infidèle ne croit pas, c'est parce qu'il refuse de voir les signes, qu'il s'enorgueillit ou qu'il tombe dans le piège des discussions sans fin au sujet de la *foi*. Le Coran semble en effet éprouver une certaine aversion pour la discussion (*jadāl, khawḍ, khaṣim, tamārā*) et Muḥammad reçoit lui-même l'ordre de se détourner de toute discussion⁹⁰. La *foi* doit reposer avant tout sur la révélation elle-seule et non sur des preuves (*ḥujja*) ou sur une argumentation⁹¹. Certes, l'homme, par l'usage de la raison (*ʿaqla*) doit chercher à comprendre les signes donnés par Dieu⁹², mais ces signes ne sont que pour les croyants.

4. L'islam religion naturelle du Dieu révélé⁹³?

Aux termes de cette présentation, revenons à notre interrogation première: l'*īmān* peut-il s'entendre comme une foi? Cette question en recoupe une autre: l'islam est-il une religion naturelle?

4.1. L'*īmān* comme fides

Il est clair, à la lumière de ce qu'est l'*īmān* dans le Coran et des développements 'théologiques' postérieurs, que l'on ne saurait voir dans l'islam une religiosité flottante sans base et sans objet. Certes, la foi en christianisme n'est pas seulement une vertu surnaturelle, infuse, donnée par Dieu, elle est aussi une vertu théologale qui dispose l'homme à connaître Dieu, à participer à la vie divine, à communier avec Lui et c'est parce qu'elle est informée par la charité, qu'elle acquiert une dimension sanctifiante et salvifique. Or, sur ce point, l'*īmān* n'atteint pas Dieu en lui-même. Si certains soufis ont pu revendiquer une telle participation dans une relation intime où la *foi* du croyant devient la *foi* de Dieu (*īmān Allāh*), la *foi* dans le Coran est avant tout le témoignage, la manifestation extérieure d'un assentiment à la Parole divine. La fidélité du musulman à accomplir les œuvres obligatoires que sont les piliers

89. S. 21, 23: «Nul ne l'interroge sur ce qu'il fait, mais les hommes seront interrogés».

90. S. 70, 42: «Laisse-les donc ergoter et jouer jusqu'au moment où ils rencontreront le Jour qui leur a été promis»; S. 52, 12; S. 54, 36; S. 43, 58.

91. S. 42, 16: «L'argument de ceux qui discutent au sujet de Dieu après qu'on y a répondu est sans valeur auprès de leur Seigneur: sa colère s'exercera contre eux; ils subiront un terrible châtement».

92. S. 23, 80: «C'est lui qui vous fait vivre et qui vous fait mourir. La succession du jour et de la nuit lui appartient. Ne le comprenez-vous pas?».

93. Nous empruntons ici la formule à Alain Besançon: Alain BESANÇON, «L'islam», dans *Commentaire*, n° 107, automne 2004, p. 589-596.

de l'islam en est l'expression objective⁹⁴. À la suite du discours de Jean-Paul II à Casablanca en 1985, Jacques Jomier a rédigé une notice qui souligne bien la richesse de la *foi* musulmane et l'étendue de ses dimensions. Il concluait ainsi: «Si tous les musulmans remercient Dieu pour ses dons, certains d'entre eux vont plus loin et ont bien conscience du fait que le donateur est plus important que le don. Ainsi l'Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī (mort en 1210) note que si le sultan donne une pomme à l'un de ses sujets, celui-ci apprécie davantage le fait d'avoir été distingué par le sultan que le don matériel du fruit lui-même. Il s'ensuit que la présence de Dieu est pour beaucoup objet de réflexion: "Sers Dieu comme si tu Le voyais et si tu ne Le vois pas, Lui te voit" dit une tradition musulmane célèbre. Et au-delà d'une reconnaissance trop matérielle, les meilleurs ont le sens de la grandeur de Dieu qui les pousse à aimer son service, à ne chercher que Lui, à ne plus voir que Lui. "Ta place dans mon cœur est mon cœur tout entier" écrivait le mystique al-Hallāj (mort en 922). Mais là nous nous trouvons devant le mystère des relations personnelles qui existent entre Dieu et ceux qui se soumettent à lui totalement. De là à faire sa volonté et même à accepter sa grâce, si elle est offerte, la voie est ouverte. Et ceux-ci pourraient reprendre avec le Saint-Père cette phrase de l'invocation finale: 'Faire Ta volonté, c'est accomplir notre tâche' »⁹⁵.

