



N° 99/10 - Décembre 1999

PARDON, REPENTIR, CONVERSION EN ISLAM ET LEURS EQUIVALENTS BIBLIQUES: UNE THESE EN THEOLOGIE COMPAREE

par J.P. Gabus

Jean-Paul Gabus, pasteur de l'Eglise Réformée, a enseigné la théologie dogmatique et la philosophie à la Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles. Il fait partie, depuis de nombreuses années, du G.R.I.C. (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien), ce qui l'a conduit à participer très activement à la rédaction des ouvrages publiés par ce groupe, parmi lesquels celui qui porte sur "Pluralisme et laïcité" (Bayard-Centurion, Paris, 1996) ou celui qui traite de "Péché et responsabilité éthique" (sous presse). Il est actuellement retiré dans le sud de la France et nous lui sommes reconnaissants d'avoir bien voulu nous faire parvenir cette étude d'une thèse récente de G. Moucarray.

La thèse de doctorat nouveau régime présentée sur ce sujet par Georges Moucarray à l'Ecole pratique des hautes Etudes à Paris, le 17 novembre 1994, sous la direction de M. Daniel Gimaret, traite d'un des points les plus névralgiques du dialogue islamo-chrétien. La question qui y est abordée est celle de savoir jusqu'où, tant en islam qu'en christianisme, s'étend la miséricorde divine à l'égard des hommes pécheurs et comment cette miséricorde est comprise dans son rapport dialectique avec la justice ou sainteté de Dieu ¹.

Avant d'entrer dans le détail du contenu de cette thèse, il me paraît bon d'en préciser d'emblée, de manière réflexive et critique, les enjeux méthodologiques.

Le but de l'étude est de cerner d'abord les concepts coraniques et islamiques de pardon et de châtement divins, puis de repentir, conversion et pardon entre humains, enfin de salut final ou de jugement dernier. L'auteur a choisi pour cela une démarche de type diachronique qui examine successivement les textes du Coran, les recueils de Hadith, la théologie musulmane à l'époque classique (750-1250), et pour finir le soufisme et la doctrine d'Ibn Arabî. Une telle démarche a ses

¹ Chawkat Georges MOUCARRY, *Pardon, repentir, conversion. Etude de ces concepts en Islam et de leurs équivalents bibliques*, Presses Universitaires du Septentrion, BP 199, 59654 Villeneuve d'Asq Cédex, 1997.336p. FF 180.

Un résumé de cette thèse, qui a reçu la mention "très honorable avec les félicitations du Jury", a été présentée par l'auteur dans l'Annuaire EPHE, t.103 (1994-1995).

avantages et ses inconvénients. Elle permet incontestablement de bien saisir le développement de ces concepts à travers des générations successives et dans de nouveaux contextes. Mais elle présente aussi l'inconvénient majeur d'exposer l'auteur à des répétitions et redites. Comment interpréter en effet le Coran ou la Sunna sans déjà se référer à des commentaires ou compréhensions ultérieurs des sources premières de l'Islam? Et cela, d'autant plus que les textes fondateurs examinés sont souvent fort ambigus, et impliquent, en raison même de leur ambiguïté, explication et clarification. Mais lever ces ambiguïtés, c'est s'exposer aussi à des lectures parfois fort antagonistes qui ne manqueront pas de diviser la communauté islamique jusqu'à nos jours.

A cet égard, j'aurais souhaité que l'auteur souligne plus les dérives herméneutiques de certaines interprétations subséquentes qui ont amené l'islam à s'éloigner parfois considérablement des affirmations du Coran les plus interpellantes et les plus en consonance avec le message biblique. Du moins, l'étude de C.G. Moucarry a le mérite de dégager très clairement le foisonnement et le caractère souvent conflictuel de ces interprétations ².

Pour ce qui concerne le christianisme, l'auteur ne pouvait songer à reprendre le même type d'approche historique. Sa thèse aurait atteint autrement des proportions démesurées. Mais l'approche biblique synthétique qu'il a choisie à cet effet, et qui est suivie par la plupart de nos dictionnaires et encyclopédies bibliques, ne me paraît pas la meilleure méthode, comme nous le verrons encore, pour engager un vrai dialogue avec la pensée musulmane. La théologie chrétienne au cours de son histoire a connu non moins de dérives herméneutiques que la pensée musulmane et il ne me semble pas juste de comparer les intuitions ou compréhensions les plus profondes et les plus interpellantes du message biblique avec des commentaires ou des interprétations islamiques du Coran parfois très contestables ou du moins très étroites et exclusivistes.

Mais ici encore je voudrais souligner les points très positifs de cette recherche en théologie comparée. L'auteur a bien perçu, me semble-t-il, les véritables enjeux du dialogue théologique islamo-chrétien, le premier étant incontestablement de bien cerner les représentations de Dieu et du rapport entre Dieu et l'homme que les deux traditions rivales se sont faites depuis leurs origines jusqu'à nos jours. Le second est celui du statut sotériologique et eschatologique que ces deux traditions accordent non seulement aux hommes pécheurs, mais encore à tous ceux qu'elles considèrent comme des infidèles ou des mécréants. A cet égard, les textes de la tradition musulmane mis en valeur par C.G.M. sont en général d'une grande sévérité à l'égard non seulement des incroyants, mais encore des gens du Livre (notamment juifs et chrétiens) considérés comme de simples associateurs ou mécréants. Ce qui me paraît peu conforme à l'enseignement d'un certain nombre de versets coraniques ou même de courants sunnites plus ouverts et plus modérés. Sur ce point précis, il serait souhaitable de poursuivre la recherche de G.C. Moucarry. Comment en effet mener un dialogue théologique avec l'Islam, si l'un des interlocuteurs du dialogue ne parvient pas à accepter l'autre non seulement dans sa différence, mais comme partenaire de l'alliance et du salut que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob propose à l'humanité entière? On sait que tant des chrétiens que des musulmans que nous disons "intégristes" se refusent à admettre que "l'autre différent" puisse être aussi l'objet de l'amour et de la sollicitude de Dieu. Et c'est ce refus qui rend impossible toute coexistence pacifique, et à plus forte raison, tout dialogue constructif, entre nos deux communautés.

J'aurais souhaité pour ma part que G.Moucarry mette plus en exergue ce durcissement réciproque des positions tant musulmanes que chrétiennes qui s'est opéré au cours des siècles. Ne constate-t-on pas que le thème de la miséricorde infinie de Dieu cède toujours plus de place à celui de la rigueur de Son jugement pour justifier et renforcer une idéologie de l'exclusion ?

² C.G.Moucarry est un chrétien syrien d'origine orthodoxe. Sa connaissance de l'arabe comme langue maternelle lui permet d'avoir un accès direct avec le Coran et les textes de la tradition musulmane. Après avoir été en France pendant de nombreuses années animateur pour les relations avec l'Islam des Groupes Bibliques Universitaires, il est actuellement tuteur et enseignant d'islamologie dans un collège missionnaire évangélique, *All Nations Christian College*, à Easneye Ware (Grande Bretagne).

