



N° SAU/092 - 17 octobre 1969

LE DIEU DE L'ISLAM

Roger ARNALDEZ

Dans son dernier numéro de Studia Missionalia (1), l'Université Grégorienne (Rome) a voulu apporter sa contribution aux recherches actuelles pour une meilleure compréhension du monde religieux non-chrétien. Le livre a pour thème : "La Réalité Suprême dans les Religions non-chrétiennes" (The Supreme Reality in Non-Christian Religions).

Trois articles y sont consacrés aux réalités musulmanes : l'un, de L. Gardet (pp. 55 à 80), sur "Dieu le Réel (Allah al-Haqq)", l'autre, de R. Arnaldez (pp. 81 à 90), sur "Le Dieu de l'Islam" et le troisième, de M. Borrmans (pp. 91 à 110) sur "Sens de Dieu et Dévotion populaire chez les musulmans du Maghreb".

On a pensé utile de reproduire ici, intégralement, le deuxième de ces articles : il aide à la réflexion, il ouvre des horizons, il intègre la mystique à une orthodoxie "approfondie". En Annexe, on pourra trouver quelques éléments concernant les autres articles (2).

L'orthodoxie musulmane, en insistant sur la Loi et sur les aspects juridiques du Coran, a fait du Dieu de l'Islam le Seigneur Tout-Puissant, qui fait ce qu'il veut, qu'on ne doit pas interroger, qui commande et prescrit des actions que la raison humaine ne peut qu'enregistrer sans pouvoir les justifier. L'obéissance est la condition indispensable du salut, et l'initiative de l'homme est condamnée : c'est de l'infidélité que de vouloir faire plus ou mieux que ce qui est défini et imposé. Même dans son être, la créature raisonnable ne doit pas chercher à se dépasser : elle est telle que Dieu l'a créée et elle est obligée de reconnaître ce qu'elle est et de s'accepter telle qu'elle est. La loi pourvoit à tout ce qui est requis. Ce Dieu, dans sa transcendance absolue, ne saurait entretenir de rapport avec ce qui n'est pas Lui, si ce n'est à l'intérieur de deux actes également transcendants : l'acte créateur qui met Dieu au-delà des causes, qui respecte et accentue son isolement ontologique ; et l'acte qui révèle la Loi, car celui qui commande reste en dehors de ceux qui obéissent. Averroès l'avait bien compris, qui expliquait par le *amr*, le commandement, comment Dieu, premier moteur immobile, peut mettre en mouvement toute la création.

C'est un dogme corrélatif de celui du tawhîd (unicité absolue de Dieu) que la négation de toute révélation qui ferait connaître aux hommes qui est Dieu en Lui-même. Il suffit à la créature de savoir ce qu'Il veut. Les noms qui sont les siens et qu'il fait connaître dans le Coran, sont d'une part ceux par lesquels Il veut être invoqué, et d'autre part ceux qui, bien qu'ils puissent s'appliquer à d'autres que Lui, sont capables de rappeler sans cesse ce qu'Il a d'unique, Il est savant c'est-à-dire que rien n'échappe à sa connaissance, qu'il n'y a rien de caché pour Lui, que nos actions extérieures et nos pensées ou nos penchants les plus secrets tombent sous son regard. Quand il est écrit qu'Il est plus près de l'homme que sa veine jugulaire, il ne faut pas entendre qu'Il est dans sa vie d'une présence de dilection, mais simplement qu'il le maintient dans l'être après l'avoir créé, que chaque repli de son âme, chaque partie de son corps n'existent que pour autant qu'il les soutient dans l'existence, et que, dans ces conditions, rien ne saurait échapper à sa vigilance. Il est puissant, c'est-à-dire que rien ne Lui est impossible, sauf de faire qu'Il ne soit pas unique, ou de créer un être qui lui ressemble ou soit à son image : "Il n'y a rien

