



N° BLE/74 - 18 mars 1975

FOI EN DIEU ET SERVICE DE L'HOMME

Réflexions d'ordre général sur l'orientation du Colloque de Tunis

R. Caspar

Communication au Colloque islamo-chrétien de Tunis, Hammamet Kairouan, organisé par le C. E. R. E. S (Centre d'études et de recherches économiques et sociales, équivalent au cours français de Tunis, du 11 au 17 nov. 1974. Les actes complets du Colloque paraîtront dans un numéro spécial de la Revue Tunisienne de Sciences Sociales organe du C. E. R. E. S., à la fin de 1974 ou au début de 1975.

Le présent Colloque entre croyants musulmans et chrétiens n'est pas le premier de ce genre. Commencées depuis une vingtaine d'années, ces initiatives tendent actuellement à se multiplier. Depuis la première rencontre entre théologiens musulmans et chrétiens, qu'on peut situer et dater au Caire dans les années 1948-1952 et qui donna naissance au groupe surnommé Ikhwân, les plus connues, sinon les plus importantes, de ces réunions furent sans doute celles d'Ajaltoun (1970) et de Broummana (1972) au Liban.

Pour cette seule année 1974 et en l'espace de cinq mois, on ne compte pas moins de cinq rencontres islamo-chrétiennes à des titres divers :

1. Le Colloque de Colombo (Sri-Lanka) sur les spiritualités dans les diverses religions, en début mai.
2. Le symposium d'Accra, à l'université du Ghana (Legon), du 17 au 21 juillet, suscité par le Conseil Œcuménique des Églises (Genève), sur le thème l'Unité de Dieu dans la communauté africaine ; coopération entre musulmans et chrétiens d'Afrique dans le travail et le témoignage.
3. Le Colloque de Louvain (Belgique), du 28 août au 3 septembre, organisé par la Conférence mondiale sur la religion et la paix.
4. Le Congrès de Cordoue (Espagne), du 10 au 15 septembre, organisé par l'amitié islamo-chrétienne d'Espagne pour une meilleure compréhension mutuelle entre musulmans et chrétiens, et dont la presse a abondamment parlé.
5. Et notre Colloque de Tunis, sans parler d'autres colloques et congrès dans lesquels musulmans et chrétiens se retrouvent pour échanger au plan religieux, comme la rencontre religieuse pour une communauté mondiale, de Cornell University (U. S. A.) 2-4 mai de cette année, et la rencontre des 'Ulamâ' d'Arabie Séoudite, conduits par le Ministre de l'Intérieur, avec le Pape et le Secrétariat pour les religions non chrétiennes, à Rome, du 23 au 27 octobre.

Notre présent Colloque me semble se distinguer des précédents par deux caractéristiques que l'on trouve assez rarement réunies. D'abord, l'initiative en revient à la partie musulmane, en l'occurrence le C. E. R. E. S. de Tunis, alors que la plupart des autres rencontres de ce genre sont suscitées par des organismes chrétiens, ou du moins "occidentaux". Et surtout peut-être, nous ne sommes pas réunis pour "dialoguer" entre nous, au sens où l'on entend habituellement le dialogue islamo-chrétien : se regarder face à face et s'écouter mutuellement pour mieux se comprendre et, éventuellement, rectifier l'image que le christianisme se fait de l'Islam et celle que l'Islam se fait du christianisme.

Certes, cette compréhension mutuelle est indispensable, et qui nierait que nos deux "mondes", nos deux systèmes de pensée, ont encore beaucoup de progrès à faire pour se connaître et se comprendre d'une manière plus exacte, plus respectueuse de ce que "l'autre" est et se veut être, au lieu de l'imaginer tel que nous le faisons rentrer dans nos propres catégories. C'est d'autant plus indispensable et difficile que nos deux religions connaissent, chacune pour sa part, une évolution doctrinale et pratique accélérée et parfois surprenante.

Mais cela ne saurait suffire. Cette meilleure compréhension mutuelle n'est qu'une condition pour pouvoir travailler ensemble à des problèmes urgents, qui nous sont communs. On peut même penser que c'est cette collaboration côte à côte qui sera le meilleur facteur de rapprochement et de compréhension mutuelle.

C'est pourquoi, il me semble que l'orientation de notre Colloque est particulièrement heureuse. Nous ne sommes pas là pour débattre entre nous, en nous regardant face à face, de problèmes qui nous sont propres. Nous avons à regarder ensemble dans la même direction, celle de notre monde contemporain qui nous interpelle sensiblement de la même façon, sollicite notre réflexion commune, a quelque chose à nous dire et à nous apporter, et finalement - je le crois fermement - attend de nous, croyants, un témoignage fondamental pour son progrès et son achèvement.

N'est-ce pas à cette collaboration entre chrétiens et musulmans pour le bien de tous les hommes qu'invitait le Concile de Vatican II (1962-1965) dans sa Déclaration sur la religion musulmane :

"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" (1).

Cette collaboration est plus que jamais nécessaire, à la fois pour le maintien, la purification et le progrès de la foi chez les croyants, et pour le progrès et l'épanouissement et l'humanité en général. Privée du témoignage de la foi, elle est en effet exposée à des périls mortels dans sa recherche du bonheur. Cela ne semble pas toujours évident, et le rôle joué par les religions dans l'histoire de l'humanité peut sembler, aux yeux de certains, démontrer le contraire. C'est pourquoi je voudrais consacrer cette communication à essayer de montrer que la foi en Dieu est menacée dans la mesure où elle ne répond plus aux besoins urgents des hommes de notre temps, et que l'homme contemporain est menacé, ou du moins privé d'une richesse essentielle, dans la mesure où il refuse la foi en Dieu.

I. L'ATHEISME ET SES RAISONS.

Que la foi en Dieu, chrétienne ou musulmane, soit menacée, il suffit d'ouvrir les yeux pour le voir. C'est peut-être plus évident dans le monde dit "chrétien". Sous l'effet conjugué des transformations économiques et sociales de l'ère industrielle, des philosophies nées depuis le XIX^e siècle, et aujourd'hui de la soif de profit et de jouissance immédiate, la société sacrale y a depuis longtemps volé en éclats. Autrefois, la religion et ses structures y avaient leur place assurée, reconnue officiellement et stipendiée par l'État. Aujourd'hui, mis à part quelques îlots en voie de disparition et quelques "coups de chapeau" à Dieu de la part de certains chefs d'État, c'est un fait que la religion ne joue plus le rôle de, repère, de lumière et d'âme - si tant est qu'elle l'ait joué - dans la conduite des nations et de la majorité des individus, dans leurs options fondamentales et concrètes. Tout au plus, peut-elle être encore maintenue comme un décor souhaitable et sentimental dans certains moments importants de la vie des nations (prestation de serment d'un nouveau chef d'État, union sacrée en cas de péril extrême...) ou de celle des individus ("rites de passage" : naissance, mariage, mort...). Le fait

nouveau est d'ailleurs qu'on rencontre de moins en moins d'hostilité envers la religion, alors qu'elle était très vive, il y a seulement cinquante ans. S'opposer à la religion et à la foi en Dieu, c'était encore une façon de reconnaître leur importance. Maintenant, on ne s'y oppose plus, on s'en passe. "Dieu, pour quoi faire ?". Une religion, ou plutôt une foi, qui n'inspire plus la vie, est-ce encore une religion, une foi ?