Mais précisons encore que ces remarques critiques n'enlèvent rien à toute la valeur et à l'intérêt de l'étude présentée ici par l'auteur. La minutie et l'objectivité avec lesquelles il a entrepris sa recherche est tout à fait exemplaire. Elle devrait pouvoir inspirer tant les chercheurs musulmans que chrétiens contemporains qui nous livrent trop souvent en ce domaine de la théologie comparée des travaux de seconde main et à caractère le plus souvent apologétique ou idéologique.

J'en viens maintenant au contenu même de ce travail et à ses différentes articulations.

1^{ERE} PARTIE: LE CORAN ET LA SUNNA

1. L'enseignement coranique sur le pardon divin

A) Le vocabulaire

Le Coran désigne le pardon de Dieu en utilisant près de 200 fois quatre racines verbales: *ghafara*, *&afâ*, *kaffara* et *tâba*, le verbe *s\$afah\$*a et ses dérivés étant essentiellement employé pour désigner le pardon des hommes entre eux.

1) *Ghafara* est le terme le plus employé et signifie étymologiquement "cacher", "couvrir" un objet. Les adjectifs dérivés de ce verbe *ghâfir*, *ghafûr* et *ghaffâr*, de forme intensive, s'applique à un Dieu qui est toujours prêt à pardonner les péchés de quiconque accepte de venir vers Lui. L'adjectif *ghafûr* est utilisé ainsi 92 fois et associé à *rah\$îm* 72 fois. L'auteur propose de traduire *ghafûr* par "miséricordieux" et *rah\$îm* par "bon". Le pardon de Dieu est selon le Coran une prérogative qui n'appartient originellement qu'à Lui seul, une expression de Son infinie bonté. La Sourate 7,¹⁵⁵ dit: "Fais-nous miséricorde! Tu es le meilleur de ceux qui pardonnent" (traduction D.Masson) ou encore "Tu es le miséricordieux par excellence" (trad. G. Moucarray).

Un autre dérivé du verbe *ghafara* est *istighfâr* qui désigne la demande de pardon que tous les prophètes, à l'exception de Jésus, d'Adam à Muh\$ammad ont adressée à Dieu. Dieu promet à tous ceux qui invoquent son pardon à leur suite de se montrer miséricordieux à leur égard (4,¹¹⁰). Celui-ci cependant ne saurait pardonner leurs fautes aux associateurs (ou polythéistes), c'est-à-dire tous ceux qui adorent d'autres dieux que Lui seul (9,¹¹³).

2) Le verbe *&afâ* avec ses dérivés intervient 35 fois dans le Coran. Il signifie "effacer" et se trouve le plus souvent associé avec les verbes *ghafara* et *s\$afah\$*a. Le nom divin construit sur ce verbe, *&afuww*, peut être traduit par "clément". Il se trouve 5 fois dans le Coran, 4 fois associé avec *ghafûr*.

3) *Kaffara* a un sens très proche de *ghafara*. Il signifie étymologiquement "tenir caché", "couvrir". Ainsi le mécréant qui cache, dissimule les bienfaits de Dieu et son propre refus de Dieu est dénommé *kâfir*. Appliqué à Dieu, ce verbe revient 14 fois dans le Coran et est associé aux mauvaises actions que Dieu a le pouvoir de pardonner. Comme substantif sous la forme *kaffâra*, il désigne la possibilité de réparer une transgression par une bonne œuvre (Cf.. 5^{ème} Sourate). Sous la forme *takfîr*, il désigne le pardon que Dieu accorde à l'homme qui se repent, accepte de revenir à Lui. La *takfîr* est la réponse de Dieu à la foi et à l'obéissance de l'homme.

4) *Tâba* signifie littéralement "revenir". C'est un verbe qui décrit aussi bien le retour de l'homme à Dieu (avec la préposition *ilâ*) que le retour de Dieu à l'homme (avec la préposition *&alâ*). Le substantif *tawba* désigne le retour ou repentir de l'homme, et le nom dérivé *tawwâb* l'acceptation par Dieu du repentir de l'homme.

Tawwâb revient 11 fois dans le Coran associé 9 fois à *rah\$îm*. Ce thème du retour de Dieu à l'homme traverse tout le Coran. Ainsi la Sourate 2,¹⁶⁰ dit: "Ceux qui reviennent vers Moi se réforment

et se déclarent, ceux-là Je reviendrai à eux. En effet, Je suis, Moi, Celui-qui-fait retour, le bon". Le Coran affirme encore (2,222) que Dieu aime tous ceux et celles qui reviennent à lui, les *tawwâbûna*. Mais plus encore le Coran insiste pour dire que c'est Dieu lui-même qui suscite ce retour de l'homme vers Lui. La *tawba* est un acte souverain de Dieu qu'Il exerce envers qui Il veut (3,128; 9,15 et 27).

5) *Hfalîm* est un nom divin dérivé de la racine *h\$aluma* qui se rencontre 11 fois dans le Coran. Il ne désigne pas à proprement parler le pardon de Dieu, mais plutôt Sa patience ou longanimité en vertu de laquelle Il suspend son jugement et accorde un délai de grâce au pécheur.

6) Enfin *Rah\$îm* et *rah\$mân* sont des noms divins associés 118 fois ainsi qu'en tête de la plupart des sourates. Ils apparaissent aussi de nombreuses fois associés à d'autres noms divins évoquant la générosité ou le pardon de Dieu.

Rah\$îm désigne originellement la matrice maternelle, le lien privilégié qui lie une mère à son enfant. Evoquer la *rah\$ma* de Dieu, c'est donc évoquer sa bienveillance, sa surabondante bonté ou miséricorde³. Mais on doit noter que le Coran n'utilise pas seulement *rah\$ma* comme nom ou attribut divin exprimé dans la création et la révélation, dans la vie de l'homme ici-bas ou dans la vie future, mais pour qualifier aussi les serviteurs de Dieu, les musulmans (48,29, 90,7) et même les chrétiens fidèles à l'Evangile (57,27).

B) Le pardon divin, thème eschatologique

Le pardon divin dans le Coran est par excellence un thème eschatologique, indissociablement lié au thème de l'entrée du croyant au paradis. L'entrée au paradis est le fruit ou la récompense du pardon de Dieu (ainsi 3,133-136, 193-195; 61,10-12). Il me paraît toutefois que l'auteur suit ici de trop près le commentaire de Râzî (mort en 1210), qui fait correspondre de façon très stricte le pardon de Dieu à la foi et à l'obéissance de l'homme aux commandements divins (th 19)⁴. Le pardon divin dans le Coran, plus encore que conditionné par la *tawba* de l'homme et ses bonnes œuvres, comme le soutient Râzî, est d'abord, nous l'avons vu, l'expression de son bon vouloir et de sa pure faveur à l'égard de l'homme.

Mais Moucarray a raison de nous rappeler que la bienveillance ou clémence de Dieu, comme dans l'Ancien Testament ou chez Saint Paul, doit être comprise en relation dialectique avec sa colère ou son châtement. "Il châtie qui Il veut et use de bonté envers qui Il veut" (29,21). Ou encore: "Il pardonne à qui Il veut et châtie qui Il veut" (2,284 et 3,129).

