

Les fondamentalismes religieux et le dialogue islamo-chrétien : Portée spirituelle, interreligieuse et sociétale du monothéisme

Trois religions monothéistes¹ : les trois religions dites abrahamiques (judaïsme, christianisme, islam). Le monothéisme est au cœur de chacune d'elles. Est proposée ici une approche chrétienne du monothéisme², comme contribution au dialogue entre les trois religions concernées, plus particulièrement au dialogue islamo-chrétien.

Je rappelle d'entrée de jeu trois affirmations-clé, concernant les enjeux du dialogue interreligieux³ :

– Pas de paix entre les peuples sans paix entre les religions (Hans Küng).

– Nous sommes les gardiens les uns des autres – les gardiens certes respectueux et fraternels, et à ce titre aussi critiques, au nom même du respect et de la fraternité –, les gardiens d'une compréhension de Dieu qui construit l'humanité, toute l'humanité, et donc qui ne la détruit pas.

– Du fait de la coexistence de nos trois religions monothéistes,

¹ Conférence donnée, le 28.4.2016 à Strasbourg et le 9.5.2016 à Paris, sur invitation de Plateforme, une Association créée par des citoyens franco-turcs, en majorité musulmans, et se revendiquant du mouvement Hizmet (Fethullah Gülen).

² Voir Gérard SIEGWALT, *Le défi monothéiste. Le Dieu vivant – le mal – la mystique* (Écrits théologiques II), Paris, Cerf, 2016.

³ Voir Gérard SIEGWALT, *Le défi interreligieux. L'Église chrétienne, les religions et la société laïque* (Écrits théologiques I), Paris, Cerf, 2015.

« La conférence que l'on lira s'appuie en partie sur des développements donnés déjà ailleurs; elle est publiée ici à cause du développement consacré à la portée interreligieuse de la compréhension trinitaire du Dieu un et unique ».

nous ne pouvons pas ne pas apprendre à rendre compte de notre compréhension respective du Dieu un et unique, à la fois en l'expliquant et en l'actualisant, et ce en toute responsabilité non pas seulement réciproque mais également vis-à-vis de la société humaine dans laquelle se situent nos religions, et donc dans le sens du bien commun.

La question dernière du dialogue interreligieux comme dialogue entre les trois monothéismes a trait à notre compréhension de Dieu. Je la formule ainsi : Dieu – un principe (lequel devient facilement une arme) ? Une source (laquelle alimente la vie, la vie tout court et la vie de la foi en tant que conscience de cette source) !

Nous partons du fondamentalisme qui est une compréhension réductrice du monothéisme (I), pour développer ensuite la vraie compréhension – biblique – du monothéisme, par rapport à laquelle nous situons l'enjeu du (ce qui est en jeu dans le) monothéisme coranique (II) ; nous rendons compte finalement, dans un sens dialogique et plus particulièrement du dialogue islamo-chrétien, de la compréhension chrétienne – trinitaire – du Dieu un et unique (III).

I. Le fondamentalisme

Le fondamentalisme se définit par rapport à des « fondamentaux », des points de doctrine ou plus généralement des écrits fondateurs érigés en principes absolus. Il a tendance à prendre notre compréhension et donc nos représentations de Dieu pour Dieu lui-même, ne se rendant pas compte que Dieu toujours dépasse notre compréhension et donc nos représentations : « Dieu est toujours plus grand » ! La théologie (la foi) qui a conscience de cela est toujours ultimement théologie « apophatique », c'est-à-dire théologie qui fait silence, dans le sens de la contemplation et de l'adoration de Dieu.

