

LE DÉFI DE LA CRISE DES FONDEMENTS DE LA CIVILISATION MODERNE

L'humanité en général, mais aussi chacun individuellement et personnellement, et, partant, également les religions (je me limite ici aux religions monothéistes), tous nous sommes placés devant un défi considérable. De celui-ci on peut aussi parler au pluriel, puisqu'il implique toute une série de défis particuliers.

– *Le défi pour l'humanité, en fait pour l'oïkoumène (la terre habitée), c'est peu ou prou la crise des fondations de la civilisation moderne; les crises particulières, écologique et climatique, économique et financière, sociale et aussi politique et culturelle, en sont des expressions variées. La crise est fondamentale: elle est épistémologique, c'est-à-dire qu'elle tient aux fondements même de la modernité, à savoir le dualisme cartésien entre la nature considérée comme objective et donc la raison scientifique d'un côté, le sujet humain de la raison et ainsi la pensée de l'autre côté. Ce dualisme, s'il a été dépassé potentiellement par la conscience de l'imbrication du sujet de raison dans la «constitution» de l'objet de raison et plus généralement par celle de l'irréductibilité de la nature à sa qualité d'objet, reste largement marquant aussi bien au plan de la recherche scientifique effective qu'à celui de l'économie qui met les résultats de la recherche scientifique à la portée de tout un chacun. Il contient en lui la perte de l'unité – différenciée – du réel. Partant, l'éthique peine à trouver ses repères: s'ils sont du côté de la nature objective, comment arrivent-ils à éclairer et ainsi à donner sens, direction, aux situations concrètes de vie de l'être humain? Si par contre ils sont du côté de ce dernier déraciné pour ainsi dire de la nature, comment dépasser le subjectivisme inhérent inéluctablement, comme tentation, à l'anthropocentrisme? L'éthique est la grande victime des fondements épistémologiques dualistes de la modernité.*

En parlant de la crise des fondements de la civilisation moderne, nous parlons en même temps de la chance (du *kairos*) de cette crise. La crise fait apparaître leur caractère unilatéral et, partant, le caractère fallacieux de leur prétention totalisante. La place est libre pour la mise au jour des vrais fondements du réel, qui ne peuvent qu'être en continuité et en discontinuité par rapport aux fondements mis à l'épreuve par la crise qui les frappe. En continuité et en discontinuité: la civilisation moderne, en exacerbant les deux pôles du réel chacun en lui-même et aussi l'un en relation à l'autre mais les deux toujours vus de manière dualiste, a poussé jusqu'à l'extrême – un

le dialogue
islamo-
chrétien
au défi des
intégrismes
une lecture
chrétienne du livre
d'éric geoffroy

gérard siegwalt

extrême tout provisoire et susceptible d'autres développements – des potentialités certes inhérentes au réel mais qui apparaissent comme à la fois constructives pour notre planète et pour l'humanité et destructrices pour elles; elle (la civilisation moderne) appelle par conséquent non rejet de principe mais discernement au cas par cas, et cela à l'aune du réel dans sa totalité. Le dépassement du dualisme, s'il ne supprime pas les deux pôles du réel, les situe l'un par rapport à l'autre dans une approche *totalisante* (holistique ou unitaire) du réel qui ouvre de tout nouveaux horizons et fonde aussi, sur ces nouveaux fondements épistémologiques, une nouvelle éthique du vivre ensemble des êtres humains entre eux et au sein de la nature. Mais parce que le réel, dans l'incommensurable diversité de chacun de ses deux pôles et des rapports entre eux, ne trouve pas son unité en lui-même, la question se pose de savoir quelle est l'ouverture de cette nouvelle approche du réel aux religions en tant qu'instances de référence au *fondement porteur du réel* – des instances certes plurielles et appelant par conséquent discernement quant à la religion dans les religions; nous y reviendrons.

– *Le défi pour chacun individuellement*, c'est cette même crise des fondements dans ses implications personnelles. Les fondations du réel sont, tout comme celles de la nature et de l'humanité dans sa globalité, aussi celles de l'être humain dans son individualité, et l'ébranlement de ces fondations s'étend aussi à ce dernier. L'individu humain pris dans son vécu, c'est la personne humaine: à la fois conditionnée de bien des manières, tant positivement que négativement, elle est, dans sa liberté et sa responsabilité, fondamentalement un être *précaire*; l'expérience (empirique) de la réalité humaine est ultimement une source d'incertitude.

Cela est vrai à tous les plans. La question est: quel est le *fondement du courage* permettant à l'être humain d'affronter cet état de choses, qui est ce qu'il est, et de se construire dans et à travers lui et donc au sein de l'humanité et au sein de la nature, ce qui veut dire aussi: avec et à travers l'une et l'autre?