Ce phénomène de "sécularisation" n'est pas propre au monde "chrétien" et sa vague a déjà abordé depuis plusieurs années les rivages du monde musulman, sous une forme peut-être plus discrète, mais non moins efficace. Sans doute, l'ensemble des pays musulmans, à quelques exceptions près (Turquie bien sûr, mais aussi Syrie...), reconnaît l'Islam comme religion de l'État et assure l'entretien du culte et l'enseignement religieux. Mais peut-on dire que les choix fondamentaux du pays soient influencés par les valeurs religieuses et que l'Islam, tel qu'il est proposé aux jeunes, aux techniciens et aux savants, réponde pleinement à leurs questions et à leurs exigences ? Pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'Islam, la question de l'existence de Dieu et de l'utilité de la foi est radicalement posée dans de larges milieux.

Devant ce phénomène, il ne servirait à rien de se boucher les yeux ou de proclamer par mode d'incantation que la religion, et elle seule, peut répondre à toutes les questions de l'homme et assurer son bonheur ici-bas comme dans l'au-delà. Il faut le démontrer par les faits, et d'abord prendre au sérieux les objections faites à la religion, pour comprendre les causes de la désaffection qui l'atteint et pouvoir ainsi peut-être y répondre (2).

Les philosophies athées nous y aideront. Car elles sont nées à une époque et dans un climat où la religion se présentait souvent comme l'ennemie de l'homme, l'instrument de son asservissement et de son aliénation. Ces philosophies ont formé la conscience de l'homme moderne, en réaction contre cette aliénation. Et elles ne cessent de la former, car elles sont le cadre habituel de la pensée et de l'enseignement de la philosophie, en Occident comme dans les pays musulmans. Elles imprègnent l'esprit des jeunes générations et emportent leur adhésion non sans romantisme et quelquefois snobisme, dans la mesure où la religion semble continuer à être une aliénation de l'homme.

C'est Karl Marx (1817-1883) qui a porté contre la religion la condamnation la plus incisive, et sans doute la plus efficace et la plus actuelle. Elle n'est pourtant pas aussi absolue qu'on le croit généralement. Pour lui, la religion est d'abord une force de protestation contre la misère de l'homme, l'expression de l'espérance d'un salut. Elle devient aliénation, "opium du peuple", lorsqu'elle est la projection, au plan spirituel, des rapports économiques et sociaux entre maîtres et esclaves, l'évasion devant la tâche humaine de transformation de la société et l'exploitation de la foi par la classe dominante pour maintenir son pouvoir et un ordre social injuste. Certes, le marxisme est fondamentalement athée et anti-religieux, mais dans la mesure où la religion est une aliénation. Deux remarques doivent compléter cette affirmation.

D'abord, la religion condamnée par Marx est celle qu'il a connue en Occident, dans l'Allemagne et l'Angleterre du XIX^e siècle, et elle méritait en grande partie cette condamnation. Quelques textes, français, de la fin du XVIII^e et du XIX^e siècles peuvent nous le faire comprendre. Necker, financier et ministre de Louis XVI, écrivait en 1788 :

"Plus l'étendue des impôts entretient le peuple dans l'abattement et dans la misère, plus il est indispensable de lui donner une éducation religieuse : car c'est dans l'irritation du malheur qu'on a surtout besoin et d'une chaîne puissante et d'une consolation journalière... On a élevé au milieu des hommes un édifice tellement artificiel et où il règne tant de disproportions que l'idée d'un Dieu y est devenue plus nécessaire que jamais".

Napoléon I, fils de la philosophie des lumières et plus déiste que croyant, homme surtout de gouvernement, ne voyait dans la religion qu'un facteur d'ordre social :

"La société ne peut exister sans l'inégalité des fortunes, et l'inégalité des fortunes sans la religion... Je ne vois pas dans la religion le mystère de l'Incarnation, mais le mystère de l'ordre social... Elle empêche que le riche ne soit massacré par le pauvre".

Un grand chrétien du XIX^e siècle, le comte de Montalembert (1810-1870), défenseur du catholicisme "libéral", ne pensait guère autrement :

"Qui défend l'ordre et la propriété dans nos campagnes ? Le curé ! Je dis qu'aujourd'hui le clergé, les prêtres ayant charge d'âmes, représentent l'ordre même pour ceux qui ne croient pas... Ils représentent à la fois l'ordre moral, l'ordre politique, l'ordre national. A l'armée démoralisatrice et anarchique des instituteurs, il faut opposer l'armée du clergé".

Et il ajoutait : "La misère des uns est une nécessité pour l'équilibre de la société ; c'est une loi de Dieu". Le pape Léon XIII, qui fut pourtant au point de départ de la doctrine sociale de l'Eglise avec son encyclique *Rerum Novarum* (1891), a aussi écrit ces lignes, révélatrices d'une époque et d'une mentalité :

"La question des rapports du riche et du pauvre qui préoccupe tant les économistes, sera parfaitement réglée par cela-même qu'il sera bien établi et avéré que la pauvreté ne manque pas de dignité, que le riche doit être miséricordieux et généreux, le pauvre content de son sort et de son travail puisque ni l'un ni l'autre n'est né pour des biens périssables, et que celui-ci doit aller au ciel par la patience, celui-là par la libéralité" (17/9/1882).

C'est ce que traduisait brutalement Monsieur Thiers (1797-1877), anticlérical athée et franc-maçon, mais historien et homme d'Etat :

"Les instituteurs sont trente cinq mille socialistes et communistes. Il n'y a qu'un remède : il faut confier à l'Eglise l'enseignement primaire entièrement et sans réserve. Je demande que l'action du curé soit forte, beaucoup plus forte que ce qu'elle est, parce que je compte beaucoup sur lui pour propager dans le peuple cette bonne philosophie qui apprend à l'homme qu'il est ici-bas pour souffrir" (3).

On pourrait citer d'autres textes de cette eau, qui révèlent le climat d'une époque dominée par le capitalisme libéral et le lien entre l'Eglise et l'Etat, qui ne sera rompu en France qu'au début du XX^e siècle. Ceux-ci suffisent pour montrer combien les reproches faits par Marx à la religion étaient justifiés. On peut simplement ajouter que la critique de Marx, d'Engels et des marxistes envers l'Islam n'est pas moins sévère. Il suffit de consulter l'article Islam de la Grande Encyclopédie Soviétique pour s'en rendre compte.

Mais la question qui se pose est de savoir si, sous les formules absolues qu'emploient Marx et les marxistes, c'est toute religion qui est condamnée, ou seulement ces déformations de la vraie notion de religion, qui représentaient souvent, au XIX^e siècle, une véritable aliénation de l'effort humain. Une religion, une foi, qui serait réellement une force de libération de l'homme de tous les esclavages, y compris de celui des idéologies, ne pourrait-elle pas rejoindre l'intention profonde du marxisme, qui est justement la libération et la réconciliation de tous les hommes ? Il semble bien que l'évolution actuelle du marxisme en Occident et dans les pays musulmans d'une part, et celle de certains secteurs des milieux croyants d'autre part, permet de trouver un terrain d'entente pour des actions communes et même pour un dialogue sur le sens de l'homme. C'est en tout cas ce que pense un marxisme actuel, Roger Garaudy, qui précise ainsi dans quelle mesure une religion peut devenir "opium du peuple" :

"La religion est un "opium" chaque fois qu'en affirmant qu'une vie éternelle, au-delà de l'histoire et au-delà de cette vie, est l'essentiel, elle dévalue par là-même, comme subalternes, les problèmes de cette vie et les combats de cette histoire.

Elle est un opium chaque fois que le rapport entre l'homme et Dieu est conçu de telle manière que l'homme n'appelle et ne rencontre Dieu que pour compenser les faiblesses ou les échecs de sa pensée et de son action, "aux limites" et non "au centre", comme écrit Bonhoeffer.

Elle est un opium lorsqu'elle prend la forme d'une idéologie, d'une métaphysique et non d'un acte, d'une décision, d'une manière créatrice de vivre.