Dès l'abord, il faut constater que *le fondamentalisme n'est pas le monopole de l'islam*. Il y a également un fondamentalisme juif et un fondamentalisme chrétien (je me limite aux trois religions monothéistes, ou abrahamiques). *Le fondamentalisme est une tentation inhérente à toutes les religions* (et au-delà d'elles, à tous les systèmes de pensée). Ces fondamentalismes se réfèrent à des textes fondateurs qui

sont, pour le judaïsme : le premier, ou l'Ancien, Testament ; pour le christianisme : la Bible chrétienne ; pour l'islam : le Coran, textes qu'ils prennent selon la lettre, de manière littéraliste (et, partant, exclusiviste) : tout fondamentalisme absolutise ses propres textes fondateurs, c'est-à-dire réfère la foi à ces textes, plutôt que de la référer, à travers ces textes, à Dieu (Allah) que ces textes attestent et avec lequel ils ne se confondent pas. Le problème de tout fondamentalisme, et celui du fondamentalisme musulman en particulier – parce que, à la différence des Écritures juives et chrétiennes qui sont des témoignages rendus par des hommes à Dieu, à la révélation de Dieu, le Coran se présente comme le livre descendu, de la part d'Allah, via l'archange Gabriël, sur terre, confié au prophète Mohammed, et est donc comme tel Parole de Dieu – (le problème de tout fondamentalisme, et singulièrement du musulman) est celui de *l'actualisation de ces textes* : est-ce que celle-ci consiste dans leur simple répétition et donc dans la conformation des croyants à la lettre du texte, ou est-ce qu'elle se fait dans le sens d'une *contextualisation* des textes et donc dans le sens de leur *interprétation* (*ijtihad*, en arabe) dans un contexte historique tout à fait nouveau et donc différent du contexte d'origine dans lequel ces textes sont nés. Une telle interprétation suppose alors évidemment que l'on distingue entre la lettre des textes et leur esprit et qu'on les interprète à la lumière de leur esprit et donc de leur cœur. Nous voyons sans doute l'enjeu de cette question, aussi bien en judaïsme, en christianisme, et singulièrement en islam. L'avenir de chacune de ces trois religions, et l'avenir de leurs relations entre elles, se joue dans la réponse qu'elles donnent, chacune, à cette question de leur actualisation. Le fondamentalisme signifie un blocage de chacune des religions sur elle-même ; il signifie que la vérité, pour chacune d'entre elles, se situe dans le passé, est donnée dans le passé et est de ce fait intangible, une vérité fermée, close sur elle-même. Ce qui seul peut faire éclater le fondamentalisme de cet enfermement sur lui-même, et cela à partir de ses propres textes fondateurs, c'est Dieu lui-même tel que les textes fondateurs l'attestent dans les trois religions considérées, et qui, dans les trois, est le *Dieu vivant*, le Dieu non du passé seulement mais aussi d'aujourd'hui comme de demain. *La responsabilité de la théologie* dans chacune des trois religions est ultimement qu'elle

affronte la question posée : qui est Dieu ? Est-ce qu'il est un Dieu du passé qu'il faut coûte que coûte maintenir à travers les siècles, et cela veut dire aussi : est-ce que comme ce Dieu du passé, il est un Dieu particulier, particulariste seulement – *ou* juif, *ou* chrétien, *ou* musulman – ou est-ce que, déjà dans le passé mais sans jamais être enfermé en lui, sans jamais être limité à quelque particularisme que ce soit, il est le Dieu de toute l'humanité, de toute la terre habitée, et le Dieu pour toute l'humanité, non comme uniformité mais dans toute sa diversité, toute sa richesse et donc comme une humanité de communion de la diversité ? Cela signifie alors : est-ce que le Dieu attesté par les textes fondateurs du judaïsme, par ceux du christianisme, par ceux de l'islam est ouvert, dans le judaïsme au christianisme et à l'islam, dans le christianisme au judaïsme et à l'islam, dans l'islam au judaïsme et au christianisme, et de quelle manière, comment, y est-il ouvert dans ces différents sens réciproques ?