– *Le défi pour les religions*, en particulier monothéistes, c'est d'abord, dans cette même crise des fondements de la civilisation moderne, la question de leur implication dans cette crise, non quant à ses effets (ceux-ci valent pour toutes) mais quant à ses causes (à ce niveau, la question de l'implication en particulier du christianisme, religion dominante dans le monde «occidental» dont est issue la modernité, est posée): nous ne reprendrons pas ici cette question. Il y a un autre défi, qui demeure et qui concerne de manière égale toutes les religions, c'est la question de leur adéquation par rapport aux solutions à trouver pour dépasser ladite crise et donc le dualisme. Le défi pour les religions dans ce sens tient à un constat: celui du fossé qu'il y a entre les tendances *fondamentalistes*, tournées vers les écrits fondateurs respectifs dont elles font une lecture plus ou moins littéraliste, ou encore les tendances *intégristes*, visant à restaurer telle période historique passée considérée, par les tenants ainsi caractérisés de la religion donnée, comme normative pour toujours, d'une part, et les tendances «*spiritualistes*» (au sens fort de ce terme qui s'oppose aux deux idéologies «positivistes» religieuses que sont le fondamentalisme et l'intégrisme) situant la vérité de la religion concernée en dehors ou au-dessus du réel, d'autre part¹. Le point commun entre les deux, à savoir le repli identitaire d'un côté, l'ouverture au-delà des particularismes religieux dans leur portée séparatrice, et cela au nom de l'Esprit, de

1. En parlant de son côté de *spiritualisme* dans son livre, E. Geoffroy n'entend pas par là cette acception supranaturaliste du spiritualisme. Le soufisme qu'il évoque à propos du spiritualisme est, au sens où P. Tillich l'entend, définissant ainsi la foi chrétienne authentique, un «réalisme de la foi».

l'autre côté, c'est leur *supranaturalisme* théologique: Dieu ressortit à une autre dimension que notre monde, il est en dehors, non également en-dedans, il est donc au-dessus (*supra naturam*). Le supranaturalisme est un dualisme, une évasion hors du réel, lequel est soit rejeté comme tel pour être remplacé par ce qui est considéré comme étant l'idéal absolu, soit livré à lui-même. Pour le fondamentalisme et l'intégrisme, Dieu a marqué le réel passé, auquel il faut revenir, car l'histoire est celle de l'éloignement par rapport à ce passé normatif qui, par rapport à notre réel, est «hors réel» et en ce sens «idéal»; quant au «spiritualisme», qui peut être tourné davantage soit vers le passé soit vers le futur mais qui voit dans ce passé ou ce futur le «lieu» de respiration pour le présent, Dieu est pour lui le dépassement intemporel du réel et donc la sortie hors de lui. Ce qui est donc en jeu, c'est la compréhension même de Dieu (et ainsi de la révélation). Dieu est-il un principe immuable ou est-il une réalité dynamique, est-il extérieur au réel ou est-il le Dieu vivant *du* réel? On voit que c'est seulement en se référant à un *Dieu vivant* (au Dieu vivant) que les religions sont à la hauteur du défi qu'est la crise des fondements de la civilisation moderne, pour s'ouvrir critique-ment (avec discernement) à ce défi – au *kairos* de ce défi – et pour apporter leur contribution aux solutions à trouver, et cela tant dans la quête des vrais fondements du réel que de celle, qui y est liée, du fondement du courage.

LES RELIGIONS INTERPELLÉES

La crise des fondements de la civilisation moderne, avec le défi qui y est impliqué (et les défis particuliers) pour l'humanité, pour l'être humain individuel, et pour les religions, et qui pointe, avec la mise en cause du dualisme, vers un nouveau paradigme unitaire (plus précisément, en raison de la diversité du réel: dialectiquement

unitaire), référant les deux pôles du réel – le pôle cosmologique et le pôle anthropologique – à leur fondement commun, qui est théologique, constitue l'arrière-plan du livre d'Éric Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*. Ce livre, proposé à notre lecture, appelle directement cette dernière, étant une *pro-vocation* (littéralement: appel pour) à l'adresse non seulement quoique de manière particulière de l'islam, mais, soit explicitement soit implicitement, de chacun des trois «lieux» mentionnés qui sont concernés par la crise. Le christianisme en est, et le chrétien ne peut que tirer avantage – un vrai avantage – de la lecture de ce livre tant en étendant l'affirmation de l'islam au christianisme, dans le sens de dire avec le théologien catholique Karl Rahner: «Le chrétien pieux de demain sera un 'mystique' ou il ne sera plus», que au plan du dialogue islamo-chrétien. Il appartient à des représentants d'autres religions, et d'abord du judaïsme, de se situer par rapport à une interpellation qui, par sa force documentée et surtout par ce qui m'apparaît être sa vérité, dépasse le seul islam au sens strict. Je ferai écho, quant à moi, à la pro-vocation de ce livre par deux séries de remarques qui mériteraient toutes deux d'être davantage approfondies.