Par ailleurs, le vocabulaire du châtement divin dans le Coran est plus varié et nombreux encore que celui du pardon et de la bienveillance de Dieu. Ainsi le vocable *&adhâb* qui signifie "châtiment" intervient 300 fois, *&iqâb* (punition) 20 fois, *nâr* (feu) 140 fois, *jahannam* (géhenne) 77 fois, *jah\$îm* (enfer) 26 fois... (th 37).

Ceci n'empêche pas toutefois le Coran d'insister sur la prééminence de la bienveillance divine: "Dieu se prescrit à Lui-même la miséricorde. Il vous rassemblera sûrement le Jour de la Résurrection" (6,12 trad. D. Masson) ou encore ce verset si souvent débattu par les théologiens musulmans ultérieurs: "Ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu. Dieu pardonne tous les péchés. Oui Il est celui qui pardonne; Il est le Miséricordieux (le Bon)" (39,53).

³ Le terme *rah\$ma* ne désigne donc pas stricto sensu le pardon divin, mais la bonté ou bienveillance de Dieu. Mais pour une raison qui m'échappe, Moucarray refuse de traduire ce mot par "clémence" ou "miséricorde". Ce dernier vocable en particulier me paraît pourtant fort approprié, puisque comme le terme arabe "*rah\$ma*" il fait référence au corps humain. Le terme "compassion" serait aussi fort approprié pour la même raison.

⁴ Th 19, pagination de la thèse.

Comment comprendre cette tension et même contradiction entre la bienveillance de Dieu et Sa colère? C'est là un problème que les théologiens musulmans ultérieurs ne manqueront pas de débattre.

C) Motifs et conditions du pardon

Nous venons de voir que l'immensité du pardon de Dieu se manifestera au dernier Jour, Jour aussi de Son jugement et de Son châtement. Mais envers qui Dieu exercera-t-il Sa bonté? Le Coran fait preuve à cet égard d'une grande ambiguïté et la pensée musulmane ultérieure ne pourra échapper à la nécessité de clarifier les points laissés obscurs ou équivoques par le texte coranique.

Le Coran distingue trois groupes d'individus auxquels Dieu ne saurait pardonner leurs fautes, mais les difficultés commencent dès qu'il s'agit de définir ou du moins d'identifier clairement ces individus.

Le premier groupe est composé des associateurs (*muchrikûn*) et des mécréants ou incrédules (*kuffâr*). La Sourate 6,11 déclare: "*les incrédules sont ceux qui se perdent eux-mêmes*"; 4,12: "*Dieu ne pardonne pas qu'on lui associe quoique ce soit*"; 9,11: "*Il n'appartient ni au Prophète, ni aux croyants d'implorer le pardon de Dieu pour les associateurs (ou polythéistes)*". Juifs, chrétiens, mazdéens, doivent-ils être comptés parmi ceux-ci ? Et de nos jours, ceux qui se déclarent agnostiques mais font le bien et respectent la foi des autres?

Le deuxième groupe est celui des apostats ou renégats, c'est-à-dire de ceux qui après s'être convertis à l'islam sont retombés dans l'associationnisme ou l'incrédulité (3,86 et 90). Mais 3,89 affirme clairement qu'un apostat peut aussi se repentir et que Dieu peut alors lui pardonner ses fautes. Mais jusqu'à combien de fois? et comment savoir si ce repentir est sincère?

Le troisième groupe est composé de ceux qui sont hypocrites ou opportunistes, de ceux qui ne se repentent qu'en extremis, à l'heure de la mort (cf. 4,18 ; 23,99 ; 63,10-11). L'homme peut-il lui-même juger qui sont ces hypocrites et opportunistes de la dernière heure?

Par ailleurs le Coran introduit une distinction très nette entre les fautes graves (*kabâ'ira l-ithm*) et les fautes légères (*lamam*) (cf. 4,31 ; 18,149 ; 42,37 ; 53,32 ; 54,52-53). Mais le Coran ne donne pas une liste précise de ces fautes graves que Dieu ne saurait pardonner (hormis la prodigalité, l'avarice, l'associationnisme, le meurtre et l'adultère, cf. 25,65-70), et il laisse entendre (v.70) que Dieu peut même pardonner de telles fautes à quiconque revient à Dieu, croit et fait le bien. Comment interpréter de tels versets et les appliquer dans la vie courante? Et comment ériger un droit islamique à partir de telles indications? On peut aisément imaginer que la Sunna et la théologie musulmane chercheront à expliciter ces versets.

2. L'interprétation de la Sunna concernant le pardon divin

La Sunna est fondée sur les recueils du Hâdîth, dires et actes du Prophète et de ses compagnons collationnés et mis en forme par les secondes et troisièmes générations musulmanes. Le Hâdîth nous montre comment la première génération a interprété et mis en pratique la révélation divine reçue et transmise par Muhammad.

A) Vers une définition et une liste des fautes graves

Les recueils du Hâdîth rapportent plusieurs paroles attribuées à Muhammad au sujet des fautes graves. Tabarî (mort en 923), en se basant sur les Hâdîth et le Coran, cite sept fautes graves: l'associationnisme, le meurtre, l'usure, le fait de frustrer l'orphelin de son bien, de porter atteinte à l'honneur d'une femme musulmane mariée, de s'enfuir au combat, et l'apostasie. Mais d'autres traditions mentionnent aussi le faux témoignage, la magie, la violation de l'enceinte sacrée de la

Mecque, le combat livré contre des Pèlerins, la consommation de boissons fermentées, le vol, la désobéissance aux parents. Des listes de 5, 7 ou 9 fautes graves ou péchés capitaux sont dressées, mais sans qu'aucune ne soit parvenue à s'imposer dans la communauté musulmane. Dans la Sunna, la question du nombre de fautes graves reste donc ouverte. On sait seulement qu'elles correspondent à un interdit divin, dont la transgression en principe n'est pas pardonnée.

B) Dieu bon et miséricordieux

Les recueils du H̥adīth soulignent l'immensité de la bienveillance de Dieu à l'égard des croyants (musulmans) et la comparent à l'affection d'une mère pour son enfant. Un h̥adīth va jusqu'à affirmer que Dieu possède cent *rah\$ma* et qu'Il manifesterait toute l'ampleur de Sa miséricorde au Jour de la Résurrection. Le croyant musulman est supposé incarner auprès de ses semblables la bienveillance divine: "Soyez bons envers ceux qui sont sur la terre. Celui est au ciel sera bon envers vous". On retrouve même dans l'enseignement de la Sunna l'image évangélique d'un Dieu qui se réjouit de retrouver sa bête égarée dans le désert avec le commentaire suivant: "Qui s'approche de Dieu d'un empan, Je m'approcherai de lui d'une coudée. S'il vient à Moi en marchant, J'irai à lui en courant" (th 52). Ou encore: "Dieu est plus heureux lorsqu'un de Ses serviteurs croyants se repent que l'homme qui a retrouvé sa monture et ses provisions" (th 53).