qui soit comme Lui", est-il écrit dans le Coran. C'est pourquoi c'est une faute grave, non seulement d'adorer plusieurs divinités, mais encore de s'attacher dans sa vie à ce qui n'est pas Dieu. On ne doit aimer et servir les autres hommes qu'en vertu du commandement de Dieu ; encore n'est-ce pas Dieu qu'on doit voir dans le prochain quand on exerce envers lui bonté, pardon des offenses, assistance ; il ne faut rechercher là que la volonté de Dieu à laquelle on se soumet. La Toute-Puissance exige encore qu'on ne mette en soi ou dans les autres aucune confiance : Dieu seul met de la suite et de la cohérence dans nos actions si nous n'agissons que pour lui obéir ; Dieu seul garantit l'effet des conventions et des traités entre les hommes, si ce sont des croyants soumis. De toutes les erreurs, la plus grave est de compter sur les infidèles (à moins qu'ils ne soient sous la "protection", c'est-à-dire sous le contrôle de la communauté musulmane).

Dieu est vivant. Cet attribut de vie subit dans la théologie musulmane orthodoxe une réduction considérable. En effet, la vie semble être un principe tout à fait intérieur à l'être. Il fallait donc bien se garder d'entendre, lorsque Dieu se déclare vivant, qu'Il révèle quelque chose de son intimité mystérieuse et inviolable. Pour Fakhr al-Dîn al-Râzî (XII^e siècle), cela signifie que Dieu ne produit pas le monde comme le soleil émet ses rayons, c'est-à-dire comme une nature, mais comme un Créateur doué de sagesse, c'est-à-dire à la fois de science et de puissance ; car la sagesse consiste précisément à régler l'une sur l'autre. Plus simplement encore, Dieu est vivant parce qu'il ne meurt pas et parce qu'il est Celui qui fait vivre et mourir. Ainsi pourrait-on parler de tous les attributs de Dieu, qui ont sans doute donné lieu en Islam à de nombreuses controverses théologiques, mais qui, pour tous les orthodoxes, marquent avant tout et en toutes choses l'incomparable supériorité divine.

Si cette tendance a favorisé le développement du droit, du légalisme et du ritualisme, il ne faudrait pas méconnaître qu'elle repose sur des intuitions religieuses dont la valeur est certaine. La grandeur de Dieu, son insondable sagesse, sa transcendance parfaite, telles sont les idées maîtresses qui animent au départ une telle vision de la religion. En un sens, n'est ce pas là ce que la tradition judéo-chrétienne exprime par les mots "sainteté de Dieu" ? Quant aux valeurs d'obéissance, de soumission, d'humilité devant Dieu, elles sont loin d'être négligeables. Enfin l'idée que seule la Loi, c'est-à-dire la volonté de Dieu, peut mettre de l'ordre en nous-mêmes et dans la communauté des hommes, elle est profondément juste en soi, et fort capable de rallier tous les esprits religieux que les tentatives purement humaines de faire régner la paix dans ce monde, laissent de plus en plus sceptiques.

Il n'en est pas moins vrai que cette interprétation orthodoxe stricte de la révélation coranique est loin d'avoir développé tout ce que le Coran contient et tout ce qu'il peut apprendre sur Dieu à une méditation attentive. Aussi a-t-on vu se développer en Islam des groupes d'hommes pieux, désireux de puiser dans la Parole de Dieu une alimentation spirituelle plus profonde, d'intérioriser davantage les prescriptions de la Loi. C'est d'eux qu'est sortie la mystique musulmane. Si, chez certains, et surtout chez les plus ésotériques, on peut découvrir des influences étrangères à l'Islam, il paraît indiscutable que non seulement tous partent du Coran, mais encore qu'ils l'emportent avec eux dans leur pèlerinage spirituel, car, ne l'oublions pas, le Coran se déclare lui-même comme le guide unique.

