



N° 85/02 - 22 mars 1985

ISLAM ET CHRISTIANISME AUJOURD'HUI (CONTRIBUTION AU DIALOGUE) de W. MONTGOMERY WATT

BREVE PRESENTATION, TRADUCTION ANALYTIQUE ET COMMENTAIRE

*W. Montgomery WATT, l'auteur du présent livre **Islam and Christianity today**, s'est adonné à l'étude de l'Islam et à la rencontre des Musulmans depuis 1938. De 1947 à 1979, il a été Ze Doyen du Département des Etudes Arabes et Islamiques de l'Université d'Edinburgh. Il en est aujourd'hui un Professor Emeritus. Il a publié de nombreux livres sur l'Islam (dont on trouvera la liste essentielle en **Annexe**) et demeure, jusqu'à présent, l'une des autorités de l'Orientalisme anglophone. Il s'est particulièrement intéressé à l'étude de la vie de Muhammad et des premiers temps de la théologie islamique. Le présent livre peut donc être considéré comme l'ultime mise au point de ses réflexions sur les questions les plus importantes du dialogue islamo-chrétien. C'est pourquoi on a pensé utile de fournir ici au lecteur francophone une analyse détaillée du livre avant de lui proposer quelques "libres réflexions".*

PRESENTATION

par Ahmad Zaki Yamani

"Le Pr. W.M. Watt selon l'auteur du **Foreword** libère la mentalité occidentale des chaînes des préjugés et des haines qui s'originent à l'hostilité du Moyen-Age contre l'Islam, ce qui a empêché l'Occident de bien comprendre l'Islam, sous son véritable visage...

Néanmoins, dans le grand débat entre Chrétiens et Musulmans, il y a des secteurs de principes fondamentaux où aucun effort de discours logique ne peut rapprocher les deux partenaires l'un de l'autre et où donc l'existence d'une impasse doit être reconnue. Des thèmes comme la Trinité, la Divinité du Christ et sa Crucifixion, qui sont au cœur de la foi chrétienne, n'ont aucune place dans la foi musulmane, ayant été catégoriquement refusés par le Coran, sur l'authenticité duquel il n'y a aucun désaccord entre les Musulmans. Les propos de ce livre sur la Crucifixion et l'œuvre salvifique qu'elle représente ne seront guère convaincants pour les Musulmans de niveau scientifique : l'effort ici déployé pour trouver des faits parallèles en Islam n'a que de douteuses perspectives de succès !

... Aussi est-il impossible, dans l'état actuel des convictions qui sont vécues dans le monde chrétien et dans le monde musulman, de concilier leurs compréhensions respectives des points les plus controversés qui ont surgi entre eux. La solution d'un tel problème, je crois, ne se réalisera que lorsque Dieu le voudra, dans son infinie sagesse, comme et quand Il voudra. En attendant, l'existence de

différences irréconciliables entre Musulmans et Chrétiens ne devrait pas les empêcher, au niveau des élites comme à celui des masses, d'éprouver un plus grand intérêt pour les affaires des uns des autres : "Tout ce qu'on ne peut pas **entièrement** réaliser ne doit pas, pour autant, être **entièrement** abandonné".

Une fois mises à part les différences, ne serait-ce que temporairement, il apparaît alors clairement qu'il existe un vaste domaine d'action humaine et sociale où Chrétiens et Musulmans découvriront qu'ils sont concernés de la même manière. Après tout, n'est-ce pas la vie entière de chacun d'entre nous qui constitue l'épreuve par laquelle nous serons examinés et soumis au jugement de Dieu ?".

L'auteur achève son **Foreword** en citant le classique verset coranique.

PREFACE

L'auteur y présente son livre comme "une prise de position personnelle basée sur plus de 40 ans de "dialogue intérieur" puisque c'est le résultat nécessaire du fait qu'il est un chrétien immergé dans les études sur l'Islam depuis autant d'années". Il confesse aussitôt que "tout effort pour évaluer l'autre religion positivement amène à se poser des questions sur sa propre foi"; aussi, "puisque la négation coranique que "Dieu puisse avoir un fils" est certainement vraie de quelque façon, qu'est-ce que cela signifie exactement dire aujourd'hui que "Jésus est le fils de Dieu" ? Certaines réponses donnent satisfaction pendant un moment, puis des questions sont posées à nouveau...".

Mais, pour l'auteur, il s'agit d'abord d'un dialogue avec le scientisme, largement répandu de nos jours : "Je ne puis pas défendre ma propre foi, dit-il, face au scientisme, sans défendre également l'Islam", d'autant plus que "beaucoup de Musulmans ayant acquis une éducation occidentale se trouvent avoir eux aussi à dialoguer avec le scientisme... Ne seraient-ils pas intéressés par la défense que j'assure à ma propre foi ?". Une précision est alors utilement faite : "Le Christianisme dont ce livre parle d'ordinaire est presque exclusivement celui du courant dit majoritaire tel qu'il est exprimé par les conciles oecuméniques auxquels j'adhère pleinement" tout comme l'Islam dont il est parlé dans le livre est celui du "courant majoritaire du Sunnisme". L'auteur ajoute enfin que son livre traite avant tout des aspects doctrinaux de la rencontre entre les deux religions, et non point tellement des aspects éthiques ou autres, lesquels demanderaient qu'un livre leur soit spécialement consacré.

Le **Plan** de l'auteur se développe alors comme suit :

- Ch. 1 - Attitudes et approches (pp. 1-6 : 6 p.),
 - Ch. 2 - L'affirmation de la vérité religieuse face au scientisme (pp. 7-43 : 37 p.),
 - Ch. 3 - Les noms et les attributs de Dieu (pp. 44-54 : 11 p.),
 - Ch. 4 - L'Écriture comme parole de Dieu (pp. 55-76 : 22 p.),
 - Ch. 5 - Dieu créateur (pp. 77-104 : 28 p.),
 - Ch. 6 - Dieu, maître de l'histoire (pp. 105-124 : 20 p.),
 - Ch. 7 - L'humanité en relation avec Dieu (pp. 125-140 : 16 p.),
 - Ch. 8 - Islam et Christianisme aujourd'hui (pp. 141-146 : 6 p.).
- Les **Notes** et **Index** sont fournis à la fin du livre (pp. 147-157).

CHAPITRE 1 - ATTITUDES ET APPROCHES

I. Attitudes musulmanes traditionnelles vis-à-vis du Christianisme.

Pour l'auteur, si les Chrétiens furent un moment considérés à La Mecque comme des amis (Coran 5, 82), il n'en fut plus de même à Médine : puisque Juifs et Chrétiens lui contestent le caractère de prophète, Muhammad érige des "défenses contre eux pour les empêcher de troubler la foi des Musulmans les plus simples". C'est alors que se développe la thèse : l'Islam est la religion d'Abraham et des **hanif-s**; Juifs et Chrétiens ont dévié. Après les premières conquêtes, ces mêmes défenses s'amplifient : se développe alors la doctrine de la "falsification des écritures", prétendument fondée sur

certain versets (Coran 2, 75), si bien qu'aucune discussion n'est possible à partir des "textes scripturaux". Et l'auteur d'insister sur l'autosuffisance de l'Islam, dès ses origines, s'exprimant très bien dans la réponse que l'on prête au Calife Omar à la demande que lui fait le général qui a conquis l'Egypte ("Faut-il détruire les livres de la bibliothèque d'Alexandrie ?") : "Si leur doctrine concorde avec celle du Coran, ils sont inutiles et peuvent être détruits; si leur doctrine n'est pas conforme à celle du Coran, ils sont dangereux et devraient certainement être détruits". Rares, constate rapidement l'auteur, sont les scientifiques musulmans qui ont entrepris l'étude sérieuse des autres religions.

II. Attitudes chrétiennes traditionnelles vis-à-vis de l'Islam.

• Les théologiens grecs l'ont classé comme étant une hérésie chrétienne et ils ont fondé leurs "défenses" sur les fausses affirmations de l'Islam et sur les faiblesses morales de son fondateur. Les Chrétiens occidentaux, à qui l'Islam apparaissait "culturellement et militairement supérieur", n'avaient pas de connaissance sûre de celui-ci, même si les Croisades aidèrent à le mieux connaître. Les mêmes "défenses", et même d'autres plus grossières, furent développées, aboutissant à une "image déformée de l'Islam" (fausses affirmations et erreurs délibérées, religion de violence avec laxisme sexuel, faiblesses du fondateur, qui serait un agent diabolique). Des efforts très méritoires ont été déployés au cours des deux derniers siècles pour amender et rectifier ces images de l'Islam... mais "alors que ces efforts semblaient enfin réussir, voici que certains événements liés au renouveau actuel de l'Islam amènent plus d'un Occidental à retourner vers ces images déformantes".

III. La nature du dialogue.

Désormais le pluralisme religieux est une réalité mondiale, avec une accélération particulière depuis 1950 : minorités musulmanes en Europe occidentale et Amérique, minorités chrétiennes en pays de vieille tradition islamique... Il y a des rencontres organisées comme il y a le dialogue du bon voisinage ou des enseignants (comme l'auteur lui-même). En ce domaine, "la réflexion peut tout simplement confirmer certaines personnes dans leur attitude de xénophobie où les "défenses" se trouvent alors renforcées. D'autres, au contraire, peuvent commencer à s'ouvrir à la vérité de l'autre et entrer ainsi en dialogue, car le dialogue devrait être décrit comme l'échange mutuel des points de vue entre personnes qui ont un souci authentique les uns des autres et sont prêts à apprendre les uns des autres".

Selon l'auteur, "une attitude d'ouverture requiert que l'on abaisse ou détruise les "défenses". Toutes les grandes religions mondiales ont érigé de telles défenses pour protéger la foi de leurs adeptes contre les attaques et les défis que leur adressent les autres communautés avec lesquelles elles sont en contact ou contre les schismatiques ou hérétiques qui se dressent en leurs propres rangs... La forme habituelle de défense est de représenter l'autre religion comme inférieure, et cela entraîne une "fausse présentation" de celle-ci". Il y a donc un gros effort d'ouverture à entreprendre, comme le fit jadis un Ghazâli (mort en 1111).

Puisque la défense de la pensée religieuse face au scientisme suppose une base philosophique commune et une "mise à jour", l'auteur déclare ici d'appuyer sur les oeuvres récentes de Pierre Teilhard de Chardin, de John Macmurray, de Michaël Polanyi et de Peter Berger. Au plan religieux, son principe directeur serait volontiers celui de Thomas Carlyle parlant de Muhammad : "Dire de lui tout le bien que j'en puis dire en justice", et aussi celui de Thomas Merton, qui déclarait : "Le bon Chrétien n'est pas celui qui peut réfuter les autres religions, mais celui qui peut affirmer la vérité qui s'y trouve et donc aller plus loin"; attitude plus nécessaire que jamais vu les dangers de l'heure ! Le principe de T. Merton n'est d'ailleurs pas réservé aux Chrétiens : il peut être adopté par les Musulmans et les adeptes des autres religions. "Le dialogue devient alors un processus de témoignage mutuel. Ni l'un ni l'autre partenaire n'abandonne quoi que ce soit de sa foi essentielle (quoiqu'il puisse y gagner une idée plus claire de ce qui y est vraiment essentiel), mais tous deux se sentent amenés, par une amicale émulation, à découvrir ce qui pourrait indiquer à l'autre ce qu'est la vérité la plus complète et la plus profonde".

CHAPITRE 2 - L'AFFIRMATION DE LA VERITE RELIGIEUSE FACE AU SCIENTISME

Selon l'auteur il convient en effet de formuler une base intellectuelle ou philosophique valable pour affronter le scientisme et ses critiques...

I. Comment vérifier la valeur de la vérité religieuse ?

a) La construction sociale du réel.

Le monde de la vie quotidienne est signifiant pour les humains, parce qu'il prend sa source dans leur pensée et leurs actions et se voit maintenu comme réel par celles-ci. (Cf. Peter Berger et Thomas Luckmann, **The Social Construction of Reality : a Treatise in The Sociology of Knowledge**, 1966). Toute activité humaine est une entreprise collective doublée d'une appropriation personnelle (cf. les langages) : il y a, pour tous, un "langage commun", un "sens commun" qui est le simple "bon sens" vis-à-vis du réel; le monde est considéré comme objectif, inévitable, part et partie de l'universelle "nature des choses". Or un système religieux dogmatique ou une structure symbolique est aussi une "vue de la réalité" : point de départ nécessaire à toutes les constructions. "Il est largement reconnu par les étudiants en religions comparées, dit l'auteur, que les différences entre les grandes religions mondiales dépendent en partie des différences de leurs "catégories" (mentales) pré-théologiques, dérivant de leur fondement culturel spécifique; c'est d'ailleurs ce fait qui rend toute comparaison difficile".

b) Réalité et vérité.