La première série de remarques vise à situer l'interpellation de ce livre dans la *réalité* des religions concernées, soit ici, outre l'islam, le christianisme. La deuxième série de remarques précisera ce qui est en jeu dans cette interpellation, à savoir la *vérité* même des religions concernées.

Aspects démoniaques de la réalité empirique de l'islam et du christianisme

C'est avec une lucidité critique sans concession mais, ajouterai-je, non sans compassion pour les personnes concernées qui sont des frères et des sœurs non seulement en humanité mais aussi au plan particulier de la religion donnée, qu'Éric Geoffroy parle, évoquant le fondamentalisme et l'intégrisme en islam, d'«*inversion des valeurs*».

C'est un constat net et clair, dont l'islam n'a pas le monopole d'application mais qui vaut pour chacune des religions monothéistes et plus généralement pour toutes les religions : il y a des maladies de la foi, des perversions de la vérité de la foi. Le Pape Jean-Paul II a fait, pour l'Église catholique-romaine, acte de repentance pour un certain nombre de méfaits et d'égarements de membres de cette Église à travers l'histoire. Après la 2^e guerre mondiale, les Églises protestantes en Allemagne, dans ce qui est appelée la « Confession des fautes de Stuttgart », ont reconnu la compromission d'une partie de leurs membres, y compris de leurs dirigeants, avec le régime nazi. De son côté, le Conseil œcuménique des Églises a écarté provisoirement, dans les années 80, les Églises d'Afrique du Sud, qui soutenaient la politique de l'apartheid, de la communion des Églises chrétiennes, contribuant ainsi à leur renouveau intérieur, spirituel, et à la fin du régime de discrimination raciale dans ce pays. On peut évoquer bien d'autres faits du même genre, les combats de Gandhi et puis de Martin Luther King et de bien d'autres. Comme déjà le nom cité de Gandhi l'indique, pas plus que l'islam n'a le monopole des perversions de la foi, le christianisme n'a le monopole des retours critiques sur lui-même et des nouveaux départs. Le livre d'Éric Geoffroy cite de nombreux exemples en ce domaine dans le monde musulman, et il constitue en lui-même un témoignage fort dans ce sens, à l'instar du témoignage donné par ceux qu'on appelle « les nouveaux penseurs de l'islam ». Il y a des situations politiques perverses, il y a des situations économiques perverses, des situations sociales, culturelles, juridiques, etc. perverses. Ces perversions peuvent être favorisées par, ou favoriser de leur côté, des perversions religieuses. Les « inversions des valeurs » sont des perversions des valeurs.

Le constat revient à ceci : les religions contiennent en elles une *potentialité démoniaque*, c'est-à-

dire destructrice (de la personne humaine, des relations à autrui, à l'environnement et donc à la création, ultimement à Dieu) ; cette potentialité destructrice tient à leur absolutisation, ce qui veut dire : à l'absolutisation de leur compréhension de Dieu par nous, les humains, et donc à la négation du *Deus semper major*, du Dieu qui, tout en se révélant, reste Dieu dans sa révélation et ne devient pas la possession des destinataires de sa révélation. L'absolutisation de la religion, c'est son idolâtrisation : Dieu devient une *idole* dans les esprits humains, et il est alors livré à toutes les confusions de l'esprit humain et donc du monde immanent, celui-ci étant tour à tour instrumentalisé par l'idole-Dieu et l'instrumentalisant elle-même. Les idoles sont foncièrement voraces, dévoreuses, possessives, induisant un dualisme non nécessairement idéologiquement affirmé mais effectif et manifeste dans leur caractère de prédateurs. Maurice Bellet parle à ce propos du « Dieu pervers » : un Dieu non libérateur des idoles qui asservissent mais asservissant lui-même, oppressif, répressif, culpabilisant, aliénant. Il est clair que les religions ainsi caractérisées ne peuvent apporter aucune solution aux problèmes de notre monde et également de l'être humain ; elles constituent au contraire un problème supplémentaire et qui, nous le savons, n'est pas des moindres.