Dans la sourate introductive du Coran, Dieu s'appelle Maître du Jour du Jugement. Tout le problème est de savoir comment se situe le Dieu Juge par rapport au Dieu Législateur. Une première façon de voir consiste à dire que l'homme vit en ce monde sous la Loi, et que Dieu note toutes ses actions. Puis au Jour Dernier, ses actions sont pesées et comptées, car "Dieu est le plus rapide des comptables", opération qui détermine la récompense ou le châtement. Dans cette perspective, le Coran est guide dans ce sens qu'il dit ce qu'il faut faire pour plaire à Dieu et pour entrer dans l'autre vie, à la suite de la vie terrestre, avec toutes les chances d'avoir le Paradis pour séjour. Il en résulte que la condition de l'homme est changée par rapport à lui-même (les élus du Paradis et les réprouvés de l'Enfer ne sont pas dans la même situation personnelle que les habitants de cette terre) ; mais elle n'est pas changée par rapport à Dieu qui reste toujours dans l'isolement de sa transcendance absolue. Mais est-ce bien là ce qu'enseigne le Coran ? Sans doute plusieurs versets parlent du compte des actions. Sans doute de nombreux hadiths renchérissent encore en fournissant le détail de cette comptabilité. Mais le Livre et la Tradition sont remplis de textes qui, même pris à la lettre, ont une tout autre résonance. Dieu est présenté essentiellement comme un Dieu qui pardonne : il est clément et miséricordieux. Or s'il pardonne, ce n'est pas parce que le poids des actions bonnes l'emporte, plus ou moins, sur le poids des actions mauvaises. C'est avant tout parce que l'homme qui est jugé a reconnu et confessé dans sa vie qu'il n'y a de divinité que Dieu, puis qu'il est mort sans avoir renié cette profession de foi. C'est aussi parce que, dans certains actes de culte, il aura particulièrement invoqué Dieu par ses noms les plus beaux, qu'il se sera humilié devant lui, qu'il aura lu le Coran avec ferveur, etc. Il est certain que la morale musulmane insiste beaucoup sur les actions. Mais si les actions sont souvent matérielles et extérieures, il ne faut pas s'imaginer que le Coran ne connaît que celles-là. Il y a des actions intérieures

plus subtiles. On peut sans doute penser qu'elles seront pesées comme les autres. Mais plusieurs versets coraniques feraient plutôt croire l'inverse. En effet, certaines actions intérieures mettent directement le fidèle qui les fait en rapport avec Dieu, et d'une manière fort intéressante. Ce sont de tels versets qui ont frappé l'attention des mystiques.

Nous venons de parler du Dieu qui pardonne. C'est là un de ses noms. Mais il est mis très souvent en relation avec le verbe *istaghfara* qui signifie pour l'homme "demander pardon". Il se forme donc un couple : l'homme demande pardon - Dieu pardonne. Or ce n'est pas le seul exemple. Le repentir se dit en arabe *tawba*, d'une racine qui exprime l'idée d'un retour, plus exactement de "se tourner vers". Or dans plusieurs versets, le mot *tawwâb*, de la même racine, s'applique simultanément à Dieu et à l'homme : l'homme se tourne vers Dieu : Dieu se tourne vers l'homme. Autre exemple : il est écrit : "O toi, âme apaisée, reviens vers ton Seigneur agréante et agréée". Ainsi dès que l'âme est contente de tout ce que le Seigneur fait pour elle, dès qu'elle dit oui à tout ce que Dieu veut, aussitôt Dieu est satisfait d'elle. D'autres versets peuvent aller dans le même sens : bien que les deux membres du couple ne soient pas de la même racine. Ainsi quand on lit : "Dieu aime ceux qui ont en Lui une confiance absolue" (*al-mutawakkilîn*), "Dieu aime ceux qui supportent avec patience" (*al-sâbirîn*) on peut penser que l'acte de confiance ou de patience que fait l'homme, trouve immédiatement en Dieu une attitude ou un attribut correspondant.