En un mot, elle est opium chaque fois qu'elle consacre les dualismes politiques et sociaux par une conception du monde elle-même dualiste, qui en fait, selon l'expression de Nietzsche, "un platonisme pour le peuple" (*L'alternative*, p. 111)".

Car – et c'est la deuxième remarque à faire – le marxisme est un humanisme, et même, dans un certain sens, un spiritualisme, en tout cas un messianisme. Le "matérialisme athée" lié au marxisme s'applique d'abord à l'explication de l'histoire par le jeu des forces économico-sociales, la lutte des classes, analysées selon la dialectique hégélienne, matérialiste cette fois. Mais il ne réduit pas l'homme à la matière. Dans le mouvement dialectique de l'histoire lui-même, bien des marxistes actuels, Maxime Rodinson par exemple, à propos de la naissance de l'Islam, reconnaissent l'importance primordiale du facteur religieux quitte à l'interpréter comme un pur phénomène psychologique.

Mais surtout, le but du marxisme, c'est de libérer l'homme et la communauté humaine avec toutes leurs richesses, y compris les richesses culturelles et spirituelles, dans la mesure où elles ne sont pas des aliénations. Ce but n'est pas seulement la transformation des rapports de production par l'abolition de la lutte des classes et le développement économique dans le cadre et au service de la justice sociale. Le but final du marxisme est la transformation de l'homme lui-même et des rapports entre les hommes, pour arriver à la "transparence des consciences", à la réconciliation de l'homme avec lui-même et avec ses frères. Cette espérance, messianique et "utopique" au sens positif de l'utopie, rejoint substantiellement le message des diverses religions. La différence essentielle porte sur la notion même de religion et son rôle dans cette libération de l'homme. Mais il ne servirait à rien d'affirmer, face au marxisme, la fécondité de la foi dans l'œuvre de libération et d'achèvement de l'homme, si cela n'est pas transcrit visiblement dans les faits.

Le marxisme situe la libération de l'homme dans la transformation des rapports économiques et sociaux. D'autres philosophies cherchent cette même libération et l'accomplissement de l'homme dans un cadre plus individuel. Avant Marx, c'est Feuerbach (1804-1872), un de ses inspirateurs, qui s'élevait contre l'aliénation de l'homme par Dieu, son créateur et son maître, dont l'homme dépend comme un esclave. Si Dieu existe, l'homme n'est pas libre. Si l'homme est libre, il est son propre créateur et Dieu n'existe pas.

A peu près contemporain de Marx, Nietzsche (1844-1909) représente sans doute l'effort le plus puissant pour affirmer l'homme comme un absolu. Il ne peut supporter un être qui le manipule, le surveille comme un gendarme du haut du ciel. L'homme doit "tuer" Dieu, son rival, pour s'affirmer lui-même, comme Judas a dû tuer le Christ, ce témoin gênant, et accomplir le plus grand des crimes pour pouvoir s'aimer lui-même et aimer les hommes. Nietzsche est le premier à affirmer - bien avant les théologiens modernes de la "mort de Dieu" et dans un autre sens - que cette mort de Dieu est nécessaire pour la vie de l'homme parfaitement libre, le "surhomme".

Centré aussi sur la libération de l'homme, Sigmund Freud (1856-1939) veut le délivrer de ses névroses et de ses psychoses, pour lui permettre d'affronter les difficultés de la vie humaine. Le propre de l'homme sain est sa capacité à faire face à ces affrontements et à les dépasser, sans les sublimer dans les constructions imaginaires de son inconscient. La religion, l'idée de Dieu, surtout d'un Dieu père, est justement la recherche du plaisir et de la satisfaction immédiate d'un amour impossible à réaliser dans la vie humaine. Elle permet, ou semble permettre, d'éviter les affrontements inévitables entre les hommes, en supposant l'existence d'un Dieu bon, qu'on peut aimer parfaitement et à peu de frais. Selon la formule célèbre de Freud, la religion est une névrose collective qui guérit (croit guérir) de la névrose individuelle. Mais elle débouche sur un monde illusoire, qui est une évasion (un transfert) de la dure réalité de la vie.

Reprenant la ligne de Nietzsche, les existentialismes athées, et singulièrement celui de Sartre, ont fortement insisté sur la contradiction entre la liberté de l'homme et l'existence d'un Dieu créateur. L'homme est son propre créateur, à chaque instant, par chaque acte de sa volonté souverainement libre. Il se construit lui-même. Si Dieu existe, crée l'homme, lui dicte son destin et son Projet selon un modèle préétabli, lui indique le bien et le mal, l'homme n'est plus libre. L'homme n'est libre, n'est vraiment homme, qu'en s'inventant lui-même, ses propres valeurs, sa propre vérité, son chemin et sa vocation, en existant par lui-même et non par un autre. Il faut opter entre l'existence de Dieu et la liberté de l'homme. Dieu n'est en réalité que l'image du désir humain d'absolu, du souci humain de donner un sens à son existence, à son angoisse d'être. Or l'existence de l'homme n'a pas de sens ; elle est absurde. La grandeur de l'homme est d'accepter son existence comme absurde et de la construire sans recourir à des hypothèses faciles et nocives. Le sens de l'homme, l'humanisme, exige l'athéisme.

Il est vrai que tous les humanismes, basés sur la foi ou, sur sa négation, sont actuellement remis en cause par les différentes tendances qu'on regroupe sous le nom de structuralisme. Quand il ne se contente pas d'être une méthode d'analyse linguistique, anthropologique ou sociologique, et qu'il s'érige en philosophie, le structuralisme est la destruction de tout humanisme, de toute conscience de soi. L'homme n'est qu'un mot, à la fois légère pellicule dans l'évolution du monde depuis des milliards

d'années, et objet du savoir, de la science, non plus son sujet, pris lui-même dans un réseau de structures et de systèmes qui ont leurs lois propres, indépendantes de toute intention, de toute conscience, de toute réalité de l'homme. Il n'est plus un sujet parlant, s'exprimant par son langage. Il n'est qu'un "locuteur" pris dans le réseau des lois du langage qui existe par lui-même et en-dessous duquel il n'y a rien, ni conscience, ni sujet, ni homme.

Le point d'aboutissement que représente le structuralisme peut intéresser déjà notre colloque, - ou du moins ce que j'essaie d'en dire -, car il illustre a contrario le lien entre le sens de Dieu et le sens de l'homme. A vouloir promouvoir l'homme au détriment de Dieu, en opposition avec lui, voire en proclamant sa mort, ces philosophies occidentales en arrivent à nier l'homme lui-même et à proclamer sa mort. Il se pourrait que la dimension religieuse de l'homme lui soit essentielle, comme en témoignent ses résurgences chaque fois qu'on a cru l'avoir déracinée.

Arrivé à ce point, il semble qu'on ne puisse aller plus loin. Et cependant, la pensée de l'homme ne cesse de réfléchir sur son aventure, même pour nier sa propre pensée. D'autres philosophies naissent sans cesse, aujourd'hui encore, dans un effort perpétuel de dépassement, et il se pourrait bien que le balancier revienne vers l'homme et l'humanisme. Mais le bilan général des philosophies les plus marquantes depuis un siècle est assez net. Plus qu'une négation de Dieu, qui suppose dialectiquement son affirmation, au moins une preuve de sa non-existence, c'est la dénonciation de Dieu comme une hypothèse illusoire..., née d'un désir pris pour la réalité, une illusion nocive qui détourne l'homme des affrontements réels et salutaires, soit dans sa vie psychique (Freud), soit dans son angoisse d'exister (Sartre), soit dans sa lutte pour la justice (Marx). Bien pire, c'est une hypothèse inutile, qui ne repose plus sur aucun fondement, et ne répond plus à aucun intérêt.