Ainsi donc : le fondamentalisme, une tentation pour toute religion, quelle qu'elle soit ! On peut donc à juste titre en parler au pluriel. Ce qui le caractérise dans chacune de ces explicitations particulières, et qui permet d'en parler en même temps au singulier, c'est qu'il consiste en une théologie de la délimitation et donc de la polarisation, du *ou* bien ou bien. Il est chaque fois un *exclusivisme*. Il conduit à la guerre des religions ou du moins au mépris des religions autres que la sienne propre. Il y a tant d'exemples à ce propos : dans le passé et ici et là jusque dans un présent récent dans le christianisme, dans le présent dans le judaïsme extrémiste en Israël, dans le passé et singulièrement dans le présent dans l'islam radicalisé qu'est l'islamisme ; ce sont là des perversions dans les religions concernées. Je pars du fait que ces exemples nous vaccinent contre ce paradigme exclusiviste, qui est une perversion démoniaque de la vérité de la religion concernée et en même temps une solution démoniaque du problème de la coexistence des religions entre elles. Le temps semble vraiment venu pour essayer un autre paradigme, plus conforme à la vérité de nos religions respectives.

D'où la thèse : Dans le fondamentalisme, c'est la vérité de nos religions qui est en jeu, c'est-à-dire ce qui est en jeu, c'est que le fondamentalisme soit surmonté à partir de la vérité même de la religion. D'où :

II. La vraie compréhension du monothéisme

Il importe ici de noter, pour bien comprendre la suite, la distinction à faire entre deux termes : *exclusivisme* et *exclusivité*, ou encore *absolutisme* et *absoluité*, et à poser l'affirmation que la vraie compréhension du monothéisme et donc du Dieu un et unique, compréhension qui est certes *exclusive* des faux-dieux ou des idoles, n'est pas *exclusiviste* ; elle ne dit pas qu'il n'y a pas dans l'autre religion des éléments de vérité qui sont absolument à respecter voire à intégrer à la propre compréhension de Dieu. Il apparaît clairement que le monothéisme coranique bien compris n'est pas exclusiviste, puisqu'il intègre à lui une grande part de la tradition biblique – aussi bien du judaïsme que du christianisme – qui le précède et sur laquelle il s'appuie. Une compréhension exclusiviste du monothéisme coranique est ainsi en contradiction avec ce dernier lui-même selon sa vraie signification.

1. Qu'en est-il à ce propos de la première expression du monothéisme, celle du Premier – ou Ancien – Testament et donc de la Bible hébraïque ? C'est en effet là que se situe l'origine expresse du monothéisme, origine sur laquelle reposent et le monothéisme chrétien et le monothéisme coranique. Je réfère ici à la confession de foi fondamentale du judaïsme, celle que le juif pieux confesse chaque jour (tout comme le musulman pieux dit chaque jour la « Fatiha », la première sourate du Coran). Elle est désignée par ses deux premiers mots *Shema Israel* (c'est un appel qui signifie : Écoute Israël). Traduite habituellement comme suit :

Écoute Israël, Le Seigneur notre Dieu le Seigneur un (ou unique), elle dit, en traduction littérale : *Écoute Israël, Le Seigneur nos dieux le Seigneur un* (ou unique) : *Shema Israel, Adonai Elobenou Adonai ebad* (Deutéronome 6, 4).

Adonai (il s'agit, en hébreu, du tétragramme YHWH que le juif pieux ne prononce pas et qu'il rend généralement par *Adonai*) est le nom du Dieu de l'élection – Dieu Rédempteur ou Sauveur – et donc de l'histoire du salut particulière, celle d'Abraham (Ibrahim), Isaac et Jacob. L'accent est ainsi mis sur la particularité de la foi.