Aussi y a-t-il une autre façon de comprendre le rapport du Dieu Législateur et du Dieu Juge. Les actions inspirées par la Loi, mais intériorisées par la *tawba* (repentir), l'agrément (*rida*) la confiance absolue (*tawakkul*), la patience (*sabr*) et d'une façon générale par tout ce qui, chez les Soufis, prend le nom d'états mystiques (*ahwâl*), trouvent en Dieu, comme le dit très nettement Fakhr al-Dîn al-Râzî, leur subsistance : Dieu les fait durer par une sollicitude particulière, par delà la mort. Le Jugement, c'est cette fixation de l'homme en ses actes soutenus par le Créateur dans l'éternité. Au contraire, les actions mauvaises sont celles qui ne trouvant en Dieu, pour leur correspondre, que réprobation et rejet, Dieu ne les reçoit pas, alors qu'il reçoit le repentir ; il ne les aime pas : "Dieu n'aime pas les transgresseurs" (*al-mu'tadin*). Les orthodoxes qui n'admettent pas que Dieu aime véritablement ses créatures, expliquent les versets où apparaît le verbe aimer, en disant que "aimer" signifie "récompenser" et que "ne pas aimer" signifie "punir". C'est vrai, mais nous voyons maintenant, avec les mystiques, comment la récompense consiste à subsister dans l'amour divin, et la punition à subsister hors de l'amour divin.

Mais alors tout change. La science de Dieu n'est plus cette connaissance de surveillance à laquelle on ne peut se soustraire ; elle devient le fondement pour l'homme d'une certitude de plus en plus profondément vécue, à mesure qu'il se pénètre davantage de la grandeur de cet attribut. La puissance de Dieu cesse également d'être cette terreur redoutable qui peut à tout moment aussi bien créer que détruire ; elle est la force qui fait exister et subsister, qui répand sur la création des bienfaits de toutes sortes. La peur s'estompe pour faire place à la crainte spirituelle de Dieu, crainte d'être séparé de Lui, et qui n'est autre que la piété (*taqwâ*).

Mais le Dieu des mystiques, aux yeux mêmes des mystiques, n'est pas absolument séparé du Dieu de la Loi. Pour eux, la Loi est une forme de la bienfaisance divine. Dans sa matérialité même, elle est faite pour que l'homme de tous les jours puisse s'engager dans la Voie. En le balançant entre la peur et l'espoir, elle le décante de tout ce qui, en lui, ferait obstacle au progrès spirituel. Ce progrès d'ailleurs ne se réalise que par un approfondissement de la loi. Car le Coran est la Parole même de Dieu. Cette Parole qui a créé l'univers et qui est capable d'agir sur le cœur de l'homme, de l'ouvrir, ainsi que cela est arrivé au Prophète Mahomet. La lecture du Coran, quand elle est inspirée non par un désir de recherche spéculatrice, mais par un esprit de piété, est un contact religieux réel avec Dieu. Ghazali a écrit un long chapitre de son *ihyâ'* sur la formation spirituelle que le fidèle reçoit de cette lecture. D'abord sensible au sens apparent le plus extérieur, sa compréhension devient, sous l'influence du texte, de plus en plus pénétrante, et, sans avoir à se livrer à un commentaire allégorique plus ou moins artificiel, il arrive à saisir le sens le plus profond, guidé par la lumière que porte en lui le texte sacré. Le Coran est ainsi, moins un recueil de préceptes que d'interdictions extérieures, qu'un mode d'action de Dieu sur le Cœur du Croyant. Quand on parle, en Islam, de la présence de Dieu, il ne faut jamais oublier sa présence dans sa Parole et par conséquent dans l'homme qui lui prête son souffle et sa langue pour la proférer dans ce monde.

Il semble donc justifié de considérer, avec les mystiques musulmans, que la Loi révélée ne saurait se réduire à des réglementations du culte et des actes humains. Ce n'est là que son aspect extérieur qui correspond à la réalité d'un Dieu transcendant qui ordonne de l'extérieur. Mais une fois qu'elle a appris à révéler ce Dieu dans son inaccessible majesté, elle se convainc qu'il est un Dieu de bonté, penché sur l'homme pour l'aider, le consoler (comme il l'a fait pour son Prophète), l'appeler et le

conduire. Fakhr al-Dîn al-Râzî a bien vu ces deux aspects quand, réfléchissant sur deux formules de la louange à Dieu, le *tasbîh* qui glorifie la grandeur de l'en-soi divin, et le *tahmîd* qui est une louange désintéressée de la bienfaisance divine, il fait passer le second avant le premier. Car, à ses yeux, si Dieu dans sa transcendance en soi est la perfection de l'être, il est dans sa création, dans l'entretien de tout ce qu'Il crée, "au dessus de la perfection".

