



N° 85/11 - 31 décembre 1985

L'ISLAM AUX YEUX DE LA THEOLOGIE CATHOLIQUE

Guy Harpigny

Les Facultés Universitaires Saint-Louis de Bruxelles, dans le cadre des cycles de conférences qu'elles organisent chaque année, ont consacré l'année 1984/1985 aux Aspects de la foi de l'Islam : textes et débats viennent d'en être publiés sous ce titre (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 43, Boulevard du Jardin botanique - Bruxelles, n° 36, 1985, 241 p.). On y lit, tour à tour, les leçons de Jacques Berque (L'Islam au temps du monde, pp. 13-28), Roger Arnaldez (Les éléments bibliques du Coran comme sources de la théologie et de la mystique musulmane, pp. 29-56), Abdel-Magid Turki (Le droit et la loi dans le Coran, dans la Tradition et dans la vie musulmanes, pp. 57-92), Pierre Lambert (Loi coranique et Torah, pp. 93-120), Serge de Laugier de Beaurecueil (La mystique musulmane, pp. 121-148), Mohammed Arkoun (L'Islam actuel devant sa Tradition, pp. 149-192), Ali Merad (Le christianisme du point de vue de l'Islam, pp. 193-198) et Guy Harpigny (L'Islam aux yeux de la théologie catholique, pp. 199-239).

C'est le texte de cette dernière communication qui est ici reproduit - avec l'aimable autorisation des éditeurs -, vu qu'elle nous a semblé constituer un document utile à verser au dossier du dialogue islamo-chrétien, au triple plan existentiel, pastoral et doctrinal.

Il est souvent malaisé de se faire un chemin au milieu des publications théologiques sur l'Islam. Est-on en présence de justifications d'attitudes anciennes qui méprisent les musulmans du VII^e siècle, d'opuscules spirituels qui louent la mystique musulmane au point de mépriser la vie religieuse des chrétiens d'Europe occidentale, de documents qui encouragent le dialogue entre des univers culturels différents ou d'études théologiques qui élaborent une synthèse qui tienne compte de questions actuelles ?

Afin d'y voir plus clair, nous avons choisi de faire un bilan des recherches sur l'Islam (I). Sans prendre position, nous allons parcourir l'évolution des idées et des mentalités à propos de la religion musulmane, étant entendu que ceux qui ont ces idées et qui véhiculent ces mentalités sont des chrétiens d'Europe. A la fin de ce bilan, nous pourrions situer la place que l'Eglise catholique attribue aux musulmans; nous ferons ainsi mention des textes de Vatican II.

Depuis la fin du concile, les études favorables à l'Islam sont plus nombreuses et, pourtant, des chrétiens sont mal à l'aise. On dirait qu'ils sont partagés entre une ligne officielle, qui propose le dialogue avec l'Islam, et la peur, consciente ou à peine perceptible, d'une pression musulmane qui semble engloutir les valeurs chrétiennes. En étant attentif à tout ce qui se dit et qui s'écrit sur l'Islam, il nous est apparu que l'attitude chrétienne était écartelée entre deux pôles: d'un côté, il faut dire du bien de l'Islam, puisque Vatican II nous invite au dialogue; d'un autre côté, l'Islam est en train de détruire les Eglises orientales du Proche-Orient en imposant la **sharia**, l'Islam devient intégriste et persécuteur des chrétiens, l'Islam envahit l'Europe, l'Islam ne respecte pas le pluralisme en Iran. Devant ce

malaise, nous avons conclu qu'il fallait parler du changement de contexte (II). Cela nous permettra d'écarter quelques pièges qui guettent la réflexion à propos de la religion musulmane.

Ensuite, nous pourrons élaborer un discours théologique (III). Nous ne sommes pas capable d'embrasser l'ensemble des traités théologiques. Etant plus introduit dans la théologie dogmatique, nous nous en tiendrons à sa problématique. Nous rappellerons les bases du discours théologique et nous suivrons les traités classiques qui abordent Dieu, le monde et l'être humain. Grâce à cette méthode, nous pourrons peut-être mieux situer les bases d'une théologie de la religion musulmane.

I. BILAN DES RECHERCHES

A. APPROCHE DES RELIGIONS EN TANT QUE RELIGIONS 1. Science des religions

Il n'est pas inutile de rappeler que la théologie catholique s'inscrit dans un mouvement général des idées. Durant des siècles, la théologie a analysé la manière dont des non-chrétiens devaient être situés par rapport au salut apporté par le Christ. On parlait du salut des infidèles. Ceux-ci étaient déterminés par leur rapport avec l'Eglise. L'adage "Hors de l'Eglise, pas de salut" s'explique dans un tel contexte.

C'est à partir du XVIII^e siècle qu'une nouvelle approche du phénomène religieux apparaît. Que dit-on quand on définit ce qui est **religieux** dans l'être humain ? Qu'est-ce qu'une religion ? Une question aussi fondamentale reçoit de multiples réponses. C'est d'abord la science historique qui a apporté des éléments de compréhension. Au XIX^e siècle, on parle **d'histoire** des religions. Ensuite, d'autres sciences sont intervenues : anthropologie, ethnologie, sociologie, etc. A l'intérieur d'une religion, on a tenté de trouver un système d'explication : le mythe, le rite, le symbole. Des personnages comme Emile Durkheim, Georges Dumézil et Mircea Eliade ont fait accomplir des pas considérables dans ce domaine (1).

Nous n'allons pas définir ce qu'est une religion, puisque nous allons parler de l'Islam. Nous avons cependant fait ce détour par la science des religions parce que la théologie doit poser les problèmes dans un contexte différent de celui du XVIII^e siècle. Il ne suffit donc pas de répéter les traités antérieurs au XVIII^e siècle quand on élabore une réflexion à propos d'une religion. Cela signifie en clair qu'on ne peut plus aborder l'Islam uniquement comme un ensemble d'infidèles à qui il est urgent d'annoncer l'Evangile.

2. Théologie des religions

En 1956, Ernst Benz lance quelques idées à propos d'une vision théologique de l'histoire des religions (2). Quatre ans plus tard, il publie, avec Minoru Nambara, une bibliographie sur le sujet (3). Heinz Robert Schlette, Gustave Thils et Josef Heislbeitz apportent, dans les années soixante, des fondements solides à une théologie des religions (4). Durant les années soixante-dix, on fait déjà des bilans non sans faire appel aux textes de Vatican II (5). Aujourd'hui, le fait d'une théologie des religions non chrétiennes semble admis et fait l'objet d'une section de la théologie fondamentale (6).

B. APPROCHE DE L'ISLAM

1. Rôle de l'Islam dans l'histoire de l'Eglise

L'Eglise a perçu l'Islam comme un danger très grave non seulement parce qu'il avait une force d'expansion extraordinaire mais surtout parce qu'il a fait mourir des Eglises locales qui avaient et qui doivent avoir une place capitale dans sa perception d'elle-même. A partir du VII^e siècle, "l'Islam a coupé le Christianisme de ses racines sémitiques et de la Terre Sainte. Il a étioilé (Egypte) et détruit (Afrique du Nord) le Christianisme africain primitif, tout en isolant l'Ethiopie. Il a neutralisé l'Eglise orientale d'obédience byzantine, qui n'a plus trouvé d'échappée que vers le monde slave. Il a pratiquement réduit le catholicisme à sa fraction latine et contribué ainsi à sa rupture au temps de la Réforme. Ayant stoppé ou coupé la pénétration missionnaire vers l'Asie centrale et l'Extrême-Orient et réduit la mission de l'Eglise orientale à la Russie, l'Islam a fait dépendre tout l'effort missionnaire chrétien de sa seule fraction latine, puis anglo-saxonne, principalement rejetée sur l'Amérique. De même que ses origines, l'Islam coupait le Christianisme des masses de peuples de l'Afrique et de l'Asie. L'Islam peut être ainsi considéré comme la plus grande tourmente qui se soit jamais abattue sur l'histoire de l'Eglise" (7).

Cet aperçu, qui envisage l'Islam comme la source de catastrophes pour l'Eglise, permet de comprendre les opinions théologiques qui ont été émises depuis le VIII^e jusqu'au XX^e siècle.

2. Opinions théologiques sur l'Islam

a. au Moyen-Age

(1) Pensée orientale

Adel-Théodore Khoury a présenté les positions de chrétiens du Moyen-Age oriental sur l'Islam. Dans un contexte polémique, on salit la figure du Prophète Muhammad pour justifier l'inauthenticité de la révélation coranique; dans un contexte apologétique, on démontre la vérité de la conception chrétienne de Dieu, on élabore une théologie chrétienne d'après le Coran, on adapte la foi chrétienne à l'intelligence d'interlocuteurs musulmans; dans un environnement qui pousse à la conversion à l'Islam, on souligne la valeur relative de la religion musulmane dans l'histoire du salut en déclarant que la foi du Prophète Muhammad n'est pas destinée à l'univers mais aux seuls Arabes (8).

(2) Pensée occidentale

C'est à Pierre de Cluny que l'on doit le premier essai de connaissance de l'Islam, grâce à une traduction latine du Coran faite à l'occasion d'un voyage en Espagne (1146). Desservis par leur ignorance de l'arabe, les théologiens occidentaux ont peu compris ce qu'est l'Islam. Dans leurs études, ils ont utilisé l'impact de la pensée musulmane sur la philosophie chrétienne. Ils ont aussi fouillé le texte coranique, dans sa traduction latine, pour mieux découvrir la personnalité du Prophète. D'autres ont pris l'histoire comme clé d'interprétation : ainsi, ils pouvaient démontrer que le musulman, qui vient après le juif et le chrétien, est un philosophe, un troisième sage, qui participe à l'état de nature, avant le régime de la Loi mosaïque et celui de la grâce du Christ (9).

b. Entre la chute de Constantinople et la première guerre mondiale

La Renaissance européenne s'est tournée vers le monde gréco-romain. La Réforme a mobilisé les efforts de beaucoup de théologiens dans leur désir de justifier la position de leur Eglise. Néanmoins, on s'intéresse encore à l'Islam. Théodore Buchman, dit Bibliander, fait rééditer le corpus islamologique de Cluny. Des penseurs portent l'Islam dans une vision universaliste. Au XIX^e siècle, la science orientaliste étudie les sources arabo-musulmanes selon des critères scientifiques. Des chrétiens se lancent dans ce genre d'activité en privilégiant l'analyse de textes et d'institutions musulmanes du monde arabe (10).

c. Au XX^e siècle

Un bouleversement considérable a modifié les points de vue dès le début du XX^e siècle. Nous ne pouvons pas analyser ce qui se passe chez les chrétiens d'Orient et dans les Eglises issues de la Réforme. En parcourant les diverses régions d'Europe occidentale, nous constatons un changement des idées dans l'espace d'une seule génération. Or, ce changement n'est pas dû au travail des théologiens mais au labeur gigantesque de quelques orientalistes.

En Espagne, Miguel Asin Palacios (1871-1944), un prêtre arabisant qui deviendra professeur de langue arabe à l'Université de Madrid, va donner une impulsion décisive aux études musulmanes. Asin a une thèse en trois points : "l'Islam primitif a reçu une influence profonde du Christianisme spécialement du monachisme oriental; l'Islam systématise et parfait des données chrétiennes en matière de dogme, de morale, d'ascétique et de mystique; le Christianisme occidental reçoit ces influences du Christianisme oriental par l'intermédiaire de l'Islam et sous l'impact de l'influence arabe s'exerçant sur la scolastique médiévale" (11). Les disciples d'Asin ne seront pas tous d'accord avec cette thèse. Son mérite est d'avoir transformé la vision de l'Islam dans les mentalités : d'ennemi héréditaire depuis la période de la **Reconquista**, il recevait un rôle positif dans la fondation de l'Espagne moderne. Les colonnes de l'Espagne que sont Thérèse d'Avila et Jean de la Croix avaient reçu quelque chose de l'Islam.