II. PRENDRE AU SERIEUX LES HUMANISTES ATHEES

Il serait bien léger, de la part des croyants, de balayer - de croire balayer - ces philosophies d'un revers de la main ou de les rejeter d'un haussement d'épaules. D'abord, elles ne sont pas le fait de quelques penseurs ou de quelques milieux intellectuels. Fruits elles-mêmes d'une situation historique - le décalage entre l'avancement de la civilisation et le retard de religions conservatrices -, elles ont bénéficié de son climat ; elles sont enseignées chaque jour aux jeunes générations par diverses voies et sont même de plus en plus répandues dans les masses. La parole du croyant à nos contemporains doit donc en tenir compte. Mais de plus, l'athéisme peut jouer un rôle purificateur pour la foi des croyants. On a pu affirmer qu'aujourd'hui "la foi doit passer par la critique athée", rejoignant ce que des penseurs musulmans, Nazzâm (VIII^e siècle) et Ghazâlî (XI^e siècle) disaient déjà du rôle nécessaire du doute pour arriver à la certitude de foi (4). En effet, ces critiques nous mettent en garde contre des déformations faciles et fréquentes de l'instinct religieux, qui sont des perversions de la vraie foi, des idoles et des faux-dieux à abattre pour trouver le vrai Dieu.

Car le vrai Dieu n'est ni évocation des problèmes humains, ni consolation facile des souffrances et des angoisses des hommes, ni espérance d'un monde meilleur "compensant" les misères de celui-ci et dispensant de travailler à l'améliorer, ni révélateur de solutions et de connaissances qu'il appartient à l'homme de trouver lui-même. Dieu n'est pas une hypothèse inventée pour "boucher les trous" de l'homme et le dispenser d'assumer ses responsabilités. Il n'est pas non plus le rival de l'homme, jaloux de le voir prendre son indépendance. Dieu est, c'est vrai, le créateur de l'homme. Mais toutes les initiatives divines tendent à la réussite de la création, en respectant son propre mode d'être et d'agir, en "libérant sa liberté", jusqu'à son plein épanouissement.

Mais nous disions qu'il ne suffit pas d'affirmer notre foi en Dieu, même purifiée de toutes les fausses représentations du vrai Dieu. Encore faut-il rendre cette affirmation crédible. Les explications théoriques sont sans doute nécessaires, et pouvons-nous affirmer que la présentation de la foi aux jeunes générations soit vraiment adaptées à leurs aspirations, à leur mentalité, ou tout simplement à la qualité de l'enseignement qu'ils reçoivent de par ailleurs ? Il reste qu'une présentation renouvelée et adaptée de la foi ne servirait pas à grand-chose si les faits contredisaient sans cesse la théorie. En Islam comme en Christianisme, l'accord est quasi général actuellement pour présenter la foi en Dieu - et d'abord la révélation que Dieu fait de Lui-même dans les Écritures - comme un message pour l'homme, au service de l'homme, de sa libération et de son accomplissement. Mais l'attitude concrète des croyants, leurs options face aux grands problèmes de l'homme contemporain - en particulier ceux que nous étudions dans ce Colloque - sont-elles conformes aux exigences de la foi en l'homme, aux problèmes urgents de notre temps ?

Il faut bien constater que, du moins en Occident, les grands mouvements de libération de l'homme se sont développés, jusqu'à une époque récente, et souvent contre les appareils religieux, qu'il s'agisse des grands mouvements sociaux en faveur des exploités, ou des diverses révolutions. Sans doute, la révolution de 1789, et surtout celle de 1848, n'étaient pas anti-théistes ni antireligieuses, surtout la seconde, si elles étaient toujours anti-eccésiastiques. Et actuellement, on retrouve souvent des chrétiens, et même certains membres de la hiérarchie, aux premiers rangs des mouvements de libération, dans certains pays d'Amérique latine, en Espagne en Tanzanie... et dans les organisations palestiniennes. Mais la plus importante des dernières révolutions, la révolution soviétique de 1917 et toutes celles qui l'ont suivie jusqu'à la révolution chinoise, ainsi que l'ensemble des mouvements ouvriers du XIX^e et XX^e siècles ont été consciemment a-religieux ou anti-religieux.

Il en va sans doute autrement dans le monde musulman, l'Islam ayant toujours été mêlé de près ou de loin aux mouvements politiques, sinon sociaux. Et il est certain que le grand élan de libération du colonialisme s'est fait au nom de l'Islam, comme moteur ou comme référence. Mais peut-on affirmer qu'actuellement les forces religieuses sont le moteur ou seulement la référence des transformations sociales en cours ? La religion musulmane apparaît-elle, aux yeux de nombreux jeunes, étudiants ou militants syndicaux, comme un frein ou un moteur des mutations nécessaires ?

En résumé, un double retard est à combler : au niveau de la réflexion sur le rôle constructif de la foi dans l'accomplissement de l'homme ; et au niveau de l'engagement du croyant, des religions et des appareils religieux, dans les luttes pour la libération de l'homme. Notre Colloque se situe au premier niveau, et c'est dans ce domaine de la réflexion que je voudrais attirer l'attention sur les écueils et les déviations graves dont doit se garder cette réflexion, et sur la contribution positive, à mes yeux indispensable, que la foi en Dieu peut et doit apporter au vrai sens de l'homme.

III. LES ECUEILS D'UNE FOI MISE AU SERVICE DE L'HOMME

La hantise de rattraper le temps perdu et l'urgence des problèmes soulevés par les courants athées peuvent conduire nos religions à tellement "renverser la vapeur" qu'elles en viendraient à épouser les idées et les idéologies de leurs adversaires, jusqu'à perdre leur originalité, dénaturer leur message, et ainsi n'avoir plus rien à dire ni à faire de plus que ne font et disent les mouvements athées ; ce qui serait finalement leur donner raison. Mais avant de parler de ce danger, il faut en signaler plusieurs autres, diamétralement opposés au premier, mais en mettant pas moins, sinon plus, la foi en péril.

Le premier de ces écueils et de ces dangers est celui de l'intégrisme ou du fondamentalisme : affirmer globalement et intensément la foi en Dieu, comprise selon la lettre des Écritures, et refuser l'effort coûteux, difficile et périlleux de repenser le message révélé pour dégager les vérités éternelles de leur enveloppe circonstancielle et pouvoir les transcrire dans le langage et les catégories de nos contemporains. L'attitude intégriste est une donnée constante de toutes les religions et on la retrouve en Islam comme en Christianisme, catholique ou réformé. Elle correspond en effet à un type de tempérament religieux avide de solutions radicales et simples. Ce n'est pas une attitude de facilité dans l'ordre pratique, car elle se traduit le plus souvent par une foi fervente et un engagement total, parfois héroïque, jusqu'au sacrifice de sa vie, au service de cet idéal absolu. Mais c'est une attitude de facilité sur le plan de la réflexion nécessaire sur le donné révélé et sur son audience dans l'esprit de nos contemporains. Et c'est une impasse face à ce problème majeur, car elle suppose le problème résolu d'en haut et tombe dans le piège que dénonçaient Freud et Sartre. Au lieu d'affronter la pénible tension entre la foi en Dieu et l'insertion dans un monde qui refuse globalement cette foi, elle supprime l'un des termes de la relation, celui justement envers qui le témoignage de la foi doit être porté : le monde de l'incroyance. L'intégrisme peut connaître des succès locaux et temporaires, des "revivals", et séduire certains esprits généreux. Mais finalement, cette crispation presque désespérée sur une foi menacée risque fort d'aboutir à la perte définitive de la foi qu'elle veut sauver, dans la mesure où elle est incapable de répondre durablement et en profondeur aux requêtes légitimes de notre monde, tout simplement parce qu'elle les ignore et veut les ignorer.