Elohim (dont est composé *Elobenou*, qui y lie le pronom personnel « notre ») désigne le Dieu créateur : c'est son nom déjà dans le

premier récit de la création, Genèse 1. L'accent est mis ici sur l'universalité de la foi. Mais il faut préciser ceci : ce nom, que l'on traduit correctement par un singulier (Dieu) alors qu'il s'agit en fait d'un pluriel, est encore transparent à une pluralité de dieux, et dans l'Ancien Testament ceux-ci sont toujours à nouveau mentionnés, pour être rappelés à leur vraie place qui n'est pas celle de Dieu. Dans le Nouveau Testament, l'apôtre Paul parle ici et là des « puissances et dominations et trônes et seigneuries », voire des « dieux », par quoi il entend (et c'est ainsi qu'il faut comprendre également leur mention dans l'Ancien Testament) des puissances invisibles créées par Dieu, et qui sont des puissances « angéliques » ou au contraire « démoniaques » selon qu'elles sont référées à Dieu ou non. Le sens, alors, du *Shema Israel*, avec sa confession : « Le Seigneur nos dieux le Seigneur un », c'est d'affirmer l'identité du Dieu particulier – Rédempteur ou Sauveur – de l'élection avec le Dieu universel de la création : c'est le même Dieu, lequel, en tant que Créateur pris dans l'infinie richesse de son action créatrice (c'est cela qui est signifié par le pluriel *Elohim*) est référé à Lui, *Adonai*, le Seigneur, le Dieu Rédempteur de l'élection, dans lequel se révèle son unité, tout comme à l'inverse, en tant que Dieu Rédempteur, il est référé au Créateur dans lequel se révèle son infinie richesse.

Deux choses apparaissent ainsi clairement : *D'une part*, les dieux qui, selon leur vérité, sont des puissances créées au sens dit de l'apôtre Paul, sont susceptibles de se détacher de leur Créateur et d'usurper la place de ce dernier : ils se constituent alors en faux-dieux, en idoles ; dans cette prétention ils sont manifestés comme détrônés par le *Shema Israel*, lequel confesse – et nomme – le Dieu Créateur et Rédempteur : le Seigneur Dieu comme le Dieu un et ainsi unique. Le *Shema Israel* affirme l'*exclusivité* de ce Dieu, lequel exclut et donc rejette les faux-dieux. *D'autre part*, en tant que référés au « Seigneur » (*Adonai*), les dieux (*Elohim*) apparaissent comme soumis à ce dernier (en tant que, selon Paul, ils sont des créatures invisibles) ou comme lui étant intégrés (exprimant sa richesse incommensurable) et sont ainsi reconnus dans leur vérité, selon laquelle ils sont ou manifestent le Dieu Créateur (au singulier). Le *Shema Israel* confesse par là aussi leur inclusion et donc l'*inclusivité*

du Dieu Créateur (*Elohim*) en tant que Rédempteur (*Adonai*). Nous trouvons dans le Nouveau Testament, dans Ephésiens 1, 10, ce que j'appellerai la christianisation du *Shema Israël* : « Dieu donne à toutes choses leur tête en Christ » (tête en grec : *kephalè*, en latin : *caput*, d'où vient le verbe « récapituler ») ; c'est là l'affirmation de la *récapitulation*, de Dieu récapitulant les dieux, les puissances, en fait toutes choses, c'est-à-dire s'avérant comme leur tête.

Il en appert que le monothéisme du Premier – Ancien – Testament est *un monothéisme récapitulatif* et donc *critique* (discernant) : *exclusif* des faux-dieux et *inclusif* de ce qu'ils sont en vérité, à savoir des créatures au service de la création.

Transposons, pour rendre l'affirmation concrète, à la situation d'aujourd'hui. Nous vivons dans une société qui n'est ni monothéiste ni à proprement parler athée, mais qui est à vrai dire polythéiste, à ceci près que les noms des dieux ou bien ont été largement oubliés ou bien ne sont plus perçus comme des noms de *dieux* et se cachent derrière la feuille de vigne de l'athéisme théorique ou pratique. Pensons par exemple au dieu/idole de l'argent, au dieu/idole du pouvoir, au dieu/idole du sexe, et aux addictions qui en résultent et qui sont des dépendances d'asservissement, destructrices de création et d'humanité et fondamentalement de la relation libératrice et responsabilisante vis-à-vis de Dieu. Ces *dieux* ne sont pas niés mais ils sont soumis au *Seigneur* ; ils trouvent en lui leur Seigneur. Le pouvoir devient alors service ; la politique, l'économie, l'argent, la sexualité et tout le reste trouvent leur Maître et ainsi leur vraie créativité : sans Maître, étant leur propre maître, ils manquent leur sens, leur « orient », leur vocation ; référés à leur Maître, ils sont des dons d'une créativité responsable.