Il serait naïf d'admettre que le titre de l'ouvrage d'Éric Geoffroy : *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, ou la phrase plus générale attribuée à André Malraux : « Le XXI^e siècle sera religieux (ou, selon une autre version, mystique) ou ne sera pas », annoncent la fin proche des aspects démoniaques d'une certaine réalité empirique de l'islam et du christianisme et plus généralement des religions, ou, pour ce qui est du mot d'A. Malraux dans un sens beaucoup plus général, (la fin) de l'immanentisme de notre civilisation. Soit dit en passant, le supranaturalisme des religions suscite comme réaction l'immanentisme ou encore le matérialisme, tout comme à l'inverse ceux-ci ali-

mentent par réaction le supranaturalisme. Déjà les textes fondateurs du christianisme et de l'islam, la Bible judéo-chrétienne et le Coran, stigmatisent ces déviations de sens dont ils attestent la réalité dès les origines: il faut par conséquent y voir des potentialités négatives, autrement dit des *tentations*, inhérentes à l'essence même des religions. Les adeptes de ces dernières rencontreront ces tentations sur leur route demain au même titre que cela est le cas aujourd'hui et a été le cas hier. Ces tentations ne concernent pas que les autres, chacun/e a à les affronter sur son chemin de foi, pour soit y succomber soit au contraire en sortir affermi spirituellement, aguerri si je puis dire. La tentation de Jésus au désert est pour le chrétien le paradigme de l'épreuve cathartique (purificatrice) de la foi. Il y a dans l'Ancien, le premier, Testament bien des moments de décision dans le même sens, où se joue toute la suite du devenir de la foi, et il y en a dans le Coran. De même qu'on peut dire concernant l'être humain qu'il n'est pas mais devient, les religions à proprement parler ne sont pas mais deviennent. Chaque nouvelle génération, et chaque croyant particulier au sein de la communauté de foi, ont à inventer à nouveau, certes dans la continuité de ce qui est prédonné et donc de la tradition de foi mais aussi à frais nouveaux du fait du temps nouveau, la vérité de la religion donnée et à se décider pour elle, et cela face aux tentations qui constamment et inéluctablement la guettent. Cet état de choses, cet état de *précarité des religions*, à l'image de celle de l'être humain, est constitutif des religions; le doute est une dimension de la foi elle-même qui n'est pas sans lui. La force spirituelle du livre d'Éric Geoffroy tient à ce que cet état de précarité de l'islam (qui est aussi celui du christianisme et, je pense, de toute religion) est assumé. La religion, c'est toujours un *chemin*, un cheminement, celui qui va de la réalité empirique de la religion donnée, quelle qu'elle soit, voire de la réalité tout court, la réalité donc aussi de notre civilisation et de l'être humain indi-

viduel, personnel, à la vérité de la religion, ou de la civilisation, ou encore de l'être humain. D'où :

La quête de la vérité de l'islam et du christianisme

Quête, questionnement, cela rend compte du fait que la religion, si elle est authentique, n'est pas un avoir (la religion comme avoir, c'est l'idolâtrie) mais un chemin. Je reprendrai ici seulement deux paroles du Coran qui sont significatives de cet esprit – un esprit d'attente de Dieu, de sa manifestation –; elles sont citées toutes deux par Éric Geoffroy: «Pas de contrainte en matière de religion» (Coran 2, 256), et puis: «Si ton Seigneur l'avait voulu, Il aurait fait des êtres humains une communauté unique, mais ils ont encore des différends, sauf ceux auxquels ton Seigneur fait miséricorde. C'est même pour cela qu'Il les a créés» (Coran 11, 118); j'interprète: (Il les a créés) non pour qu'ils aient des différends mais pour que l'acceptation de cet état de choses fournisse le terrain où la miséricorde de Dieu peut s'exercer. Je trouve ce même esprit dans la première béatitude de ce qu'on appelle le Sermon sur la montagne de Jésus (Matthieu 5-7), qui est aussi la première des béatitudes, celle qui permet de s'ouvrir à toutes les autres (concernant les affligés, les doux, ceux qui ont faim et soif de justice, les miséricordieux, ceux qui ont le cœur pur, les faiseurs de paix, ceux qui sont persécutés pour la justice); voici cette première béatitude: «Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux» (Matthieu 5, 3). Et, à l'exemple d'Éric Geoffroy qui émaille son argumentation de références judicieuses aux grands témoins de la tradition musulmane, je citerai à ce propos cette parole attribuée à Martin Luther sur son lit de mort (une parole digne d'un soufi, n'est-il pas vrai!): «Nous sommes des mendiants, voilà qui est vrai».