C) L'appel au repentir

Cet appel s'adresse à tout homme, car dit un h̥adīth: "tout homme est pécheur et les meilleurs parmi les pécheurs sont les repentis". Une tradition va jusqu'à mettre en scène un assassin qui, après avoir tué cent hommes, reçoit au moment de mourir le pardon de Dieu pour tous ses péchés.

D) Les limites du pardon divin

Cependant le H̥adīth, conformément au Coran, rappelle aussi que Dieu n'accorde son pardon qu'à ceux qui croient en un Dieu unique et à Muh\$ammad son envoyé, se repentent sincèrement de leurs fautes et amendent leur conduite. Un h̥adīth précise encore que Dieu pardonne à un homme qui fait le bien jusqu'à la 3^{ème} fois, mais à partir de la 4^{ème}, son repentir sera vain.

Les recueils du H̥adīth soulignent aussi l'importance de la prière libre ou rituelle d'imploration du pardon de Dieu. Cette prière a une grande efficacité. Être tué sur un champ de bataille pour la cause de Dieu (*jihād*) est aussi un sûr moyen d'obtenir la faveur de Dieu.

Plus évangélique sans doute est encore ce H̥adīth: "il n'est pas un homme dans le cœur duquel il ne se trouvera pas un atome de bien, ou une foi grosse comme une graine de moutarde, qui ne finira pas par sortir du feu pour entrer au paradis" (th 60). La tradition musulmane, on le notera, ne comprend pas nécessairement l'enfer, comme un lieu de tourments éternels, mais aussi comme un lieu de purification et d'épreuve.

E) La prière de Muhammad pour le pardon: modèle à suivre

Les recueils du H̥adīth contiennent de nombreuses prières attribuées à Muhammad où celui-ci demande pardon à Dieu pour ses fautes. Selon le témoignage de son épouse &Aïcha, le Prophète répétait très souvent cette prière: "Gloire et louange à Dieu. Je demande pardon et je reviens vers Toi".

Tout musulman est invité à s'adresser de même à Dieu afin d'être préservé du mal et de recevoir Son secours.

3. Sanction divine et intercession eschatologique dans la Sunna

Une des questions les plus souvent abordées dans la Sunna est celle de savoir comment un musulman qui a transgressé les commandements divins peut échapper à la sanction divine, mais aussi aux sanctions pénales prévues par la loi musulmane (*charî'a*).

Moucarry étudie cette question à travers cinq cas: le meurtre, la mécréance, l'adultère, le faux témoignage et le vol. D'une manière générale, je note que le repentir du musulman fautif peut lui permettre de recevoir un adoucissement des peines légales prévues à cet égard, mais non leur suspension pure et simple. Par contre, il peut espérer par son repentir sincère et un amendement de sa vie obtenir le pardon divin. J'observe aussi que la tradition musulmane sur ce point se révèle être très proche des positions de l'Eglise catholique médiévale.

L'auteur aborde ensuite la manière dont, selon la Sunna, les musulmans sont appelés à se comporter à l'égard des associateurs mekkois ou des juifs médinois, et enfin entre eux, dans la vie quotidienne. L'incidence du pardon divin sur le pardon humain se constate avant tout à l'intérieur même de la communauté musulmane. Vis-à-vis des non-musulmans, ce pardon se situe à un plan strictement individuel; Il n'engage en aucune manière la communauté ou *umma* dans son ensemble. Au plan communautaire, c'est plutôt le principe de légitime défense qui est appliqué. Muh\$ammad, de toute évidence, ne s'est pas montré particulièrement tendre ou indulgent à l'égard des non-croyants, voire même des juifs ou chrétiens qui n'ont pas accepté de se soumettre au pouvoir musulman.

Cette constatation vaut aussi pour le jugement eschatologique. Au jour du jugement, l'intercession des anges, du Prophète et des musulmans les uns pour les autres sera d'un grand secours pour tous ceux qui professent la foi musulmane et qui ont accompli de bonnes œuvres, mais elle ne saurait jouer en faveur des associateurs et mécréants, ni même des juifs et des chrétiens.

Ainsi la Sunna maintient pleinement dans le principe l'affirmation de l'immense générosité de Dieu à l'égard des pécheurs, mais dans la pratique restreint l'application de la faveur divine aux seuls musulmans croyants.

2^{EME} PARTIE: LA THEOLOGIE MUSULMANE

Selon l'auteur, la théologie musulmane classique s'est attachée avant tout à expliciter le rapport entre pardon divin, foi et culpabilité humaine, la tension en Dieu lui-même entre Sa miséricorde et Sa justice, enfin les moyens par lesquels l'être humain peut s'assurer du pardon divin. Cette théologie classique est traversée de divers courants ou écoles de pensée que l'auteur s'est efforcé de bien distinguer. Un regret cependant: on ne devine pas toujours très bien à quel courant se rattache tel ou tel théologien cité, ni à quelle époque celui-ci se situe, les renseignements fournis par l'auteur n'étant guère prolixes sur ce point, certains même insuffisants pour qui n'est pas un spécialiste en islamologie, ou ne possède pas une encyclopédie complète de l'islam.

1. Foi, faute et pardon

Tous les théologiens musulmans s'accordent pour affirmer que sans foi, il n'y a pas de pardon. Mais ils divergent par contre pour définir qui est croyant et qui ne l'est pas. De même, ils sont divisés pour dire qui est musulman croyant et qui est simplement musulman sans être croyant.

- Les *khârijites*, secte puritaine opposée tant au pouvoir des sunnites qu'à celui des chi'ites, considèrent que la foi se reconnaît à l'obéissance de l'homme aux commandements d'Allah. Tout musulman désobéissant n'est donc pas vraiment croyant et il connaîtra dans l'au-delà le même châtiment que les mécréants.

- Pour les *mu&tazilites* qui sont des sunnites rationalisants, la foi consiste bien dans l'accomplissement des commandements divins et l'abstention des actes répréhensibles. Mais ils jugent que le musulman coupable de fautes graves sera traité moins rigoureusement que le mécréant.

- Pour les *hanbalites*, qui représentent une école juridique particulièrement rigoriste et qui sont opposés à la spéculation rationnelle, la foi est d'abord un acte d'adhésion intérieure. L'obéissance extérieure ne suffit pas. Les œuvres bonnes attestent seulement ce que le cœur croit et ce que la langue confesse. C'est donc avant tout la prière et la repentance du cœur qui permettent au musulman pécheur d'échapper au sort réservé aux incrédules.

- Les *murji'ites* comme les *ach&arites* estiment de même que la foi est d'abord connaissance du vrai Dieu et adhésion intérieure. Mais ils vont jusqu'à affirmer qu'il est impossible à un croyant sincère de commettre des fautes graves. Toutefois les *murji'ites*, d'accord sur ce point avec les *mu&tazilites*, insistent pour distinguer entre fautes graves et fautes légères, alors qu'*ach&arites* et *khârijites* s'emploient au contraire à relativiser cette distinction.