Néanmoins, certains mystiques ont, toujours en s'appuyant sur le Coran, conçu la réalité de Dieu d'une manière plus métaphysique. Ce faisant, ils ont d'ailleurs recueilli en chemin de nombreuses idées tirées des différentes gnoses grecques, chrétiennes ou orientales. C'est le cas d'Ibn 'Arabi de Murcie. Il médite d'abord un texte très court de la Sourate *al-Ikhlâs*. Ce texte, traduit selon le sens apparent, est le suivant : "Dis : il est Dieu, Unique". Mais déjà les grammairiens avaient, en le commentant, fait des remarques dont s'empare le grand mystique. Sans entrer dans l'exposé de ces réflexions grammaticales, donnons tout de suite le sens auquel on aboutit ainsi : "Dis : Lui, c'est : Dieu est unique". Lui, explique Ibn 'Arabi, c'est le nom propre de Dieu. Seul il peut être appelé de ce nom sans qu'il reste le moindre doute sur celui dont il est question. Lui, en arabe *huwa*, désigne Dieu dans ce qu'il a d'absolument ineffable. Le h de *huwa*, c'est le souffle d'admiration devant l'être, que l'extatique, au terme de son dhikr (mention de Dieu), retrouve dans l'h final de la formule : *lâ ilâha alla Ilâh* (il n'y a de divinité que Dieu). La récitation de cette formule, répétée inlassablement, se réduit progressivement à *Allâh* puis à *h*, considéré comme l'abréviation de *huwa*. En terme abstrait, on parle de la *Huwiyya* de Dieu. Si on veut en dire quelque chose, on doit se contenter de : il est unique (*ahad*) ce qui s'exprime par le terme *ahadiyya*. Cette *ahadiyya* est également inaccessible ; elle est au-delà de ce que peut atteindre la voie négative (*tanzîh*), car, dans la négation, il y a toujours une référence à ce qui n'est pas Lui, précisément à ce qu'on nie de Lui. La réalité transcendante de cette unicité, qui est affirmation pure, nie tout ce qui est objet de négation dans la voie négative. C'est pourquoi dans sa prière, le fidèle ne doit pas viser à s'adresser à Dieu dans sa *ahadiyya*, parce qu'elle l'ignore dans son individualité singulière. La prière et tous les actes du culte ont pour objet Dieu comme Seigneur (*Rabb*) : c'est ce qu'on appelle la *rubûbiyya*. Ici apparaît Dieu, se manifestant dans ses attributs qui sont tournés vers l'homme, non seulement parce que c'est en eux que résident tous les principes de son être, mais aussi parce qu'ils lui offrent le moyen de l'invoquer, de Lui rendre un culte, de s'élever vers Lui.

En ce qui concerne le Coran, Ibn 'Arabi a une doctrine intéressante. On sait que les exégètes distinguaient le sens apparent (*zâhir*) et le sens caché (*bâtin*). Pour Ibn 'Arabi ces deux sens ne s'excluent pas, car ils ne sont pas l'expression de deux réalités de Dieu. En effet, le Coran lui-même dit que Dieu est *zâhir* et *bâtin*, ce qui signifie qu'Il est à la fois un mystère caché et une manifestation de ce mystère. Ainsi, dans son être même, Dieu se manifeste réellement, et tous les êtres qu'Il engendre, en particulier l'homme, sont des expressions de Lui-même. Par suite, Ibn 'Arabi accepte un hadith, sans doute apocryphe, imitation de l'affirmation biblique selon laquelle l'homme est à l'image de Dieu. Il s'agit donc pour le croyant, en se laissant guider d'abord par le sens extérieur, puis par le sens interne du Coran, de retrouver en soi l'image par laquelle il est une manifestation particulière de Dieu, ce qui s'appelle rencontrer son Ange. Si la pensée d'Ibn 'Arabi est incontestablement marquée par un certain néoplatonisme gnostique, il est indéniable qu'elle fait à la méditation du Coran, ainsi que nous l'avons vu, une place primordiale.