Questionnement, quête, par là est caractérisée une attitude spirituelle d'attente, ai-je dit, ou, comme on peut le préciser et au sens dans lequel Simone Weil l'entend, d'*attention*. C'est elle qui est

au coeur de l'interprétation des textes, de l'herméneutique donc, de ce qu'on appelle en islam l'*ijtihād* (défini comme « effort d'interprétation des données de la Révélation »). É. Geoffroy parle de ce qu'on peut nommer la captivité juridique de l'*ijtihād*, lorsque celle-ci voit dans le Coran une sorte de carrière d'où extraire le droit musulman (le *fiqh*); il en résulte une juridisation de l'islam qui n'a rien à envier à cette même maladie qui a connu ses hauts dans un certain christianisme (non réductible certes à une seule Église, même si historiquement l'Église romaine y a, aux yeux du protestantisme qui n'en est pas indemne, particulièrement excellé) et dont celui-ci n'est pas, comme on sait, définitivement guéri; cette maladie reste une tentation permanente d'accaparement et de mise en code de la vérité de la religion. Le Coran lui-même – telle est l'argumentation d'É. Geoffroy – stigmatise cette hypertrophie du droit qui se réclame de lui, de la même manière qu'on peut dire que les Écritures saintes judéo-chrétiennes saisies en leur centre mettent en échec ceux que E. Drewermann appelle, pour autant qu'ils le sont, « les fonctionnaires de Dieu », gardiens autoproclamés (parce que non accrédités par les textes fondateurs eux-mêmes) de l'orthodoxie et de l'orthopraxie. « L'*ijtihād* spirituel » n'est pas une option particulière, parmi d'autres possibles, d'interprétation du Coran, mais il est, au milieu de ces autres utilisations, ou parfois instrumentalisations, faites du Coran (juridique, historique, sociologique, culturelle...) et dont elle prend en compte l'apport critique qu'elles peuvent donner à une juste compréhension du Coran, la quête (l'effort) pour laisser advenir la vérité de la religion, une vérité ultimement indicible mais pourtant agissante et créatrice de foi, de relation vivante à Dieu, au Dieu vivant. Par rapport à « l'inversion des valeurs », l'*ijtihād* ainsi compris porte en puissance en lui ce que É. Geoffroy appelle une « révolution du sens », expression qui désormais se comprend d'elle-même. Cette révo-

lution du sens tient précisément au fait que la lettre du Coran, prise certes au sérieux, n'est pas fermée sur elle-même mais est ouverte à Dieu, comme elle (la lettre) le demande elle-même et comme les paroles de la tradition orale de Mohammed le demandent; la révolution du sens, qui consiste dans le vrai sens du Coran (indubitablement selon des expressions variées, en fonction des circonstances et des interprètes eux-mêmes, et donc sous des formes critiquement complémentaires) tel que ce sens se dégage de l'*ijtihād* spirituel, émerge de la conscience de, ou de l'attention à, la tension vivante et irréductible, donc essentielle, entre la lettre et l'esprit, tension qui fait de la lettre la servante de l'esprit et par conséquent de la foi.

Mais il y a plus. Pour que le Coran soit interprété conformément à lui-même, il ne peut rester clôturé sur lui-même. Le Coran renvoie aux « signes » (*âyat*) que Dieu a posés, et continue à poser, dans le monde et en l'homme, selon cette sourate (Coran 41, 53): « Nous leur ferons voir nos signes dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce que apparaisse que c'est cela (le Coran), la Vérité. Ne suffit-il pas à votre Seigneur que, de toute chose, Il soit témoin ? » Ce renvoi aux « signes » implique l'affirmation que Dieu n'est pas, dans sa révélation, enfermé dans un Livre mais que ce Livre est référé, pour parler avec G.E. Lessing, à l'autre livre, celui pas seulement de la nature, comme le dit Lessing, mais aussi de l'histoire et également du vécu personnel, et veut être interprété, et ne peut être interprété véritablement que, en relation à ces « signes » ainsi entendus. Cette corrélation établie, sur la base du Coran, dans l'*ijtihād* entre le texte coranique avec sa tension entre la lettre et l'esprit d'une part, et le réel d'autre part en tant que, d'une façon ou d'une autre, il est théologiquement signifiant, me semble être, face à tous les fondamentalismes et à tous les intégrismes, face aussi à tous les spiritualismes, l'apport majeur et proprement décisif, au plan de