En France, c'est la personnalité de Louis Massignon (1883-1962), professeur de sociologie et de sociographie musulmanes au Collège de France, qui va modifier les positions. Orientaliste de formation, Massignon a rédigé une thèse monumentale sur un mystique, al-Hallâj, mort crucifié à Bagdad en 922. A travers ce mystique, il a vu une image du Christ rejeté par ses coreligionnaires.

Ainsi, à l'intérieur de l'Islam, il existe des spirituels qui vivent dès ce monde l'union avec Dieu. Cela change tout. L'Islam n'est pas un bloc impossible à convertir au Christianisme; il devient le lieu où des êtres humains font l'expérience suprême de la foi. Les chrétiens ne peuvent donc plus combattre l'Islam; ils doivent revoir leur conception de la mission en pays d'Islam. Sans prendre position sur la question de la vérité de l'Islam, Massignon a, en tant que chrétien, changé les coeurs de quelques personnalités catholiques. Soutenu par la spiritualité de Charles de Foucauld, dont il estimait être le disciple, il a offert son existence pour un regard renouvelé du monde musulman (12).

Des étudiants, des amis, des disciples ont pris acte de ce changement. Des théologiens, avec l'encouragement de quelques évêques et supérieurs d'ordres religieux, ont élaboré de manière renouvelée une réflexion systématique

Au terme de ce survol historique, nous pouvons affirmer que ce sont des facteurs non théologiques qui ont poussé des théologiens à voir les choses autrement. Et, même, ce sont souvent des présupposés non scientifiques qui ont provoqué, chez les orientalistes, une approche neuve de l'Islam comme religion

C. L'EGLISE CATHOLIQUE ET L'ISLAM

La fermentation théologique qui a précédé les années soixante a été couronnée dans des textes conciliaires. Vatican II a tenté de dire, avec des mots contemporains, l'Evangile du Christ. Les pères conciliaires ont centré leur réflexion sur la mission de l'Eglise, sacrement du salut pour le monde. C'est ainsi que nous disposons d'une doctrine renouvelée de la révélation (**Dei Verbum**) et du mystère de l'Eglise (**Lumen Gentium**) insérée dans le monde (**Gaudium et Spes**). Beaucoup de domaines ont été repensés. Par un mouvement qui va de l'intérieur de la foi vers l'extérieur, le concile est parti de la prière de l'Eglise (**Sacrosanctum Concilium**) pour regarder vers l'extérieur, les religions non chrétiennes et les sociétés humaines. Il en est sorti des déclarations sur les religions (**Nostra Aetate**) et la liberté religieuse (**Dignitatis Humanae**).

Il est bon de se souvenir de l'objectif des pères conciliaires pour apprécier à leur juste valeur les deux passages qui concernent les musulmans (**Lumen Gentium**, 16; **Nostra Aetate**, 3). Sans entrer dans la doctrine que ces textes précisent, retenons simplement le climat : "Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté" (15).

Aussi, dans le but de prendre contact avec l'Islam et les autres religions, le pape Paul VI a-t-il créé, le 19 mai 1964, un Secrétariat pour les non-chrétiens (16). Le 6 août 1964, il signait l'encyclique **Ecclesiam Suam**, une réflexion profondément neuve sur les rapports de l'Eglise catholique avec les religions non chrétiennes, comme avec les communautés ecclesiales séparées de Rome et les incroyants (17).

Le terme qui exprime le mieux ce changement d'attitude est celui de **dialogue**. On parle et on écrit beaucoup au sujet du "dialogue islamo-chrétien". Il est impossible de suivre tout ce qui se fait depuis lors. Néanmoins, retenons que depuis Vatican II le Secrétariat romain pour les non-chrétiens a organisé des rencontres islamo-chrétiennes, a accepté des invitations à des colloques organisés par des musulmans et a publié des **Orientations** qui donnent des lignes directrices (18). Des colloques réunissant des spécialistes ou des représentants qualifiés d'Eglises locales et des communautés musulmanes ont fleuri un peu partout (19). Des instituts à vocation scientifique rédigent des bibliographies des relations islamo-chrétiennes (20). Des secrétariats nationaux et des associations indépendantes apportent leur contribution (21). Pour être complet, il faudrait encore ajouter ce que font les autres Eglises membres ou pas du Conseil Oecuménique des Eglises (22). Aujourd'hui, au milieu de ce flot de rencontres et de publications, certains ajoutent une synthèse personnelle pour le grand public ou collectionnent des textes pontificaux sur le sujet (23).

D. ACQUISITIONS

La multiplicité des rencontres entre musulmans et chrétiens ne doit pas faire illusion. Des associations et des instituts académiques anciens oeuvraient déjà à une meilleure connaissance de l'Islam. Il faut rendre justice à l'Institut dominicain d'Etudes orientales au Caire et à l'Institut des Belles Lettres arabes à Tunis.

Par ailleurs, dans le dialogue avec l'Islam, qu'on fait remonter au VII^e siècle, on met un peu n'importe quoi. Ainsi, on a des rapports militaires jusqu'à la période médiévale: c'est dans ces rapports qu'on place les croisades, la **Reconquista** espagnole, la fondation d'ordres religieux militaires. Après la naissance des dominicains et des franciscains, qui correspondent à l'échec de la croisade en Terre Sainte, on assiste à une nouvelle attitude chrétienne : la mission. L'envoi de religieux pour convertir les musulmans, sans toujours tenir compte de l'opinion des Eglises d'Orient, a supprimé la violence des armes. Une troisième attitude a surgi : la compassion ou la présence silencieuse de chrétiens qui prient et offrent leur existence à la suite du Christ crucifié. L'exemple le plus connu est celui de Charles de Foucauld, personnalité controversé dont se réclament les petits frères et petites soeurs ainsi que les militaires partisans de l'Algérie française. Comme Charles de Foucauld et Albert Peyriguère, des chrétiens portent un témoignage sans prononcer beaucoup de parole.

Jusqu'à présent, nous avons fait peu de théologie et nous devons bien constater qu'il y a peu de théologiens qui ont construit une pensée cohérente à propos de l'Islam. Si l'attitude de l'Eglise catholique a changé, au cours de ce siècle, c'est, nous l'avons dit plus haut, en raison de facteurs non théologiques. Lorsque nous ferons nous-mêmes une réflexion théologique, nous aurons à prendre position sur des questions théologiques, certes, mais nous aurons aussi à situer notre discours dans un ensemble où des facteurs non théologiques jouent un rôle considérable.

Cependant, notre discours devra respecter un climat proposé par l'Eglise catholique, celui du dialogue (24).

II. CHANGEMENT DE CONTEXTE

1. Conflit au Proche-Orient

Depuis 1975, quelque chose a changé dans le monde islamo-chrétien. Le 13 avril 1975, en effet, a éclaté la crise libanaise à laquelle peu de personnes ont compris quelque chose. La propagande des mass-media a présenté une analyse étrangère aux faits. Quelle est la cause d'un tel conflit ? Tout simplement le fait que des riches chrétiens oppriment de pauvres musulmans. Il s'agit d'une lutte de classes entre des chrétiens conservateurs et des musulmans progressistes. C'est la réaction de chrétiens phalangistes ou fascistes contre des réfugiés palestiniens. Il faut certes être bienveillant avec les journalistes. Imaginons leur difficulté : comment peut-on mettre ensemble deux phénomènes contradictoires ? D'un côté, nous avons en Amérique latine des chrétiens partisans du changement social qui sont persécutés par des oligarchies militaires. D'un autre côté, nous avons au Liban des chrétiens partisans de privilèges qui oppriment des réfugiés palestiniens et des musulmans qui vivent dans la misère. Devant ce dilemme, que faut-il penser ? La solution a été rapidement trouvée. Encourager les pauvres et donc culpabiliser les riches; être favorable aux musulmans et donc abandonner les chrétiens à leur sort.

Dans cette analyse, on a oublié de regarder le rôle de l'Etat d'Israël. Ceux qui ont poussé leur information jusque là ont parlé d'une connivence entre les chrétiens et les Israéliens pour domestiquer les Palestiniens.

Pareil regard sur le Liban entraîne un jugement : là où le dialogue islamo-chrétien fonctionnait depuis des siècles, dit la propagande des mass-media, des chrétiens reprennent la croisade et s'allient à des juifs.

Un discours théologique sur l'Islam ne peut pas ignorer ce qui est en jeu : si le fait de dire du bien de l'Islam équivaut à dire du mal des chrétiens d'Orient et des juifs, autant se taire. Celui qui parle au sujet de l'Islam, comme théologien, doit mesurer l'impact de ce qu'il dit sur les chrétiens d'Orient et des juifs. Pour notre part, nous refusons la propagande des mass media au sujet du Liban. Nous espérons qu'un jour la vérité éclatera et que chacun portera un jugement sur les responsabilités qu'il a cru devoir exercer au sujet de cette guerre.

2. Révolution iranienne

En 1978, le régime a basculé en Iran pour tomber aux mains de responsables religieux peu compétents en matière administrative pour tout ce qui concerne le fonctionnement d'un Etat moderne. Les exactions du nouveau régime et son hostilité à l'Occident ont modifié l'image favorable à l'Islam dans l'opinion publique. Certes, on peut toujours dire que les Iraniens sont des shiites, des musulmans pas comme les autres. Mais, peut-on faire ces distinctions ? Est-ce aux chrétiens de dire qui est vraiment musulman, en quoi consiste l'Islam réel ?

Un discours théologique sur l'Islam n'a pas à choisir l'Islam de ses rêves qui s'intègre parfaitement dans sa réflexion du moment. Il doit tenir compte de l'Islam en son entier. Ceci équivaut à respecter et l'Islam iranien et l'Islam non iranien. On peut critiquer la pratique de certains musulmans; on n'a pas à inventer un Islam intemporel et parfait selon son point de vue.

3. Radicalisme musulman

Depuis une décennie, des mouvements radicaux pénètrent les couches musulmanes. On a pris l'habitude de les appeler intégristes. Leur idéologie est apparentée à la pensée d'al-Banna, le fondateur égyptien des Frères Musulmans. Ceux-ci sont l'objet de menaces mortelles. En Syrie, on n'a pas hésité à en supprimer des milliers. Le radicalisme musulman n'est pas très tolérant à l'égard des chrétiens. Désirant retourner aux sources de sa foi, il reprendrait volontiers à son compte le jugement du colonel Kadhafi. Dans un message de Nouvel An adressé aux chefs d'Etat chrétiens membres du Pacte Atlantique, le chef de l'Etat libyen dit ceci : "Je ne peux pas vous inciter à la paix en 1984, car c'est vous qui la menacez. Je ne voudrais pas vous inciter à l'amitié, car c'est vous qui incarnez la haine pour les autres au point d'avoir inventé les méthodes les plus ignobles de massacres collectifs et d'exterminations contrairement aux enseignements de Jésus-Christ" (25). Soulignant que le monde chrétien régresse et commence à se dissoudre, il invite les nouvelles générations du monde chrétien à lire le Coran et à engendrer une révolution culturelle. Reprenant ce que beaucoup de musulmans pensent, Kadhafi affirme que "l'Ancien et le Nouveau Testament que l'on trouve actuellement sont falsifiés, déformés et amputés sciemment du nom de Muhammad et de plusieurs autres choses" (**Ibidem**). Retraçant la vie de Jésus, il déclare : "Tout cela, nous l'avons su par le Coran, le Coran que vous n'avez pas lu et auquel vous ne croyez pas du fait de votre chauvinisme aveugle et de votre fanatisme national à l'égard de la nation arabe, du fait de la propagande israélienne mystificatrice et du fait de l'ignorance qui vous empêche de vous rendre compte de la réalité de l'histoire du Prophète Muhammad" (**Ibidem**).