On ne construit pas le monde, mais on se construit "une vue du monde", une manière de le voir, de le comprendre et d'y mettre de l'ordre; et beaucoup dépend alors des catégories de la pensée ! La réalité est ce qu'elle est et les choses sont ce qu'elles sont : l'existence d'un monde objectif (en ce sens) est un élément du "sens commun" : on donne un aspect objectif aux affirmations de réalité lorsqu'on pense que cela fournit "une base satisfaisante pour l'action" et "le jugement vrai est celui qui correspond à ce qui est généralement tenu pour être la réalité" (cf. les théories de la correspondance et de la cohérence). Il y a plusieurs degrés de certitude ou niveaux de vérité et "une vue parfaite et totale de la réalité est un idéal vers lequel nous espérons nous rapprocher toujours plus".

c) Le caractère central de l'action.

Descartes s'est trompé; il faut dire : "J'agis, donc je suis", car je vis et donc j'agis, en posant les actes nécessaires à la vie (Cf. John Macmurray, **The Self as Agent**) et l'interférence entre pratique et théorie. "Le caractère faux ou vrai d'une affirmation théorique doit être seulement recherché dans sa correspondance à la pratique" et tout acte est une partie de la structure totale de la vie humaine (**idem** pour la foi, en liaison avec l'ensemble de la structure religieuse).

d) L'action comme critère des "jugements de réalité".

L'action est une réponse à une situation; la réalité est la sphère où une personne agit et où ses actes ont des conséquences... d'où gravité de toute décision ! La "vérité" de l'action "décidée" est démontrée vraie quand ladite action se révèle satisfaisante en ses effets. C'est ici qu'intervient le jugement de réalité du "sens commun", conformément à la "nature des choses". Un système de pensée, un ensemble de valeurs, une religion, c'est vrai dans la mesure où cela "fonctionne, est opérant, porte du fruit".

e) Comment vérifier la vérité du jugement religieux concernant le réel ?

Un système religieux, une pensée religieuse, dit l'auteur, doit d'abord être vécu et être expérimenté! Une religion se présente toujours d'abord comme un message : c'est plus psychologique qu'épistémologique; il s'agit d'affirmations kérygmatisques et non de requêtes éthiques. Si, en science, il s'agit de vérifier la vérité d'une affirmation; ici, il s'agit de voir si toute une structure symbolique "fonctionne bien et porte du fruit". La religion "commence par une expérimentation et finit par une expérience". Les premiers Chrétiens ou Musulmans ont accepté des affirmations kérygmatisques les faisant accéder à une nouvelle qualité de vie : tout converti fait l'expérience d'un accès à une qualité supérieure de vie personnelle et communautaire. "Toutes les grandes religions, constate l'auteur, ont rendu leurs adeptes capables de mener une vie digne de ce nom au milieu de difficultés parfois extraordinaires"; c'est pour cela que Judaïsme, Hindouisme, Islam et Christianisme sont devenus "opérants".

"Ce "jugement religieux", précise l'auteur, n'est vrai que par rapport aux aspects qui sont importants pour que cela "soit opérant", ce qui permet de traiter les difficultés à l'intérieur d'une même

religion. Les "déviant" n'existent guère au début. Ils apparaissent comme groupes lorsqu'ils estiment que certains aspects de la religion sont insatisfaisants : ils durent plus ou moins longtemps. Le groupe "déviant" est en général plus marqué par les facteurs sociaux, économiques, éthiques ou géographiques, puisque c'est à leur sujet qu'on recherchait un "jugement de réalité religieuse" qui soit plus opératoire ! Il faut se rappeler que toutes les assertions d'une religion ne sont pas également importantes (ainsi les "défenses" dressées contre les "autres"). Ce qui importe le plus, ce sont les affirmations centrales du credo, lesquelles sont en relation avec le caractère "opératoire" de la religion.

Mais... la vérification n'est pas toujours possible! Il y a la prospérité du pécheur et la souffrance du juste (cf. Job). La réponse chrétienne ("porter sa croix") et la réponse musulmane (patience et récompense en paradis) sont "opératoires" et fonctionnent bien. Pour l'auteur, "chaque jugement émis par chaque religion doit être considéré comme vrai non pas isolément mais parce que tout le système symbolique de chaque religion, pris comme un tout, propose un jugement de réalité qui est "normal" en beaucoup ou dans la plupart de ses aspects importants", aussi Islam et Christianisme sont-ils valables. Tout est "opératoire" chez l'une comme chez l'autre religion (Dieu, Ecriture, Prophétie, etc...) : et... "les divergences seraient moins importantes qu'elles ne le semblent à première vue".

II. Comment justifier la forme linguistique de la vérité religieuse ?

La vérité religieuse est trop souvent rejetée parce qu'utilisant des expressions métaphoriques, des figures de style, des images poétiques, des conceptions mythiques... C'est tout simplement un problème de langage !

a) Le langage symbolique comme expression de la réalité.

Il faut, en effet, distinguer la "signification primaire" des mots (noms communs) et leur usage "symbolique" : quand le nom symbolique est donné à un objet nouveau, c'est ordinairement basé sur une ressemblance avec l'objet en son signifiant primaire (cf. "ampoule" électrique !). Pour exprimer les idées abstraites et les idées complexes, on a nécessairement recours au langage symbolique. Ajouter à cela que les "symboles conventionnels" sont ceux qui n'ont aucune ressemblance avec la chose qu'ils représentent (cf. un drapeau). Problème de la "croix" comme symbole...

Il y a enfin les "éléments dynamiques ou archétypiques de la construction religieuse" (cf. les archétypes de Jung) : toute religion est un ensemble de formes et d'actes symboliques qui relient l'homme aux conditions ultimes de son existence, aux puissances d'En-Haut comme à lui-même, et l'auteur d'ajouter enfin : "parce que les symboles élémentaires nous aident à devenir conscients de certains modèles de notre expérience et donc à la conceptualiser, et parce qu'il en résulte alors une plus grande clarté, nous tendons à tenir les symboles devant notre intelligence plutôt que l'expérience "pas claire" dans laquelle les modèles sont enveloppés... Le symbole en arrive à s'identifier avec le symbolisé, d'où un danger de confusion", mais "cela ne signifie pas que ce soit irréel" .

b) Le langage symbolique en matière de sujets religieux.

L'auteur développe son argumentation ainsi : "Le fait que, lorsqu'il s'agit de sujets non religieux, le langage symbolique n'implique aucun jugement d'irréalité, suggère donc qu'il devrait en être de même quand il s'agit d'affirmations de caractère religieux". Les croyants ont toujours pensé que Dieu contrôle le cours de l'histoire, qu'Il leur demande d'agir de telle ou telle manière et que leur connaissance de Dieu sera toujours incomplète : d'ailleurs est-il possible de Le voir face à face (cf. Bible et Coran 6, 103 et 75, 22). L'approche du mystère divin suppose toujours un langage approximatif : "en matière religieuse, on découvre bien vite que le langage symbolique n'est pas tellement descriptif, mais bien plutôt suggestif ou évocateur". De ce point de vue, il est intéressant de voir comment les théologiens musulmans résolvent le problème des anthropomorphismes du Coran (la "main" de Dieu est Sa puissance... ou aussi une "main" sans qu'on en spécifie le comment (**bi-lâ kayf**)). D'ailleurs peut-on traduire du langage métaphorique en langage non métaphorique ? Il perdrait de sa valeur : il faut toujours, en ces cas, dit l'auteur, s'en tenir à une "naïveté supérieure" (sophisticated naivety).

En effet, "à cause du caractère évocateur et non descriptif du langage symbolique, celui-ci ne peut pas être adéquatement remplacé par une "traduction" en un langage non symbolique. Le langage symbolique est donc souvent le meilleur moyen et parfois le seul moyen pour exprimer certains aspects de la "réalité ultime". Quoique la connaissance de Dieu à laquelle on parvient par le langage

symbolique soit incomplète, elle est suffisante pour nous guider dans les problèmes pratiques de la vie. Intellectuellement, cela peut décevoir... mais cela nous permet de nous mettre "en relation" avec les conditions ultimes de notre existence d'une manière qui est totalement satisfaisante".

III. Critique des prétentions du scientisme.

Il faut constamment, dit l'auteur, distinguer les "conclusions assurées" de la science de ses hypothèses ou même de ses thèses/idées préconçues, lesquelles ressortissent davantage à la philosophie !

a) Le caractère fondamental du jugement de réalité du "sens commun" (avant même que l'on adopte une attitude "réflexive") : "l'homme doit agir dans un monde où il y a des corps matériels et d'autres êtres humains; ses actions doivent tenir compte des uns et des autres, tout comme elles tendent à agir sur les uns et les autres". C'est à la base de la "philosophie de la vie quotidienne". Ainsi "les apparences et le concept de **table** ne sont pas encore le "tout" de notre **expérience de la table**", laquelle nous donne de la **table** une définition "primaire" qui est "opératoire" : cela suffit au "sens commun".

b) La réalité et les objets étudiés par la science.

Il y a une 1^{ère} prétention : les objets étudiés par la science seraient les seuls réels ! Tout se réduirait aux seuls événements physiques ou physico-chimiques ! Attitude implicitement vécue par beaucoup de scientifiques. Or "la définition scientifique et la définition du "sens commun" de la **table** sont aussi vraies l'une que l'autre : la 1^{ère} n'est valable que dans le cadre de certaines analyses scientifiques, tandis que la 2^{ème} est valable dans le contexte de la vie quotidienne et représente proprement la "définition **humaine** de la **table**".

Les significations (le "sens" donné aux actes et aux personnes) sont aussi réelles que les molécules et faits physiques, puisqu'elles font partie de la réalité que nous vivons et qu'à ne pas en tenir compte, nous nous exposons à bien des déboires ! Au terme, cela invalide les thèses qui refusent l'existence d'"êtres spirituels" : ceux-ci existent et relèvent d'une approche qui n'est pas scientifique en tant que telle (médiation du langage symbolique).

c) Réalité et origines.

La 2^{ème} prétention de la science est de ramener la réalité à ses origines : "la forme originale d'une chose expliquerait ce qu'elle est en réalité", si bien que tout serait déjà "à l'origine" (l'homme dans le singe, l'adulte dans l'enfant, etc...). On y oublie justement que des étapes ont été franchies par la suite et on ne saurait jamais réduire les oeuvres d'art aux constitutions psycho-somatiques de leurs auteurs ni au contexte socio-politique de leur éducation ! C'est tout le problème des relations entre les formes imparfaites et la forme parfaite d'un être, d'une religion, etc... Distinguant entre une connaissance naturelle de Dieu et une autre, surnaturelle, Rahner y verrait des formes imparfaites (les autres religions) et une forme parfaite (le Christianisme) de la religion. Mais y a-t-il toujours évolution vers le "parfait", c'est-à-dire "maturation" ? N'y a-t-il pas parfois des involutions ?

d) Réalité et analyse des parties.

La 3^{ème} prétention consiste à dire que toute la réalité est "dans les parties qui composent le tout", oubliant que la "structure globale" elle-même n'est pas du même ordre; la chimie distingue déjà entre le simple mélange et la complète combinaison ! L'auteur présente ici, avec force détails, l'explication philosophique de Michaël Polanyi : le jeu des structures hiérarchisées qui, respectant les conditions-limites des structures inférieures, n'en permettent pas moins d'accéder aux formes supérieures les plus élaborées, même si parfois il y a dis-fonctionnement (maladie, mort).

Dans la réalité commune, la perception est globalisante et repère le tout avant ses parties; on repère parfois plusieurs "formes globales". Les civilisations humaines ont leurs structures d'ensemble, leurs "modèles"; il faut en dire autant des religions, qui ne sauraient être réduites à leurs simples composantes. L'auteur insiste, en terminant, sur une mutation qui serait advenue au cours du XX^{ème} siècle : "différence entre penser la réalité comme constituée de substances qui durent à travers le temps et la penser comme constituée d'événements qui se trouvent regroupés ensemble pour former un

processus spatio-temporel". Les réalités fonctionnent toujours comme des ensembles où le facteur central (formel) est justement à l'œuvre pour en contrôler les parties.

CHAPITRE 3 - LES NOMS ET LES ATTRIBUTS DE DIEU

L'existence de Dieu est proclamée tant par l'Islam que par le Christianisme comme une heureuse affirmation de ce qu'est la réalité, et cela engendre un engagement de toute une vie.