l'herméneutique, du livre d'É. Geoffroy. Celui-ci parle de la « profusion de sens que (dès ses débuts) le Coran incitait à explorer grâce à la médiation/méditation des "signes" (*âyat*) », ajoutant que « cette profusion, qui s'est traduite par la multiplicité des expériences en théologie, en mystique, en droit, en philosophie... » demandait bien évidemment à être régulée, « afin qu'une norme unifiante... se dégage et puisse vaincre les tendances schismatiques » ; il parle à ce propos du risque impliqué dans cette régulation, et auquel l'islam historique a par la suite effectivement succombé dans de larges secteurs, de « refermer ce que la Révélation avait ouvert » (p. 15/16). Cette idée de la corrélation entre le texte coranique interprétant critiquement le réel et le réel interprétant critiquement le texte coranique, concorde avec ce que le théologien protestant Paul Tillich entend par « méthode de la corrélation » entre ce qu'il appelle le message biblique d'un côté, la situation donnée de l'autre côté ; c'est selon cette méthode que s'effectue, me semble-t-il, une authentique herméneutique. Si cette compréhension que je viens de donner de l'*ijtihad*, qui inclut par conséquent la référence aux « signes » (*âyat*), est correcte (et la vérification que, grâce à l'excellent « Coran thématique » de Asmaa Godin et Roger Foehrlé, j'ai pu faire d'un certain nombre de citations coraniques à ce propos, m'a paru convaincante dans ce sens), alors il s'agit d'une compréhension qui, comme le dit É. Geoffroy, a connu une longue éclipse dans l'histoire de l'islam mais est en fait l'originelle compréhension retrouvée. La nouvelle compréhension est l'ancienne, originelle compréhension, celle du « Prophète » lui-même. La portée de cette compréhension pour le dialogue interreligieux est immense.

Précisons encore ce point : L'herméneutique coranique (mais aussi biblique) ne donne pas à proprement parler le sens mais est la *quête* active du sens et alimente ainsi cette dernière et, partant, la quête de la vérité. La vérité de la religion se

constitue dans cette quête ; c'est là son statut, si on peut dire, de n'avoir d'autre statut que celui de quête, de quête de Dieu. Tel est le sens du *monothéisme*.

Il y a certes des différences dans la compréhension du monothéisme, entre le judaïsme, le christianisme et l'islam. La compréhension juive est celle du *Shema Israel* : « Écoute Israël : le Seigneur notre Dieu, Seigneur un » (Deutéronome 6, 4). La compréhension de foi « monothéiste » est comprise ici dans un sens récapitulatif : le Dieu rédempteur d'Israël (YHVH) récapitule le Dieu créateur des cieux et de la terre (Elohim, littéralement « les dieux »). Cette compréhension est pré-supposée par le Nouveau Testament et est comprise dans un sens trinitaire dans le christianisme : le Dieu un et unique qui est le Dieu récapitulateur et comme tel le Dieu vivant, a les trois manières d'être transcendante (en tant que Père), immanente (en tant que Fils) et présente (en tant que Saint Esprit). L'islam formule la confession de foi dans la *shahada* : « Point de divinité si ce n'est Dieu, et Mohammed est l'envoyé de Dieu » ; il la comprend dans un sens unitarien.

Quoi qu'il en soit de ces différences, elles sont portées par une même visée, et même une double visée : celle premièrement de *dénoncer l'idolâtrie*, où qu'elle se trouve, à cause de son caractère démoniaque, celle secondement d'*attester l'unification* du réel et donc aussi de l'être humain en Dieu seul ; hormis la relation à Dieu, pas d'unification dans le sens de l'accomplissement du réel et de l'être humain. Le monothéisme (*tawhîd* en islam), cette affirmation de l'unité et de l'unicité de Dieu dans les trois religions monothéistes est de l'ordre de la confession de foi, non une arme politique mais un appel spirituel, non de l'ordre de l'asservissement et donc du pouvoir coercitif mais de l'ordre de la libération spirituelle de toute idolâtrie aliénante et donc de l'habilitation à l'exercice libre de la responsabilité personnelle et communautaire. La responsabilité est fondamentalement

celle du *discernement*: quelles potentialités ou réalités créatives la confession de foi monothéiste libère-t-elle en nous; de quelles potentialités ou réalités destructrices, démoniaques, nous libère-t-elle? On peut aussi formuler la même question autrement: qu'est-ce qui construit, qu'est-ce qui détruit, à savoir la personne humaine dans sa vocation d'intégrité et donc d'accomplissement, la relation à autrui, également à l'environnement et à la création, et la relation à Dieu? La vérité dans la religion empirique donnée consiste dans ce discernement spirituel (*diakrinein* dans le Nouveau Testament), qui s'opère grâce à l'interprétation des Écritures dans le sens qui a été dit (le discernement, *fourqân* dans le Coran, est toujours expressément lié aux Écritures: Coran 2, 53; 3, 3-4; 25, 1); elle consiste par conséquent, dans le sens dans lequel Jésus, dans l'évangile de Jean, parle de «faire la vérité», dans l'exposition critique de soi et de la communauté de foi et, partant, de tout le réel à l'action libérante et redressante du Dieu Créateur, dans la continuité de son action créatrice. La vérité est, peut-on dire, salvifique, thérapeutique, donnant direction et ainsi orientation, et fondant ainsi l'action. Le discernement fait advenir, ou actualise, la vérité *hic et nunc* pour la foi, non pour la loi, c'est-à-dire pour le for intérieur de la relation à Dieu, non pour le for extérieur du droit positif des règlements concrets du vivre ensemble en société. Il est, pour la foi, source d'inspiration, aussi dans le sens de l'éthique, au plan empirique, temporel, mais il ne se substitue pas à ce dernier qui ressortit de la mise en œuvre de la raison humaine collective.