2. Justice, souveraineté et miséricorde

Selon le Coran et l'islam en général, tout homme est regardé comme seul responsable de ses actes devant Dieu. Il s'ensuit que Dieu ne pourra juger l'homme au dernier Jour qu'en fonction de ses actes. Mais les théologiens vont diverger quant à savoir si c'est d'abord l'homme qui décide de son salut final en fonction des œuvres qu'il aura accomplies (le pardon divin est alors regardé comme une "récompense" accordée par Dieu aux mérites de l'homme) ou, si au contraire, c'est Dieu lui-même, qui, dans Sa souveraineté, décide de la destinée finale de tout homme (le pardon est alors considéré comme une pure faveur ou grâce divine).

Pour les *khârijites*, il n'existe que deux catégories d'individus: les croyants qui sont récompensés pour leurs bonnes œuvres et les mécréants qui sont punis pour leurs mauvaises actions. En soulignant à ce point la justice de Dieu sous son angle rétributif, les *khârijites* en viennent à pratiquement exclure de leur pensée l'idée de pardon (th 118).

Chez les *mu&tazilites* de même il n'est guère question de pardon divin. Dieu exerce d'abord une justice intransigeante qui requiert la condamnation du pécheur. La plupart des théologiens *mu&tazilites*, excluent que Dieu puisse pardonner les péchés des musulmans désobéissants (th 116-117).

Pour les théologiens *murji'ites* et *ach&arites*, au contraire, le pardon est une prérogative divine fondamentale, une faveur que Dieu dans sa souveraineté peut accorder ou ne pas accorder en fonction de son seul bon vouloir. Ach&ari (né en 873) écrit ainsi à propos des musulmans pécheurs: "Parmi les pécheurs, nous ne condamnons personne à l'enfer, pas plus que nous leur promettons le paradis. Mais nous remettons leur statut à Dieu et nous disons: s'Il veut, Il les châtiara, et s'Il veut, Il leur pardonnera" (th 130).

Ach&ari se montre par contre formel quant au sort du musulman pécheur repentant dénommé *fâsiq*. Il exclut que celui-ci puisse être châtié à perpétuité. Dieu finira par le faire sortir de l'enfer et à le faire entrer au paradis. Il justifie sa position à partir de textes du Coran comme la Sourate 4,48: "*Dieu ne pardonne pas qu'on associe quoi que ce soit. Mais Il pardonne tout autre péché à qui Il veut*" (cf. aussi 13,6; 27,89; 39,53).

Ce problème du musulman pécheur repentant a profondément divisé à l'époque classique les théologiens musulmans. Les *khârijites*, plus encore que les *mu&tazilites*, se montreront sévères à leur égard. Ils iront jusqu'à dire que les peines légales infligées aux musulmans pécheurs ne sont qu'un avant-goût de leur châtiement dans l'au-delà (th 138). Car Dieu ne peut faire autrement que punir un pécheur quel qu'il soit. Dieu ne pardonne qu'à ceux qui en sont dignes. Les sunnites traditionalistes

s'en tiendront au contraire aux données de la Sunna qui insiste pour souligner l'importance de l'intercession eschatologique en faveur des hommes pécheurs.

3. Des moyens pour le pardon

Ces moyens sont, nous l'avons vu, le repentir (*tawba*) et l'intercession eschatologique (*chafâ'a*). Entre les diverses écoles théologiques, nous retrouvons ici les mêmes clivages.

A) La *tawba*

Les *mu'tazilites* posent le repentir comme condition sine qua non au pardon de Dieu, alors que les *murji'ites* ne lui attribuent qu'un rôle certain, mais non décisif, puisque pour eux le pardon de Dieu ne saurait être conditionné d'abord par le comportement humain, mais fondé sur le seul vouloir de Dieu. Les théologiens discutent aussi sur la question de savoir si le repentir ne consiste qu'en un simple regret de la faute commise ou si elle implique la résolution de renoncer à cette faute et à toute autre mauvaise action. Ils divergent aussi sur la manière dont le repentir peut atténuer ou non les peines légales sanctionnant la violation d'un commandement divin. Ils distinguent en général des sanctions qui relèvent du droit divin (mécroence, adultère, vin, meurtre, vol) et celles qui sont aussi ou seulement de droit humain (meurtre, vol, calomnie). La théologie devient alors une véritable casuistique qui intéresse en tout premier lieu les juristes. Nous voici, me semble-t-il, soudain transplantés dans un univers très éloigné du prophétisme originel qui caractérise la révélation coranique.

B) La *chafâ'a*

Selon le Coran (56,7-14) et la Sunna, les hommes, au Jour de la Résurrection, seront répartis en trois groupes: les rapprochés de Dieu, les Compagnons de la droite, les Compagnons de la gauche. Le premier groupe, composé des prophètes, des enfants des croyants et des avortons, entreront en paradis sans être jugés. C'est ce premier groupe qui aura le privilège, avec les anges, de pouvoir intercéder en faveur du second groupe. Mais qu'en sera-t-il du sort du troisième groupe condamné à l'enfer? L'intercession du Prophète Muhammad pourra-t-il jouer aussi en leur faveur?

Selon les *murji'ites*, la réponse est affirmative. Pour *Ach&ari*, l'intercession prophétique concerne trois catégories de gens: les pécheurs, pour que Dieu passe outre à leurs péchés, les repentis, pour que Dieu accepte leur repentir, les hommes de Dieu, pour que Dieu augmente leur félicité. Mais pour les *mu'tazilites*, cette intercession ne saurait avoir de sens en faveur des pécheurs. Ceci leur paraît exclu par les versets 2,48, 21,28 et 40,18 du Coran. Cependant ils sont partagés entre deux opinions: une école rigoriste qui refuse que l'intercession prophétique puisse concerner les croyants qui ont commis de grosses fautes et se sont repentis (les *fussâq*); une école plus modérée qui accepte cette intercession à leur égard. Quant aux *sunnites* traditionalistes, ils se retranchent derrière un H&adîth bien connu, mais contesté, selon lequel le prophète intercédéra aussi en faveur des musulmans pécheurs.

3^{EME} PARTIE: LE SOUFISME

1. La *tawba* dans la vie des soufis

A) L'itinéraire des soufis

Les soufis sont des musulmans qui cherchent à vivre leur foi au plan d'une expérience spirituelle. Ils témoignent d'un "Dieu sensible au cœur" qui vient vers l'homme pour lui permettre de faire retour à Dieu et de pouvoir ainsi s'unir à Lui. Dans cette perspective, la *tawba* n'est pas d'abord

l'objet d'une démarche doctrinale, mais simplement enseignée comme un chemin qui permet à l'homme de connaître Dieu et de faire une expérience de Sa présence. Elle est pour un soufi le point de départ et le fondement de toute sa recherche de Dieu.

Mais ce chemin ou Voie est marqué par plusieurs étapes appelées *maqâmât* ou *manâzil*. Ces étapes conduisent elles-mêmes vers des états ou stations (*ahšwâl*)⁵. Les étapes présupposent un effort de l'homme: elles sont des acquisitions. Les états sont en revanche de purs dons célestes.