I. L'accord global de l'Islam et du Christianisme sur Dieu (lui-même).

Musulmans et Chrétiens s'accordent pour se reconnaître comme "compagnons croyant en Dieu" mais tous ne sont pas d'accord pour dire qu'ils adorent le même Dieu, si bien qu'ils veulent maintenir le nom **d'Allah** en français ou en anglais. Or, selon le Coran lui-même, c'est bien le même Dieu qui a donné révélation à Moïse et à Jésus avant d'en faire autant vis-à-vis de Muhammad : Juifs, Chrétiens, Musulmans adorent le même Dieu, y est-il dit. Du côté chrétien, on a aussi reconnu la même chose, au plan objectif (Marracci, Sale), et les Chrétiens arabes disent bien **Allah** dans leur liturgie. Mais l'auteur reconnaît qu'"il y a indubitablement des différences entre les conceptions juive, chrétienne et musulmane de Dieu, même si les différences sont, en fait, moins importantes qu'elles n'apparaissent à première vue. Ce dont on peut douter, en tout cas, c'est de savoir si l'usage de noms différents est le meilleur moyen d'exprimer ces différences, puisque l'on doit aussi maintenir que Juifs, Chrétiens et Musulmans adorent et servent le même Etre divin".

II. Le caractère "évocateur" des mots lorsqu'on les applique à Dieu.

Comment appliquer un discours humain sur l'être de Dieu même ? "Dieu est le tout Autre" (cf. Coran 42, 11). Les noms et attributs de Dieu sont donc symboliques. L'Islam les utilise au sens métaphorique ou "sans modalité", mais il a condamné ses **Mushabbiha** et ses **Mujassima** qui pratiquaient l'univocité. En Christianisme, c'est la doctrine de l'analogie, développée par St Thomas d'Aquin, qui permet d'éviter les écueils de l'univocité et de l'équivocité : il y a une "relation commune", c'est "évocateur non-descriptif". Il y aurait peut-être un Nom non symbolique, celui de Dieu même, dans certaines langues (expérience du **numen**, du divin), mais, fait observer justement l'auteur, le problème n'est pas là : "Pour les Musulmans et les Chrétiens, aujourd'hui, cela signifie que le "sens" du mot **God** en anglais, **Allah** en arabe, est déterminé non point par sa signification originelle mais, en partie, par les expériences des communautés musulmane et chrétienne, à travers les siècles, et par leur propre expérience personnelle".

III. Les attributs de Dieu les plus indiscutables.

a) Unité ou unicité.

En contraste avec le paganisme mecquois, le message musulman affirme l'unicité de Dieu dès ses origines, "unité intérieure" sur laquelle les théologiens auront à s'expliquer entre Mu'tazilites et Ash'arites, car "les attributs ne sont ni Dieu ni autre que Dieu" (exemple intéressant de l'usage "évocateur" de langage négatif). Du côté chrétien, à la suite de l'Ancien Testament, l'unité de Dieu est tout autant affirmée (cf. les Credo-s). A propos du mystère de la Très Sainte Trinité, l'auteur déclare que "la doctrine de la Trinité est subtile et abstruse; la plupart des Chrétiens ordinaires l'acceptent simplement sans être capables de l'expliquer pleinement" : il s'agit d'une seule substance en trois hypostases (**uqnûm**, en arabe; le terme "personne" prête à ambiguïté). "On pense habituellement, ajoute l'auteur, que le Coran condamne la doctrine de la Trinité, mais il n'en est pas nécessairement ainsi et toute déclaration à ce sujet requiert d'être attentivement évaluée. Coran 5, 73 condamne le trithéisme (comme le font également les Chrétiens). Certains écrivains arabes chrétiens n'ont pas hésité à comparer les hypostases divines à des attributs subsistant en Dieu lui-même (Yahya ibn 'Adi). "On verra, conclut ici l'auteur, que les différences entre Christianisme et Islam ne se trouvent pas tellement à ce niveau métaphysique mais bien plutôt à celui des relations entre Dieu et l'homme".

b) Transcendance et immanence.

Islam et Christianisme s'accordent pour dire que Dieu est transcendant ("au-delà" est à prendre au sens symbolique, comme aussi "dans", pour l'immanence). (Cf. Isaïe 6, 1 et 57, 15 et 55, 8-9). Le Coran insiste sur la "différence" d'avec les créatures (**mukhâlafa**) (7, 54; 8, 17) mais aussi sur la proximité de Dieu (50, 16). "La conception musulmane de la transcendance de Dieu, dit l'auteur,

pourrait sembler exclure toute possibilité d'immanence, mais il n'en est rien. Dieu agit par les hommes et les actes des hommes sont en fait les actes de Dieu (cf. la bataille de Badr)". L'auteur d'ajouter ici que "la conception de l'immanence de Dieu dans le monde et dans les activités humaines est davantage familière en Christianisme, surtout par la doctrine de l'Incarnation (dont on parlera au chapitre 7), mais, mise à part cette doctrine, Dieu est dit être actif dans et par Ses créatures... Puisque les mots exprimant ou impliquant transcendance et immanence sont seulement "évocateurs", les différences entre Islam et Christianisme par rapport à l'immanence, mise à part la doctrine de l'Incarnation, sont relativement légères".

c) Amour et bonté.

Les termes abondent dans les deux traditions religieuses pour évoquer ces deux attributs de Dieu, "le miséricordieux et le compatissant", "Dieu est amour" (1 Ep. de Jean 4, 8 et 16). "Aussi loin que les noms et les mots peuvent aller, dit l'auteur, il semblerait y avoir peu de différence entre Islam et Christianisme. Néanmoins beaucoup de Chrétiens prétendraient que Dieu tel qu'Il est conçu par les Chrétiens est **plus aimant** que Dieu tel qu'il est conçu par les Musulmans". L'auteur renvoie les uns et les autres dos à dos, à cause de leurs attitudes concrètes, qui reflètent très peu ces beaux attributs de Dieu. Heureusement que Jésus demeure le "bon pasteur" pour les uns et Muhammad "l'intercesseur" pour les autres !

d) Volonté et dessein providentiel.

L'auteur entend attirer l'attention ici "sur une importante différence dans l'usage linguistique entre Musulmans et Chrétiens. Les premiers mettent plus d'insistance sur le contrôle absolu que Dieu exerce sur les événements si bien qu'aucun mal ne peut affecter l'être humain sans que ce soit en accord avec la volonté divine (cf. le **in shâ' Allâh**, d'ailleurs recommandé dans l'Ep. de St Jacques 4, 13-15). Aux yeux des Chrétiens, les maux qui affectent les justes sont plutôt à considérer comme des châtements divins, car "ceux qu'Il aime, Il les châtie" (Heb. 12, 5-6).

CHAPITRE 4 - L'ECRITURE COMME PAROLE DE DIEU

Musulmans et Chrétiens, pour utiliser une expression coranique, sont "gens du Livre", c'est-à-dire qu'ils adhèrent à une religion qui a une Ecriture Sainte, respectivement le Coran et la Bible. Il y a donc quelque chose que les deux communautés ont en commun. Dans le détail, il y a cependant d'innombrables différences".

I. Révélation et Prophétie.

En arabe, **wahy** et **tanzil** sont des termes symboliques, alors que "révélation" veut bien dire que Dieu **se** montre, **se** dévoile. Les termes arabes signifient "indiquer par signe" et "faire descendre". Ce qui est révélé dans les deux religions est appelé "la Parole de Dieu". Musulmans et Chrétiens croient en effet que Dieu parle aux humains par des prophètes (**anbiya'**) dont certains sont d'ailleurs des envoyés (**rusul**). Pour les Musulmans, tous sont censés avoir présenté le même message en ses lignes essentielles (en tenant compte des **asbâb al-tanzil**, les circonstances de la révélation) : chaque parole du Coran est considérée comme parole de Dieu. Il y a cependant des différences entre les deux religions à propos de ce que les Musulmans appellent les modalités de la révélation (Coran 42, 51). Pour les Chrétiens, la Bible contient "un matériel fait de beaucoup d'autres genres que de textes prophétiques : c'est toute une bibliothèque de livres qui datent de siècles nombreux et différents. D'ailleurs les Chrétiens ne disent pas que les écrivains de ces livres ont reçu révélation, mais ils les considèrent comme "inspirés", guidés par l'Esprit de Dieu". Suggestion est faite d'avoir à comparer les livres historiques de la Bible aux **hadith-s** de la Tradition islamique, lesquels se rattachent à la révélation comme "sagesse" donnée à Muhammad (Coran 4, 113), mais "pour les Chrétiens, les écrivains des livres historiques doivent être plus que de simples reporters dignes de foi: ils doivent être "inspirés"... Finalement, la modalité par laquelle la révélation parvient au prophète est un mystère, mais nous pouvons être certains de deux choses : 1) c'est Dieu qui prend l'initiative de la révélation, 2) la forme des mots dans la conscience qu'en a le prophète contient la vérité venant de Dieu... Et ce sont les "fruits" qui seront toujours le critère de la vraie prophétie".

L'auteur précise opportunément ici que "le but de la révélation est de fournir aux humains un jugement de réalité par rapport à l'être de Dieu et à ses attributs, et par rapport aux relations mutuelles entre Dieu et les hommes. Ce n'est pas le but de la révélation de fournir aux humains une connaissance

ou une information scientifique à propos des aspects purement événementiels de l'histoire... Supposer que l'Écriture fournisse une théorie scientifique sur l'origine du monde (appelée "créationnisme" en Amérique) est un malentendu au sujet de la révélation".

"Qu'est-ce que les Chrétiens ont à dire à propos de la prophétie de Muhammad, s'interroge l'auteur ? En effet, pour les Musulmans, Jésus est un prophète de catégorie supérieure (Coran 4, 171)... Muhammad a prétendu recevoir des messages venant de Dieu et il les a transmis à ses contemporains. A partir de ces messages, une communauté religieuse s'est développée qui prétend bien servir Dieu, qui comptait plusieurs milliers de personnes au temps de Muhammad et qui en compte aujourd'hui plusieurs centaines de millions. La qualité de vie de cette communauté a été entièrement satisfaisante pour ses membres. Beaucoup d'hommes et de femmes sont par là parvenus à la sainteté et des croyants ordinaires, en foule innombrable, ont été capables de mener une vie décente et relativement heureuse en bien des circonstances difficiles. Ce constat mène à la conclusion que le jugement de réalité présenté dans le Coran est vrai et vient de Dieu, et donc que Muhammad est, par suite, un vrai prophète".

II. L'aspect humain dans la révélation.

L'auteur concède que c'est là un aspect qui échappe aux Musulmans (bien que le **tadwin** du texte du Coran ne soit pas sans poser des problèmes de ce genre !). "Si l'auto-révélation de Dieu, dit-il, doit se faire en langage humain, cela signifie que Dieu doit limiter cette révélation à ces aspects de son être qui peuvent être exprimés en langage humain et créé, avec toutes les imperfections qui en découlent". Les langues sont tellement différentes dans leur capacité de rendre une telle "révélation" ! On sait désormais que la structure de chaque langue influe singulièrement sur les formes de pensée qui l'utilisent. Aussi faut-il concéder que la révélation soit nécessairement exprimée en fonction de la cosmogonie alors régnante (cf. terre plate, Coran 2, 22) et des idées reçues ou erreurs des populations de l'époque (cf. Marie, sœur d'Aaron, Coran 19, 28). De même l'apparente négation de la crucifixion du Christ (Coran 4, 157) peut être attribuée à des idées gnostiques ou au refus d'y voir la "victoire des Juifs sur le prophète envoyé par Dieu"...

Si le Coran connaît "de l'abrogeant et de l'abrogé", la Bible en connaît tout autant (cf. Jer 42, 17; Ez 26, 21; Jer 18, 7-10). Des deux côtés, il y a aussi des "variantes" dans les transmissions, vu que le Coran tolère "sept lectures" (selon un **hadith** bien connu). En Marc 9, 29, le "jeûne" a été ajouté en fonction de certains contextes spirituels ! Et les 4 Évangiles sont des témoignages très diversifiés mais complémentaires sur une même histoire "essentielle". L'auteur pose alors la question : "Est-ce que la personnalité individuelle du prophète marque de quelque manière la forme et le contenu de la révélation qui lui est faite ? La révélation est aussi nécessairement marquée par le niveau intellectuel et culturel de la communauté à qui elle est adressée et à laquelle le prophète participe". L'auteur conclut que "quelque jugement que l'on se fasse à ces sujets, il reste vrai que la révélation vient à travers une initiative de Dieu, que son contenu est Sa vérité et que le chemin par lequel elle parvient est un mystère".

III. La réception de la révélation.

L'auteur rappelle qu'"il n'y a pas simplement un élément humain dans les Écritures révélées parce qu'elles utilisent un langage humain, mais..., aussi dans la manière selon laquelle une communauté religieuse accueille ses Écritures, y trouve un "sens" et en fait la part essentielle de sa vie et de son expérience. Ainsi donc, tandis que le texte scripturaire est en un certain sens objectif, l'acceptation de son "sens" par la communauté est en partie subjectif". Une question se pose bientôt : une fois qu'il existe un corpus considérable de matériel révélé, quelle est la lecture sélective qu'en fait la communauté religieuse ?