Nous sommes loin du dialogue euphorique et aveugle. Faire un discours théologique sur l'Islam, c'est accepter ce que l'autre croit et affirme sans avoir peu de ce qu'il pense. C'est accepter d'être mal reçu par certains musulmans, qui s'attendent à une argumentation musulmane dans la réflexion de chrétiens. L'interlocuteur musulman voudrait tant qu'un théologien chrétien utilise des citations coraniques pour justifier son discours sur Dieu, sur Jésus, sur Marie, sur l'éthique. Faire une réflexion théologique sur l'Islam avec des arguments coraniques, suivant une méthode musulmane, est une erreur et ne mène qu'à une seule issue : la conversion à l'Islam. On doit respecter l'itinéraire de chrétiens qui se convertissent à l'Islam. On ne peut pas faire un discours théologique chrétien sur l'Islam en se plaçant hors de la foi chrétienne et hors de la méthode théologique chrétienne. Nous y reviendrons.

4. Présence musulmane en Europe occidentale

Depuis 1960, l'Europe occidentale a fait appel à la main-d'oeuvre en grande partie marocaine et turque pour exercer des emplois nécessaires au fonctionnement économique alors en pleine expansion. Certains pays, comme la France, ont accepté, malgré des réticences, une présence maghrébine, algérienne surtout, dans les grandes villes industrielles. Enfin, les événements du Proche-Orient provoquent l'exil de citoyens musulmans vers l'Europe et l'Amérique du Nord. La caractéristique de ces musulmans est d'être des "immigrés". Or, les immigrés ont besoin d'un accueil, d'une aide de la part des autochtones. Un quart de siècle après le début de cette immigration, on parle toujours des immigrés. Quand la crise économique devient le facteur explicatif du fonctionnement de l'Etat, nous pensons à la Belgique, on ne parle plus des immigrés mais des "étrangers". A ce sujet, nous faisons plusieurs rectifications. Des journaux annoncent qu'il existe 250.000 musulmans en Belgique. En 1990, ils seront 500.000 et, en l'an 2000, 600.000. Est-il exact de penser un tel nombre uniquement sous l'angle économique ? Est-il normal de penser à l'expulsion d'un tel groupe sans qu'il y ait une négociation avec les Etats dont il est originaire ? Est-il moral de qualifier d'immigrés des milliers de personnes qui sont nées sur le territoire belge ? Est-il sain, pour une démocratie, de faire

élire des représentants par une faible partie de la population, les Belges, dans des communes où les "immigrés" sont majoritaires ? Pourquoi avoir reconnu l'Islam comme un culte subventionné, en 1974, alors que les adeptes de cette religion sont pratiquement tous des non-Belges ?

Ces questions sont posées par le pouvoir politique, les syndicats, les chefs d'entreprise, le système scolaire et bien d'autres. Ces groupes qui dirigent la société belge sont divisés sur ce sujet. Un projet de loi recueille l'opposition de ceux qui se font appeler progressistes et l'adhésion de ceux que d'autres appellent racistes. Nous pensons qu'il est urgent de distinguer l'Islam et les immigrés, parce que nous sommes persuadés que la deuxième génération ne peut plus être considérée uniquement comme des "immigrés". Tant que nous poursuivons dans la ligne de l'immigration, nous mettons un obstacle supplémentaire à l'intégration des musulmans en Belgique. Il ne nous revient pas de dire s'il vaut mieux faire comme en France, au Canada ou ailleurs, au sujet de la procédure de naturalisations qui est automatique ou obligatoire selon les dispositions prévues par la loi. Nous nous plaçons au point de vue moral. Nous ne pouvons plus considérer de jeunes musulmans, nés en Belgique, éduqués en Belgique, payant leurs impôts à l'État belge, uniquement comme des immigrés.

Faire un discours théologique sur l'Islam, dans le cadre de l'Europe occidentale, de la Belgique, c'est penser à propos de musulmans et non d'immigrés, encore moins d'étrangers.

5. Pluralisme

Depuis la fin des années soixante, nous assistons au développement de l'incroyance pratique. Beaucoup vivent sans faire la moindre référence à Dieu. On peut vérifier cela au plan de la pratique dominicale, au fait que peu de chrétiens désirent recevoir le ministère presbytéral ou vivre en communauté la pauvreté, la chasteté et l'obéissance en vue du Royaume de Dieu, mais surtout au fait que beaucoup de personnes qui fréquentent les institutions chrétiennes comme l'école, l'hôpital, le syndicat, la mutuelle, le mouvement de jeunes, etc., n'ont de chrétien que le nom.

Quand on prend conscience de cela, la tentation est grande de faire une alliance avec l'Islam pour lutter contre l'incroyance qu'on identifie rapidement avec la dissolution des mœurs, la perte du sens civique et l'insécurité.

On ne fait pas un discours théologique sur l'Islam pour encenser des gens qui croient en Dieu, fussent-ils d'une autre religion, afin de lutter contre les incroyants, la pensée laïque, les francs-maçons, etc. On prend acte du pluralisme dans lequel nous vivons et on réfléchit en conséquence.

Le changement de contexte depuis Vatican II a modifié les perspectives du dialogue islamo-chrétien. Il a surtout souligné l'urgence d'une réflexion chrétienne qui situe l'Islam comme religion, sans être a priori contre le Judaïsme, les Eglises d'Orient, l'Islam shiite de Khomeiny; sans avoir peur ou être culpabilisé du fait du radicalisme de certains groupes musulmans; sans être paternaliste ou dédaigneux vis-à-vis de "citoyens de seconde zone" en Belgique ou en Europe; sans vouloir commencer une croisade contre l'athéisme et l'incroyance.

III. DISCOURS THEOLOGIQUE A PROPOS DE LA FOI MUSULMANE

Le théologien catholique n'élabore pas un discours philosophique en se plaçant "en dehors" de la foi chrétienne de la même manière qu'il se situe "en dehors" de la foi musulmane. Le discours théologique repose sur des bases que la théologie fondamentale justifie et organise. Nous osons ainsi reprendre la réflexion théologique au point de départ non pas pour montrer combien un jugement théologique est difficile en cette matière mais uniquement pour remettre les choses à leur vraie place. Nous avons en effet déjà constaté que, dans le souci de dire du bien de l'autre, le musulman en l'occurrence, on affirme qu'on est d'accord sur l'essentiel, Dieu est Jésus; le reste est accessoire et doit être laissé aux débats de quelques spécialistes peu ouverts au dialogue. A notre avis, cette procédure ne fait pas avancer la réflexion et fausse le dialogue islamo-chrétien.

A. IMPORTANCE DE LA THEOLOGIE FONDAMENTALE POUR PORTER UN JUGEMENT

1. Révélation

D'emblée, la théologie se place dans une confession de foi. Celui qui fait oeuvre théologique non seulement admet l'existence de Dieu mais il croit en un Dieu qui parle à l'homme, aux hommes.

Cette parole de Dieu, dont le peuple juif a reçu le premier la manifestation, est devenue chair. Dans le Christ, la parole de Dieu est manifestée, rendue visible. On discerne dans la personne du Christ l'auto-manifestation de Dieu en paroles et en actes. Par le Christ, tout ce que Dieu dit et fait pour les hommes peut désormais être connu et approché. Ceci est capital. Dieu ne dit pas quelque chose de neuf ailleurs que dans le Christ. Dieu ne dit pas quelque chose d'autre par rapport à ce que le Christ a déjà manifesté lui-même (26).

2. Foi

La foi est la réponse d'un être humain à Dieu qui lui parle. Cette foi s'exprime dans une confession vis-à-vis de quelqu'un. Dans la perspective chrétienne, cette confession est une adhésion au Christ, dans l'Esprit, qui mène au Père. Elle peut être réalisée à l'intérieur d'une liturgie, d'une catéchèse, d'une évangélisation vis-à-vis de personnes qui ne connaissent rien du Christ. La confession de foi est même devenue un symbole de foi en période de troubles doctrinaux, un test d'orthodoxie. La foi se structure selon l'ordre trinitaire. Vécue dans un monde éclaté, elle articule trois points d'appui : Dieu, le monde et l'homme. Et, à l'intérieur même de l'être humain, elle veut des certitudes que la raison lui permet de formuler. Elle est une décision libre, elle se vit dans une relation personnelle et communautaire avec Dieu dans la prière (27).

Jusqu'à présent, nous n'avons encore rien dit de l'Islam, car nous sommes en train de donner le cadre d'une réflexion théologique chrétienne. Il est, à notre avis, illusoire de prendre un point d'appui ailleurs, en dehors du va-et-vient entre la révélation et la foi, pour parler de l'Islam. Au cas où on prendrait un point d'appui extérieur, on ne ferait plus oeuvre théologique mais oeuvre philosophique, une philosophie de la religion. Parler de l'Islam hors de la révélation et hors de la foi, c'est produire un discours intéressant sans doute mais non théologique. On devine déjà les points à discuter: l'Islam affirme avoir reçu une révélation qui accomplit, en le rendant parfait, l'Evangile apporté par le Christ aux chrétiens; l'Islam exige une confession de foi, la **shahâda**, en Dieu et l'adhésion à la mission de l'Envoyé de Dieu, Muhammad. Que faut-il penser de ces affirmations musulmanes ? Le théologien catholique qui croit que le Christ est la parole de Dieu ne va pas admettre une autre révélation; il va se demander en quoi la révélation transmise par le Prophète Muhammad diffère. Si jamais le théologien catholique admettait l'authenticité plénière de la parole de Dieu que le Prophète Muhammad transmet, il n'aurait plus qu'à se convertir à l'Islam, car il reconnaîtrait que le Christ n'est plus la parole de Dieu manifestée de manière plénière et définitive. On saisit alors la différence fondamentale entre le Christianisme et l'Islam : d'un côté, c'est une personne qui manifeste, par ses paroles et pas ses gestes, par son être même, la parole de Dieu, d'un autre côté, la révélation n'est pas une personne mais un livre transmis, proclamé par une personne. D'un côté, on croira au Christ, parole de Dieu; de l'autre côté, on croira en Dieu et non au Prophète Muhammad. Le Christ devient "objet de foi"; le Prophète Muhammad n'est pas "objet de foi" (28).

3. Tradition

La révélation a été mise par écrit. Nous connaissons toutes les difficultés surgies pour comprendre la fonction de l'Ecriture au moment de la Réforme. Fallait-il s'en tenir à la seule Ecriture ou fallait-il aussi accepter une Tradition ? Les recherches multiples qui ont approché le sujet avant Vatican II ont permis une meilleure saisie du problème et, en tout cas, une meilleure perception de la place de l'Ecriture par rapport à la parole de Dieu, manifestée dans le Christ. Il faut se souvenir de la manière dont les écrits de l'Ancien Testament sont venus "au monde". Il faut se souvenir de la manière dont les textes du Nouveau Testament ont vu le jour. Les premières communautés chrétiennes n'ont pas adhéré à un texte mais à une personne, le Christ, dont parlaient les apôtres, les témoins du Ressuscité. C'est pour maintenir la fidélité au Christ, dans le sillage des apôtres, que les communautés chrétiennes ont retenu des écrits, un "dépôt de la foi", qui permettaient de se garder des déviations. Ces écrits sont devenus "normatifs" pour la foi mais ils sont portés par une Tradition, la vie des communautés chrétiennes. On perçoit alors le rôle de l'Esprit Saint et de l'Eglise par rapport à l'Ecriture. Si la Tradition, la vie des premières communautés chrétiennes, a "produit" l'Ecriture, en revanche, la Tradition, la vie de l'Eglise apostolique avec ses ministères, porte l'Ecriture; par voie de réciprocité, si l'Ecriture est portée par l'Eglise, elle est cependant "norme" de la Tradition, la vie de l'Eglise apostolique avec ses ministères (29).