Mais les soufis reconnaissent aussi que tous les hommes ne sont pas capables de parcourir toutes ces étapes et de parvenir aux états les plus élevés. C'est pourquoi ils se réfèrent le plus souvent à deux ou trois catégories d'itinérants: le débutant et le connaissant, ou la foule, l'élite, et l'élite de l'élite. Le repentir, bien qu'il soit requis à chaque étape de l'itinéraire soufi, demande à être dépassé. La visée de la *tawba* est d'amener le croyant à des états où il prendra de plus en plus conscience de la nécessité de s'unir à Dieu et d'être rempli de son amour (*mahšabba*).

B) La tawba comme retour à Dieu

L'auteur analyse cinq récits de conversion de type hagiographique. Ces récits présentent des caractéristiques communes: ils sont le fait de gens qui connaissent déjà l'islam, mais qui passent par une conversion, un changement de vie radical et soudain, sans médiation humaine. Ce changement se signale par trois points: la séparation d'avec la société humaine, l'intimité avec Dieu, un regret vif et profond des fautes commises.

C) Le repentir, un acte de souveraineté divine

Les soufis, se basant sur l'enseignement du Coran et de la Sunna, exaltent la générosité de Dieu et la font prévaloir sur son vouloir. Mais ils soulignent en même temps que c'est Dieu lui-même qui est l'auteur du repentir: "Le repentir est de Dieu vers l'homme et non de l'homme vers Dieu" (th 184).

D) Le repentir, une obligation

Le repentir est obligatoire pour tout homme. Par son péché, celui-ci s'est éloigné de Dieu et le repentir est le seul moyen pour lui de revenir à Dieu. Il ne saurait songer à racheter ses fautes par la pratique des bonnes œuvres.

Mais le repentir n'est pas seulement obligatoire. Il est un acte qui demande à être répété sans cesse et en toutes circonstances, afin que le croyant soit gardé de se présenter devant Dieu de manière arrogante et prétentieuse. Un Hšadîth rapporte que le Prophète demandait à Dieu pardon 66 fois par jour.

La pratique du repentir, selon les soufis, divise l'humanité en deux catégories: les repentants et les injustes qui refusent de se repentir. Mais le soufisme distingue aussi plusieurs types de repentants. Ainsi Ghazâlî mentionne ceux qui se repentent et qui se réforment, ceux qui se repentent sincèrement de leurs fautes, mais commettent des fautes légères, ceux qui se repentent, mais retombent souvent, enfin ceux qui remettent toujours à plus tard leur intention de se repentir.

2. La tawba et son dépassement

Pour les soufis, la pratique de la *tawba* ne va pas sans un éveil spirituel, une prise de conscience des réalités spirituelles et du combat à mener contre les passions qui éloignent de Dieu.

⁵ Les soufis dénombrent habituellement 50 étapes et 7 ou 9 états (ou stations) (cf. th 169-170).

Ainsi pour Ansârî, l'éveil comprend la capacité: 1) de reconnaître les nombreux bienfaits de Dieu, 2) de prendre la mesure de ses propres méfaits, 3) de faire un bilan de sa vie. Mais d'autres soufis, comme Suhrawardî ou Daqqâq, insistent plus sur la mise en garde et effervescence du cœur, qui libèrent l'homme de son insouciance, l'amènent à distinguer le vrai du faux, le bien du mal, suscitent la crainte devant la majesté divine et l'espérance en Sa bonté, plus encore le désir de toujours plus se rapprocher de Dieu.

L'auteur cite à ce sujet une très belle parole de Râbi'a: "Mon Dieu, si c'est par crainte de l'enfer que je Te sers, condamne-moi à brûler dans son feu, et si c'est par espoir d'arriver au paradis, interdis-m'en l'accès; mais si c'est pour Toi seul que je Te sers, ne me refuse pas la contemplation de Ta face."

Le véritable but de la *tawba*, c'est donc d'amener l'homme à se détourner de son péché pour se tourner tout entier vers Dieu, de n'avoir plus d'autre attention que pour LUI, de sorte qu'à la limite on en vient à oublier son péché pour se laisser totalement immerger en Dieu. Se repentir de ses fautes, c'est encore vivre dans la dualité, la séparation d'avec Dieu. Par contre celui qui accepte de se laisser totalement dépouiller de soi-même devant Dieu (à devenir pur néant, diront certains soufis), parvient à se consumer en Dieu, à fusionner avec Lui dans l'amour et une totale unité. La *tawba* se trouve alors dépassée et accomplie. Mais le soufisme dans cette recherche de la non-dualité avec Dieu reste-t-il encore fidèle à l'enseignement du Coran et de la Sunna? L'islam orthodoxe a condamné, on le sait, ce pur monisme qui supprime la différence radicale entre Dieu et l'homme, le Créateur et la créature.

3. Le pardon dans la doctrine d'Ibn 'Arabî

A) L'universalité de la miséricorde divine

Le penseur andalou Ibn 'Arabî (mort en 1240) est parmi les mystiques musulmans celui qui a parlé avec le plus de profondeur de la *tawba* et de la nécessité de son dépassement. Sa réflexion prend son point de départ dans une méditation portant sur l'universalité de la miséricorde divine dont le Prophète Muhammad a été, selon lui, le médiateur privilégié.

Pour Ibn 'Arabî, la première Sourate du Coran (la *fâtiha*) ne contient aucun verset de colère. Tous ses versets sont consacrés à affirmer la *rahma* divine (cf th 216). Les adjectifs *rahmân* et *rahîm* appliqués à Dieu correspondent à deux modalités de Sa bonté. Le premier se rapporte à une bonté générale de Dieu qui est gratuite, accordée à tous les hommes sans aucun mérite de leur part. Le second désigne une bonté particulière accordée aux croyants qui suivent la voie révélée par le Prophète. Quant aux châtiments que Dieu inflige ou infligera aux hommes, ils sont à comprendre dans le cadre de Sa bonté et de Sa miséricorde. Dieu ne frappe jamais un homme sans bonté, sans la volonté d'alléger sa souffrance ici-bas et son châtiment dans l'au-delà. Affirmer que Dieu est *afuww* (clément), c'est dire qu'Il châtie peu et pardonne beaucoup.

La miséricorde divine ne connaît donc aucune limite et elle est universelle. Elle s'étend à tout être humain qui gâche sa vie de quelque manière que ce soit (cf. Coran 39,53). Dieu est le généreux absolu qui remplace le mal par le bien (25,70). Il revient au pécheur sans rien lui demander en contrepartie, même pas son repentir, car dans ce cas le pardon de Dieu ne serait plus un don, mais une récompense, ce qu'il n'est pas. Le pardon est inhérent à l'Etre divin et l'étoffe même de Sa création: "l'aboutissement de l'univers tout entier se trouve dans le pardon et la bonté" (cf th 219).