Trois autres attitudes sont proches de l'intégrisme et souvent imbriquées avec lui : le refuge dans la prière et la contemplation, le concordisme apologétique et l'idée d'un "front commun des croyants contre l'athéisme".

S'agissant de la première, il n'est évidemment pas question, pour un croyant, de nier l'importance et la nécessité de la prière, ainsi que la légitimité, et même la nécessité pour l'équilibre du

monde, de vies consacrées à la contemplation. Au contraire, la prière est la respiration de l'esprit, le contact intime avec la source de la vie, qui restaure l'homme, le fortifie et le relance dans la mêlée des difficultés personnelles et collectives, avec une force renouvelée, puisée dans la force du Tout-Puissant. La vie contemplative, elle, est la prière au suprême degré, à laquelle ceux qui y sont appelés consacrent toute leur vie et tout leur être. Avant tout, prière et contemplation sont la reconnaissance et l'adoration de Dieu, source et fin de tout être. Selon l'adage coranique, c'est "traiter Dieu en Dieu" (qadara Allah haqqa qadri-hi). Elles sont dans la logique d'une foi authentique.

Mais le danger qu'on veut signaler est d'y trouver un refuge et une évasion des misères et des luttes de ce monde. C'est la "fuite du monde" (al-firâr min al-dunyâ), que dénoncent les musulmans orthodoxes chez certains soufis (mystiques musulmans). Comme si on pouvait trouver Dieu en se séparant des hommes ! et en ignorant leurs problèmes. On retrouve ici aussi l'illusion de la jouissance immédiate de Dieu, au lieu de l'affrontement pénible avec le réel des hommes ou l'appel à la Toute-Puissance divine, dispensant l'homme de son effort et de ses responsabilités. Il s'agit, bien sûr, d'une perversion de la prière et de la contemplation authentiques. Et l'exemple de tous les grands hommes de prière, depuis Moïse levant les bras sur la montagne pendant que Josué combattait dans la plaine, jusqu'à Mohammed s'isolant dans la grotte de Hirâ' pour méditer et consacrant des nuits à la prière (tahaggud), en passant par Jésus sans cesse en prière et en union à la volonté de Dieu montre quelle force ils y ont puisée. De même, les mystiques authentiques, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, n'ont jamais pensé que consacrer sa vie à la contemplation était se désintéresser des hommes. Au contraire, leur vie sacrifiée à la prière leur apparaissait comme un appel de Dieu et comme le meilleur service à rendre à la communauté humaine, pour lui rappeler la primauté de Dieu, pour témoigner par leur vie que l'accomplissement de l'homme et son bonheur suprême dès cette vie est dans la reconnaissance plénière de la primauté de Dieu, et, par leur intercession, travailler efficacement au succès des efforts de leurs frères. Mais qui peut affirmer que c'est de tous les orants et de tous les contemplatifs ?

Une autre attitude proche de l'intégrisme est celle du concordisme apologétique. Le genre est bien connu, en Islam comme dans le christianisme, il n'y a pas si longtemps. Il consiste à affirmer que tout est contenu dans la révélation, y compris ce que Dieu a laissé, à l'homme le soin de trouver avec ses propres capacités, en particulier les sciences exactes et leurs applications (5). Dans cette attitude, qui nous apparaît aujourd'hui franchement dépassée, on voit bien l'intention de réconcilier la religion avec les sciences modernes si séduisantes et avec le monde scientifique qui paraît porter l'avenir. Mais on voit surtout le résultat, qui ne peut être que de déconsidérer la religion aux yeux des vrais savants, qui n'ont trouvé leur science ni dans l'Évangile ni dans le Coran. Une telle attitude est une perversion de l'homme et de la foi. Elle est perversion de l'homme, en ne respectant pas l'autonomie de la science et des divers degrés de la connaissance humaine. Elle peut même être démobilisatrice devant l'effort considérable que requièrent la découverte des lois scientifiques et leur mise au service des hommes, si on affirme dès le départ que tout est déjà révélé. La révélation n'a pas pour but de remplacer l'effort de l'homme pour pénétrer les secrets de la création et les mettre en œuvre, même si elle a son mot à dire dans l'emploi de ces inventions pour faire respecter le véritable intérêt de l'homme.

Mais cette attitude est surtout un péril pour la foi, qui devient très fragile si elle se fonde sur de telles raisons de croire. La foi en Dieu n'est pas de l'ordre de la science expérimentale, et on a pu dire que si les cosmonautes soviétiques avaient rencontré Dieu dans le ciel, c'eût été sûrement un faux dieu. Ghazâlî (XI^e siècle) avait déjà mis en garde les croyants contre cette confusion des domaines et des critères de vérité (6). Plus récemment, de nombreux auteurs se sont élevés vigoureusement contre ce concordisme apologétique et pseudo-scientifique. L'un d'eux, une femme, le Docteur Bint al-Shâti', a intelligemment mis l'accent sur le double danger qu'il représente : ridiculiser la foi, et démobiliser les jeunes générations devant l'effort de développement du pays, en affirmant que toutes les sciences sont dans le Coran, au lieu d'acquiescer soi-même ces sciences et ces techniques modernes, si difficiles et, si indispensables au progrès de l'humanité et à l'autonomie des peuples. Cet auteur demande de rendre le Coran à son message religieux et la science aux savants. Et elle termine par une anecdote vécue et pleine d'humour :

"Je me souviens d'un de nos savants juristes à qui quelqu'un demanda un jour s'il savait, d'après le Coran, combien de pains on peut faire avec deux hectolitres de blé. Certes, répondit le défunt Cheikh, et il téléphona au patron d'une boulangerie, puis il donna la réponse à son interlocuteur. Celui-ci se récria : "Cette réponse ne vient pas du Coran !" - Mais si ! rétorqua le Cheikh", elle vient de ce verset du Coran : "Si vous ne savez pas quelque chose, demandez-le à ceux qui savent !" (Coran 16, 43) (7).

Il faudrait d'ailleurs, étendre ce respect des autonomies légitimes à d'autres secteurs de la vie humaine, celui de l'imaginaire et de la création artistique, celui des sciences économiques et humaines,

et même celui de l'éthique, de l'aspiration à la justice et à la fraternité humaine. La foi se doit d'y jouer son rôle, nous le dirons, mais elle n'a pas à "récupérer" après coup ce qui est devenu, sans elle le plus souvent, le bien inaliénable de l'homme contemporain.

La troisième attitude souvent liée à l'intégrisme est illustrée par la proposition, qu'on entend parfois en haut-lieu, d'un "front commun des croyants contre l'athéisme". Cette attitude relève de l'intégrisme en ce qu'elle considère l'athéisme et les athées comme des ennemis à combattre et à réduire par la mise en œuvre d'une stratégie de type militaire. D'ailleurs, les sous-entendus politiques ne sont pas absents, en général, d'une telle proposition. Je ne pense pas que le vrai croyant puisse l'accepter. L'athée est un homme, qui s'est fait sa conviction après réflexion, et nous devons respecter sa démarche, même si elle n'est pas la nôtre. Aux yeux de la foi, musulmane (8) aussi bien que chrétienne, la volonté de Dieu sur l'homme passe par sa conscience, et cela va si loin que tout homme doit suivre les impératifs de sa conscience, qui est sa vérité, même si elle est erronée par rapport à ce que nous croyons être la vérité. L'athée a son idéal de vie, sa morale, souvent très digne et exigeant, et un sens du dévouement au service des hommes, chez les marxistes en particulier, que bien des croyants pourraient lui envier.