Qu'est-ce qui est en jeu avec cette affirmation de foi monothéiste, affirmation qui n'est pas une arme politique et ne peut donc pas être légitimement instrumentalisée par quelque pouvoir, fût-il religieux ? Deux choses sont en jeu, *d'une part* la stigmatisation de l'idolâtrie, des idoles, en raison de leur caractère destructeur, démoniaque ; *d'autre part* l'unification du réel, de l'être humain, en Dieu. Il en va de la question : quelles potentialités et quelles réalités créatrices la confession de foi monothéiste libère-t-elle en nous, et

de quelles potentialités voire réalités démoniaques et donc destructrices nous rend-elle libres ? On peut poser également la question de la façon suivante : qu'est-ce qui construit ou au contraire qu'est-ce qui détruit la personne humaine dans sa vocation à son intégrité et ainsi à son unité, à son accomplissement dans sa relation à elle-même comme avec les autres humains et également avec son environnement et toute la création, et fondamentalement avec Dieu ?

D'où la thèse : la vérité d'une religion est constituée par cette capacité de discernement ; elle s'avère dans son pouvoir de susciter guérison, salut et avènement de sens et d'orientation dans la pensée et dans l'action, et ceci au sein de la réalité telle qu'elle est donnée. Gardons cette affirmation à l'esprit, qui montre l'enjeu du monothéisme, en nous tournant maintenant vers les deux autres monothéismes, qui sont fondés dans le *Shema Israel*.

2. Au cœur du Nouveau – Second – Testament, Jésus, qui est juif, fait pleinement sienne la confession de foi du Dieu un et unique ; il s'y réfère expressément. Lorsque (voir Marc 12, 28s) quelqu'un lui demande : « Quel est le premier de tous les commandements ? », il répond : « Voici le premier : Écoute Israël : le Seigneur notre Dieu le Seigneur un » (ou unique) ; Jésus cite donc le *Shema Israel*. Il y ajoute le double commandement d'amour, qui se trouve déjà dans le Premier (Ancien) Testament : le commandement d'amour de Dieu est mentionné immédiatement à la suite du *Shema Israel*, et le commandement d'amour du prochain dans le livre du Lévitique (19, 18). Mais il faudrait dire bien plus, à savoir que le monothéisme de Jésus est le sens même de sa vie et de sa mort⁴.

3. Dans l'islam, la *Shahada* est la confession de foi monothéiste : « Il n'y a de Dieu sinon Dieu seul, et je témoigne que Muhammad est son Envoyé ». C'est l'affirmation nette de l'exclusivité de Dieu (Allah). En cela, les trois monothéismes sont d'accord. Mais, contre la compréhension trinitaire chrétienne, telle qu'il la comprend (nous y reviendrons, sous III), le monothéisme musulman s'entend dans un sens *unitarien* : l'unité-unicité de Dieu n'est compatible qu'avec