Ici encore, nous pouvons constater la divergence par rapport à la conception musulmane de la Tradition. Pour l'Islam, il n'y a pas adhésion à une personne qui manifeste la parole de Dieu mais foi en un Dieu qui donne une Ecriture transmise par un être humain, le Prophète Muhammad. L'Ecriture, le Coran, le Livre, est le centre de la vie musulmane, de la foi musulmane. La Tradition musulmane, qui comporte plusieurs lieux, porte le Coran, c'est évident, mais elle ne l'a pas produit. Le Coran, en

tant qu'Écriture, vient directement de Dieu. Pour l'interpréter, on a besoin de commentaires autorisés; beaucoup de questions ont surgi à ce propos mais on n'a pas de notion d'une fidélité à des disciples du Prophète; on ne connaît pas de ministères qui structurent une communauté remplie de l'Esprit de Dieu. Il faut rappeler ici les difficultés survenues à la mort du Prophète. Ce qu'on appelle la question califale montre clairement que les successeurs du Prophète n'ont pas le droit d'élaborer des textes ayant la même autorité que le Coran. Dans la communauté chrétienne, on sait que les témoins du Christ ressuscité sont à la source de l'écrit, du Nouveau Testament.

Nous nous rendons bien compte qu'au départ de notre foi, nous avons des conceptions très différentes de la parole de Dieu, de l'Écriture et de la Tradition. Même entre chrétiens, nous sommes loin de partager la même doctrine sur ce point. Pour un réformé du XVI^e siècle, seule l'Écriture est normative en matière de foi; la Tradition n'est que production humaine, non régulatrice de la foi. Cela nous pose de multiples questions qu'il n'est pas toujours aisé de résoudre (30).

4. Vérité

La foi chrétienne n'a pas un catalogue de vérités mais elle adhère au Christ qui est vérité. La vérité est une personne; elle est par conséquent impossible à mettre en formules. Les formules dogmatiques sont évidemment des énoncés qui visent à dire quelque chose de vrai, mais ils sont situés dans un ensemble plus vaste. La vérité manifestée par le Christ est un mystère qui se déploie et que nous découvrons dans la foi. Il y a référence à un événement originaire, la personne du Christ qui s'est manifestée aux hommes, et à quelque chose qui vient. Nous tendons à la plénitude de la vérité. Cette tension est l'œuvre de l'Esprit qui, par rapport à l'originaire, nous dit comment elle vient à nous. La vérité va bien au-delà de faits historiques.: elle est un don de Dieu pour les hommes; en la recevant, l'homme s'oriente de plus en plus vers Dieu. De plus, la vérité n'est pas quelque chose qui est extérieur à l'homme. Il faut faire la vérité c'est-à-dire faire sienne la vérité.

Au départ de la vérité manifesté par le Christ, il y a un donné, le témoignage suscité par un événement. On ne parle pas d'une "vérité" qui se désagrège avec le temps mais du témoignage de quelqu'un qui est vérité. Par rapport à aujourd'hui, il y a donc discontinuité entre le témoignage passé et le témoignage présent vis-à-vis de celui qui est vérité. On ne compare pas terme à terme le témoignage de départ et le témoignage actuel. Mais on regarde la fonction du témoignage d'alors et de celui d'aujourd'hui pour voir si la visée des témoignages correspond. Or, le témoignage est susceptible de multiples jugements, de multiples interprétations. Et le langage, qui exprime le témoignage, a besoin, lui aussi, d'interprétations pour en saisir la visée. Cela explique qu'on puisse se tromper, qu'on puisse avoir plusieurs interprétations, qu'on cherche sans cesse à en avoir de meilleures pour "tout saisir".

Dans ce cadre, le rôle de la Tradition est important. On comprend qu'on pose la question : mais qui donc approche de la vérité ? On en connaît la réponse. L'Eglise, dans son ensemble, témoigne du Christ, qui est vérité, et elle a reçu l'Esprit qui mène à la vérité. Dans ce rôle, l'Eglise est infaillible, elle ne se trompe pas. En disant cela, on sait très bien que des chrétiens ont été mis dehors parce qu'ils se trompaient. On sait aussi que des groupes entiers se sont retirés de la "grande Eglise" ou que des groupes se sont excommuniés mutuellement. Et pourtant on croit que l'Eglise est infaillible. Selon la formule reçue, l'Eglise est infaillible **in credendo**. Le témoignage unanime de la communauté des chrétiens, dans la foi en la parole de Dieu, est préservé d'erreur puisque l'Esprit lui est donné. A l'intérieur de l'Eglise, ceux qui ont le ministère épiscopal et qui forment le magistère, sont infaillibles **in docendo**, quand ils enseignent. Nous savons que Vatican I a précisé que l'évêque de Rome est infaillible dans certaines conditions.

C'est dans cet ensemble qu'on parle de dogmes, "une vérité et une doctrine divinement révélées, doctrine et vérité que le jugement public de l'Eglise propose à croire de foi divine, de sorte que leur contraire est condamné par la même Eglise comme doctrine hérétique". On perçoit directement ce qui est visé : quelque chose qui vient de la vérité que Dieu révèle; quelque chose que l'Eglise (peuple de Dieu; magistère) propose à la foi; quelque chose qui est opposé à son contraire, l'erreur. Pour connaître la vérité, nous n'avons pas un catalogue à consulter mais nous avons à nous approprier dans la foi ce que Dieu nous révèle. En certains domaines, l'Eglise (peuple de Dieu; magistère) est intervenue parce qu'il y avait risque d'erreur (31).

L'Islam a lui aussi une conception de la vérité. Elle est très proche de la conception chrétienne. Est vrai ce qui est dans le Coran. Le chrétien dit : est vrai ce qui est dans le Christ. L'Islam fait donc un lien immédiat entre la vérité et la révélation. Il existe aussi un témoignage de la vérité qui s'exprime dans des langages et qui est susceptible d'interprétations multiples. Il n'existe pas de magistère en

Islam. Mais nous avons vu que, pour le droit par exemple, il fallait un consensus, l'**ijmâ**, et un effort de réflexion, l'**ijtihâd**. Certes, l'Islam est divisé; il a connu, lui aussi, ses ruptures, ses fractions. Et chaque fraction se réfère à ce qui est dans le Coran, parole de Dieu, qui contient toute la vérité. Puisqu'il n'y a pas de magistère, il n'y a pas de magistère infaillible. Ceci pose question aux chrétiens : à qui s'adresser pour connaître la vérité telle que l'Islam la comprend ? Sur tel point précis, à qui se référer en dehors du Coran ? Plus difficile encore : comment pouvons-nous trouver une référence commune pour atteindre la vérité ? Devant cette impasse apparente, la tentation est grande de filer vers une réflexion philosophique qui a des critères de vérité, de vérification, autres que ceux de la parole de Dieu telle qu'elle est manifestée dans le Christ ou dans le Coran.

5. Discours théologique

Au terme du parcours de la théologie fondamentale, nous sommes prêts à dégager les rôles de la théologie.

Par rapport à la révélation

Par rapport à la révélation, si la science exégétique fait un commentaire du texte écrit, de l'Ecriture, la théologie biblique rédige un exposé continu du rapport du texte biblique avec la foi chrétienne. En effet, c'est le Christ qui manifeste la parole de Dieu. C'est l'Esprit qui anime l'Eglise dans l'adhésion de foi à cette parole de Dieu. La théologie cherche sans cesse à faire un rapport entre le texte écrit, l'Ecriture, et la foi au Christ, dans l'Esprit. Ce rapport ayant été fait, on peut alors interpréter : chercher le sens plénier; pratiquer l'herméneutique ou l'interprétation du sens, qui suppose une actualisation du message pouvant aboutir à plusieurs sens ou lectures.

L'Islam a une théologie qui, pour la plus grande part, est une théologie "coranique". Les commentaires du texte coranique permettent de faire un rapport entre ce qui est révélé par le texte et ce qui est cru. Il existe des interprétations avec une actualisation du message. Il n'est pas toujours facile de distinguer les sens différents. Les "écoles théologiques" en Islam, les trois écoles du **kalâm**, sont-elles à situer ici ou dans une autre fonction de la théologie ? En tout cas, quelqu'un comme Mohammed Arkoun plaide pour de nouvelles lectures du Coran.

Par rapport à la foi

Par rapport à la foi, qui est une, la théologie est plurielle. La foi comme mouvement vers la plénitude du mystère du Christ est "une" tandis que la théologie, comme réflexion d'un être humain ou d'un groupe à propos d'un contenu de foi ou d'un mode de croire est "plurielle". Cela se comprend déjà en raison des lectures diverses de l'Ecriture. Cela se comprend aussi en raison des diverses expressions que la foi peut recouvrir. De plus, aujourd'hui, la théologie vit dans une société pluraliste, est insérée dans la société occidentale qui admet le pluralisme religieux, use depuis longtemps de la médiation philosophique qui est, de fait, plurielle.

La théologie musulmane connaît aussi le pluralisme. Il suffit de parcourir les diverses écoles où la théologie est enseignée pour s'en rendre compte. La foi musulmane reste évidemment "une".

Par rapport à la Tradition

Par rapport à la Tradition, nous avons une théologie historique, une théologie qui respecte la communion ecclésiale, une théologie qui a un lien avec la vie spirituelle et une théologie qui a des rapports sereins ou conflictuels avec le magistère.

La théologie musulmane peut établir un parcours historique des diverses écoles de pensée; puisque l'Islam ne se perçoit pas comme une communauté qui est signe du salut pour le monde, la théologie musulmane ne va pas examiner le rapport entre la relation à Dieu et la médiation de la communauté musulmane. Peut-on dire que les mystiques ont eu une influence sur la théologie musulmane ? En d'autres termes, la théologie musulmane a-t-elle un lien avec la vie spirituelle ? Nous ne pouvons pas répondre de manière globale à cette question. En tout cas, des mystiques ont élaboré un système de pensée religieuse. Comme il n'existe pas de "magistère" en Islam, il n'y a pas de lien avec lui.

Par rapport à la vérité

Par rapport à la vérité, la théologie chrétienne prend la médiation de sciences auxiliaires. En fonction de questions qu'elle veut résoudre ou, tout au moins, "penser", la théologie choisit les sciences auxiliaires qui lui paraissent les plus appropriées. C'est souvent à ce sujet que se pose la question des religions non chrétiennes. Puisque l'Europe occidentale n'a plus conscience d'être l'état religieux achevé auquel tous doivent un jour parvenir, les religions d'autres continents peuvent être un apport utile pour penser la révélation et la foi. Cela explique que beaucoup d'études de théologiens chrétiens qui s'intéressent à l'Islam commencent par une approche de la révélation (32).

La théologie musulmane a aussi besoin de médiations pour "penser" le contenu de sa foi et le mode de croire ainsi que pour situer les autres religions (33).

Après avoir montré en quoi diffèrent le Christianisme et l'Islam, au plan de la théologie fondamentale, nous avons déjà montré quelques pistes de discussions : qu'est-ce que la révélation quand on entend ce que l'Islam croit au sujet de la parole de Dieu ? Qu'est-ce que la foi ? Comment justifier la foi ? Quelle est la place de la "raison" dans cette justification ? Ces pistes vont être approfondies maintenant dans un parcours rapide de quelques secteurs de la théologie dogmatique.