L'athéisme, lui, est une réalité de plus en plus répandue dans notre monde. Nous en avons dit rapidement les causes et les formes, ainsi que le rôle purificateur qu'il peut et doit jouer pour dégager la vraie foi des fausses représentation de Dieu. J'ajoute ici deux remarques, qui me semblent importantes.

D'abord, ce "front commun" est quelque peu dichotomique et manichéen, comme si la foi était le monopole de ceux qui se disent croyants, et l'incroyance celui des athées. En réalité, toute foi profonde n'est jamais monolithique. Elle est faite de doutes surmontés et renaissants. Elle doit même être "athée", dans le sens où nous parlions du rôle purificateur de l'athéisme? Nous aussi, nous avons à nier les faux dieux. Avec Marx, il nous faut nier un Dieu-grand-patron-capitaliste et une religion consolatrice des affligés par évasion du monde. Avec Nietzsche, nous nions un Dieu rival de l'homme ; avec Freud, un Dieu-refuge contre les affrontements ; avec Sartre, un Dieu déterminant, supprimant notre liberté, etc... Parallèlement, l'athée a raison de nier ces fausses représentations du vrai Dieu, et son athéisme, vérité pour lui, n'est pas généralement si clos qu'il supprime toute question sur le sens ultime de l'homme et le problème de Dieu. Foi en Dieu et incroyance ne divisent pas deux mondes hétérogènes, ennemis et clos sur eux-mêmes. Elles divisent le cœur de tout homme, "croyant" et "incroyant", toujours à la recherche de la Vérité, jamais "possédée", mais à pénétrer davantage (9).

La deuxième remarque est que considérer le monde des croyants et celui des incroyants comme deux mondes ennemis, en guerre pour la vie ou la mort de l'un ou de l'autre, c'est revenir aux guerres de religions dont nous sortons à peine. De même que l'Islam et le christianisme, après des siècles de lutte par l'épée et la plume, ont enfin compris - ou sont en voie de comprendre - qu'ils ont assez de vérité en commun, sans nier les différences essentielles, pour collaborer au service des hommes - et notre Colloque veut en témoigner -, ainsi les croyants peuvent trouver avec les athées un terrain commun suffisant pour collaborer sur des points précis et vitaux. Ce terrain commun, c'est le sens de l'homme, puisque nos religions, comme l'athéisme, se veulent des humanismes, même si notre conception de l'origine et de la fin de l'homme diffère essentiellement de celle des athées. Les points précis où la collaboration s'avère possible sont ceux que notre Colloque a mis à son programme, et beaucoup d'autres. Les plus importants me semblent être ceux que Vatican II indiquait : la justice sociale, la paix et la liberté. Là aussi, comme pour les relations entre l'Islam et le christianisme, il s'agit de passer de la confrontation au dialogue et à la collaboration.

Enfin, après avoir relevé les écueils liés à une attitude intégriste, conservatrice, tournée vers le passé et vers des valeurs à conserver et à défendre, il reste à signaler l'attitude diamétralement opposée : adopter tellement les catégories et les modes de pensée, les vues et les visées de l'humanisme athée, au point que la foi n'ait plus rien à dire à ce monde, et donner ainsi raison au marxisme primitif et aux autres athéismes, qui ne cherchent pas tant à lutter contre les religions qu'à saper leurs fondements et les rendre inutiles, bientôt désertées.

Le péril me semble réel et croissant, à lire une certaine littérature aussi bien chrétienne que musulmane. On y retrouve sans cesse les mêmes affirmations : la révélation ne parle pas de Dieu mais de l'homme ; la théologie doit devenir anthropologie ; il n'y a qu'un seul absolu, l'homme ; Dieu est une hypothèse invérifiable, un postulat de la foi ; la foi en Dieu c'est le service de l'homme, l'engagement total dans les luttes pour sa libération, le reste, c'est-à-dire la foi, viendra après, etc...

Bien entendu, tout n'est pas faux dans ces affirmations trop absolues. La plupart du temps, leur intention est juste, sous des formules maladroites. Elles visent à redonner au monde religieux le sens de l'homme, alors que les théologies s'étaient égarées dans des discussions byzantines, sans rapport avec les vrais problèmes de l'homme. Je crois d'ailleurs qu'on est injuste envers ces théologies, qui ont creusé les principaux problèmes des rapports entre Dieu et les hommes, et des hommes entre eux. Mais, en définitive, cette nouvelle tendance "anthropologique" n'est-elle pas une nouvelle forme d'apologétique, visant à dédouaner la religion de son retard sur la civilisation et à se placer sur le terrain de l'"adversaire", avec les périls bien connus de toute apologétique : adopter la problématique de l'adversaire et répondre "ad hominem", au lieu de se placer au centre de la foi et voir comment elle peut répondre aux requêtes de l'homme contemporain, quitte à formuler l'essentiel de son message intangible dans des catégories nouvelles.

Ce qui manque à cette attitude, ce n'est pas de parler de l'homme. C'est de réduire la révélation, la foi et la théologie à un message sur l'homme. Non, l'homme, aux yeux de la foi, n'est pas un absolu. Dieu seul, le vrai Dieu vivant, l'est. L'homme n'est pas pour autant un être relatif ; c'est un être de relations, une personne, et un être dépendant, qui n'est pas l'auteur de son existence, tout en étant un être libre et non esclave. Reconnaître la vraie condition de l'homme n'est pas démission mais réalisme. C'est dans sa relation à Dieu que l'homme trouve sa vraie grandeur, son accomplissement et son vrai bonheur ; et c'est cette relation qui lui donne sa dignité suprême, qui interdit de le réduire à un moyen à sacrifier, même pour son bonheur et celui des autres.

Oui, la révélation, la foi et la théologie sont des messages sur l'homme et pour l'homme. Mais c'est en lui parlant de son être profond, de son origine et de sa fin... en lui parlant de Dieu. La révélation, coranique ou évangélique, est d'abord et essentiellement une Parole de Dieu sur Dieu. La théologie est d'abord discours sur Dieu, l'absolu, en langage et dans les catégories de l'homme, donc relatives. La foi est foi en Dieu, à travers les représentations imparfaites que l'esprit humain s'en fait.

Mais Dieu ne se révèle pas pour le plaisir de se faire connaître et reconnaître. Il n'en a nul besoin et se suffit à lui-même. Il se révèle pour le bien et le bonheur de l'homme qu'il a créé. L'homme est créé pour adorer Dieu et le servir, répètent le Coran et la Bible. C'est dans cette reconnaissance de Dieu sa source, sa fin, sa vie même, que l'homme trouve sa grandeur, sa dignité et sa joie suprême, dès ici-bas comme dans l'au-delà. Loin d'être le rival de l'homme, Dieu est sa force son espérance, sa perfection. Supprimer Dieu de la vie de l'homme, c'est le priver de sa richesse la plus haute et de son achèvement. Renversant la proposition des humanismes athées pour qui Dieu - du moins une certaine image de Dieu - est une aliénation, le croyant pense logiquement que l'humanisme athée est, objectivement, un humanisme incomplet, inachevé (11).

Bien entendu, cette affirmation de foi est aux antipodes de l'humanisme athée et ne peut être que rejetée par ceux qui s'en réclament. Il y a là un clivage objectif que ni les croyants, ni les incroyants ne songent à nier. Mais ce que nous avons dit du respect de la démarche personnelle de chaque homme reste vrai. Les anathèmes n'ont jamais guéri personne. L'important est que chacun suive loyalement sa conscience et s'efforce sans cesse de se soumettre à la vérité, qui est la volonté de Dieu pour lui, qu'il le reconnaisse ou qu'il le nie. De plus, la base commune d'une collaboration au service des hommes reste sauve, au-delà ou en-deçà des options fondamentales, dans la mesure où foi et incroyance sont de véritables humanismes.