⁴ Cette affirmation est développée dans la première contribution du livre sur *Le déjî monothéiste, op.cit.*

le chiffre 1, un chiffre qui tend comme tel à être érigé en principe. C'est dire que la tentation de l'exclusivisme (la tentation de comprendre l'exclusivité de Dieu dans un sens non simplement exclusif mais dans un sens *exclusiviste*) est clairement présente dans l'islam. Nous avons vu que le *Shema Israel* comprend le monothéisme dans un sens récapitulatif et donc à la fois exclusif des idoles et inclusif de ce que les idoles sont avant de devenir des idoles, à savoir des potentialités de la création. Cette compréhension récapitulative est présupposée, et impliquée, dans le Nouveau Testament. La tentation d'exclusivisme, qui n'est pas absente dans le christianisme historique – cela a déjà été dit – ni dans le judaïsme extrémiste actuel, est à l'opposé de ce caractère récapitulatif du monothéisme ; elle est contrée dans le Coran lui-même, comme cela a été mentionné, par son inclusion de pans entiers de la tradition juive et chrétienne qu'il présuppose. La question qui se pose est de savoir ce qui l'emporte dans l'islam historique : la compréhension exclusive et inclusive du monothéisme ou la compréhension exclusiviste. On comprend qu'il y a là un enjeu considérable, à la fois pour l'autocompréhension de l'islam et pour le dialogue interreligieux entre les trois monothéismes. L'islam est-il en mesure de dépasser clairement la compréhension unitarienne restrictive et donc exclusiviste et ainsi absolutisée du monothéisme, et cela du fait même – et pour autant – qu'il se situe dans la continuité, au demeurant toujours affirmée et donc jamais niée même si elle s'entend aussi critique (nous y reviendrons sous III), du monothéisme récapitulatif de l'Ancien et du Nouveau Testament ? La responsabilité du dialogue entre les trois monothéismes est indéniablement d'un côté, de la part du judaïsme et du christianisme, de faire valoir le caractère récapitulatif et donc exclusif et inclusif du *Shema Israel*, de l'autre côté, de la part de l'islam, de veiller à ce que le monothéisme récapitulatif ne conduise pas à une relativisation (dans le sens du relativisme), dans le judaïsme et singulièrement dans le christianisme, du caractère exclusif du monothéisme.

Nous reviendrons en conclusion sur la portée – englobante, concernant tout le réel – du monothéisme entendu comme récapitulatif et donc comme fondamentalement *critique*, dans le sens du *discernement* s'opérant dans le réel lorsqu'il est placé dans la lumière

de Dieu et donc quant à la récapitulation du réel par le Dieu un et unique. Nous pouvons dire d'ores et déjà que l'avenir de chacune des trois religions monothéistes, l'avenir également des relations entre elles tout comme avec d'autres religions, et l'avenir de l'humanité et de notre terre, se décidera en fonction de l'aptitude, de la capacité, du monothéisme récapitulatif, exclusif et inclusif, à clairement détrôner les idoles de toutes sortes et à unifier (non uniformiser) le réel, et cela sans s'idolâtrer lui-même, c'est-à-dire en ayant pleinement conscience du fait que la récapitulation du réel est l'affaire de Dieu lui-même et que les religions monothéistes ne peuvent que rendre témoignage – et n'ont autorité que pour autant qu'elles rendent témoignage de manière responsable et crédible – au Dieu un et unique dans le sens indiqué.

III. La compréhension trinitaire du Dieu un et unique

1. Il faut ici d'abord rappeler la *compréhension coranique de la trinité*, compréhension que le Coran rejette. Elle tient à deux présupposés :

– Pour que Dieu ait un Fils, il faudrait qu'il soit sexué et que, par conséquent, entre en jeu une déesse. Le Coran voit dans cette compréhension de Dieu une perversion de la confession du Dieu un et unique. Le christianisme ne peut que faire sien le rejet du présupposé indiqué ; sa compréhension du Fils n'est pas liée à ce dernier.

– La trinité que le Coran rejette est celle du Père et du Fils et de Marie. La trinité que le christianisme confesse n'est pas celle-là. Le rejet de la conception trinitaire de Dieu par le Coran ne touche par conséquent pas la compréhension trinitaire chrétienne du Dieu un et unique.