B. LA FOI MUSULMANE D'APRES LA THEOLOGIE DOGMATIQUE

La théologie dogmatique articule sa réflexion autour de trois pôles : Dieu, l'être humain et le monde. L'ensemble est l'expression d'une économie du salut. Cela signifie que le dogmaticien cherche ce que Dieu révèle sur ces pôles et comment l'être humain se "divinise", s'"accomplit", dans l'adhésion à la révélation. En même temps, le dogmaticien veille à approcher la vérité et fait référence aux prises de position du magistère si celui-ci a désigné des risques d'erreur ou défini ce qu'il faut croire pour rester dans le vrai. C'est finalement à une élucidation du message de vie de sa foi que le dogmaticien consacre ses efforts dans l'étude et la prière.

L'Islam parle de Dieu, de l'être humain et du monde. Nous n'aurons donc guère de difficultés à confronter nos positions.

1. Théologie

Nous n'allons pas rappeler l'ensemble de la **théologie** ou discours sur Dieu. Sachons seulement que la réflexion porte d'abord sur l'affirmation de Dieu par la raison humaine qui, si elle est mise en oeuvre de manière correcte et droite, peut établir que Dieu existe et même lui trouver une consistance par la découverte de son action par rapport au monde et à l'être humain (34). Ensuite, la réflexion examine ce que Dieu dit de lui-même et ce qu'il fait pour l'homme et pour le monde par son dessein de salut. On situe ainsi ce que le peuple juif a reçu comme révélation sur Dieu et on entre dans ce que le Christ manifeste de Dieu. Le terme est atteint lorsqu'on découvre et qu'on croit au Dieu trinitaire (35).

Dans sa confrontation avec l'Islam, la théologie dogmatique rencontre surtout deux difficultés : le monothéisme qui se déploie dans un Dieu trinitaire (nous plaçons ici la question de la filiation divine de Jésus) et le prophétisme qui culmine dans celui qui a autorité pour parler au nom de Dieu puisqu'il est son Fils (nous plaçons ici l'oeuvre salvifique du Christ).

a. Monothéisme

Le monothéisme de la foi chrétienne s'enracine dans l'expérience religieuse juive et s'approfondit dans le témoignage du Ressuscité par les disciples de Jésus. Ce que nous appelons expérience pascalle se déploie dans le mystère de l'identité de Jésus qui aboutit dans la reconnaissance du Verbe fait chair. Celui que les disciples avaient suivi sur les routes de Galilée et lors de la montée vers Jérusalem est reconnu comme le messie, la parole de Dieu, le prophète eschatologique, le Fils de Dieu. Cette foi n'a pu connaître l'identité du Christ que dans l'acceptation d'un approfondissement de la foi en Dieu. Les disciples croient en Jésus Fils de Dieu; ils discernent une action de l'Esprit. Celui que Jésus priait en l'appelant Père devient le Père des hommes. La foi au Dieu trinitaire qui sera formulée aux conciles de Nicée I (325) et de Constantinople (381) est une adhésion à Dieu, le seul Dieu, qui est Père, Fils et Esprit (36).

Le monothéisme de la foi musulmane s'enracine dans une opposition à l'idolâtrie. La profession de foi est la négation de toute divinité "si ce n'est Dieu". Dans ce cas, il est exclu qu'on ait autre chose qu'une négation de tout ce qui est divinité autre que celle de Dieu. Le monothéisme musulman est une exclusion de toute divinité à la seule exception de Dieu. Il est par conséquent

impossible de comprendre que Jésus soit Fils de Dieu. Dès le départ, on exclut une divinité autre que celle de celui qui est l'exception à l'exclusion des idoles.

On saisit alors toute l'ambiguïté d'un discours sur Dieu indépendamment de la foi. Lorsqu'un théologien catholique élabore un discours sur l'affirmation de Dieu dans le cadre classique du **de Deo Uno**, il médite philosophiquement sur un principe unique de tout ce qui existe. Il prend bien soin de conclure à un monothéisme qui reste ouvert à la révélation du Dieu trinitaire annoncé par Jésus (37). Le théologien musulman élabore un discours sur le rejet des idoles et accepte une exception, Dieu, qui a placé dans le monde des signes qui permettent de le reconnaître. Ces signes ne font nullement appel à un Fils envoyé par Dieu. C'est exclu d'avance (38).

b. Prophétisme

Le prophétisme de la foi chrétienne s'enracine dans l'expérience religieuse juive et se déploie dans la personne même du Christ "parole de Dieu faite chair". Alors que les prophètes de l'Ancien Testament sont des envoyés qui parlent au nom de Dieu, en Jésus, c'est la parole même de Dieu qui est manifestée. La conception de la révélation culmine dans l'œuvre d'une personne dont les paroles, les actes, l'être même, sont "révélation". Ceci exclut une nouvelle révélation après le Christ. Mais il y a plus. La parole que Jésus manifeste n'est pas seulement un message de la part de Dieu, mais elle est aussi une œuvre salvifique. Certes, en Jésus, cette parole **est** salvifique. Mais, on a parfois l'impression que la vie de Jésus est distinguée en une période dite de prédication et une période, fort brève, qui rassemble la passion et la mort. En fait, par toute son existence, passion, mort et résurrection comprises, le Christ est **la** parole de Dieu qui sauve les hommes. C'est le mystère de la Croix qui concentre finalement tout ce que recouvre la mission de l'Envoyé du Père (39). Jésus s'est perçu comme envoyé du Père; face à l'opposition des hommes, il a compris que son ministère prophétique devait aller jusqu'à la mort violente. On oublie parfois que la signification salvifique de la croix s'inscrit dans un acte de foi au Ressuscité. De mort absurde, la crucifixion de Jésus devient la source unique du salut universel. Comment admettre que ce salut ne soit pas définitif, unique et universel, quand on croit que celui qui le réalise est le Fils de Dieu (40) ?

Le prophétisme de la foi musulmane envisage l'histoire de l'humanité en plusieurs étapes : la mission de Moïse qui apporte la Torah au peuple juif; la mission de Jésus qui apporte l'Evangile aux chrétiens; la mission de Muhammad qui apporte le Coran au monde. Le Coran accomplit la Torah et l'Evangile; il est la révélation définitive. De plus, comme Dieu ne peut pas abandonner ses prophètes, même dans le cas de l'opposition des hommes à leur mission, Jésus n'a pas pu être mis à mort en raison d'une condamnation par les Juifs et les Romains. Il n'a donc pas été crucifié. Or, sans la mort de Jésus, il n'y a pas de résurrection comparable à celle de la foi chrétienne. La fin de la vie terrestre de Jésus n'est "qu'une disparition" aux regards humains. Monté au ciel, Jésus reviendra un jour pour reprocher aux chrétiens de ne pas avoir reconnu en Muhammad celui qu'il avait pourtant annoncé dans l'Evangile. Nous sommes persuadé que nous touchons ici au cœur de nos divergences. Refuser la crucifixion de Jésus, c'est refuser la signification réelle de l'être du Christ, c'est méconnaître profondément son œuvre salvifique; c'est, fondamentalement, refuser en quoi consiste la révélation (41).

Aussi, toute tentative de reconnaître en Muhammad un prophète ne peut que se placer dans une perspective précise : si on accepte que Jésus est **le** prophète par excellence, celui qui parle au nom de Dieu et qui, jusque dans son mystère pascal, manifeste ce que Dieu est pour les hommes afin de les rendre participants à sa propre vie, alors, Muhammad peut être prophète **dans la mesure** où il annonce un ou plusieurs aspects de ce Dieu-là; s'il ne l'annonce pas, il n'est pas prophète (42). Or, en sachant que celui qui reconnaît en Muhammad un **vrai** prophète, marque presque automatiquement son accord avec le Coran qui parle d'une falsification de la Torah par les Juifs et de l'Evangile par les chrétiens, comment peut-on admettre une prophétie, fût-elle partielle, de Muhammad sans émettre immédiatement de grandes réserves afin d'être bien compris (43) ?

On comprend alors la discrétion de Vatican II : "L'Eglise regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu Un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes (...). Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète" (44). Rien n'est dit sur Muhammad.

2. Cosmologie

La théologie chrétienne articule le monde à Dieu en "pensant" la création et l'eschatologie. Elle intègre une réflexion sur le mal et parle de la signification du "péché originel".

Nous n'avons pas encore bien perçu la portée de la théologie musulmane à ce sujet. Certes, le monde est créé par Dieu. On parle de créatures visibles et invisibles. Mais, jusqu'à présent, les manuels que nous avons consultés exposent des cosmogonies plutôt qu'une réflexion religieuse. La foi musulmane admet que Dieu a placé des signes en ce monde qui permettent aux hommes de le reconnaître. Nous nous demandons cependant si la réflexion sur la communauté musulmane (**Umm**) n'a pas épuisé toute la portée d'une cosmologie théologique. En effet, la maison de l'Islam n'est-elle pas le monde "que Dieu veut" face au "monde de la guerre" qui n'est pas encore musulman ?

3. Anthropologie

a. Relation avec Dieu

L'anthropologie chrétienne articule l'être humain, qui vit dans le monde, avec Dieu, en "pensant" la création et la fin ultime de toute humanité. Par rapport au dessein de Dieu, on parle d'un salut du mal, du péché, de la mort en vue de l'entrée dans le bonheur, la grâce et la vie qui ne finit pas. C'est fondamentalement la relation d'amour de Dieu, par le Fils, dans l'Esprit, qui permet à l'être humain de devenir fils adoptif et de participer à la vie même de Dieu pour toujours dans le "Royaume".

L'anthropologie musulmane parle elle aussi de création et d'eschatologie, sans faire appel, cela va de soi, à l'oeuvre salvifique du Christ. S'il y a relation avec Dieu, on ne devine pas toujours s'il s'agit d'une relation d'amour, que des mystiques musulmans ont vécue, ou uniquement d'une soumission à une Loi. Il n'est pas question d'une filiation adoptive. La vie futur est une jouissance de biens merveilleux; est-elle cependant une vie en Dieu (45) ?

On peut de nouveau souligner la discrétion de Vatican II : "De plus, (les musulmans) attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités" (46).

b. Question des droits de l'homme

La question des droits de l'homme fait habituellement l'objet de la théologie morale. Nous en faisons cependant mention car elle implique une anthropologie. En effet, on peut se demander quel genre d'homme et quel genre de société sont sous-jacents aux discours théologiques sur les droits de l'homme.

Vatican II parle des droits de la personne humaine (47) et examine les fondements de la liberté religieuse. Celle-ci est un droit. Cela signifie que chaque conscience a le droit d'adhérer à ce qu'elle croit être la vérité et que chaque citoyen ou chaque communauté religieuse organisée ont le droit de revendiquer auprès de la société civile le respect de l'exercice libre de la religion. Cette liberté doit aller jusqu'à l'influence culturelle dans la société (48). On discerne dans ces droits l'influence de la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 décembre 1948. Mais il y a davantage. C'est à l'intérieur d'une vision chrétienne que certains aspects de cette Déclaration sont pensés et proposés à des sociétés civiles, des Etats.

La récente Déclaration islamique universelle des droits de l'homme (49) a des présupposés qu'elle dégage du Coran. Lorsqu'elle parle des droits de l'homme, elle prend la Loi coranique comme référence et non des lois civiles d'un Etat.

Nous estimons qu'il serait utile de confronter nos points de vue avant de déclarer que l'autre religion ne respecte pas le pluralisme. Nous sommes certes étonnés de voir que certains ont cru que l'Islam entrerait dans le monde moderne en acceptant enfin la Déclaration universelle des droits de l'homme. Pareille conclusion relève de la fantaisie et fait suite à une mauvaise lecture de la Déclaration de Conseil islamique. Mais n'y aurait-il pas moyen d'approfondir ce que nous entendons, les uns et les autres, par Loi, droits et liberté religieuse (50) ?