Mais justement, ces options fondamentales, celle de la foi en Dieu ou de l'athéisme, vont colorer d'une teinte différente le service de l'homme. Et c'est ce que je voudrais indiquer à grands traits avant de conclure.

IV. L'APPORT DE LA FOI A LA CONSTRUCTION DE L'HOMME

La foi révèle à l'homme son origine et sa fin. Elle répond ainsi à l'interrogation que tout homme se pose sur le sens de sa vie. On répète un peu trop que la foi n'a pas pour but de répondre à des questions de curiosité. L'important serait d'assumer notre existence au jour le jour, sans nous poser la question des origines et de la fin, celle du sens de la vie, qui n'aurait d'ailleurs pas de réponse possible, sinon son absurdité même.

On peut penser au contraire que l'homme est un animal raisonnable et raisonneur, un être qui cherche le sens des êtres et d'abord de sa propre vie. La foi offre une réponse, qui a au moins le mérite

d'échapper à l'absurde dans lequel on veut nous enfermer. Est-ce si négligeable ? Il est vrai que c'est un choix, même s'il est appuyé sur des raisons de croire.

D'autres philosophies, le marxisme par exemple, offrent un autre sens à la vie de l'homme : travailler à l'instauration d'une humanité réconciliée dans la future société communiste. C'est une puissante espérance, un véritable messianisme, mais qui se heurte à la résistance des faits. Sur ce point, la foi est plus modeste et sans doute plus réaliste. Elle sait que le bien et le mal sont liés à la nature de l'homme. Son rôle est de lutter contre le mal dans toutes ses formes, pour promouvoir le bien. Mais elle sait que cette lutte n'aura pas de fin. Ou plutôt la fin de cette lutte entre le bien et le mal coïncidera avec la fin de l'histoire, qui réside justement dans cette tension et cet affrontement entre le bien et le mal dans les personnes et dans les sociétés. Elle croit pourtant à l'accomplissement parfait de l'homme et de l'humanité, lors de leur rencontre avec Dieu à la fin de l'histoire.

Et déjà, sur cette terre et au cours de notre histoire, cette rencontre avec Dieu est possible, malgré la déficience et la finitude humaines. C'est cette rencontre, dans la foi et la vie de foi, qui donne à l'homme sa force et son espérance dans sa lutte contre le mal, en lui et dans les autres. Là aussi, c'est une option à faire. C'est un problème de vérité. Mais le signe du bien-fondé de l'option sur la foi ne peut être que le fruit qu'on en retire dans l'expérience humaine. A chacun de s'interroger et d'interroger l'expérience des autres. Une foi vivante, même et peut-être surtout chez les croyants simples et humbles, est-elle un facteur de démission et de passivité, ou une source de force et d'espérance devant les épreuves inévitables de l'existence humaine, la misère, la souffrance, la mort, la nôtre et celle de ceux que nous aimons ?

La foi en Dieu est une exigence de justice entre les hommes. Tous sont créés du même sang, de la même race. L'ensemble de la terre et de ses biens leur est confié par Dieu pour assurer la vie matérielle, culturelle et spirituelle de tous. L'injustice dans la répartition des biens entre les hommes et les peuples est une insulte à l'homme parce que c'est une insulte à Dieu et à son acte créateur. Sans se faire illusion sur la suppression radicale de toute injustice et l'avènement d'une société parfaitement égalitaire, le croyant, tout vrai croyant, devrait être aux premiers rangs de la lutte contre les injustices sociales sous toutes leurs formes, surtout là où elles sont devenues un pouvoir institutionnel. Il doit prendre-parti, à chaque fois, pour la victime de l'injustice, quelles que soient sa religion (ou son absence de religion), sa race, sa nation. C'est un critère absolu pour le croyant, qui doit collaborer avec tous ceux qui œuvrent dans le même sens, même s'ils ne partagent pas sa propre vision de l'homme.

Là où il risque de se séparer d'eux, c'est dans le choix des moyens. La foi en Dieu, fin de l'homme, révèle au croyant la dignité infinie de chaque homme, de chaque personne, qui participe au dessein infini de Dieu. Il ne pourra donc jamais servir de moyen à utiliser, et à sacrifier au besoin, pour le bonheur de l'humanité. Sauf le cas, évidemment, où il offre volontairement sa vie : "Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime".

Et pourtant, les guerres n'ont pas cessé, couvertes parfois de l'étendard de la religion. On a pu, il fut un temps, poser des règles précises pour la "guerre juste". Avec l'évolution des moyens de destruction, ces règles se révèlent périmées. Le problème actuel est de moins en moins celui de la guerre juste, mais celui, plus général, de la violence. Sans vouloir anticiper sur les rapports consacrés à cette question dans notre Colloque, je me permettrai d'avancer quelques idées générales.

Islam et christianisme n'ont sans doute pas exactement la même doctrine sur cette question de la violence, ne serait-ce que par le ton différent de leurs Écritures respectives et l'histoire de leurs fondateurs. Cependant, les croyants musulmans et chrétiens, unis quand à la question de l'origine et de la fin de l'homme, ne pourraient-ils pas être d'accord sur quelques points essentiels : s'interdire tout ce qui est dégradation de la personne humaine (tortures, lavages de cerveau, violation de la vie privée...), même lorsque ces pratiques apparaissent comme des moyens efficaces ; préférer la non-violence à la violence, lorsqu'elle est vraiment efficace. Car la non-violence n'est pas démission et passivité. Elle est une force politique puissante (Gandhi en Inde, César Chavez et les Chicanos de Californie...). Détruire l'homme pour le sauver n'est souvent que remplacer une oppression par une autre oppression. L'histoire semble bien le montrer. Dans "Les justes", Albert Camus pose la question : peut-on accepter le massacre de jeunes enfants d'un despote pour sauver de la famine les enfants des victimes du despotisme ? Et il nous montre l'humaniste et le pur révolutionnaire se séparer sur la réponse.

La foi en Dieu exige de travailler à la réconciliation entre les hommes, par-delà les clivages de religion, de classe, de race... Certes, le croyant doit être lucide et reconnaître la réalité de la lutte des classes, et aujourd'hui entre classes de peuples. C'est la forme suprême peut-être d'affrontement entre le bien et le mal, à condition de ne pas répartir le bien et le mal suivant les classes ! Mais il ne peut en

prendre son parti, ni remplacer la dictature d'une classe par celle d'une autre. Le croyant doit être fondamentalement un homme de paix. Non pas la paix béate et immédiate entre le maître et l'esclave, mais une paix fondée sur la justice.

Seulement, la paix ne viendra pas du seul rétablissement de la justice dans le monde, d'ailleurs toujours imparfaite. C'est l'homme, le cœur de l'homme, qu'il faut changer. Tant qu'il sera rempli d'égoïsme et de haine, on aura beau changer les structures, la vraie paix n'avancera pas d'un pouce et là encore on ne fera que remplacer l'oppression par l'oppression. Les rapports de force politique sont une réalité, et ils conditionnent pour une bonne part la paix ou la guerre. Mais une paix fondée sur le seul rapport des forces n'est pas une vraie paix et demeure instable.