"Quand les croyants ont réussi à vivre sur la base des Écritures pendant des années ou des siècles, il est évident que leur expérience accumulée devient un facteur d'interprétation de ces mêmes Écritures (cf. l'importance grandissante de Muhammad dans les textes coraniques, puis théologiques et mystiques). S'y ajoutent encore les réactions de la communauté contre les groupes environnants ou les "déviant" de l'intérieur : ce faisant, l'interprétation authentique des Écritures peut être influencée par des "interprétations polémiques", comme c'est le cas de l'accusation de falsification des Écritures adressée par l'Islam aux Gens du Livre.

IV. De l'Ecriture au dogme.

L'auteur évoque l'intérêt qu'il y aurait à comparer la "collection" des textes du Coran et l'établissement du "canon" des Ecritures chez les Juifs et les Chrétiens. "Une fois qu'une communauté a définitivement décidé ce qui est inclus dans le **corpus** de ses Ecritures et ce qui en est exclu, elle s'est comme engagée à accepter loyalement ces Ecritures, lesquelles deviennent un élément de son identité...Mais tous les passages de l'Ecriture ne sont pas également clairs ou importants (cf. Coran et versets "clairs" et "ambigus"). Aussi les **credo-s** ou **'aqida-s** sont des manières d'explicitier, dans la communauté, ce qui restait ambigu dans l'Ecriture : ils en précisent l'identité et expriment donc "la quintessence de l'Ecriture" (règle d'interprétation permanente : ainsi Luc 2, 48 doit être interprété conformément au **Credo** qui affirme que "Jésus est né de la **Vierge** Marie"). D'où l'importance de la Tradition chez les Chrétiens et de la Sunna chez les Musulmans.

V. Les commandements de Dieu envers la société humaine.

Les Chrétiens, avoue l'auteur, acceptent et font leurs les Dix Commandements donnés à Moïse. Juifs et Musulmans ont cependant développé tout un système de Loi religieuse révélée (cf. Torah et **Shari'a**). Les Chrétiens "trouvèrent que, dans l'Empire romain, il y avait un système de lois qui n'avaient rien à faire avec la révélation, mais qui cependant étaient en accord, grosso modo, avec les parties éthiques de la Loi mosaïque..., aussi n'éprouvèrent-ils pas le besoin de créer un nouveau système de lois basées sur l'enseignement de Moïse et de Jésus".

L'auteur note avec pertinence "le contraste entre la foi qu'ont les Musulmans dans le fait que toutes les lois devraient être basées sur les Commandements de Dieu et la disponibilité des Chrétiens à accepter les saines décisions de la raison humaine comme source de loi parallèle à la révélation" leur sera-t-il possible dans le futur, de coopérer dans l'établissement des lois tout en se respectant au niveau de cette diversité ? Selon l'auteur, il y a trois domaines où l'effort commun devrait être déployé avec courage et persévérance :

Chrétiens et Musulmans sont fondamentalement d'accord sur de hauts principes moraux en société (ce sont les Dix Commandements !) : respect de la vie, du mariage, de la propriété, de la véracité et de l'honnêteté dans les rapports humains, etc... même si la **Shari'a** donne à cela des "aspects spéciaux". L'idéal du soufi ou du moine est réservé à une élite ! Mais "pour ceux qui croient en une loi divine immuable, qu'ils soient Musulmans ou Chrétiens, un gros effort intellectuel est requis en vue de démontrer comment la loi peut être adaptée aux conditions modernes de vie", car les situations changent et la science a fait de tels progrès que de nouveaux problèmes de déontologie se posent.

Il faudrait réfléchir davantage à la formulation des règles et idéaux nécessaires à la bonne conduite des sociétés et des nations entre elles : quid des Droits de l'Homme ?

Plus important encore est le problème du "caractère de l'autorité que possèdent les règles ainsi établies" suivant les traditions musulmane ou chrétienne, supposant que cela se fait conformément à la loi de Dieu. Les humains ont-ils correctement interprété les commandements de Dieu ? Ainsi : ne pas tuer, mais on a toléré ou organisé les guerres et les condamnations à mort !

Faut-il accepter telle ou telle règle en fonction de ses seuls "bons fruits" ou l'homme aurait-il en lui-même une "conscience morale" qui est bien plus que le reflet, en lui-même, des convictions et des attitudes de la société où il vit ? Tout cela "montre, conclut l'auteur, que, même lorsqu'on accepte que les commandements soient ceux de Dieu, il y a encore bien des difficultés à surmonter" !

CHAPITRE 5 - DIEU CREATEUR

Chrétiens et Musulmans s'accordent pour dire que Dieu a créé le monde et le soutient dans l'existence.

I. Révélation et connaissance du monde.

"Qui croit en Dieu, constate l'auteur, est instamment prié de mettre les affirmations de ses Ecritures en accord avec les conceptions contemporaines que l'on se fait du monde", comme le firent Ghazâli (1058-1111) et Thomas d'Aquin (1225-1274) en leur temps. "La position adoptée dans ce livre, dit-il, est que les résultats "assurés" de la science doivent être acceptés. En particulier, cela

signifie l'acceptation du **fait** de l'évolution, à savoir que l'homo sapiens est descendu de "formes plus inférieures" de vie, mais cela ne requiert pas l'acceptation de n'importe quelle théorie/hypothèse sur le **comment** de cette évolution, et cela... à l'encontre de nombreux Chrétiens et Musulmans "fondamentalistes".

II. Une cosmologie philosophique provisoire.

Il convient donc de chercher une vision du cosmos qui s'harmonise davantage avec la foi : pourquoi pas, alors, suivre Michaël Polanyi et Pierre Teilhard de Chardin ?

a) La structure hiérarchique de l'univers.

"Le point essentiel, selon la conception de Polanyi, c'est que les entités de niveau supérieur imposent des limites aux entités de niveau inférieur, de telle manière que ces dernières, tout en agissant complètement selon leur propre nature, rendent possible, soutiennent et promeuvent l'activité des entités de niveau supérieur". Indubitablement, "la difficulté majeure réside dans le passage de la "pré-vie" à la vie, puis à la conscience comme saisie personnelle des objets, puis de soi-même !". Teilhard postule une "intérieurité" à tous les niveaux, mais il y a un "saut" quand on passe à "l'intérieurité de l'homme", saut comparable à beaucoup d'autres dans le "processus cosmique"... Qu'est-ce que la santé sinon le contrôle parfait et plénier de soi-même en toutes ses "entités"... Au-dessus de l'homme, selon l'auteur et ses maîtres, "il y a les sociétés, puis l'entière humanité", bien que certains voudraient en rester au niveau de "l'homme-être individuel". Certes, il n'y a pas "conscience unitaire" à un tel niveau, mais l'être humain ne peut guère se développer pleinement sans les "significations" que lui fournit sa société. Et celle-ci se doit, elle aussi, de tendre à une toujours plus complète intégration de ses valeurs et idéaux, surtout s'il s'agit d'une société religieuse ! "Au terme, on ne voit pas pourquoi l'humanité ne devrait pas, elle aussi, être considérée comme un tout, une unité en voie d'achèvement parfait (c'est dans l'esprit de la Bible)...".

b) L'évolution et sa direction.

Teilhard nous parle de "sphères de la pierre, de l'eau, de l'air, de la vie, de l'esprit..." : processus de complexité croissante et d'intérieurité grandissante! En fait, "l'évolution est une théorie qui affirme que l'état actuel d'un système est le résultat d'un changement plus ou moins continu à partir de son état originel... On en parle surtout dans le domaine de la biosphère, mais avec une foule d'hypothèses explicatives/interprétatives". Mais, comme le fait remarquer l'auteur, "il y a la question de la **direction** de l'évolution". Même un J. Monod (partisan du "pur hasard") parle de la direction où les exigences de la sélection naturelle poussent l'évolution humaine, favorisant l'expansion d'espèces plus douées. Y a-t-il là un progrès réel ? C'est discuté... En tout cas, il est important pour l'homme de "savoir qu'il fait partir d'un processus cosmique signifiant". La question essentielle : "comment l'évolution biologique devient-elle orientée, en fonction d'une direction ?". Bien des théories sont ici insuffisantes (J. Monod, etc...). Teilhard parle de deux énergies, l'une tangentielle et l'autre radiale (vie et entropie) et souligne "la mystérieuse impulsion du monde vers des formes progressivement dotées de plus de complexité et d'intérieurité, et cette autre impulsion qui entraîne ce même monde vers des formes progressivement plus marquées par la simplicité et l'extériorité"... Bref, les théories s'affrontent à propos de la "direction" : les uns partent de la matière et les autres partent de la vie humaine, points de référence tout opposés ! Au fond, la grosse question : "quelle est notre conception de la matière ?". L'auteur pense pouvoir conclure que "l'explication la plus vraisemblable du mouvement même de l'évolution dans une certaine direction réside dans le fait qu'il y a, "présente" ("immanente") dans la matière, une orientation vers une complexité/ une conscience".

c) L'évolution dans la noosphère (sphère de l'esprit).

Cela diffère de l'évolution biologique, car on n'y a plus des "populations" mais des "cas uniques" (telle ou telle civilisation, par exemple). Situées **dans** et **au-dessus** de la biosphère, cette évolution des civilisations et sociétés (civiles, religieuses) est censée "marquée par la vision religieuse du monde" que l'on professe: accumulation croissante des énergies de la conscience.

III. Les récits scripturaux de la création.

Genèse 1 a porté les croyants à supposer que la création est un acte unique à partir de rien (**ex nihilo**), alors qu'il y a - dans le texte même - une **série** progressive d'événements. La Bible présente

l'activité créatrice de Dieu comme indéfiniment continue (cf. Psaumes). Le Coran n'a que quelques références (41, 9-12; 23, 12-14) : Dieu crée et contrôle tous les événements naturels.

IV. Le processus cosmique et le Dieu des Ecritures.

On peut très bien considérer que Dieu a mis les conditions-limites que connaît la matière (transcendance) et y a déposé la "direction générale d'évolution" (immanence). Rien ne s'oppose donc entre le processus cosmique et l'enseignement des Ecritures :

- Le but de celles-ci est de donner aux croyants une certaine compréhension de leur relation à Dieu, non un récit scientifique de l'origine de l'univers.
- On est encore bien loin d'avoir trouvé une théorie scientifique définitivement établie pour l'origine de l'univers (la théorie du "big bang" serait trop "aristotélicienne"). En fin de compte, dit l'auteur, "la question de l'origine de l'univers (le processus exact) est religieusement peu importante... mais pour les croyants qui acceptent les résultats de la science, les assertions de l'Ecriture sur la création de l'homme par Dieu ont à être interprétées en termes d'évolution biologique... et il n'est pas plus difficile d'utiliser la "naïveté supérieure" du texte biblique que de recourir à la cosmologie philosophique provisoire et à son vocabulaire sophistiqué !".

V. Les problèmes de l'interprétation de l'Ecriture.

a) Dieu comme "agent direct".

Tous affirment sa toute-puissance. Il est l'agent premier et ultime, mais "agissant directement ou indirectement" (selon Musulmans, ou Chrétiens) ? Problème du "comment".

b) Les prétendues interférences dans les lois de la nature.

Il peut s'agir d'une "manière de penser ou de sentir" des acteurs ou spectateurs de l'histoire (Josué et le soleil, 10, 12-14; Ezéchias et guérison, 2° Rois 20, 8-11; Aggée et les récoltes, 1, 5-11), comme ce fut le cas pour le déluge, Sodome, etc... Il s'agit d'événements exceptionnels, mais naturels, intervenant en un contexte significatif. La phrase-clé de St Paul est à retenir (Rom 8, 28) : "Dans le cours ordinaire des choses, les gens font l'expérience d'une suite d'événements, les uns bons et les autres mauvais. Pour ceux qui aiment Dieu, les premiers sont spécialement bénéfiques et les seconds ne sont pas sérieusement funestes, car ils peuvent avoir des conséquences positives ou même bonnes. D'autre part, pour ceux qui s'opposent à Dieu, les mauvais événements viennent comme une punition et même les bons événements n'ont pas nécessairement beaucoup d'effets bénéfiques". C'est, au fond, selon l'auteur, le résultat de l'expérience multi-séculaire des Chrétiens et des Musulmans.

c) Adam et Eve.

Selon l'auteur, "il vaut mieux considérer leur histoire comme un mythe populaire dont le but est d'expliquer certains aspects du monde, et spécialement des relations de l'humanité avec Dieu (fraternité de tous les hommes et dépendance vis-à-vis de Dieu, imperfection de la nature humaine et mystère du péché)... Le croyant moderne accepte les récits scripturaires avec une naïveté supérieure comme recélant, en forme symbolique et pittoresque, d'importantes vérités au sujet de Dieu".

d) La naissance virginale de Jésus (ou, plutôt, sa "conception virginale").