4. Eglise et Umma

Au terme du survol de la théologie dogmatique, il nous reste à parler de l'Eglise. Définie comme sacrement du Royaume en ce monde, elle est le signe de ce que Dieu fait pour les hommes. Cependant, n'oublions pas que le premier signe est le Christ lui-même et que c'est l'Esprit qui, aujourd'hui, nous permet de le reconnaître. L'Eglise est la communauté des "incorporés" au Christ dans l'Esprit. Elle est un mystère qui appelle les hommes et qui leur permet de vivre, dans les sacrements, la

vie morale et la vie spirituelle, la foi, l'espérance et la charité. Sans même aller plus avant dans le mystère de l'Eglise (peuple de Dieu, ministères, laïcs, appel à la sainteté, vie religieuse, caractère eschatologique, place de Marie) (51), il faut bien constater que rien de semblable n'existe en Islam. Il nous est donc impossible aussi de parler de "sacrements". Car, même au sujet de l'initiation, la théologie chrétienne a d'abord une réflexion sur le Christ qui permet au disciple de vivre un mystère dont il est le centre. Comment comparer cette initiation sacramentelle avec une "entrée dans la foi musulmane" ?

L'Umma n'a pas de fonction sacramentelle. La parole de Dieu pénètre dans le cœur du croyant sans médiation comparable à celle du Christ. Aussi ne faut-il pas chercher en Islam des sacrements et le ministère "sacerdotal". Toutes les fonctions qui se comprennent comme une "suite du Christ" afin de "témoigner du Royaume" deviennent en Islam des fonctions qui structurent la communauté afin de permettre une meilleure soumission à la Loi de Dieu. Même ce qui apparaît comme étant proche de la sainteté prend en Islam une autre dimension. Il n'y est pas question d'une communion avec une communauté de saints vivant auprès de Dieu. En revanche, la mère de Jésus est vénérée et priée; elle est vierge et pure.

Seul ce dernier aspect a été reconnu par Vatican II : "(les musulmans) honorent (la) Mère virginale (de Jésus), Marie, et parfois même l'invoquent avec piété" (52).

Ne pourrait-on pas cependant, malgré nos différences, approfondir notre place dans le monde ? La sécularisation est un thème fort cité mais peu étudié. La question soulevée par la sécularisation vaudrait la peine d'être étudiée par les uns et les autres. Finalement, quelle est la consistance du cosmos pour chacune d'entre nous ? Quelle est la signification d'une société qui vit comme si Dieu n'existait pas (53) ?

C. VERS UNE THEOLOGIE DE LA "RELIGION" MUSULMANE

Lorsque la théologie envisage la place de l'Eglise au milieu des nations, elle se demande non seulement quelle est la fonction de l'Eglise par rapport à ces nations, mais elle cherche la valeur des structures religieuses collectives par rapport à sa fonction. Finalement, si l'Eglise est sacrement du Christ qui sauve les hommes, en quoi les religions qui ne se réfèrent pas au Christ peuvent-elles participer à ce salut ?

Vatican II dit que tous les hommes sont appelés à faire partie du peuple de Dieu. Il rappelle ainsi l'universalité de l'unique peuple de Dieu (54). Et, à ce propos, il déclare : "Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour" (55).

Ce texte a le mérite de situer les musulmans dans le dessein de salut. Le théologien chrétien tente alors de placer la religion musulmane, l'Islam, comme "médiation" de salut, dans une histoire **générale** du salut ou dans une révélation **générale** du salut, étant entendu que le judéo-christianisme jouit de la précellence dans une histoire **spéciale** ou une révélation **particulière** (56).

Plusieurs données fondamentales sont à tenir pour structurer une théologie des religions : le salut par le Christ, le salut de la médiation de l'Eglise, le rôle d'une religion non chrétienne par rapport à ce salut : rôle neutre (on est sauvé **indépendamment** de la religion ou **malgré** la religion), rôle positif (on est sauvé **par** cette religion mais alors **en quoi ?**) ou rôle négatif (la religion **empêche** le salut, il faut donc la détruire). Ces questions sont loin d'être résolues (57). On ne peut pas oublier que le terme de religion, en théologie, n'est pas toujours très net (58). Il faut par conséquent encourager les études fondamentales qui décrivent l'Islam au moyen de concepts de la science des religions : le mythe, le rite, le symbole, le sacré (59).

Nous avons vu dans la théologie fondamentale que le concept de révélation avait une importance capitale. Il importe de l'approfondir encore afin de situer la "révélation coranique", la "prophétie" de Muhammad et le "rôle du texte" dans une théologie des religions (60).

Il faudrait de nouveau élucider la place du Christ dans la révélation du monothéisme et dans l'économie du salut en fonction d'autres religions (61). Lorsque la théologie envisage l'universalité du Christianisme, qu'est-ce qu'elle entend réellement (62) ?

CONCLUSION

Le théologien a l'habitude de bien marquer les différences doctrinales et pratiques entre les religions afin de ne pas tomber dans le syncrétisme. Chaque position étant clairement remise à jour, il ne faudrait pas se séparer en disant que rien ne peut plus être dit. Ce serait accorder trop d'importance au discours théologique.

Le Christianisme et l'Islam ont, en plus de leurs différences, des points de convergences suffisamment nombreux pour oser entreprendre, sans se croire englouti par l'autre, une collaboration et un dialogue véritables.

La collaboration a déjà commencé et devra encore aller de l'avant dans le service des hommes et l'aménagement de la Cité (63). Au niveau de la foi, musulmans et chrétiens peuvent approfondir leurs convergences (64). Au plan existentiel, malgré de multiples difficultés, des couples islamo-chrétiens existent et tentent de vivre le dialogue permanent (65).

Mais, puisqu'il s'agit d'une foi religieuse, c'est surtout au niveau de la prière et de la vie spirituelle que la rencontre est possible lorsque chacun se situe face à la parole de Dieu. C'est là que chrétiens et musulmans sont appelés à changer leur cœur pour se laisser modeler par la parole qui donne vie (66).

DISCUSSION

Question :

J'aurais voulu vous demander. Est-ce que la personnalité du Prophète nous est bien connue ? Quand on voit le **Larousse** ou quand on parle avec des musulmans, ce n'est pas la même chose.

Réponse :

Il existe des biographies du Prophète; les biographies rédigées par des croyants musulmans sont aussi des expressions de foi. Ce n'est pas pour cela qu'elles sont fausses. Il existe aussi des biographies rédigées par des orientalistes. Elles sont valables dans la mesure où elles évitent de tomber dans l'idéologie.

Question :

Au cours de votre exposé, vous n'avez guère laissé d'espoir à la coexistence possible entre musulmans et chrétiens. La question que je me suis posée souvent est celle-ci. Dans la foi coranique, dans la foi musulmane, il y a une garantie. Comme l'Islam est postérieur au Christianisme, il existe une reconnaissance de Jésus; dans cette reconnaissance, on a un signe que l'Islam est bien annoncé par Jésus. Alors, je me demande : quelle est, du côté chrétien, la garantie similaire ? Où peut-on la trouver ? Est-ce au niveau de la hiérarchie, au niveau de l'Eglise, au niveau du texte scripturaire ? Elle n'est pas dans les Ecritures qui sont antérieures au Prophète. Alors, où devons-nous chercher cette garantie, surtout que l'on connaît, dans la présentation du Christianisme, des arrière-pensées missionnaires ?

Réponse :

C'est une question qui touche à la vérification de la foi. J'ai déjà parlé de la "vérité" dans mon exposé. Lorsqu'un chrétien vérifie sa foi, il vérifie d'abord le témoignage de ceux qui lui ont fait connaître le Christ qui manifeste le visage de Dieu. Ici se placent donc la perception de l'Eglise et de l'Esprit Saint. Le chrétien use encore de son intelligence, de sa raison, afin de voir si ce qui lui est proposé à croire est "raisonnable", si cela se tient. A un certain moment, dans son itinéraire, il affirme croire parce que ce qu'il croit est vrai. Il ne va pas chercher une garantie de sa foi dans une religion qui précède le Christianisme ou dans une idéologie qui utiliserait le Christianisme pour rendre le monde meilleur.

Certains aspects de la crise moderniste ont bien fait comprendre que les justifications de la foi qui faisaient appel à la science historique, par exemple, n'étaient pas "la" démonstration de la vérité du Christianisme.

Le musulman dit que l'Islam est vrai parce que Dieu a révélé le Coran, sa Parole, au Prophète qui l'a transmise. Une des garanties de cette vérité se trouve dans le fait que Jésus a annoncé le Prophète. Là où les chrétiens comprennent que Jésus parle du paraclet, de l'Esprit Saint, les musulmans croient que Jésus parle de Muhammad. Les chrétiens refusent l'interprétation musulmane parce qu'elle ne correspond pas à leur foi et à leur lecture de l'Écriture.

Votre question soulève bien l'importance d'un traité appelé autrefois "les raisons de croire". Aujourd'hui, on cherche encore dans cette direction. Ainsi, le dernier ouvrage de Karl Rahner, **Traité fondamental de la foi** (Paris, 1983) qui est une démonstration de la vérité de la foi chrétienne et un exposé du contenu de cette foi trouve-t-il pour nous tous une actualité supplémentaire. D'autres ouvrages et de nouvelles recherches seront encore nécessaires pour vider cette question de la "garantie" de la foi.

Question :

Vous avez bien dit que vous alliez faire votre exposé du point de vue d'un théologien chrétien. Cela explique la manière dont vous avez découpé le réel, la grille d'analyse que vous avez utilisée pour l'Islam. Mais, à ces travers ces fenêtres, ces créneaux d'approche, disons que la vision de l'Islam à laquelle on aboutit n'est plus que très schématique, fragmentaire et, d'une certaine façon, je me demande si elle ne manque pas de dynamisme; je me demande si le dynamisme même de la religion musulmane, sa réalité, n'exige pas une grille d'approche qui serait spécifique. Mais alors, cela devient un problème : comment le chrétien peut-il encore étudier l'Islam s'il doit, pour pouvoir le rejoindre dans sa vérité, aussi adopter la grille d'approche musulmane ? Je crois qu'il y a là un problème fondamental pour le théologien chrétien. Ce n'est pas seulement ce que l'autre dit qu'il doit analyser mais c'est peut-être même sa propre approche qu'il doit remettre en question pour voir si à travers la méthode qu'il emploie, il sait ce que l'autre est. La seconde réflexion est en fait une conséquence. Lorsque vous terminez en disant que finalement, d'un point de vue théorique, on ne peut pas s'entendre ou qu'on ne peut pas discuter mais que, d'un point de vue pratique, il y a beaucoup de choses à faire sur lesquelles on pourrait se mettre d'accord, je me demande si cette affirmation ne dépend pas d'un découpage de la réalité qui serait essentiellement chrétien.

Réponse :

J'ai essayé de situer l'Islam dans une grille : la théologie fondamentale et la théologie dogmatique. Je sais que l'Islam a une conception de la vérité qui est très différente de celle de la foi chrétienne. Il est donc simple de montrer des points de divergence, des questions ouvertes ou des questions encore en suspens. Pour être encore plus clair, il m'est impossible, en tant que théologien, de me situer "en dehors" de la foi chrétienne, comme le ferait un philosophe, qui regarderait l'Islam et le Christianisme sans être impliqué dans l'un ou l'autre. Le philosophe, par exemple, utilise une autre grille et peut aboutir à d'autres conclusions. Cependant, votre seconde réflexion, qui reprend une de mes conclusions sur la vie pratique, m'amène à dire ceci. Si, au plan théorique comme vous dites, au plan de la théologie dogmatique, il reste des points de divergence, au plan pratique, en d'autres termes, dans certains secteurs de la vie morale, de l'engagement humain, il faut collaborer. Devant des gens qui meurent de faim, chrétiens et musulmans doivent faire quelque chose ensemble indépendamment de leurs divergences de foi. Il n'y a pas que le défi de la faim à relever. Il en est bien d'autres.