L'islam comporte à sa genèse un ensemble de vérités dogmatiques: le Coran est la révélation divine, il est le Livre de Dieu révélé à Muḥammad et le musulman croit en ce qu'il contient en raison de l'autorité-même de son auteur: Dieu. Le motif de l'assentiment du musulman est l'autorité divine. Elle appelle l'obéissance, la soumission de l'esprit. Quel que soit le degré de perfection de l'évidence de ce qui est cru, l'évidence de l'inaffabilité et de la véracité de ce que dit Dieu l'emporte sur tout raisonnement et suscite un assentiment souverainement ferme. Les réflexions qui eurent lieu à l'époque du Prophète sur la perception de contradictions dogmatiques inhérentes au Livre ont fait l'objet d'un *ḥadīth* fameux et sans appel. Il exhorte précisément à la *foi*: «Le Coran n'a pas été révélé pour que vous tiriez argument d'une de ses parties contre l'autre, comme le faisaient les peuples anciens avec les révélations

94. À propos du Ramadan, le père Jomier écrit: «L'impression générale que donnait le ramadan, au Caire, en 1956, était que la communauté se recueillait sur elle-même, sur son patrimoine, sur ses richesses. Au milieu des luttes de l'heure présente, elle profitait de ces vingt-neuf-jours d'exercices spirituels pour raviver sa foi, purifier son dévouement sincère à son idéal, renforcer les volontés individuelles et collectives afin de revivre plus intensément les valeurs qui firent jadis sa gloire»: Jacques JOMIER, «Le ramadan, au Caire, en 1956», dans *L'islam vécu en Égypte*, Collection «Études musulmanes», XXXV, Paris, Vrin, 1994, pp. 102-103.

95. Jacques JOMIER, «Commun témoignage sur Dieu, sa grandeur, sa bonté», dans *Seminarium, Ioannes Paulus II et Islamismus*, Commentarii pro Seminariis, Vocationibus Ecclesiasticis, Universitatibus, anno XXXVIII, Nova Series: Anno XXVI – N.1 – Ianuario-Martio 1986, p. 103

de leurs prophètes; dans le Coran, une chose confirme plutôt l'autre. Ce que vous en comprenez, vous devez vous y conformer; ce qui vous embarrasse, acceptez-le avec foi»⁹⁶. Dieu est donc celui qui par sa Parole enseigne à l'homme la connaissance de qui il est et de ce qui est bon pour lui. En islam, l'homme qui cherche la vérité ne peut donc faire l'économie de la *foi*. Par la *foi* à la Parole de Dieu, il atteint non pas seulement des vérités partielles ou scientifiques, mais une vérité fondamentale susceptible d'éclairer et d'expliquer ses interrogations les plus profondes sur le sens de sa vie. C'est parce qu'il s'ouvre à Dieu et à sa Parole que le croyant parvient à connaître dans son intégralité les raisons d'être des choses. L'*īmān* recouvre donc une dimension existentielle et morale. Le musulman a par la *foi* la conviction d'être et d'agir dans la vérité et d'y adhérer de tout son cœur et de toute son âme, en dépit de ses faiblesses et de ses péchés. Par la *foi*, il exprime une attitude de confiance et d'abandon au Dieu provident et rémunérateur. Par la *foi* et dans la *foi*, il pose des actes bons conformes aux commandements révélés par Dieu. Par la *foi* et dans la *foi*, il obéit à celui qui est la source de la vie. L'*īmān* se caractérise par cette dimension existentielle qui commande une attitude de *foi*.