Chrétiens et Musulmans, apparemment, l'affirment tout autant, mais il y a de grandes différences. Coran 19, 16-23 en fait un miracle insigne, sans que ce soit une preuve de divinité, tout comme la naissance de Jean est aussi un signe de miséricorde (19, 1-15). Ceci invite le Chrétien à relativiser l'importance du fait dans ses Ecritures : selon l'auteur, "il apparaît clairement, à partir du Nouveau Testament, que la conception virginale de Jésus n'a joué absolument aucun rôle dans la prédication primitive du Christianisme... C'est une histoire qui a fini par être significative pour les Chrétiens après qu'ils en soient arrivés à croire en la divinité de Jésus à partir d'autres preuves. En particulier, pour les gens simples, l'affirmation que Jésus n'avait pas eu de père humain faisait qu'il leur était facile de penser qu'il était le fils d'un père divin... S'il n'y a pas eu d'interférence dans les processus naturels, il faudrait ou penser que Joseph a été le père ou qu'il y a eu parthénogenèse. Le

Chrétien qui accepte les résultats reconnus de la science éprouve quelque difficulté pour savoir comment traiter ce problème (mais) pour le croyant moderne, toujours selon l'auteur, la meilleure solution est de retenir que la preuve est insuffisante pour nous rendre capable de choisir entre les deux possibilités et que les récits de l'Enfance ont à être acceptés avec une naïveté supérieure, comme contenant une vérité symbolique".

e) La résurrection de Jésus.

L'auteur livre à ce sujet un ensemble de réflexions très personnelles, car on sait combien centrale est la place de la résurrection de Jésus dans la prédication chrétienne. Le problème, selon lui, "pour les Chrétiens d'esprit scientifique, est de savoir s'il y a eu interférence dans des processus naturels. Comment donc apprécier la preuve ?". Les contemporains croyaient à ce genre de résurrection. Mais la résurrection de Jésus n'est pas et ne fut pas présentée comme une simple "ressuscitation" (destinée à connaître la mort à une date plus tardive) mais comme l'accès à une vie "transformée", étroitement liée à son ascension au ciel pour s'asseoir à la droite de Dieu. "Les Chrétiens n'auraient pas pu prêcher comme ils le firent s'ils avaient su où était son corps et leurs adversaires auraient produit le corps, s'ils en avaient été capables, pour réfuter les prétentions chrétiennes. Les Chrétiens modernes ne peuvent pas savoir comment se déroulèrent les événements : accepter l'histoire avec une naïveté supérieure".

Comme le fait observer l'auteur, "les premiers Chrétiens faisaient une expérience de "salut" ou de "nouvelle vie", et cela était associé à la personne de Jésus, avec ce qu'il avait signifié pour eux durant son ministère et avec la conviction qu'il était encore vivant au ciel. En même temps, ceci n'était pas une expérience purement subjective, mais avait, sous quelque aspect ou un autre, une base objective. L'aspect objectif de ces expériences pouvait apparaître comme provenant en partie d'un facteur transcendantal, ou méta-historique, ou divin. Les récits du Nouveau Testament des "apparitions du ressuscité" et l'affirmation que Jésus est assis à la droite de Dieu sont la forme imagée ou perceptuelle donnée aux expériences vécues par les premiers Chrétiens à cause de modèles pré-existant en leur esprit".

f) Les miracles de Jésus.

Selon l'auteur, "ceux qui apparaissent être des brèches aux lois (de la nature) doivent être considérés comme des événements naturels qui ont été transformés dans le cours de la transmission orale (plusieurs dizaines d'années avant d'être mis par écrit); dans les autres cas, il est vraisemblable qu'il y ait eu des facteurs qui n'ont pas encore été reconnus ni adéquatement étudiés par la science, ceci surtout pour les miracles de guérison (comme ceux de Lourdes)". Il ajoute : "Pour le Chrétien d'aujourd'hui, entouré par tous les "miracles" de la science, il est plus important d'apprécier exactement l'enseignement positif de ces histoires que de spéculer à propos des événements originels ou l'extension exacte des pouvoirs physiques de Jésus, car les miracles sont avant tout des **signes**" (cf. Ev. selon St Jean).

CHAPITRE 6 - DIEU COMME MAITRE DE L'HISTOIRE

I. Histoire sainte en Christianisme et en Islam.

La tâche de tout historien est de retrouver des "significations/modèles/clés" dans le chaos des événements. Comment Dieu guide-t-Il et mène-t-Il l'histoire ? "Pour le Musulman, puisque son histoire sainte est entièrement basée sur le Coran, il est clair que la connaissance des actions de Dieu dans l'histoire dérive de la divine révélation. Pour le Chrétien, la lecture des faits est plus complexe... mais tous s'accordent pour dire qu'il y a une "histoire sainte" avec un "succès final" de Dieu lui-même.

II. Le contrôle de Dieu sur les événements historiques.

Bible et Coran présente Dieu comme "interférant dans les événements naturels", mais pratiquement, pour contrôler les événements, il suffit que Dieu suscite des hommes (prophètes) par vocation particulière ou "motion intérieure" et fortifie la résolution des croyants ou affaiblisse la résistance de leurs adversaires (énergie radiale, selon Teilhard). La "motion intérieure" des leaders religieux n'est d'ailleurs pas sans relation avec les circonstances ambiantes (cf. l'Exode et Moïse, Vatican II et Jean XXIII).

III. Histoire sainte et histoire profane.

L'histoire profane recherche des clés/modèles de caractère politique, économique ou culturel en vue de définir et de conforter l'identité du groupe ou du peuple envisagé : en histoire sainte, c'est la même chose, en vue d'assurer l'identité du groupe religieux. Les "motions intérieures" des prophètes relèvent de divers modèles : cela ne vient pas "tout droit du ciel" mais sait utiliser les "personnalités" et "technicités" humaines (cf. l'histoire personnelle d'Abraham, de Moïse, de Jésus, de Muhammad). A l'occasion des débuts de l'entreprise islamique, l'auteur précise, à propos des conquêtes musulmanes, que "leur but était d'accaparer du butin et de conquérir des terres, mais il n'y avait aucun projet d'y faire des convertis à l'Islam. Il est important de comprendre que c'est seulement l'Etat islamique qui s'est répandu par le sabre, non pas la religion. La conversion des Chrétiens et des non-Musulmans à l'Islam vient par après, suite aux pressions pacifiques de caractère social ou administratif".

IV. Vers une histoire sainte totale.

Chaque communauté religieuse a donc son histoire sainte : elle a aussi un projet à dimension universaliste, mais que faut-il penser des alliances spéciales, voire exclusives ? "L'interprétation habituelle, dit l'auteur, est que Dieu a fait alliance avec les Israélites puis une "nouvelle alliance" avec les Chrétiens, sans qu'il ne se révèle aux autres peuples... Or aujourd'hui il est virtuellement impossible de ne pas admettre que Dieu ait été au travail dans les autres religions".

"Il est impossible, ajoute l'auteur, de soutenir que Dieu a choisi les Juifs ou les Chrétiens en ce sens qu'il se serait révélé à eux seuls. Il n'est pas impossible, cependant, de penser qu'il les a choisis pour un rôle spécial dans le développement religieux de l'humanité, à savoir élaborer et présenter aux autres une conception particulière des relations de l'homme avec Dieu, à savoir le monothéisme. Avec cette interprétation de "peuple choisi", nous allons plus loin pour dire que Dieu a choisi d'autres peuples pour d'autres rôles spéciaux, et que c'est Lui qui a inspiré les grands hommes de l'Inde et de la Chine pour donner leur contribution au développement religieux de l'humanité". Chaque fondateur de religion n'a-t-il pas expérimenté une "motion intérieure" spécifique ?

"Dans le cadre d'une histoire sainte totale, conclut l'auteur, il serait nécessaire de déterminer quelles furent les importantes contributions que chaque religion a fournies au développement religieux total de l'humanité". D'ailleurs, aujourd'hui, les brassages humains permettent d'en rencontrer les adeptes en tout pays: connaissance existentielle avec rapprochements possibles...

V. La vérité de l'histoire sainte.

Peut-on y croire ? Comment est-elle vraie quand elle diffère de l'histoire profane ?

a) Les voies par lesquelles Dieu contrôle le processus historique.

Comme on l'a vu, derrière le langage symbolique de "l'interférence de Dieu", il faut considérer que Dieu est toujours derrière les événements naturels, à l'origine des "motions intérieures" des prophètes et à la source de la force des croyants comme de la faiblesse de leurs adversaires.

b) Les détails de l'histoire sainte.

Selon l'auteur, "l'historien profane réussit à établir scientifiquement le fait brut et son effort se porte sur l'interprétation qu'il en fait, en fonction du système des valeurs qui est celui des personnes pour lesquelles il écrit. Il faut faire le même raisonnement pour l'histoire sainte, semble-t-il. Ainsi dans le cas de conflits entre les deux types d'histoire (les "rois mages" visitant Jésus, Mt 2, 1-12; Abraham et Ismaël à La Mecque, Coran 2, 125-127) : ce sont des faits "vrais" comme le sont "des cartes-itinéraires simplifiés", c'est-à-dire une représentation de la réalité "non plus à trois dimensions, mais à deux dimensions" (comme une "icône" et vraie/réelle, sans reproduire pourtant la réalité "à trois dimensions" - "iconic truth"). Les deux faits évoqués plus haut représentent vraiment des aspects "abstraits" (iconic truth) du contexte historique total des communautés chrétienne et musulmane : dans le 1^{er} cas, les Gentils (non-Juifs) reconnaissent Jésus pour leur maître; dans le 2^{ème} cas, l'Islam affirme son appartenance à la tradition biblique; ce sont deux "vérités" de type "iconic truth".

c) Le déroulement général du processus historique.

Suivant l'auteur, "Dieu laisse leur autonomie aux humains, d'où source de drames et d'échecs aussi ! C'est lui qui met les conditions-limites aux structures religieuses et y insère la "direction" d'évolution et de croissance. L'interpénétration des humains, aujourd'hui, peut les amener à modifier, sinon les textes constitutifs explicites de leur histoire sainte, du moins certaines des interprétations qu'ils en font". C'est en ce sens que l'auteur suggère que Chrétiens et Juifs révisent leur conception d'"alliance", exclusive des autres religions comme porteuses de vérité... dans l'attente que les religions se reconnaissent réciproquement une valeur autonome et réelle.

VI. La fin de l'histoire.

A suivre l'auteur, l'eschatologie et les signes qui en préparent l'avènement ne sauraient jamais être traduits en langage non symbolique, même s'il est possible parfois de trouver des symboles plus abstraits pour les représenter ! Rien que de très semblable, à en croire l'auteur, du côté chrétien comme du côté musulman, sauf de légères différences ! Comment "bien parler" du ciel, de l'enfer et du purgatoire (**a'râf/barzakh**) ? 'On peut symboliquement considérer ce que les hommes éprouveront vraisemblablement lorsqu'ils seront en présence de Dieu. La plupart des Chrétiens pieux et intelligents réaliseront probablement que la conscience de leurs péchés les mettra alors, au moins en un premier moment, dans une situation fort inconfortable. Ce n'est qu'après avoir compris que leurs péchés et méfaits sont une partie du plan de Dieu et qu'ils ont été pardonnés par Lui et même utilisés pour la poursuite de Ses plans, qu'ils trouveraient enfin qu'il serait tolérable de demeurer en Sa présence. Réciproquement, ceux qui étaient inconscients de l'amour et du pardon de Dieu voudront continuer à être dans une situation inconfortable en Sa présence: cela pourrait bien être, de fait, le tourment essentiel de l'enfer. Même de saintes personnes ne sont probablement pas entrées pleinement, durant cette vie, dans la manière suivant laquelle Dieu les voulait voir vivre : elles auraient donc à grandir encore spirituellement après la mort avant de se sentir en situation confortable en présence de Dieu; et cela peut bien être la vérité sous-jacente à la doctrine du purgatoire". Et l'auteur d'ajouter enfin que "la foi aux "fins dernières" n'est pas un **extra** facultatif pour la foi du Chrétien, du Musulman ou du Juif : elle exprime une vérité importante sur la nature de la vie humaine ici-bas et fonde, par là, la différence absolue qu'il y a entre la vie du croyant et celle de l'incroyant".

CHAPITRE 7 - L'HUMANITE EN RELATION AVEC DIEU

L'auteur introduit ce chapitre en constatant que "les visions chrétiennes contemporaines de la relation de l'homme à Dieu ont été grandement influencées dans les derniers siècles par le regard philosophique global de l'Occident (d'où multitude de formes). Il est donc plus satisfaisant de commencer par considérer la vision relativement (plus) cohérente que présentent le Coran et les premiers théologiens musulmans. On trouvera alors qu'il y a beaucoup de ressemblance avec les conceptions bibliques, même si celles-ci n'ont plus la première place dans la pensée chrétienne contemporaine".