Question :

Là, je suis d'accord mais je me demande si le musulman peut envisager cet agir indépendamment de toute l'infrastructure théorique et dogmatique qui l'entoure, chose que vous semblez proposer comme signe d'un dialogue.

Réponse :

Je crois que vous vous situez au niveau théorique. Je distingue aussi ce que je fais de la motivation de mon agir. Pour le plan pratique, je laisserais tomber le plan de la motivation et je le confierais à la "vie spirituelle" des croyants, un domaine qu'on respecte plus facilement, sans entrer dans une discussion au sujet de la "vérité". Mais, je n'ignore pas que c'est encore difficile. Au plan pratique, on trouve aussi des aspects "spécifiques" comme les interdits alimentaires et les manières différentes de vivre le mariage, qui ne sont que des exemples parmi des conduites de vie.

NOTES

1. J. WAARDENBURG, **Classical approaches to the study of religion**, La Haye-Paris, 1973-1974, 2 vol. (**Religion and Reason**, 3-4); Idem, **Reflections on the study of religion**, La Haye-Paris-New York, 1978 (**Religion and Reason**, 15); J. RIES, **Liminaire à l'expression du sacré dans les grandes religions**, t. I, **Proche-Orient ancien et traditions bibliques**, Louvain-la-Neuve, 1978, pp. 7-32 (**Homo Religiosus**, 1).
2. E. BENZ, **Ideen zu einer theologischen Sicht der Religionsgeschichte**, dans **Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte**, t. IX, 1956, pp. 289-307.
3. E. BENZ, M. NAMBARA, **Das Christentum und die nicht-christlichen Hoch-religionen, Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie**, Leiden, 1960.
4. H.R. SCHLETTE, **Die Religionen als Thema der Theologie**, Fribourg-en-Brisgau, 1963 (*Quaestiones disputatae*, 22); G. THILS, **Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes**, Tournai, 1966 (*Eglise vivante*); J. HEISLBETZ, **Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen**, Fribourg-en-Brisgau, 1967 (*Quaestiones disputatae*, 33).
5. J. GELOT, **Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes**, dans **Islamochristiana**, t. II, 1976, pp. 1-57; J. SHIRIEDA, **Bibliography of the Theology of Religions in relation with non christians**, dans **Bulletin (Secretariat pro non christianis)**, t. XII, 34-35; 1977, pp. 65-79.
6. P. ROSSANO, **Théologie et religions : un problème contemporain**, dans R. LA-TOURELLE, G. O'COLLINS, **Problèmes et perspectives de théologie fondamentale**, Paris-Tournai-Montréal, 1982, pp. 387-408 (*Théologie*, 28. Recherches). La **Revue théologique de Louvain** publie annuellement l'Index international des dissertations doctorales en théologie et en droit canonique et distingue l'histoire des religions de la théologie des religions. La théologie des religions fait l'objet d'une étude dans le **Dictionnaire des Religions**, Paris, 1984, rédigée par P. MASSEIN sous le titre **Théologie et religions**, pp. 1693-1697. En revanche, la récente **Initiation à la pratique de la théologie**, publiée sous la direction de B. LAURET et F. REFOULE, Paris, 1982-1983, 5 vol., ne comporte aucune étude sur le sujet.
7. Y. MOUBARAC, **L'Islam. Les questions que le catholicisme se pose à propos de l'Islam**, dans **Bilan de la théologie du XXe siècle**, t. I, Tournai-Paris, 1970, p. 398.
8. A.T. KHOURY, **L'Islam dans la pensée chrétienne orientale au Moyen-Age**, dans **Concilium**, n° 116, 1976, pp. 11-16.
9. Y. MOUBARAC, **La connaissance médiévale de l'Islam dans le Christianisme**, dans **Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine**, Reyrouth, 1977, pp. 1-21 (Publications de l'Université libanaise, Section des Etudes historiques, 22).
10. N. DANIEL, **Islam. La réflexion chrétienne en Occident de l'origine jusqu'en 1914**, dans **Concilium**, n° 116, 1976, pp. 17-27; Y. MOUBARAC, **Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam...**, pp. 23-289.
11. Y. MOUBARAC, **Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam...**, p. 293. La meilleure étude sur Asin Palacios reste celle de M. de EPALZA, **Ilgunos juicos teologicos de Asin Palacios sobre el Islam**, dans **Pensamiento**, t. XXV, 1969, pp. 145-182.
12. G. HARPIGNY, **Islam et Christianisme selon Louis Massignon**, Louvain-la-Neuve, 1981 (**Homo Religiosus**, 6).
13. Y. MOUBARAC, G. HARPIGNY, **L'Islam dans la réflexion théologique du Christianisme contemporain**, dans **Concilium**, n° 116, 1976, pp. 29-38; Y. MOUBARAC, **Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam...**, pp. 339-388; 429-511.
14. Comme type de recherches sur cet aspect, nous citons : J. WAARDENBURG, **L'Islam dans le miroir de l'Occident**. Comment quelques orientalistes se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion, Paris-La Haye, 1962; E. SAID, **L'Orientalisme**. L'Orient créé par l'Occident, traduit de l'américain par C. MALAMOUD, Paris, 1980.
15. **Nostra Aetate**, 3.
16. **Acta Apostolicae Sedis**, t. LVI, 1964, p. 560.
17. **Acta Apostolicae Sedis**, t. LVI, 1964, pp. 609-659.
18. Outre **Vers la rencontre des religions. Suggestions pour un dialogue**, Bruxelles, 1967, et **Religions. Thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique**, Rome-Milan, 1970, qui concernent les religions en général, le Secrétariat a publié **Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans**, 3e éd., Rome, 1970 (rédigé par J. CUOQ et L. GARDET) et **Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans**, Paris, 1981 (rédigé par M. BORRMANS).
19. R. CASPAR, **Islam according to Vatican II. On the Tenth Anniversary of "Nostra Aetate"**, dans

- Encounter**, Rome, n° 21, janvier 1976, pp. 1-7; G. ANAWATI, Organismes et aspects du dialogue islamo-chrétien chez les catholiques, dans **Concilium**, n° 116, 1976, pp. 121-126; M. BORRMANS, Le dialogue islamo-chrétien des dix dernières années, Bruxelles, 1978 (**Pro Mundi Vita**); P. ROSSANO, Les grands documents de l'Eglise Catholique au sujet des Musulmans, dans **Bulletin** (Secretariat pro non christianis), t. XVI, 48, 1981, pp. 192-203, repris dans **Islamochristiana**, t. VIII, 1982, pp. 13-23.
20. L'Institut pontifical des Etudes arabes et islamiques (Rome) édite **Islamochristiana** (un numéro par an) avec une bibliographie systématique : t. I, 1975, pp. 125-176; t. II, 1976, pp. 187-249; t. III, 1977, pp. 255-286; t. IV, 1978, pp. 247-267; t. V, 1979, pp. 299-317; t. VI, 1980, pp. 259-299; t. VII, 1981, pp. 299-307; t. X, 1984, pp. 273-292.
 21. Parmi les associations indépendantes, il faut citer le Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (G.R.I.C.) : voir R. CASPAR, Groupe de Recherches Islamo-Chrétien, dans **Lumière et Vie**, n° 163, 1983, pp. 81-85; les aires linguistiques ont, chacune, un périodique : en français, *Se Comprendre* (depuis 1962); en espagnol, **Encuentro** (depuis 1972); en anglais, **Encounter** (depuis 1974); en néerlandais, **Begrip**; en allemand, **Christliche-Islamische Begegnung. Dokumentation und Texte** (depuis 1979); le Secrétariat français pour les relations avec l'Islam publie une **Lettre**, enfin, des instituts et groupements de tous genres éditent un périodique de manière régulière ou irrégulière : à titre d'exemple, voir le Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations de Birmingham qui édite **Research Papers** (Muslims in Europe), **News of Muslims in Europe**, **Newsletter**, **Abstracts : European Muslims and Christian-Muslim Relations** qui dépouille systématiquement les périodiques et ouvrages qui traitent de l'Islam et du dialogue islamo-chrétien.
 22. **Christians meeting Muslims**. W.C.C. Papers on 10 Years of Christian-Muslim Dialogue, Genève, 1977; **Christian Presence and Witness in Relations to Muslim Neighbours**, Genève, 1981.
 23. R. GIRAULT, J. VERNETTE, **Croire en dialogue. Chrétien devant les religions, les Eglises, les sectes**, Limoges, 1979, pp. 103-132; M. LELONG, **Deux fidélités. Une espérance. Chrétiens et Musulmans aujourd'hui**, Paris, 1979 (**Rencontres**, 11); J.P. GABUS, A. MERAD, Y. MOUBARAC, **Islam et Christianisme en dialogues**, Paris, 1982 (**Rencontres**, 24); **Pour mieux se comprendre entre chrétiens et musulmans**, Tournai, 1982 (Parole et Partage, 4); J. HAJJAR, **Bible et témoignage chrétien en pays d'Islam**, Louvain-la-Neuve, 1983 (Conférences et Travaux, 4); SEGRETIARIATO PER I NON CRISTIANI, **Chiesa e Islam. Discorsi del Papa Giovanni Paolo II ai Musulmani nei priori tre anni del Suo Pontificato**, Cité du Vatican, 1981; H. VOCKING, *Christliche Stimmen zum Dialog I*, dans **CIBEDO-Dokumentation**, n° 18-19, avril-août 1983, 52 p.
 24. G. HARPIGNY, Le contexte "islamo-chrétien" aujourd'hui, dans **Revue théologique de Louvain**, t. VI, 1975, pp. 263-267; Y. MOUBARAC, La pensée chrétienne et l'Islam. Principales acquisitions et problématique nouvelle, dans **Concilium**, n° 116, 1976, pp. 39-56.
 25. Cité dans **Le Monde**, 3 janvier 1984, p. 4.
 26. Parmi les multiples études sur ce sujet, voir H. de LUBAC, **Commentaire du préambule et du chapitre I, dans Vatican II. La révélation divine**, Paris, 1968, pp. 157-302 (Unam Sanctam, 70 a); C. GEFFRE, Esquisse d'une théologie de la révélation dans **La Révélation**, Bruxelles, 1977, pp. 171-205 (Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, 7).
 27. GESCHE, **Le point**, dans **La Foi, acte d'homme** (Ouvertures), Charleroi, 1981, pp. 17-27; Idem, Le lieu de la foi, dans **La Foi et le Temps**, t. XI, 1981, pp. 58-73.
 28. R. CASPAR, **Parole de Dieu et langage humain en Christianisme et en Islam**, dans **Islamochristiana**, t. VI, 1980, pp. 33-60.
 29. H. de LUBAC, **L'Ecriture dans la Tradition**, Paris, 1966; K. RAHNER, J. RATZINGER, **Révélation et Tradition**, Paris, 1972 (Quaestiones disputatae, 7); P. GRELOT, L'exégèse biblique au carrefour, dans **Nouvelle Revue théologique**, t. XCVIII, 1976, pp. 416-434, 481-511; Y. CONGAR, Les régulations de la foi, dans **Supplément**, n° 133, mai 1980, pp. 260-281; P.M. BEAUDE, **L'accomplissement des Ecritures**, Paris, 1980, pp. 183-194 (Cogitatio fidei, 104); J. PONTHOT, Tradition et Ecriture, dans **Luther aujourd'hui**, Louvain-la-Neuve, 1983, pp. 61-72 (Cahiers de la **Revue théologique de Louvain**, 11).
 30. G.R.I.C., **Sens et niveaux d'une révélation. Deuxième rencontre islamo-chrétienne**, Tunis, 1980; C. GEFFRE, Parole de Dieu et Ecriture, dans Le Coran, une parole de Dieu différente ?, dans **Lumière et Vie**, n° 163, 1983, pp. 22-24; pour un aspect de la position musulmane, A. CHARFI, La révélation du Coran et son interprétation. Positions classiques et perspectives nouvelles, dans **Lumière et Vie**, n° 163, 1983, pp. 5-20.
 31. G. THILS, L'infailibilité de l'Eglise dans la constitution "Pasto Aeternus" du 1er concile du Vatican, dans **L'infailibilité de l'Eglise**, Chevetogne, 1963, pp. 99-146 (Irenikon); Idem, L'infailibilité du peuple chrétien "in credendo". Notes de théologie posttridentine, Paris-Louvain, 1963 (**Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium**, 21); Idem, **L'infailibilité pontificale**, Gembloux, 1969 (Recherches et Synthèses); K. RAHNER, Qu'est-ce qu'une hérésie ?, dans **Ecrits théologiques**, t. VII, Paris, 1967, pp. 135-185; Idem, Qu'est-ce qu'un énoncé dogmatique ?, Ibidem, pp. 215-243; Idem, Quelques considérations sur le concept d'infailibilité dans la théologie catholique, dans **L'infailibilité**,