Il apparaît donc difficile de voir en l'islam la simple expression d'une religion naturelle. Difficile aussi de ne voir dans l'*īmān* qu'une croyance et non ce mode d'assentiment qui vérifie principalement et en premier lieu la notion de *fides*, une foi fondée non sur l'évidence du témoignage — ce en quoi l'islam correspondrait à une religion naturelle — mais sur l'adhésion à la parole de l'Autre. Les écrits du père Jomier rendent compte de cette difficulté.

4.2. La position du père Jomier

Dans *L'Église du Verbe incarné*, Charles Journet considère, du point de vue d'une philosophie chrétienne des religions, «qu'il faudrait dire que l'Islam apparaît dans son fond comme un essai de religion naturelle, comme une expérience religieuse de la religion naturelle qui, en refusant les grâces de la révélation divine au moment où celle-ci avait atteint sa plénitude évangélique, s'est durcie d'une manière qui diffère de celle des déviations religieuses préchrétiennes, et lui confère, par rapport à elles, un caractère particulier»⁹⁷. Dans cette lignée le père Jomier signe en 1959 un article dans la revue *Parole et Mission*, où il met en exergue cette spécificité de l'islam et du Coran comme religion naturelle: «Toute christologie qui voudrait rejoindre celle de l'Évangile, se heurtera toujours au fait que le Coran reste au plan de la religion

96. IBN SA'D, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, IV, I, 141, 15 ss.

97. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. II, 1951, p. 809-811.

naturelle et que ce fait devient un droit par suite du principe de la perfection et de l'achèvement du Coran»⁹⁸. Pour autant, l'analyse anthropologique qu'il porte sur l'islam au regard du statut particulier de la révélation coranique pour les musulmans l'invite à un jugement plus nuancé dans un livre publié en 1996 et qui synthétise des années de recherches: «Dieu ne parle pas seulement dans le livre de la nature, il le fait aussi dans des livres que les musulmans tiennent pour révélés. Ou pour éviter les généralités et nous limiter à ce que croient effectivement les musulmans, la Parole de Dieu se lit dans le livre de la nature aussi bien que dans le Coran. Les autres livres sacrés sont théoriquement admis comme révélés mais pratiquement écartés car leur authenticité comporterait des doutes et le Coran, reprenant tout leur message religieux, suffirait aujourd'hui. Quel est le rôle exact du Coran dans les relations entre l'homme et son Créateur? L'importance de cette question ne sera jamais assez soulignée car ce n'est point la théologie naturelle qui fait l'originalité de l'islam; cette théologie naturelle se retrouve ailleurs, dans le judaïsme et le christianisme notamment. L'originalité de l'islam tient au Coran, à ses directives pratiques, au genre de vie qu'il inspire. Le texte n'exprime pas seulement une doctrine rationnelle déiste telle qu'un philosophe pourrait l'élaborer; il est marqué par des choix comme ceux qu'élaborent des chefs religieux ou politiques mais qui sont présentés comme des décisions divines et qui portent sur des modalités de la prière, de l'ascèse, du comportement en société ou *adab*»⁹⁹. Et de conclure: «L'islam insiste sur ce qui est à la base des grandes religions monothéistes: la foi en Dieu, l'obéissance, la confiance, la louange et la reconnaissance, le souci des pauvres. Mais en outre, et c'est là que commencent les oppositions, il refuse catégoriquement les mystères qui dépasseraient ce niveau naturel. Depuis des générations, les hommes ont discuté ces questions. Une expression a été mise en avant, celle de religion naturelle. Pouvons-nous l'employer pour qualifier l'islam? Oui et non. Oui dans la mesure où elle écarte le surnaturel essentiel; non si nous refusons par le fait même toute perspective d'intervention divine dans l'histoire humaine et tenions à rester obstinément sur le plan des philosophes»¹⁰⁰.