I. La conception musulmane de la relation de l'humanité avec Dieu.

Dieu est le **Seigneur (rabb)** et l'homme est Son **esclave ('abd)** : le **culte** est **'ibada**, acceptation de cette relation essentielle. Selon l'auteur, "cette conception implique donc qu'il y a un très grand abîme entre l'humanité et la divinité, si bien que cette dernière transcende la première et que nul être créé ne ressemble à Dieu. Le **terme (ajal)** d'un chacun est fixé par Lui (Coran 3, 145; 63, 11; 9, 51; 3, 154). Il y a un contrôle constant des événements par Dieu Lui-même (6, 125; 3, 160)". Néanmoins l'être humain est considéré comme essentiellement responsable de ses actes (aspect développé par les Mu'tazilites : Dieu a créé en chacun une **qudra/puissance** qui n'a plus qu'à se développer par la suite). Les Ash'arites en réduisent l'importance par la théorie de **"l'acquisition/appropriation"** ou **kasb**. En tout cela, il apparaît clairement que ni le Coran ni les premiers théologiens ne parlent de "liberté humaine" : l'homme est un être responsable mais aussi conscient des contraintes qui pèsent sur lui. Au terme, le serviteur/esclave est appelé à devenir un **"successeur/député/vicaire"**, ou **khalife**, de Dieu sur la terre (progrès par rapport au précédent statut). Quant à la conception coranique de l'être humain, elle est "unitaire" : la distinction âme-corps n'y est que relative et le corps appartient à l'essence de la personne".

II. Regards bibliques sur la relation de l'homme avec Dieu.

La Bible, comme le constate l'auteur, avait déjà décrit les choses de la même manière. L'homme y est serviteur (**'ebed**) de Dieu (**doulos/esclave** dans le grec de la LXX; **servus/serviteur**

dans la Vulgate en latin). Pour la Bible, Dieu est le maître des événements comme il modèle le cœur des hommes et confirme les prophètes en leur mission. La prédestination y a sa place centrale et le **in shâ' Allâh** y est de rigueur (cf. Ep. de St Jacques 4, 13-15). Avec le Nouveau Testament, on passe à "la libération par rapport au péché" : libération par Jésus-Christ et responsabilité personnelle. Qui plus est, dans le Nouveau Testament, l'homme dépasse son statut de serviteur pour accéder gratuitement à celui de "fils". Comme le précise l'auteur, "la distinction essentielle semble résider dans le fait que l'esclave/serviteur ne sait pas ce que son Maître entend décider, tandis que le fils le sait. Dans la perspective chrétienne, le croyant a le devoir d'exercer au maximum tous ses talents, tout son temps et tous ses biens pour réaliser le dessein de Dieu. La conception de l'être humain est également unitaire : à preuve, la résurrection des corps (cf. Mc 9, 43; Mt 5, 30 : corps humain et scandale).

III. Interprétation contemporaine des conceptions scripturaires.

Tout ce que la pensée contemporaine dit de l'être humain affecte plus ou moins ce qu'en pense le croyant, quand il s'agit des relations de l'homme avec Dieu.

a) La vision unitaire et la vision dualiste de l'être humain.

La vision anthropologique qui distingue divers niveaux avec l'émergence du "moi" (conscience "voulante") est aussi unitaire. "Il convient de rappeler, dit l'auteur, que la vision chrétienne et musulmane traditionnelle ("unitaire") considère que les corps, une fois décédés et réduits en poussière, seront restaurés à la vie, au dernier jour, et en forme plus glorieuse".

b) Le statut de serviteur/esclave et la condition de créature de l'être humain.

C'est l'expérience humaine : "les êtres humains ne se sont pas fabriqués eux-mêmes. Chacun reçoit la vie et la transmet, au milieu d'un ensemble de contraintes extérieures et intérieures (cf. Rom 7, 15-20), qui nous sont autant de "lunettes spéciales" qui nous font voir les autres selon des jugements de réalité marqués par "notre milieu" et que nous "intériorisons" (ainsi, par exemple, pour l'image déformée de l'Islam élaborée par les savants d'Occident au Moyen-Age)". Aussi l'être humain peut-il se tromper, refuser sa condition de créature et donc faillir dans sa mission de "serviteur".

c) Le statut d'intendant/régisseur et le statut de fils.

Pour le Coran, le premier statut est le seul possible: l'homme comme **khalifa** de Dieu sur terre; il a à régir la création dans l'esprit des commandements divins. Le Coran refuse la possibilité, pour Dieu, d'avoir des fils et des filles (6, 100...) et "cela, ajoute l'auteur, s'applique tant aux croyances païennes qu'à celle de la foi chrétienne à propos de Jésus. On peut présumer que le Coran s'est ainsi prononcé parce que beaucoup des contemporains de Muhammad comprenaient ces termes littéralement", alors qu'un Shahrastâni (mort en 1153) sait y avoir une "métaphore linguistique".

L'auteur s'attache ici à donner sa "lecture" du "statut de fils", car il s'agit de bien comprendre en quel sens Jésus est dit "le Fils de Dieu" ou "Dieu le Fils". L'expression existe déjà dans l'Ancien Testament et se voit appliquée à des humains (Osée 1, 10; Isaïe 43, 6; etc...), mais c'est dans le Nouveau Testament que l'on trouve beaucoup de références à la croyance que tous les Chrétiens sont "enfants de Dieu" (Jean 1, 12; 2^e Cor 6, 17; etc...). Le problème est alors "d'établir comment la condition de fils de Dieu chez Jésus diffère de celle qui est vécue par les Chrétiens (ceux-ci par adoption, et non par nature)". C'est alors que l'auteur tente son approche explicative : "Il est plus facile de comprendre la relation engendrée par les deux types de filiation divine si l'on regarde de près certaines suggestions du Nouveau Testament. On pourrait dire que tous les Chrétiens participent à la filiation de Jésus dans la mesure où ils en arrivent à comprendre le principe que le mal est vaincu par l'acceptation de la souffrance par amour. A la lumière de ce qui a été dit à propos du langage symbolique, la condition de "fils de Dieu" doit être considérée comme exprimant, dans le meilleur des cas, quelque chose de réel auprès de Dieu. Le symbole de la "filiation divine" implique que tout être humain peut avoir une perception des desseins de Dieu et de Sa relation avec l'humanité, et peut donc être capable de faire quelque chose pour les "réaliser". Et Jésus fut un pionnier en ce domaine. Ses disciples deviennent de plus en plus "fils et filles de Dieu" dans la mesure où, en le suivant de près, ils comprennent mieux les desseins de Dieu et s'engagent à les réaliser. Ce faisant, chacun entre alors dans une sphère qui est au-delà de la noosphère (sphère de l'esprit), une sphère qui pourrait être appelée la "théosphère" (sphère de Dieu même) : Jésus serait alors à être considéré comme celui qui, le premier, en a trouvé le chemin". L'auteur achève ses suggestions en faisant remarquer que les

Musulmans, jusqu'à présent, n'ont guère développé toutes les implications du "statut d'intendant/régisseur/ khalifa.

d) Vers une liberté plus complète.

L'auteur fait observer que "la liberté de l'être humain, suivant le "sens commun", ne va pas plus loin que le niveau inférieur de la "vraie liberté" : la totale libération est toujours "à venir" et il y a donc à lutter (Eph 6,11...). "Si nous devenons amical pour quiconque vient d'un autre contexte culturel et si nous avons la capacité d'en appréhender le point de vue, ceci peut nous aider à nous rendre conscients des distorsions de notre jugement de réalité. C'est l'une des plus grandes acquisitions que nous recevons du dialogue avec les autres religions. Dieu peut aussi nous parler par une "motion intérieure" : cela arrive très vraisemblablement lorsque nous méditons profondément sur notre propre tradition religieuse. Ainsi le Chrétien vivant en contexte non-chrétien apprend-il à bien relire sa Bible et à mieux relativiser les assertions de sa propre tradition! Il y a alors meilleure perception des desseins de Dieu et plus grande responsabilité vis-à-vis de leur réalisation. C'est peut-être cela... entrer dans la théosphère, la sphère de Dieu".

e) Contrôler le futur.

Chrétiens et Musulmans s'accordent donc pour reconnaître comme fondamentale cette condition humaine de serviteur/esclave. "Il est certain que les puissances de l'homme sont aujourd'hui telles qu'elles pourraient affecter grandement le cours de l'évolution elle-même. Plus que jamais, nous risquons l'échec si nous refusons d'entrer dans les desseins de Dieu ou si nous en refusons la "direction" qui est insérée au cœur même de la nature humaine. Les responsables politiques en ont-ils pleinement conscience ?".

CHAPITRE 8 - ISLAM ET CHISTIANISME AUJOURD'HUI

I. Problèmes contemporains et réponses.

"Durant les deux derniers siècles, constate l'auteur, et spécialement durant les dernières 70 années, l'Occident a fait des progrès gigantesques en science et technologie. Cela a eu une influence, partout dans le monde. Dans la plupart des pays musulmans, l'accueil et l'usage des biens matériels et des systèmes éducatifs venus d'Occident ont entraîné de profondes répercussions internes. Une nouvelle classe sociale a émergé, constituée de ces personnes qui ont acquis une éducation occidentale ou sont capables d'utiliser les produits de la technologie occidentale. La vieille classe des '**Ulamâ**' et juristes a essayé de résister au changement : son influence a beaucoup diminué. Mais après 1950, la vitesse du changement s'est accélérée... C'est pratiquement par suite de ce sentiment d'insécurité que le réveil ou **revival** islamique s'est développé : il s'agit d'une ré-affirmation de l'identité, et par suite contre l'Occident. C'est une réaction de type conservateur, chez la masse des croyants comme dans la classe des hommes de religion (à noter d'ailleurs que les formes conservatrices du "fondamentalisme" ne sont pas seulement réservées à l'Islam). Or contrairement à cette réponse conservatrice, il y a beaucoup de Musulmans et de Chrétiens qui répondent d'une manière plus "créative" à la situation contemporaine... Et une réponse est "créative" lorsqu'une personne, sans rien abandonner des doctrines religieuses essentielles, essaie de mettre une certaine harmonie entre celles-ci et les perspectives philosophiques et scientifiques du moment (comme le firent Ghazâlî, Teilhard de Chardin, Th. Merton et Md 'Abduh)".

II. Comment continuer le dialogue ?

"A relire ce livre, avoue l'auteur, je constate que j'ai tendu à souligner les similarités entre les deux religions, bien que cela n'ait pas été consciemment l'un des éléments du projet primitif. J'en suis arrivé à croire que personne ne peut défendre la foi en Dieu, aujourd'hui, sans consacrer davantage sa pensée à ce que j'ai appelé "l'usage symbolique du langage"... Entre Islam et Christianisme, néanmoins, il reste de nombreuses différences d'accents et aussi une ou deux différences fondamentales. J'ai d'ailleurs exposé en un précédent article (dans la revue islamique **Hamdard Islamicus**, Karachi, i (1978), 1-52) les divers points qui devraient être pris en considération dans un futur dialogue".

"J'éprouve le besoin ici, ajoute-t-il encore, d'insister sur un domaine où, comme je le pense, la grande différence entre Islam et Christianisme doit être reconnue : parce que les Musulmans n'ont pas

accepté le fait historique de la crucifixion de Jésus, ils ont été incapables de comprendre la plus grande partie de l'enseignement chrétien concernant la signification de la mort et de la résurrection de Jésus, et la nature même de son oeuvre salvifique. Or, à suivre les critères de l'histoire moderne, la crucifixion de Jésus est un des plus sûrs événements du passé historique, aussi certain - oserait-on dire ! - que le fait de la prédication de l'Islam par Muhammad à La Mecque aux environs de 610".

"Quoique la crucifixion apparaisse être niée par le Coran, le passage (4, 157-159), considéré avec un esprit irénique, n'est pas aussi décisif que l'ont pensé communément les Musulmans. Il affirme que les Juifs **"ne l'ont pas tué, ne l'ont pas crucifié"**, et c'est vrai en ce sens que ce ne sont pas les Juifs qui l'ont crucifié, mais les Romains (quoiqu'à la suite de sa condamnation par un tribunal juif). Il est tout aussi vrai que l'implicite prétention des Juifs - à savoir qu'ils avaient vaincu Jésus et ses disciples - s'est révélée complètement fautive de par la suite des événements historiques. Et la phrase **shubbiha la-hum** peut être interprétée en bien des manières, lesquelles ne sont pas toutes contraires à l'enseignement chrétien. C'est un problème que certains Musulmans prennent en considération (cf. Mahmoud Ayoub)".