- éditée par Castelli, Paris, 1970, pp. 57-72; W. KASPER, **Dogme et Evangile**, Tournai, 1967 (Christianisme en mouvement); I. de la POTTERIE, La conception chrétienne de la vérité, dans **La vérité dans Saint Jean**, t. II, Rome, 1977, pp. 1058-1060 (Analecta Biblica, 74); Idem, Histoire et vérité, dans **Problèmes et perspectives** (cf. n. 6), pp. 127-153.
32. P. ROSSANO, **Théologie et religions** (cf. n. 6); G. THILS, **Pour une théologie de structure planétaire**, Louvain-la-Neuve, 1983, pp. 42-50, (**Cahiers de la Revue théologique de Louvain**, 6).
 33. **L'Islam et les religions non musulmanes**, dans **Islamochristiana**, t. III, 1977, pp. 39-63.
 34. H. BOUILLARD, **Connaissance de Dieu**, Paris, 1967; C. BRUAIRE, **Le Droit de Dieu**, Paris, 1974; A. GESCHE, La médiation philosophique en théologie, dans **Miscellanea** Mgr A. Dondeyne, Gembloux, 1974, pp. 75-91 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium, 35); J. JAVAUX, **Une affirmation raisonnée de Dieu**, Paris, 1974 (Le point théologique, 7); P.J. LABARRIERE, **Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel. Décision de liberté**, Paris, 1977; H. KUNG, **Dieu existe-t-il ?**, Paris, 1978; Défis athées, dans **Lumière et Vie**, n° 156, 1982.
 35. C. WESTERMANN, **Dieu dans l'Ancien Testament**, Paris, 1982 (Lire la Bible, 59); K. GATZWEILLER, Le Dieu de la Bible, dans **La Foi et le Temps**, t. VI, 1976, pp. 197-210; F. J. SCHIERSE, La révélation de la Trinité dans le Nouveau Testament, dans **Mysterium Salutis**, t. II, vol. 5, Paris, 1970, pp. 121-183; J. PFAMMATER, Attributs et comportements de Dieu dans le Nouveau Testament, dans **Mysterium Salutis**, t. II, vol. 5, Paris, 1970, pp. 373-399; A. GESCHE, Le Dieu de la révélation et de la philosophie, dans **Revue théologique de Louvain**, t. III, 1972, pp. 249-283; IDEM, Topiques de la question de Dieu, dans **Revue théologique de Louvain**, t. V, 1974, pp. 301-325; Idem, Retrouver Dieu, dans **La Foi et le Temps**, t. VI, 1976, pp. 137-185; Idem, La renaissance de Dieu en théologie, dans **La Foi et le Temps**, t. VIII, 1978, pp. 3-19.
 36. Pour "admettre" que Jésus est Fils de Dieu, les disciples ont dû transformer l'idée qu'ils avaient de Dieu; pour la démonstration, voir A. GESCHE, La confession christologique "Jésus, Fils de Dieu". Etude de théologie spéculative, dans **Jésus Christ, Fils de Dieu**, Bruxelles, 1981, pp. 175-216 (Publications des Facultés universitaires Saint Louis, 18).
 37. DONDEYNE, Un discours philosophique sur Dieu est-il encore possible ?, dans **Miscellanea** Mgr A. Dondeyne, pp. 417-448; A. GESCHE, Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative, dans **Ephemerides theologicae lovanienses**, t. LI, 1975, pp. 5-34.
 38. Voir l'exposé sur Dieu dans R. CASPAR, La rencontre des théologies, dans **Lumière et Vie**, n° 163, 1983, pp. 68-71.
 39. J. SCHMITT, **La genèse de la christologie apostolique**, dans **Initiation à la pratique de la théologie**, t. II, **Dogmatique I**, Paris, 1982, pp. 129-162.
 40. J. MOINGT, La révélation du salut dans la mort du Christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption, dans **Mort pour nos péchés**, Bruxelles, 1976, pp. 117-172 (Publications des Facultés universitaires Saint Louis, 4).
 41. J. MOUSON, **Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament**. De l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu, dans **Jésus-Christ, Fils de Dieu** (cf. n. 36), pp. 51-114.
 42. Nous avons déjà donné quelques opinions de chrétiens sur la "prophétie" de Muhammad dans Muhammad est-il considéré comme prophète ?, dans **Revue théologique de Louvain**, t. VI, 1975, pp. 311-323.
 43. Voir l'exposé sur **La révélation : prophètes et écritures** dans R. CASPAR, **La rencontres des théologies...**, pp. 72-77.
 44. **Nostra Aetate**, 3.
 45. Voir l'exposé sur **L'acte humain** dans R. CASPAR, **La rencontre des théologies...**, pp. 77-80.
 46. **Nostra Aetate**, 3.
 47. **Gaudium et Spes**, 21, 26, 41, 52, 59, 65, 68, 73, 75-76, 84.
 48. **Dignitatis Humanae**, 2, 6-8.
 49. CONSEIL ISLAMIQUE DE L'EUROPE, **Déclaration Islamique des Droits de l'Homme** (Texte arabe, anglais, français), dans **Islamochristiana**, t. IX, 1983, pp. 1-19 et 103-140.
 50. P. WEBER, Loi et vie chrétienne, dans **La Loi dans l'éthique chrétienne**, Bruxelles, 1981, pp. 209-250; (Publications des Facultés universitaires Saint Louis, 19); G. THILS, **Droits de l'homme et perspectives chrétiennes**, Louvain-la-Neuve, 1981 (Cahiers de la **Revue théologique de Louvain**, 2); **La liberté religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam**, Paris, 1981 (Cogitatio fidei, 110); L. GARDET, Un préalable aux questions soulevées par les droits de l'homme : l'actualisation de la Loi religieuse musulmane aujourd'hui, dans **Islamochristiana**, t. IX, 1983, pp. 1-12; J. JOBLIN, L'Eglise et le développement historique des droits de l'homme, ibidem, pp. 25-58; C. GEFFRE, **Le Christianisme au risque de l'interprétation**, Paris, 1983, pp. 281-298 (Cogitatio fidei, 120).

51. Nous citons les titres des chapitres II à VIII de **Lumen Gentium**.
52. **Nostra Aetate**, 3.
53. CHARFI, La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, dans **Islamochristiana**, t. VIII, 1982, pp. 57-67; A. VERGOTTE, Religion et sécularisation en Europe occidentale. Tendances et perspectives, dans **Revue théologique** de Louvain, t. XIV, 1983, pp. 421-445.
54. **Lumen Gentium**, 13.
55. **Lumen Gentium**, 16.
56. R. CASPAR, La religion musulmane, dans **Vatican II. Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes**, Paris, 1966, pp. 201-236 (Unam Sanctam, 61); G. THILS, "Ceux qui n'ont pas reçu l'Evangile", dans **Vatican II. L'Eglise de Vatican II**, t. II, Commentaires, Paris, 1966, pp. 669-680; (Unam Sanctam, 51 b); Idem, Pour une théologie de structure planétaire (cf. n. 32), pp. 42-63; Y. MOUBARAC, Vatican II, le Vatican et l'Islam, dans **Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam...** (cf. n. 9), pp. 389-428; J. VIDAL, Nostra Aetate, dans **Dictionnaire des Religions**, Paris, 1984, pp. 1212-1215.
57. P. MASSEIN, **Théologie et religions**, dans **Dictionnaire des Religions**, pp. 1693-1697.
58. Sans même analyser la position de Karl BARRH, on peut se référer à M. DESPLAND, **La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu**, Paris-Montréal, 1979, pp. 284-287, (**Cogitatio fidei**, 101).
59. J. JOMIER, **Le sacré dans le Coran**, dans **L'expression du sacré dans les grandes religions**, t. II, Louvain-la-Neuve, 1983, pp. 339-385 (**Homo Religiosus**, 2).
60. R. CASPAR, Pour une vision chrétienne du Coran. I. Les données historiques, dans **Islamochristiana**, t. VIII, 1982, pp. 25-55; C. GEFFRE, Le Coran, une parole de Dieu différente ?, dans **Lumière et Vie**, n° 163, 1983, pp. 21-32.
61. Voir un essai éclairant dans K. RAHNER, **Jésus-Christ dans les religions non chrétiennes**, dans **Traité fondamental de la foi**, Paris, 1983, pp. 348-359.
62. **Singularité chrétienne et vocation à l'universel**, dans **Théologie et choc des cultures**, Paris, 1984, pp. 143-190 (**Cogitatio fidei**, 121).
63. M. BORRMANS, Chrétiens et musulmans ont-ils quelque chose à dire ou à faire ensemble dans le monde d'aujourd'hui ?, dans **Islamochristiana**, t. IV, 1978, pp. 27-46; Idem, Les collaborations humaines nécessaires, dans **Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans** (cf. n. 18), pp. 129-146.
64. M. BORRMANS, **Islam and Christianity. Common doctrinal Basis and Areas of Convergence**, dans **Encounter**, n° 23, 1976, pp. 1-15; P. ROSSANO, **Weltkirche und Religionswissenschaftliche Aspekte Erfahrungen des Dialogs**, dans **CIBEDO-Texte**, n° 20, 15 mars 1983, pp. 3-16.
65. D. ASSAD, G. HARPIGNY, J.S. NIELSEN, **Christian-Muslim Marriages**, dans **Research Papers (Muslims in Europe)**, n° 20, décembre 1983, 28 pp.
66. J. FEGHALI, **La prière dans le Coran**, dans **L'expérience de la prière dans les grandes religions**, éd. par H. LIMET et J. RIES, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 393-400 (**Homo Religiosus**, 5); P. MARCAIS, **La prière de demande dans la pratique religieuse populaire de l'Afrique du Nord**, **Ibidem**, pp. 401-408; Y. MOUBARAC, **Au niveau de l'émulation spirituelle**, dans J.P. GABUS, A. MERAD, Y. MOUBARAC, **Islam et Christianisme en dialogue** (cf. n. 23), pp. 137-143.