De façon un peu surprenante, Ibn 'Arabî considère Muhammad comme chargé par Dieu d'être le Prophète de Sa miséricorde universelle. En vue de cette mission, il a été gardé de tout péché. Les premiers et derniers péchés du Prophète, dont nous parle la Sourate 48,2 ne visent pas celui-ci, mais tous les péchés des hommes commis avant et après lui. Au travers de Muhammad, Dieu annonce qu'Il pardonne à tous les hommes et veut leur accorder le bonheur (cf. Sourate 7,156: "*Sa bonté embrasse toutes choses*" et Sourate 2,105: "*Dieu est d'une immense faveur*").

Pour Ibn &Arabî, le pardon de Dieu s'exerce selon quatre étapes successives: le pardon ici-bas, le pardon dans la tombe, le pardon lors du rassemblement au dernier Jour, le pardon dans le feu de la géhenne (sorte de paradis dans l'enfer). Lors de cette dernière étape, Dieu permettra à certains de sortir de l'enfer au bout de peu de temps, tandis que d'autres resteront dans cette "demeure", mais ce sera un châtement sans souffrance, une félicité appropriée à leur rang et destinée finale que Dieu leur a assignés de toute éternité. Ibn &Arabî maintient donc l'existence d'un paradis et d'un enfer, mais l'enfer n'est aucunement pour lui un lieu de tourments perpétuels. Ceci contredirait l'amour infini et universel de Dieu (cf. th 222-223).

B) Faute, heureuse faute!

La faute ou péché consiste en un "faux pas" (*zalla*, substantif dérivé d'un verbe qui signifie "glisser"). Tout ce que Dieu fait est bon, mais tout acte accompli par l'homme, en raison même de sa finitude, est entaché d'imperfection, donc ambigu, à la fois bon et mauvais. Cette déficience inhérente à tout acte humain est seulement accidentelle, éphémère. Car Dieu a le pouvoir de changer ces actions mauvaises en actions bonnes de façon permanente et essentielle.

Pour cela, il suffit que l'homme regrette sa faute, éprouve de la honte ou pudeur (*hayâ*) à commettre un nouveau faux pas, et surtout cesse de considérer ses actions comme imputables à lui-même, et non à Dieu. Il ne faut cependant pas attribuer à ce repentir de l'homme une importance exagérée, puisque c'est toujours Dieu qui revient à l'homme et non l'homme qui revient à Dieu. Par ailleurs, le péché d'Adam ne signifie nullement une déchéance ou une chute. L'expulsion d'Adam hors du paradis n'est pas une descente de bannissement, mais d'investiture et de lieutenance (S. 20,¹²¹⁻¹²³). La désobéissance d'Adam, loin d'entraîner son châtement, lui a valu un destin privilégié sur la terre. Sa faute est une heureuse faute, *felix culpa* !

Ibn &Arabî précise encore que la *tawba* consiste à confesser sa faute à Dieu et à implorer Son pardon, mais non à s'engager à ne plus pécher. Prendre la résolution de ne plus pécher serait porter atteinte à la souveraineté de Dieu, faire preuve d'orgueil envers Celui qui est toujours en dernier ressort l'auteur et le fondement de toutes nos actions.

C) Le retour de Dieu à Dieu par Dieu

Dieu ne peut être que l'objet et le but du retour de l'homme, de sa *tawba*. Beaucoup d'hommes se trompent sur le sens de ce retour.

Pour les "gens du commun", la foule, ce retour signifie simplement que l'on passe d'un état d'opposition à la volonté divine à un état de conformité. Mais pour les "réalisants", l'élite, le retour n'a ni commencement ni fin; il est perpétuel. Enfin pour les "connaissants", l'élite de l'élite, le retour signifie le renoncement au retour, ou le retour du retour, c'est-à-dire le fait de se repentir de son repentir qui est toujours imparfait, entaché d'un manque de sincérité. Le croyant est appelé à se désolidariser de la prétention au retour: "le retour du retour, c'est le retour de Dieu à Dieu par Dieu. Quand le retour du retour est réalisé, le dévoilement est alors total" (cf. th 231).

Le repentant ne sera en effet jamais qu'un expatrié. Celui qui renonce au repentir se retrouve par contre dans la patrie où il est né. Il connaît une joie d'harmonie comparable à l'amour du bien-aimé pour son bien-aimé, l'union avec Dieu qui est aussi l'union avec soi-même, l'amour de soi. Celui qui renonce au retour réalise que Dieu n'a cessé d'être avec lui, puisque selon l'adage coranique: "Dieu est plus près de nous que nous le sommes de notre veine jugulaire" (50,¹⁶).

Le fruit de ce retour de Dieu et du retour des hommes à Dieu est donc l'amour: l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour de l'homme pour Dieu. Le penseur andalou s'appuie ici sur le verset coranique 5,⁵⁴: "*Dieu va faire venir un peuple qu'Il aimera et qui l'aimera*" et le verset 2,²²²: "*Dieu*

aime ceux qui reviennent à Lui". Ceci est possible dans la mesure même où selon un H\$adîth bien connu "Dieu a créé Adam à son image".

Chez Ibn &Arabî, le monisme fusionnel du soufisme est dépassé par ce que Henry Corbin a nommé un panenthéisme: tout découle de l'Etre suprême, dont la Lumière se diffuse partout dans un univers créé multiple, mais qui, en raison même de son Origine et de sa Source, ne peut que faire retour à l'Un.

4^{EME} PARTIE: PARDON CORANIQUE, PARDON BIBLIQUE

Pour faire court, on peut dire que dans le rapport bonté-souveraineté et justice de Dieu, les soufis soulignent Sa bonté, les sunnites traditionnels Sa souveraineté, et les mu&tazilites Sa justice rétributive. L'auteur entend maintenant aborder la thématique du pardon divin dans la révélation biblique à partir de ces mêmes attributs divins.

1. Le fondement du pardon dans la Bible

L'auteur commence par évoquer l'alliance que Dieu a conclue au désert du Sinaï avec le peuple d'Israël. Dans ces textes (notamment Ex 19,^{32,34}), Dieu manifeste tout à la fois l'étendue de sa miséricorde (Il pardonne jusqu'à mille générations), Sa justice et Sa sainteté qui ne tiennent pas le coupable pour innocent (Dieu punit très sévèrement les adorateurs du veau d'or qui ont rompu Son alliance), enfin Sa souveraineté qui s'exerce tant à travers Son pardon que Son châtiment.

Nous retrouvons dans la Bible les mêmes données et tensions de base que dans le Coran, et même une grande similitude dans le vocabulaire: *rahoûm* pour *rah\$ mân* et *hannoûn* (en arabe *hannân*) avec le sens de *h\$alîm*. Mais à y regarder de plus près, on s'aperçoit qu'il existe des différences fondamentales entre les deux messages.

A) Le péché

- Le péché dans la Bible n'est pas compris simplement comme un acte individuel commis devant Dieu, mais encore comme une destinée qui unit solidairement tous les membres de la famille humaine. On retrouve ce thème de la solidarité lorsque sont évoqués l'amour et le pardon dont toute l'humanité est l'objet avec l'avènement du Christ (th 215).

- La révélation biblique exclut que l'homme puisse racheter ses mauvaises actions par la pratique des bonnes œuvres, car celle-ci conçoit le péché de manière infiniment plus grave, dramatique et profonde que le Coran.