Le suivi des codes, des prescriptions divines offre au croyant la certitude de cheminer sur une voie droite, source de bonheur, car conforme à la volonté de Dieu. Dieu est miséricordieux, ne cesse-t-il de dire de lui-même dans le Coran. C'est pourquoi, il entre dans l'histoire des hommes afin de les extraire de l'aveuglement et de la folie de l'oubli, qui est la tentation humaine par excellence. En contrepartie, l'homme

98. Jacques JOMIER, dans *Parole et Mission*, n° 7, octobre 1959, p. 625-626. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. II, 1951, p. 809-811.

99. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme...*, *op. cit.*, p. 211.

100. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, *op. cit.*, p. 15.

doit Lui obéir, se soumettre en tout, au risque de compter parmi les impies et d'aller à sa perte: «Nous t'avons révélé le Livre pour les hommes; celui qui se laisse guider (par lui) le fait pour lui-même, mais celui qui s'égaré (*dalla*) le fait à ses dépens» (S. 39, 42). Le Père Jomier ajoute à ce propos: «à côté des signes naturels sur lesquels il attire l'attention, le Coran lui-même est le signe de la miséricorde de Dieu qui guide l'homme dans sa faiblesse et canalise ses passions grâce à un cadre de vie. Le Coran est en vérité la grande médiation entre Dieu et l'homme, dans l'islam; celle du Prophète de l'islam la complète et l'éclaire tandis que l'ensemble des musulmans en profite grâce à l'Oumma»¹⁰¹. «Le fait que, suivant le Coran, Dieu intervienne dans l'histoire, envoie des prophètes pour guider les fidèles, pour leur rappeler cette théologie naturelle et leur dicter un "code de vie", donne à l'islam un statut particulier. Le coran offre une théologie naturelle qui se présente comme surnaturellement rappelée et soutenue par l'encadrement communautaire. Le Coran revendique un côté de surnaturel au sens où les théologiens parlent de la "surnaturalité" des miracles mais l'homme reste à l'état naturel»¹⁰².

4.3. Retour sur la distinction foi — croyances

L'exposé analytique de l'*īmān* islamique à la lumière des travaux du père Jomier confirme la dimension non théologique de la *foi* musulmane. Elle ne saurait l'être. Les actes de la *foi* en islam sont l'expression d'un culte rendu à Dieu afin de lui rendre hommage et non de l'atteindre en lui-même. Dieu est la fin des actes de *foi*, il n'en est pas lui-même l'objet. Mais Dieu est le motif de la foi. Le croyant reçoit la vérité sur Dieu de Dieu lui-même et ne s'invente pas un Dieu à la mesure de sa raison. Allāh n'est pas le Dieu de Voltaire ou des philosophes. Le musulman croit, non en raison de la vérité des choses perçues à la lumière de sa raison dans le livre du cosmos — celui-ci ne vient que soutenir sa *foi* et lui donner des motifs de crédibilité —, mais par l'autorité même que constitue la parole divine. Dans la 'théologie islamique', le Coran est un don, une grâce qui manifeste la clémence de Dieu pour sa créature. L'homme rend hommage à son créateur par la *foi* en acceptant dans un acte de «servitude volontaire» d'être soumis à Dieu en suivant les enseignements et prescriptions infaillibles de la révélation coranique. Par conséquent, l'islam ne saurait être défini comme religion naturelle. La place du Coran et son statut dogmatique de médiation entre Dieu et les hommes rendent ce cadre de définition inexact. Par suite, l'islam ne saurait être réduit à un «ensemble d'expériences et de réflexions» religieuses pour

101. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme...*, *op. cit.*, p. 218.

102. Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme...*, *op. cit.*, p. 163.

reprendre l'expression de *Dominus Iesus*. Il conviendrait donc de distinguer entre la foi théologale propre au christianisme et la foi religieuse spécifique aux religions caractérisées par la confiance et l'assentiment en l'autorité d'un Dieu qui s'exprime dans une révélation. Cette distinction présenterait l'intérêt d'honorer la dimension de la *fides* qui se retrouve en islam, sans pour autant se prononcer sur la nature théologique de cette foi au regard de la révélation chrétienne, ce qui nous conduirait à bien d'autres débats.