"Quant à l'action salvifique assurée par la mort et la résurrection de Jésus, il n'y a pas d'explication chrétienne unique. Les phrases du Nouveau Testament ont toutes besoin d'interprétation et les Chrétiens sont loin d'être d'accord entre eux à ce sujet. Une voie différente qui serait à proposer pour une meilleure approche serait celle qui a été proposée plus haut, en chapitre 7, III, c et d. D'ailleurs si le Sunnisme semble étranger à une telle perspective, il n'en est pas de même du Chi'isme qui connaît une certaine approche de la "souffrance rédemptrice".

"En ce monde où il y a des contacts grandissants, finit l'auteur, entre adeptes des diverses religions (et souvent amicaux), il est du devoir de chaque croyant à la fois de vérifier la compréhension qu'il a de sa propre foi et aussi d'essayer d'acquiescer une appréciation plus positive de la foi des autres. Il n'est pas question... d'un amalgame (quelconque) des diverses religions. L'étape (à envisager) est plutôt celle d'une reconnaissance mutuelle, où les grandes religions mondiales s'accepteraient les uns les autres comme compagnons d'ascension sur les pentes d'une haute montagne au sommet couvert de nuages, là même où Dieu demeure invisible".



LIBRES REFLEXIONS

Maurice Borrmans

Présenté par un ami musulman qui sait, à la fois, louer les mérites de l'entreprise du Pr W.M. Watt et en rappeler les limites, voire les hypothèses généreuses mais inacceptables du point de vue de l'Islam orthodoxe, ce livre risque de souffrir de la double perspective que l'auteur semble y avoir poursuivie. Certes, il apparaît tout d'abord qu'il s'agit d'une **Contribution au dialogue entre Islam et Christianisme aujourd'hui** : les chapitres 1 et 8 tentent d'en brosser les étapes passées et les perspectives présentes, tandis que les autres chapitres (3 à 7) essaient de préciser les questions essentielles que l'on se pose dans le cadre des religions monothéistes prophétiques. L'auteur déclare, d'ailleurs, que le dialogue est ici envisagé en ses aspects doctrinaux : ce sont l'Islam et le Christianisme qui y sont confrontés et non point les Musulmans et les Chrétiens qui s'y rencontrent. Mais, avec le chapitre 2, le lecteur découvre que l'auteur entend développer un autre dialogue, celui de la religion avec les prétentions de la science moderne (faite à la fois de techniques impartiales et de thèses plus ou moins partiales) : Islam et Christianisme ne sont-ils pas également mis au défi par elle d'avoir à répondre aux questions de la critique historique (problème peu abordé dans le livre), des recherches et des hypothèses relatives à l'origine du monde et, plus généralement, de la cosmologie et de l'anthropologie modernes ? Comment accéder à la vérité ? Tel est le problème.

Vérité religieuse et vérité scientifique dans le deuxième cas, vérité du Christianisme et vérité de l'Islam dans le premier cas. Comment arriver à tout concilier dans le respect constant des partenaires ainsi impliqués ?

On regrettera que la deuxième perspective l'emporte souvent en importance ! Pour mieux affirmer la valeur de la vérité religieuse face à la science qui devient "scientisme" lorsqu'elle s'érige en système philosophique, l'auteur se croit obligé de consacrer 37 pages en vue d'établir la validité du

langage symbolique et de réfuter les assertions trop faciles du scientisme en ses hypothèses prometteuses et en ses thèses prétentieuses ! Certes, le croyant ne doit tenir compte que des faits dûment établis et des résultats définitivement assurés de la recherche scientifique, mais l'auteur éprouve le besoin de revenir sur la question au chapitre 5 pour apprécier les mérites d'une "cosmologie philosophique provisoire" (15 p.), au chapitre 6 pour évaluer les possibilités réelles d'une "histoire sainte" (10 p.) et au chapitre 7 pour intégrer "l'interprétation contemporaine des conceptions scripturaires" (10 p.).

Certes, il l'avouait lui-même dans sa Préface : comme Chrétien dialoguant avec les Musulmans, il se doit en même temps de défendre la foi des uns et des autres face au scientisme et se sent appelé à proposer aux Musulmans d'esprit scientifique des méthodes et des critères qui permettent au croyant d'assumer les requêtes légitimes de la science: pour se faire, il en illustre l'effort par ce que les Chrétiens ont déjà consenti en ce domaine. Or, de par sa profession, l'auteur est, on ne peut mieux, au courant des efforts et/ou des allergies de l'exégèse coranique contemporaine : on regrettera que rien (ou très peu) n'en émerge ici et ne vienne illustrer les chances (plus ou moins relatives) d'une re-lecture musulmane des grandes questions ici envisagées.

Le **chapitre 1** n'a rien que de très classique et fait allusion, fort justement, au retour des phantasmes (occidentaux) que ressuscite le triomphalisme facile de nombreux courants idéologiques de l'Islam contemporain. Comme l'auteur le rappelle fort opportunément, le dialogue exige une constante purification de l'esprit et du cœur.

La longueur du **chapitre 2** peut sembler disproportionnée par rapport à l'ensemble de l'ouvrage : était-il bien nécessaire de s'étendre ainsi sur la spécificité du langage symbolique en matière religieuse ? L'auteur a néanmoins raison d'insister ici sur la solidité du "sens commun" et la validité de son "jugement de réalité", comme aussi sur la part de vérité que comporte tout système religieux "qui fonctionne bien et porte du fruit". Sa réfutation des 2ème et 3ème prétentions scientifiques (III, c et d) lui permettrait d'ailleurs d'en faire une application plus précise aux deux religions "en situation de dialogue" aucune n'est réductible à ses seules origines et chacune est une structure globale qui dépasse ses parties. Il est toujours bon que Chrétiens et Musulmans s'en souviennent, dès lors qu'ils échangent sur leurs traditions religieuses respectives.

Par contre, le **chapitre 3**, l'auteur est peut-être allé trop vite dans ses réflexions sur le mystère de Dieu. Certes, le problème du **Nom** reste controversé et le lecteur français doit savoir que les deux principales traductions anglaises du Coran, officiellement reconnues par des instances musulmanes (Yusuf Ali et Pickthall), en parallèle avec le texte arabe, maintiennent le terme **Allâh**, tout comme fait Blachère dans sa traduction française. L'auteur ne simplifie-t-il pas trop les choses quand il affirme que "les différences entre les conceptions juive, chrétienne et musulmane de Dieu sont moins importantes qu'elles n'apparaissent à première vue" ? "La doctrine de la Trinité" est peut-être "subtile et abstruse" dans les manuels de théologie : elle ne l'est pas dans le Nouveau Testament qui en est tout naturellement imprégné ni dans les écrits des saints et des mystiques qui en parlent et en vivent très simplement !

D'autre part, peut-on sérieusement parler de transcendance et d'immanence en Islam et en Christianisme (qui seraient "fort peu différents") en mettant entre parenthèses la "doctrine de l'Incarnation" ? La révélation chrétienne n'est-elle pas justement la merveilleuse manifestation de la condescendance paternelle de Dieu qui se fait créature avec les créatures en la personne de Son Verbe fait chair et, donc, frère de tous et de toutes ? N'est-ce pas à travers ce fait essentiel que les Chrétiens découvrent que l'unité en Dieu a d'étranges dimensions de communion et que l'amour s'exprime non seulement de Dieu à l'homme mais aussi en Dieu lui-même : l'unité en Dieu n'est jamais une solitude ! Aussi les différences ne sont-elles pas, à cause de cela même, infiniment plus grandes que l'auteur semble les présenter ?

Au **chapitre 4**, à propos de l'Ecriture Sainte, n'y a-t-il pas quelque ambiguïté à mettre Bible et Coran sur le même plan et à identifier également Musulmans et Chrétiens comme étant des "Gens du Livre" ? L'auteur fait à peine allusion à la différence entre "révélation" (selon l'Islam) et "inspiration" (selon le Christianisme) et ne porte guère à son terme la réflexion sur la révélation elle-même : le **but de celle-ci** est-il de manifester les desseins (les volontés) de Dieu sur l'homme, l'histoire et le cosmos, ou bien est-il de dévoiler certains aspects du mystère même de Dieu ? N'est-ce pas ici qu'Islam et Christianisme s'avèrent être infiniment différents puisque, pour les Chrétiens, Dieu s'est de fait révélé en la personne de Jésus-Christ qui participe à la fois à la grandeur de Dieu et à la dignité de l'homme ? Mais l'auteur a raison d'insister sur le caractère très humain et donc fort limité du langage dans lequel le message des "Ecritures Saintes" est transmis et de l'interprétation multiséculaire qu'en font les

Croyants par une méditation toujours "circonstanciée". Ce qu'il dit du dogme comme expression ultime de cette interprétation souligne au passage l'importance de la "communauté de foi" et fonde la légitimité des "traditions" religieuses authentiques.

Quant à ses observations sur la manière fort diverse que suivent Musulmans et Chrétiens pour transposer les commandements de Dieu dans leur vie, elles sont des plus utiles aux uns et aux autres, mais gagneraient à être approfondies. Pourquoi l'application intégrale de la Loi (**Chari'a**) est-elle aujourd'hui revendiquée par tant d'Islamistes ? N'y aurait-il pas là une inversion historique, alors que les Chrétiens - séparant de plus en plus spirituel et temporel - prennent conscience, plus que jamais, que tout se résume dans les deux commandements (l'amour de Dieu et celui du prochain) qui, au terme, n'en font plus qu'un, surtout s'ils sont vécus dans l'esprit des Béatitudes ?

Le **chapitre 5** tente à nouveau de conjuguer harmonieusement progrès des connaissances scientifiques et exigences de la vérité religieuse à propos de la création elle-même. L'auteur a raison d'envisager celle-ci sous une forme dynamique, mais pourquoi la considérer en ses perspectives juive et musulmane et oublier que, selon la vision chrétienne des choses, c'est le Verbe de Dieu même qui en est le modèle, l'origine et le terme ? Ne serait-il pas utile de comparer ici les réponses qu'Islam et Christianisme proposent à la question : "Pourquoi Dieu a-t-il créé V". Certes, l'auteur a cru bon de développer ici des suggestions très personnelles quant à l'interprétation de l'Ecriture : il propose maintes explications, toutes aussi réductrices les unes que les autres, qui impliquent un refus de toute interférence divine dans les processus physiques mais qui la tolèrent ou l'acceptent dans les processus psychologiques. Parce qu'il est chrétien, il est normal qu'il fasse application de ses suggestions aux seuls problèmes délicats que soulève une lecture adéquate de la Bible, surtout du Nouveau Testament, mais pourquoi ne se demande-t-il pas si de telles suggestions peuvent être envisagées par les Musulmans dans leur interprétation du Coran ? D'ailleurs, la réflexion "uniquement scientifique" est-elle bien obligée d'avouer ses limites puisque l'auteur l'invite à recourir finalement à une "naïveté supérieure" : chacun pressent bien, comme il le dit lui-même, qu'il y a, à l'origine, une "base objective", mais difficilement saisissable ou repérable (ainsi, par exemple, pour les expériences que les Premiers Chrétiens firent de Jésus-Christ ressuscité).

Au **chapitre 6**, l'auteur entend rappeler la validité d'une lecture religieuse de l'histoire, qui fait donc de celle-ci une "histoire sainte". Il y applique les mêmes principes d'interprétation que précédemment (Dieu y interfère par les "motions intérieures"/vocations prophétiques et les "mouvements du cœur" des Croyants et des Incroyants) et en profite pour exposer ses idées sur les religions non monothéistes (recourant à une singulière "relativisation" de l'Ancienne Alliance avec le peuple juif et de la Nouvelle Alliance avec le peuple chrétien/l'Eglise). Ne convenait-il pas de s'interroger ici, également, sur la hiérarchie religieuse (avec exclusion plus ou moins mesurées) selon laquelle l'Islam considère les cycles prophétiques, répartit les religions et divise le monde ? L'"histoire sainte" est-elle aussi "linéaire" en Islam qu'en Christianisme ? La question valait la peine d'être posée. Quant aux "fins dernières", si l'auteur affirme avec raison que leurs descriptions symboliques ont, en Islam et en Christianisme, bien des points communs, est-il encore dans le vrai quand il reconnaît n'y voir finalement que de "légères différences", s'agissant de "la fin de l'histoire" ? On aurait pu développer ici le thème commun de la "gloire de Dieu" enfin manifestée en sa plénitude et, selon les Chrétiens, participée par tous ceux qui ont accès au Royaume... Mais pourquoi avoir glissé si vite, au **chapitre 2**, sur l'importante question de la "vision de Dieu" en la présentant comme objet de discussion entre théologiens musulmans, alors qu'il convenait de signaler qu'elle est objet de foi pour les Chrétiens, puisque tout le Nouveau Testament en affirme la réalité ineffable et le don gratuit ?