Telles sont les différentes directions dans lesquelles l'Islam a développé l'idée de Dieu que lui fournissait le Livre révélé. Si on prend les doctrines extrêmes, elles semblent inconciliables. Mais elles le sont plus dans les esprits qui les reçoivent que dans les intentions mêmes. Sans doute, l'orthodoxie juridique s'est durcie et a purement et simplement rejeté tout ce qui avait une saveur mystique un peu prononcée. Mais les mystiques, eux, n'ont jamais répudié la Loi et le sens littéral des textes ; au contraire, selon des procédés divers, ils ont toujours cherché à les intégrer, à leur donner une place importante dans l'économie de leurs systèmes. Parfois leur langage peut tromper. C'est le danger de toute pensée mystique. Ils forgent des mots abstraits qui semblent recouvrir autant d'entités ; ils utilisent des vocabulaires étrangers à la tradition islamique. En réalité, si on va au delà des mots, on voit que, dans bien des cas, ils suivent le texte coranique. Bien des termes faisaient problème, par exemple le Calame, la Tablette, le Trône, le Siège ; d'autres invitaient à d'audacieuses amplifications : les sept cieus, les différents anges, sans parler des versets obscurs que l'orthodoxie s'est toujours refusé à expliquer, pour respecter les profondeurs insondables de la science divine, mais dont il était fort tentant de rechercher le sens.

Ce Dieu vers lequel se tournent les âmes religieuses en Islam est-il un Dieu personnel ? Les théologies parlent souvent de l'essence divine exprimée par le nom d'Allah. De la personne, ils ne disent rien. Mais c'est que le mot faisait défaut en arabe. Il était donc difficile d'élaborer une théorie de la personne divine, d'autant plus que ce n'était pas alors un problème qui préoccupait beaucoup la

pensée philosophique ou théologique (en dehors du christianisme, en raison de sa doctrine trinitaire). Mais cela ne saurait signifier que le Dieu de l'Islam n'est pas personnel. D'abord il parle en disant "Nous". Il est *mutakallim*. Or ce terme, qui signifie "celui qui parle", est employé par les grammairiens pour désigner la première personne. En outre, Dieu veut ; rien ne le contraint, il est une souveraine liberté. Même l'école mu'tazilite qui enseignait que Dieu ne fait que le Bien, s'appliquait à démontrer que ce n'était pas en raison d'une nécessité de nature, qu'Il n'était donc pas contraint à agir ainsi, que d'ailleurs il n'existait en Lui aucun archétype d'un Bien en soi qui se serait imposé à Lui. S'il fait le bien, c'est l'utile qu'il faut entendre, et il le fait non pour lui-même qui n'a besoin de rien, mais pour les autres, les êtres qui ne sont pas Lui, Cette action pour le bien de l'autre, tout à fait gratuite quand il s'agit de Dieu, et qui rejoint les nombreuses énumérations coraniques des bienfaits divins, n'est-elle pas, elle aussi, la marque indubitable que le Dieu de l'Islam est une personne ? Ce qui a empêché les musulmans de le dire, c'est que, l'imperfection du lexique aidant, ils voyaient dans la notion de personne des traces d'anthropomorphisme. Au lieu d'élaborer plus finement cette notion, ils ont par prudence préféré n'en pas parler au moins directement, Mais ce n'est qu'un accident de l'histoire de leur pensée, D'ailleurs comment concevoir vraiment un Dieu qui révèle et qui n'est pas personnel ? Il est vrai qu'un philosophe comme Farâbi, assimilant l'Ange Gabriel à l'Intellect Agent, expliquait la révélation en l'insérant dans un système pour lequel un Dieu personnel aurait été parfaitement étranger. Mais ce n'est là qu'une tentative philosophique de "démithologisation". Or des efforts de ce genre n'ont jamais réussi à donner une expression adéquate de la foi, de quelque religion qu'il s'agisse. Ce sera, espérons-le, la tâche de la théologie musulmane moderne, de dégager une idée de la personnalité de Dieu qui convienne aux exigences fondamentales de l'Islam.