- Pour le Coran, l'être humain a été créé faible, versatile, oublieux, ingrat et porté à faire le mal. Mais il est considéré cependant comme naturellement bon, non perverti et corrompu de façon universelle, en vertu de la désobéissance tragique du premier couple (péché originel).

- La mort n'est jamais conçue, comme chez Paul, comme conséquence et salaire du péché. Elle est seulement un événement naturel voulu et décidé par Dieu.

B) Le pardon

Coran et Bible s'accordent pour affirmer l'immensité et l'universalité de la bienveillance divine qui prévaut sur Sa justice et Sa volonté d'extirper le mal. Mais le fondement du pardon est radicalement différent.

- Dans le Coran, le pardon est fondé sur la bonté intrinsèque de Dieu. Dans la Bible, Dieu est certes miséricorde infinie, mais le péché ne peut être effacé autrement que par un système sacrificiel explicité dans l'Ancien Testament par la célébration de la Pâque juive et du Yom Kippour, et dans le Nouveau Testament, par l'événement de la Croix interprété comme la mort substitutive et expiatoire de Jésus-Christ, le Serviteur souffrant et vicaire préfiguré en Esaïe 53.

L'auteur n'ignore pas que les théologiens chrétiens ne sont pas unanimes aujourd'hui à fonder le pardon et le salut de Dieu sur la mort sacrificielle de Jésus-Christ. Pour sa part, il l'affirme fortement, parce que partie intégrante du témoignage apostolique et de l'enseignement officiel de l'Eglise catholique, comme des théologiens évangéliques (J.Stodd et H.Blocher) qu'il connaît bien et apprécie. Je note toutefois que pour Moucarray, la mort de Jésus n'est pas comprise au sens traditionnel où elle apporterait une "satisfaction" à l'honneur bafoué de Dieu, mais seulement en ce sens que Dieu vient nous rejoindre dans notre condition pécheresse, se charge Lui-même de notre péché, l'assume à notre place, afin que nous puissions nous-mêmes être libérés de sa servitude et marcher en nouveauté de vie (th 260 à 270).

C) La souveraineté de Dieu

Coran et Bible s'accordent pour considérer la souveraineté de Dieu comme un attribut divin fondamental. Mais là encore il faut noter les divergences.

- Dans le Coran, la souveraineté de Dieu prime sur Sa bonté; dans la Bible, au contraire, elle ne se comprend que dans la mesure où elle est mise au service de Son amour et de Sa bienveillance, qui sont la marque de Sa véritable nature.

- Dans la Bible, la souveraineté de Dieu n'est jamais décrite non plus comme arbitraire, effet d'une volonté aveugle. Elle respecte tout à la fois Sa volonté de justice qui entend détruire le péché et le dessein de Son amour: sauver l'homme pécheur. Elle se manifeste avant tout dans l'abaissement de Jésus à la croix et son élévation à la gloire par sa résurrection, qui est victoire remportée sur la mort.

- La souveraineté divine manifestée dans la croix et la résurrection de Jésus, loin d'écraser l'homme, assure sa propre élévation, met en valeur toute sa dignité.

- Jésus Christ, dans la mesure où il se montre ainsi le garant et l'accomplissement de la volonté miséricordieuse de Dieu, peut aussi être auprès de Dieu notre parfait intercesseur.

2. Le moyen du pardon: la conversion

Ici encore il faut d'abord relever les convergences entre le message biblique et le message coranique. La racine arabe *tâba* a pour équivalent le verbe hébreu *shoûb* et le verbe grec *metanoëô*. Le premier verbe renvoie à l'idée d'un changement de direction, le second à un changement de mentalité. L'appel au changement, au retour à Dieu et à la conversion traverse toute la Bible et tout le Coran. Dans ces deux recueils, ce n'est pas seulement l'homme qui revient à Dieu, mais Dieu qui revient à l'homme.

Toutefois, de façon très contrastée avec le Coran, la Bible souligne que ce retour de Dieu vers l'homme n'a pas seulement pour effet de restaurer un ordre rompu par la transgression de l'homme aux commandements, mais de promouvoir une régénération de l'homme, une vie nouvelle (th 286).

Jésus va jusqu'à présenter la conversion comme le seul moyen d'échapper à la perdition. Il invite ses disciples à prêcher en son nom cette nécessité de la conversion pour recevoir le pardon des péchés. Conversion et pardon sont les deux aspects du même Evangile. L'un ne va pas sans l'autre. Pas de salut sans conversion.

Après la mort de leur maître, les apôtres vont ajouter une nouvelle condition: la foi en Jésus le Christ. Celle-ci ouvre un chemin inconnu à l'islam: la possibilité non seulement de marcher en nouveauté de vie à la suite de Jésus, mais encore de partager, par l'Esprit de Dieu qui demeure en nous, la vie intime de Dieu jusqu'à Sa gloire éternelle (cf. th 287-294).

3. L'éthique du pardon ou la loi royale

Nous avons vu que le Coran encourage les musulmans à faire preuve de bienveillance entre eux et à se montrer par contre intransigeants à l'égard des mécréants et de tous ceux qui violent la Loi divine.

Qu'en est-il dans un christianisme qui se veut fonder sur l'Evangile? La différence saute aux yeux: le NT souligne la suspension du jugement de Dieu sur des hommes pécheurs qui vivent "sans foi ni loi", la justification ou acceptation de ceux-ci par Dieu en dépit de leurs transgressions, Christ lui-même s'étant chargé à la Croix du châtement qui pesait sur nous. En conséquence, nous sommes appelés comme Dieu à pardonner aux hommes leurs offenses, et comme Jésus lui-même nous y invite, à aimer nos ennemis, à prier pour nos adversaires, à exercer à l'égard de nos semblables la même miséricorde que celle que Dieu exerce à notre rencontre.

A noter aussi que l'Evangile, contrairement à l'islam, se situe en dehors de toute perspective légale ou pénale. Pour reprendre une expression d'Ibn &Arabî, on peut dire de Jésus qu'il appartient à "*la prophétie non légiférante*". Son enseignement ne s'oppose certes pas à l'exercice d'un pouvoir politique et judiciaire, mais il le désacralise, le relègue dans un domaine purement séculier, ce qui permet aux croyants d'exercer la miséricorde de Dieu à l'égard de leur prochain dans un espace qui n'a plus de limites. Et c'est une charité donnée gratuitement, puisque reçue gratuitement.

Ce thème de l'imitation d'un Dieu d'amour et de pardon n'est pas étranger à l'islam. On le retrouve aussi bien dans des textes du Hfadhith que dans la mystique soufi, chez un Hallâj ou un Ibn &Arabî. Mais cette loi d'amour du prochain est pour le christianisme l'unique loi, "la loi royale".

Mais alors pourquoi évoquer en finale de cette thèse le châtement éternel des pécheurs endurcis? J'ai bien de la peine à le comprendre (th 317-320).

a b c f

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul Administration: J. Tomas
SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France
Tél. 01 46 44 21 71 Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.a-vip.com/comprendre/> adresse e-mail: comprendre@a-vip.com