Quant au **chapitre 7**, qui traite de la relation entre les hommes et Dieu, pourquoi l'auteur y éprouve-t-il le besoin de commencer par la conception musulmane du statut de serviteur/esclave, responsable de ses actes et même appelé à être le **khalifa** de Dieu sur terre, puisque l'Ancien Testament - avec tout autant de cohérence ! - en avait déjà affirmé la grandeur et même développé de singulières implications (surtout dans ses Livres Sapientiaux), toutes choses que le Nouveau Testament reprend à son compte pour les dépasser infiniment puisque Dieu s'y révèle Père et que c'est la condition de fils (adoptif) qu'Il veut pour chaque être humain créé par Lui à l'image de Son Verbe intérieur, incarné en Jésus-Christ ? L'auteur tente, non sans succès, de traduire en langage compréhensif ce que peut être cette "condition filiale" que tout Chrétien est appelé à vivre du baptême à la vision sans fin. Mais une question ne se pose-t-elle pas ici, qui dépasse ce qu'en dit l'auteur lui-même : pourquoi a-t-on si peu développé en Islam les implications de la condition d'intendant/régisseur/khalifa, alors que les Chrétiens ont cru devoir développer jusqu'en leurs ultimes conséquences les implications de leur condition de "fils (adoptifs) de Dieu" ? Mais c'est à bon droit que l'auteur invite Chrétiens et Musulmans à assumer une "liberté plus complète" et à "contrôler ensemble le futur".

Au **chapitre 8**, qui a valeur de conclusion, l'auteur rappelle, à juste titre, qu'à propos du débat foi-raison, le clivage n'est pas tellement à situer entre Chrétiens et Musulmans, mais bien plutôt entre les diverses manières d'envisager ce rapport difficile entre l'expérience religieuse et la recherche scientifique, tant chez les premiers que chez les seconds. C'est sans doute parce qu'il se situe parmi ceux qui adoptent une attitude ouverte et tentent une réponse créative, en Islam comme en Christianisme, que l'auteur avoue, tardivement peut-être, qu'il a voulu "souligner les similarités entre les deux religions", pour mieux défendre la foi des uns et des autres. Pareille générosité ne l'a-t-elle pas subrepticement conduit à réduire peu à peu les différences et à ramener le Christianisme (parce qu'il pense devoir mettre entre parenthèses les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption) à une sorte de Monothéisme évangélique où la personne de Jésus-Christ n'apparaît plus très centrale ? C'est peut-être pour pallier cette défaillance qu'il tente, dans les deux dernières pages, de situer enfin quelle est la "différence fondamentale", à savoir la crucifixion de Jésus et son action salvifique. Mais peut-on se rattraper alors avec la parabole finale "où Dieu demeure l'invisible", quand on sait qu'"après avoir parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils... resplendissement de Sa gloire, effigie de Sa substance" (Heb. 1, 1-1) ?

Ce livre aidera-t-il à un meilleur dialogue entre Chrétiens et Musulmans ? Certainement, car il aide les uns et les autres à réfléchir en profondeur sur leur "patrimoine commun" (plus apparent que réel, à notre sens !) et sur une "manière" d'en harmoniser l'interprétation avec les requêtes légitimes de la science moderne. Il risque cependant d'amener les Musulmans à se méprendre sur ce qui fait l'essentiel du Christianisme : si l'Islam y est présenté, avec compétence, tel qu'il se sait et se veut être habituellement, on ne peut pas en dire autant du Christianisme. Comme son nom l'indique, celui-ci consiste - comme le dit si souvent St Paul - à "revêtir Jésus-Christ" et ceci implique donc que le Chrétien entre dans la plénitude de son mystère : celui du Dieu un et trine à la fois, parce que Dieu d'amour; celui du Verbe participant de la vie des hommes par "philanthropie divine" (au sens étymologique); celui de Jésus-Christ s'offrant eucharistiquement sur la Croix pour mieux ressusciter le jour de Pâques et, par là, restructurer toutes choses dans leur rapport au Père. A cause de tout cela, le Chrétien pourrait tout aussi bien mettre d'autres titres à chacun des chapitres du présent livre: Dieu Père, Dieu se révélant en Son Verbe, Dieu créant à l'image de Celui-ci, etc... Il convient, en effet, qu'un dialogue digne de ce nom tout ceci soit dit explicitement afin que le Musulman sache exactement ce qu'est la vision chrétienne de la foi et ce qu'est le Christianisme réel.

Car n'est-ce pas là que gît, en fin de compte, l'un des plus gros obstacles au dialogue lui-même ? Dans le **Foreword**, le Pr. W.M. Watt est félicité par son ami musulman pour avoir puissamment aidé l'Occident à se défaire des "fausses images" qu'on lui a brossées de l'Islam au cours de l'histoire (etc 'est un effort que tous les Chrétiens de dialogue se doivent de poursuivre inlassablement), mais en contrepartie le Chrétien n'est-il pas autorisé à confesser que son Christianisme réel ne correspond guère à la curieuse "présentation" qui en est faite dans le Coran, présentation qui a engendré, au cours des siècles et à cause des polémiques, de "fausses images" du Christianisme chez beaucoup de Musulmans ? C'est jusque là qu'un dialogue exigeant doit aller pour poser ses questions. L'auteur lui-même n'a-t-il pas souvent rappelé que les partenaires du dialogue islamo-chrétien doivent être prêts à apprendre les uns des autres, à purifier leur propre manière de comprendre et de vivre leur foi comme à s'enrichir des oeuvres de bien dont l'autre porte témoignage ? C'est là une exigence qui vaut pour le Musulman comme pour le Chrétien.

On voit par là combien il est difficile pour les uns et les autres de se situer en vérité et de se reconnaître authentiques dans l'altérité. Mais comment chaque religion se présente-t-elle aujourd'hui et quels en sont les représentants qualifiés ? L'auteur a bien fait de rappeler que c'est l'**Etat** islamique qui s'est répandu par l'épée, mais comment les Chrétiens de dialogue doivent-ils interpréter alors l'affirmation musulmane, si souvent répétée de nos jours, que l'Islam est, à la fois, "religion et état" ? L'Islam affirme volontiers ne pas avoir de clergé et refuse toute idée de médiation, mais il a ses "hommes de religion" qui y exercent indéniablement le pouvoir de "lier et délier" tout comme il accepte l'intercession de Muhammad en faveur des Musulmans ! Ne faudrait-il pas alors convenir qu'il y a différentes présentations et/ou visions de l'Islam, chez les Musulmans eux-mêmes, tout comme il existe plusieurs manières de présenter le Christianisme et de le proposer aux autres. Soucieux d'éviter toute interférence de Dieu dans le domaine des réalités physiques, par respect pour la science et l'autonomie de ses lois, l'auteur ne finit-il pas par oublier la "grande interférence" qu'est l'Incarnation du Verbe de Dieu en Jésus-Christ. N'est-ce pas cette interférence supérieure qui est à l'origine d'un ordre des choses désormais "divino-humain" - comme le dit la théologie - qui, procédant de la personne même du Verbe incarné, justifie la réalité sacramentelle de l'Eglise et, par suite, l'étrange efficacité des "sacrements" (dont l'auteur ne parle pas) dans la vie quotidienne des Chrétiens pratiquants ? Ce sont là des aspects importants du Christianisme qui mériteraient d'être soulignés.

Seules une telle approche sympathique et authentique de la religion des autres en même temps qu'une telle méditation approfondie sur sa propre religion permettent au Croyant de renouveler sa "théologie des religions". L'auteur a rappelé, très justement, que c'était à ses fruits qu'il convenait d'apprécier la valeur de chacune : cela entraîne-t-il un jugement similaire sur sa vérité ? Il est certain que chaque communauté de croyants représente historiquement un "capital de sainteté" où, d'un point de vue chrétien, l'universelle action et attraction de Jésus-Christ n'est pas étrangère. Mais sainteté et mystique sont-elles définies, présentées et recherchées de la même manière en Islam et en Christianisme ? Si St François d'Assise et Ste Thérèse d'Avila sont "normatifs" pour tout Chrétien, il ne semble pas que Hallâj et Râbi'a le soient pour tout Musulman. L'auteur a souvent renvoyé à Teilhard de Chardin et à Rahner, mais la recherche théologique des Chrétiens pour mieux discerner la valeur et la vérité des religions non chrétiennes distingue très vite entre celles qui sont historiquement étrangères à la tradition biblique (Hindouisme et Bouddhisme, par exemple) et celles qui s'y rattachent de manière directe et primordiale (comme "de droit" : le Judaïsme) ou de manière indirecte et dérivée (comme "de fait" : Islam). Nul ne peut nier que ces deux dernières "traditions religieuses" n'aient pris position, d'une manière ou d'une autre (et pour des raisons parfois difficiles à discerner) vis-à-vis ou contre ce qui fait l'essentiel du mystère chrétien. Aussi les recherches en cours ont-elles à s'y développer avec beaucoup de sagesse et de circonspection.

Ce sont là des observations qui invitent, comme on le voit, à toujours mieux mesurer quelles sont les chances et les limites du dialogue islamochrétien, quelles sont ses exigences et ses souffrances, quelles sont aussi ses promesses et ses espérances. C'est le mérite du présent livre de l'avoir rappelé ou suggéré à propos des thèmes les plus importants où Chrétiens et Musulmans ont un langage plus ou moins commun et se trouvent interpellés par la science moderne et ses questions lancinantes. Ce faisant, l'auteur propose au lecteur un triple effort qui demeure celui de tous les hommes de dialogue : tout Croyant se doit de rajeunir sa foi en ayant le courage de la confronter aux requêtes de la culture scientifique et aux questions des Croyants d'autres religions. Ce n'est qu'ainsi qu'il peut - comme il faut le souhaiter avec l'auteur - accéder à une "liberté plus complète" et "contrôler le futur" sous le regard de Dieu et inspiré par quelque nouvelle "motion intérieure". N'est-ce pas l'Esprit de Dieu qui renouvelle sans cesse la face de la terre, comme chante le Psalmiste ?

ANNEXE

OUVRAGES PUBLIES PAR LE PR W.MONTGOMERY WATT ¹

Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1948, 181 p. (G 353)

The Faith and Practice of Al-Ghazâlî, London, Allen and Urwin, 1953; 4th ed. 1970, 155 p. (G 364)

Muhammad at Mekka, Oxford University Press, 1953; 5th ed. 1972, 192 p. (R 113/1) Muhammad at Medina, Oxford University Press, 1956; 5th ed. 1972, 418 p. (R 113/2) Mahomet à La Mecque (trad.), Paris, Payot, 1958, 220 p. (C 130)

Mahomet à Médine (trad.), Paris, Payot, 1959, 408 p. (C 128 et 129)

Islam and the Integration of Society, London, Routledge and Kegan, 1961, 293 p. (E 311); 2nd ed. 1970, 293 p. (E 618)

Muhammad prophet and statesman, Oxford University Press, 1961, 250 p. (G 794 et 795)

Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh University Press, 1962, 195 p. (H 48) Mahomet, prophète et homme d'Etat (trad.), Paris, Payot, 1962, 215 p. (C 134)

Muslim Intellectual. A study of al-Ghazâlî, Edinburgh University Press, 1963, 215 p. (G 184)

Truth in the religions. A sociological and psychological approach, Edinburgh University Press, 1963, 190 p.

¹ On s'est permis de proposer, pour chaque livre, le sigle de référence à la Bibliothèque du **Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica**, Roma.

(with CACHIA) A History of Islamic Spain, Edinburgh University Press, 1965, 210 p. (C 1458)

What is Islam ?, London, Longman/Beyrouth, Librairie du Liban, 1968, 256 p.

Islamic surveys 6. Islamic Political Thought, Edinburgh University Press, 1968, 186 p. (C 1075)

Islamic Revelation in the Modern World, Edinburgh University Press, 1969, 144 p. (A 124)

Bell's Introduction to the Qur'rân (completely revised and enlarged), Edinburgh University Press, 1970, 258 p. (A 304)

The influence of Islam on Medieval Europe, Edinburgh University Press, 1972, 125 p. (R 118)

Tra. française in **Revue des Etudes Islamiques**, XL (1972), pp. 7-41, 297-327; XLI (1973), pp. 127-156

The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh University Press, 1973, 424 p. (G 336)

The Majesty that was Islam (The Islamic World 661-1100), London, Sidgwick and Jackson, 1974, 275 p. (C 1110)

Thoughts on Muslim-Christian dialogue, reprinted from Hamdard Islamicus, Summer 1978, vol. 1, N° 1, 52 p. (U 65)

Islam and Christianity today (A Contribution to Dialogue) (Foreword by His Excellency Shaikh Ahmed Zaki Yamani), London, Routledge and Kegan, 1983, 157 p.