Dans cette ligne de la paix le devoir de pardonner et de la réconciliation entre les hommes, qu'enseignent l'Islam et le christianisme, peut être une force décisive. Car le pardon, comme la non-violence, est un acte de force et non de démission. Il libère l'homme de la haine, l'insulteur aussi bien que l'insulté :

"Le pardon est un acte risqué ; il est l'acte des forts. Il existe là où quelqu'un menace effectivement une autre existence, qu'elle soit matérielle ou psychologique ; là où quelqu'un lèse ses droits. Il n'est donc ni l'oubli ni l'indifférence, ni la naïveté. Il est lucide, mais celui qui pardonne juge que celui qui fait le mal - et ce mal contre lui - est moins homme que lui qui le subit. Son acte a pour fin de rompre la fascination du mal, l'"enfermement" du malfaisant en lui-même ; il a pour but de briser ce cercle magique dans lequel toute communication réelle chavire.

Il est un acte risqué, car il est fondé sur l'espérance que la bonté, ouvrant au malfaisant un espace autre que sa logique du mal, le fera accéder à un choix moins inhumain.

Le pardon est un acte de liberté. Celui qui pardonne ne se laisse pas dominer par le mal secrété par l'adversaire. Il ne guérit pas la calomnie par la calomnie, la diffamation par la diffamation, le meurtre par le meurtre, la tromperie par la tromperie. Il crée une autre relation. Celle-ci est un appel pour que le mal n'ait pas le dernier mot. Le pardon est un acte créateur : accepté, il ouvre à nouveau au malfaisant de façon positive les relations sociales" (12).

Le croyant sera incité à se réconcilier avec ses frères s'il s'est réconcilié avec Dieu ; il pardonnera s'il accepte d'être pardonné de ses propres fautes. Il pourra travailler à la réconciliation des hommes avec eux-mêmes et entre eux, en faisant connaître le Dieu qui pardonne et qui veut la paix. Dans ce sens, le vrai sens du péché va à l'encontre du complexe de culpabilité.

Enfin, la foi en Dieu introduit dans les rapports humains une dimension nouvelle et infinie, celle de l'amour. Non pas l'éros, l'amour instinctif et possessif, qui est désir de jouir de l'autre ; mais l'agapè, l'amour qui est don de soi aux autres, et qui reproduit l'amour que Dieu a pour nous, du Dieu qui est l'Amour même, dit S. Jean (1 Jean 4, 8 et 16), qui est le Très-aimant (wadud), dit le Coran 85,14, car il a donné à l'homme tout ce qui fait sa vie. Le chrétien ajoute que Dieu s'est donné lui-même à l'homme. Mais, en Islam comme en christianisme, le croyant doit reproduire en lui-même les mœurs divines : "Adoptez les mœurs de Dieu" (takhallaqû bi-akhlâq Allah), dit aussi bien le Hadith que S. Paul (Eph. 5, 1). Et l'amour, qui s'oppose à tous les égoïsmes entre individus, races et classes, est la plus grande force pour construire l'homme debout.

Nous croyons que la foi au Dieu vivant est, ou devrait être, le facteur le plus puissant pour projeter l'homme en avant, au service de ses frères. Le dicton célèbre de S. Irénée, dont on ne cite souvent que le premier hémistiche, résume bien ce que nous voulions dire. Mais avant de le citer, il importe de souligner qu'on ne devrait jamais pouvoir prononcer le deuxième hémistiche avant d'avoir mis en œuvre le premier :

"La gloire de Dieu, c'est que l'homme vive ;
Et la vie de l'homme, c'est de connaître Dieu" (13)

Robert CASPAR

NOTES

1. Vatican II, Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes, "Nostra Aetate", par. 3, in fine.
2. Pour ce qui suit, je m'inspire très largement de la conférence donnée à Tunis le 7 mai 1970 par M. Jean Lacroix sur "Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu".
3. Les textes sont tirés de deux "*Cahiers de la Tourette*" L'Arbresle 1974, n° 2, L'institution ecclésiale, p. 28-29 (Léon XIII) et n° 4, les cultures, l'Église et la foi, p. 8-9 (Necker, Napoléon, Montalembert, Thiers).
4. Nazzâm, mo'tazilite du VIII^e siècle, affirmait : "Aucune certitude n'est possible avant que le doute n'ait opéré son action (lam yakun yaqîn qatt hattâ sâra fi-hi shakk), cité par Gahiz, *K. al-hayawân*, ed. Harûn, Le Caire, VI (1944), 35-36. Ghazâlî, en plus des célèbres pages au début du *Munqid*, dans lesquelles il expose son doute méthodique, a écrit en conclusion de son *Mizân al-'amal* : "S'il n'y avait dans ce discours que matière à te faire douter de la croyance reçue de naissance, de façon à t'inciter à la recherche, ce serait un résultat bien suffisant. Car le doute conduit au vrai. Qui ne doute pas ne réfléchit pas, qui ne réfléchit pas n'est pas clairvoyant (basîra : la connaissance de foi) ; qui n'est pas clairvoyant demeure dans l'égarement et dans l'erreur".
5. Cette attitude est moins récente qu'il n'y paraît. Elle ne fait, au fond, que reprendre un mythe aussi ancien que les religions, selon lequel les sciences ont été enseignées aux hommes par les dieux. En Islam, de grands penseurs comme Ghazâlî affirment que médecine et astrologie ont été révélées par les prophètes (*Munqid*, éd. Jabre Beyrouth 1959, p. 42-43) entre autres. On retrouve la même idée dans la théologie chrétienne jusqu'au XIV^e siècle. Voir Y. Congar, *La foi et la théologie*, Paris, 1962, p. 217, n° 1 et 2.
6. Ghazâlî est particulièrement net sur la distinction entre les critères de vérité. Voir mon article La foi et la religion dans le *Munqid* de Ghazâlî, dans *IBLA* 32 (1969) 215-240.
7. Bint al-Sha'î', Al-îman wa l-'ilm, dans *Al-Ahrâm*, Le Caire 7/1/1972, reproduit et traduit en français par R. C. dans *Études Arabes*, Rome (IPEA) 31 (1972), 39-52.
8. Pour une opinion musulmane sur ce sujet, voir mon article Le salut des non-musulmans d'après Ghazâlî (et M. 'Abduh et R. Rida), dans *IBLA* 31 (1968), 301-314.
9. Écoutons encore Ghazâlî : "Le but de ce récit (sur son doute concernant les premiers principes de la raison) est d'inviter à mettre tous ses efforts dans la recherche, au point d'aller jusqu'à chercher ce qui n'est pas à chercher. Car les principes premiers ne sont pas à chercher : ils sont présents. Et ce qui est présent, si on le recherche, se perd et disparaît. Mais celui qui recherche ce qui n'est pas à rechercher ne peut être accusé de négligence dans la recherche de ce qui est à chercher" (*Munqid*, éd. Jabre, p. 14).
10. C'est sur ce plan objectif de la foi qu'il faut prendre cette phrase du Dr Kâmil Husayn : "J'aimerais pouvoir convaincre les hommes que mettre son point d'honneur à être athée nier le Mystère divin et renier la Droite Guidance que donne la foi au Mystère, j'aimerais pouvoir les convaincre que tout cela a fait son temps et que l'athéisme est un manque dans l'intelligence et la nature humaines...", *Al-wâdî l-muqaddas*, Le Caire, Dar al-ma'arif 1968, p. 146 ; trad. Marc Chartier, La pensée religieuse de Kâmil Husayn dans *IBLA* 37 (1974), p. 2-3. Pour le chrétien, c'est la phrase de S. Jean : "La vie éternelle, c'est de te connaître, toi le seul vrai Dieu..." (Jean 17, 3).
11. Christian Duquoc, *Jésus, homme libre*, Paris, Cerf 1974, p. 106.
Le Coran, de son côté, demande de préférer le pardon au talion 2,178-179 ; cf. 5, 45.
12. S. Irénée, (II^e siècle), *Adversus haereses*, 3, 18, 11.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--