Une *double conclusion* se dégage de ce qui précède:

– alors que le christianisme et l'islam pris simplement au plan de leur réalité empirique, qui est

ambiguë, n'ont pas une contribution évidente à apporter par rapport au défi que constitue la crise des fondements de la civilisation moderne, il en va autrement lorsqu'ils sont considérés au plan de leur vérité;

– si ma présentation du livre d'É. Geoffroy est correcte, alors j'y trouve exprimé dans ce qui y est dit sur le cœur de l'islam qui bat dans le *soufisme*, ce qui m'apparaît être aussi le cœur du christianisme.

CONSÉQUENCES POUR LE DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN, ET PLUS GÉNÉRALEMENT ENTRE LES TROIS RELIGIONS MONOTHÉISTES

J'inclus le judaïsme dans ce qu'il y a à dire ici, si et pour autant que celui-ci se reconnaît de son côté dans ce qui a été dit à propos de l'islam et du christianisme sur la vérité de la religion dans les religions. Je reprendrai à ce sujet trois thèses que j'ai déjà formulées ailleurs². Elles me semblent concorder dans leur esprit avec ce que dit É. Geoffroy sur «le pluralisme ou la conscience de l'altérité en islam»³. Cette conscience, peut-on dire, est aux antipodes d'une attitude d'une part d'exclusivisme et d'autre part d'inclusivisme. Elle est respectueuse de la différence, mais elle vise aussi à la récapituler en Dieu. Par là est dépassée la tentation d'une émulation de surenchère entre les religions.

a) Juifs, chrétiens, musulmans, nous sommes concernés les uns par les autres. Nous constituons, de par notre commune référence à Abraham, une même famille, dont nous représentons, par la façon dont nous nous référons à *Abraham*,

2. Cf. à ce propos G. Siegwalt, *La théologie de la culture de Paul Tillich. Sa portée pour la rencontre des cultures et des religions au cœur de la crise de la civilisation moderne*. In *Revue des Sciences religieuses* 2009/4, p. 587ss, en part. p. 597-600.

3. Cf. É. Geoffroy, *op.cit.*, p. 35ss.

trois branches distinctes (chacune de celle-ci comporte à son tour des branches). Le judaïsme se réfère à Abraham selon la lignée d'Isaac et de Jacob. Le christianisme se réfère à Abraham, Isaac et Jacob à partir du Christ, qu'il confesse, en la personne de Jésus, comme l'accomplissement de l'élection d'Abraham et de sa lignée. L'islam se réfère à Abraham selon la lignée d'Ismaël, le premier-né d'Abraham, et rejette toute opposition entre Ismaël et Isaac. Il en va, dans les trois religions abrahamiques, d'une affaire de famille: les trois branches, en raison d'une histoire chaque fois spécifique, ont des auto-compréhensions différentes, tout en se rattachant historiquement toutes à un même ancêtre. Entre branches différentes, on peut se combattre, et alors on se détruit soi-même en détruisant l'autre. On peut aussi s'écouter, et alors on se construit soi-même en construisant l'autre. En se combattant, on se détruit soi-même, parce qu'on renie le Dieu d'Abraham qui est le Dieu à la fois d'Isaac et d'Ismaël et que les chrétiens confessent comme le Père de Jésus le Christ. En s'écoutant, en communiquant donc les uns avec les autres, on se construit soi-même parce qu'on confesse les uns avec les autres et les uns vis-à-vis des autres le Dieu d'Abraham. Entre le combat les uns contre les autres et la communication, la relation vivante et constructive des uns avec les autres, il y a le pari, l'acte de foi dans le Dieu d'Abraham.

b) Juifs, chrétiens, musulmans, nous sommes concernés les uns avec les autres par Dieu, le Dieu un et unique. Cela signifie deux choses:

– Nous sommes concernés (comme dit Tillich) par ce qui nous concerne de manière absolue. Par là, nous sommes tous en situation, ou en condition, de *combat spirituel*. Le combat spirituel consiste à reconnaître Dieu comme Dieu. Pré-tendre le reconnaître les uns contre les autres, ou avec d'autres armes que les armes de l'esprit, lesquelles ne peuvent être que selon l'esprit du Dieu

d'Abraham, c'est non pas le reconnaître mais le méconnaître, le défigurer, le pervertir, le renier. La violence physique ou verbale ou simplement morale, autrement dit la contrainte, est à l'opposé des armes de l'esprit. La contrainte creuse des fossés ou construit des murs entre les religions, au lieu de reconnaître les ponts qui existent entre elles; elle nourrit le mécanisme de la violence et de la guerre réciproques et marque la démonisation de Dieu. Dieu devient un démon, le Dieu Créateur devient le destructeur, le Rédempteur devient le vengeur. Dire que nous sommes concernés les uns avec les autres par Dieu, cela veut dire que nous sommes concernés tous ensemble par le Dieu d'Abraham, par le Dieu de la famille à trois branches d'Abraham, et que le combat spirituel consiste à confesser ce Dieu-là; c'est lui qui nous concerne de manière absolue, et il nous concerne de manière absolue lorsque nous le laissons advenir comme tel, donc comme Dieu d'Abraham et, partant, de la famille, à trois branches, d'Abraham.

– Nous confessons le Dieu d'Abraham comme le Dieu un et unique; cela a été dit. Les différences de compréhension de ce Dieu un et unique qui ont déjà été mentionnées comportent le défi, pour chacune des trois religions, de *rendre compte de sa propre compréhension* devant les deux autres religions abrahamiques. Quel est le sens de la compréhension qualifiée de récapitulative du judaïsme, quel est le sens de la compréhension trinitaire du christianisme, quel est le sens de la compréhension unitarienne de l'islam? Ces différentes compréhensions s'excluent-elles purement et simplement, ou se corrigent-elles réciproquement dans ce qui peut être l'unilatéralité, voire la perversité, de chacune d'elles lorsque précisément elle est absolutisée dans sa différence, ou encore s'enrichissent-elles, en se corrigeant, dans le sens de faire apparaître Dieu, le Dieu un et unique, comme le Dieu que visent chacune de nos confessions mais qui les dépasse en même temps toutes,

en tant qu'il est le Dieu vivant, Celui dont le livre de l'Apocalypse dit, en conformité avec l'Ancien Testament et, je pense, aussi avec le Coran, que : «il est, il était et il vient». Les différences dans la compréhension du Dieu un et unique ne doivent-elles pas, plutôt que d'alimenter l'incompréhension réciproque voire la polémique, nous ouvrir les uns aux autres dans le sens d'un partage responsable, selon la vérité et dans l'amour, de nos compréhensions respectives, en plaçant délibérément ce partage à la fois sous le signe de l'expérience respective de Dieu et dans la lumière de l'ultime ineffabilité de Dieu et donc dans le silence de l'adoration ?

c) Juifs, chrétiens, musulmans, nous sommes concernés les uns et les autres par le vrai défi du dialogue interreligieux. Pour expliciter en quelques mots : ni indifférentisme réciproque, ni prosélytisme réciproque, mais, dans le respect de l'identité propre de chacune des trois branches et donc dans la différenciation les unes par rapport aux autres, cheminement et croissance dans la foi les uns avec les autres et les uns grâce aux autres, Dieu étant lui-même Celui qui, sur ce chemin, nous convertit les uns et les de plus en plus à Lui.

Auteur : Gérard Siegwalt, ancien professeur de la Faculté de théologie protestante de l'Université de

Strasbourg, auteur d'une «Dogmatique pour la catholicité évangélique» (5 tomes, en 10 volumes – Cerf/Paris et Labor et Fides/Genève, 1986ss).

Résumé : Sur l'arrière-plan de la crise des fondements de la civilisation moderne, quelle contribution est-on en droit d'attendre des religions, toutes interpellées par cette crise ? Fondamentalisme et intégrisme ne sont pas des solutions, mais un problème supplémentaire, tentés qu'ils sont par les aspects s'avérant démoniaques des religions concernées dans leur réalité empirique. L'importance du livre d'Éric Geoffroy tient à la conscience de la nécessité d'une interprétation (*Ijtihād*) spirituelle du Coran, grâce à la corrélation réciproquement critique entre le vécu et le texte coranique et, partant, à la quête de ce qui est véritablement constructeur. La vérité de la religion tient à cette quête-là, qui est celle de l'unification du réel comme de la personne humaine. Tel est l'enjeu de chacun des trois monothéismes et du dialogue entre eux.

Mots-clés : Fondamentalisme, intégrisme, potentialité démoniaque de la religion, vérité de la religion, monothéisme, idolâtrie, unification, herméneutique, discernement.