En somme Dieu, tel que le Coran parle de Lui, est présenté sous des aspects divers qui sollicitent la méditation philosophique dans bien des directions, Le passé de l'Islam nous en fournit la preuve. Un des problèmes a été d'harmoniser tout ce qu'on pouvait en dire, du moins tout ce qu'on en a dit, Ce sont les mystiques, à notre avis, qui ont fait les synthèses les plus riches et les plus complètes, Mais peut-être que tout n'a pas encore été dit.

NOTES

1. *La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes*, vol. XVII, 1968, de la Collection *Studia Missionalia*, de l'Université Grégorienne, Rome, presses de la dite Université, 243 p.
 - Introduction : Dieu en Histoire des Religions (J. Goetz), pp. 7-16
 - La Religion des Primitifs : Symbolique du Dieu céleste chez les Primitifs (J. Goetz), pp. 17-14
 - L'Islam :
 Dieu - Le Réel (L. Gardet), pp. 55-80
 Le Dieu de l'Islam (R. Arnaldez), pp. 81-90
 Sens de Dieu et Dévotion populaire chez les musulmans du Maghreb (M. Borrmans), pp. 91-110
 - L'Hindouisme :
 The Concept of a personal God in ancient Indian religious thought (Jan Gonda), pp. 111-136
 Réflexions sur le Vedânta non-dualiste (O. Lacombe), pp. 137-146
 The Mystery of God according to the Bhakti of modern Hinduism (M., Dhavamony), pp. 147-168
 - Les Religions en Chine : Il Dio degli antichi Cinesi (P. M. D'Elia), pp. 169-200
 - Le Bouddhisme :
 Réalités, Surhumaines et Suprêmes, dans le Bouddhisme (J. Masson), pp. 201-222
 The Zen Experience according to modern Japanese accounts (H. Dumoulin), pp. 223-243
2. L'article de L. Gardet (pp. 55 à 80) s'attache au mystère de Vérité de Dieu. En une première partie, il analyse les Bases coraniques et leur interprétation, s'interrogeant sur la "preuve" de l'existence de Dieu, son mode et sa valeur (pp. 57 à 61) chez les musulmans, avant de réfléchir aux plus beaux noms de Dieu (pp. 62 à 65). La deuxième partie s'arrête à quelques élaborations d'écoles : Existence de Dieu et Ses attributs (pp. 66 à 70). Les Actes du Très-Haut (pp. 71 à 77). On retrouve en cet article les exposés classiques de l'Auteur, tels qu'il nous les a fournis dans ses livres sur la Théologie musulmane et ses initiations, allégées ou chargées (cf. *l'Islam, religion et communauté*, dont on parlera dans un autre document). Contentons-nous de reproduire ici le résumé terminal...
 "Dans son souci jaloux de sauvegarder l'absolue grandeur du Très-Haut, la pensée musulmane s'est traditionnellement refusée à toute idée de participation ou d'analogie. Dieu est le Réel en toute rigueur de terme, et l'être créé ne saurait avoir de densité ontologique. Mais la Miséricorde divine redonne au croyant ce que lui refusait une nature périssable. Elle en fait Son témoin à jamais, et lui remet l'entière responsabilité de ses actes. La pensée musulmane contemporaine saura-t-elle universaliser ces prémices et reconnaître qu'une participation (analogique) d'être et d'agir, de la cause contingente à la Cause incréée, loin d'affadir le Mystère du Très-Haut, en soulignerait plus fortement encore la transcendante Réalité ?"
 L'article de M. Borrmans (pp. 91 à 109), utilisant amplement, à travers leur traduction, des textes

d'arabe dialectal maghrébin ou de kabyle, s'attache à montrer combien au plan de la conscience populaire traditionnelle le sens de Dieu est vivant et informe toute la vie, individuelle et collective. La Théologie classique, dépassée même par les élargissements du sentiment religieux à travers la vie des confréries, est reproduite dans le parler quotidien et informe les jeunes esprits dès l'enfance. De la naissance à la tombe, comme au cours des liturgies religieuses ou agricoles, le Maghrébin traditionnel n'échappe pas à une présence de Dieu. Le problème de la foi des jeunes générations est évoqué à la fin de l'article, relié à tout le contexte linguistique qui les structure et situé dans la perspective de nouvelles expériences possibles.



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