On peut, à propos de la conception coranique de la trinité, poser la question d'où elle lui vient. L'idée d'une dualité divine, composée d'un dieu et d'une déesse, et de cette dualité comme procréatrice de fils et de filles, est mythologique. Et la compréhension de Marie comme troisième « personne » de la trinité a peut-être quelque fondement apparent dans telle forme hétérodoxe de christianisme qui a pu exister en Arabie. Par quel chemin ces idées s'introduisent-elles

dans le Coran ? Ce n'est en tout cas pas le chemin du christianisme « orthodoxe » ou de la tradition biblique. Peut-on expliquer la présence de ces idées dans le Coran autrement qu'en contextualisant historiquement ou culturellement le Coran, c'est-à-dire en le faisant dépendre de la compréhension que Mohammed pouvait bien avoir lui-même du christianisme et de sa compréhension de Dieu ? C'est la question : le « dogme » de la descente du Coran de la part d'Allah sur le Prophète Mohammed peut-il faire l'économie d'un discernement historique et culturel à l'intérieur du Coran, entre ce qui est relatif et ce qui y est Parole de Dieu ?

Une telle contextualisation, loin de miner l'autorité du Coran, ne peut que servir sa crédibilité. Celle-ci est liée à la *shahada* et donc *premièrement* à la confession du Dieu un et unique. C'est celle – et pour autant qu'elle est celle – du *Shema Israel*. Dans la ligne de ce dernier, la *shahada* rejette tout « associationnisme » (*shirk*), et donc d'associer au Dieu un et unique d'autres dieux. Il ne peut donc que rejeter toute compréhension de la trinité dans le sens d'un trithéisme, de l'affirmation de trois dieux. Or, le Coran a, indépendamment et en plus de la confusion de la « troisième personne » avec Marie, cette compréhension de la trinité chrétienne comme impliquant la réalité de trois dieux. La question que le Coran pose ainsi au christianisme avec sa compréhension trinitaire de Dieu est celle de la vérité de son monothéisme. Nul – et d'abord le christianisme lui-même – ne peut contester la légitimité et la crédibilité de cette question de la vérité du monothéisme : cette question se pose d'ailleurs en permanence à l'adresse de chacun des trois monothéismes. Mais *deuxièmement* la crédibilité de la *shahada* est liée à celle de Mohammed qu'elle (la *shahada*) confesse comme prophète de Dieu (Allah). L'affirmation faite concernant le Coran peut être étendue à Mohammed : l'humanité et donc la relativité de Mohammed dans sa contextualité historique et culturelle propre n'enlève rien au fait que – pour utiliser une image de l'apôtre Paul (2 Corinthiens 4, 7) – dans ce vase d'argile il lui est donné de porter un trésor d'éternité. C'est là la conscience de foi du musulman. Inéluctablement se pose la question de savoir si, Mohammed étant ainsi situé, ce qui est vrai pour le musulman n'est pas susceptible de l'être également pour le chrétien pour autant qu'il a

conscience, dans la ligne de l'annonce par Jésus de la venue de l'Esprit Paraclet⁵, de la continuité, dans la puissance de l'Esprit Saint, de la prophétie comme actualisation toujours nouvelle de l'évangile du Christ. Mohammed, prophète pour le christianisme ?⁶

Deux choses résultent ainsi nettement de la compréhension coranique de la trinité :

- un appel à l'islam de contextualiser sa compréhension de la trinité ;
- un appel au christianisme de rendre compte de la compréhension trinitaire du Dieu un et unique.

2. La compréhension coranique de la trinité, compréhension que le christianisme ne peut que rejeter également, impose au christianisme de *rendre compte de la vraie compréhension de l'affirmation trinitaire*.

Rendre compte, c'est-à-dire expliquer, mettre en mots l'expérience qui est sous-jacente à l'affirmation trinitaire, avec, pour visée, de la rendre parlante, éclairante, autant intellectuellement que surtout existentiellement, et ce dans la conscience que si Dieu est effectivement tri-un, il ne l'est pas pour les seuls chrétiens.

À la base en effet de l'affirmation trinitaire, tout comme à la base de toute affirmation de foi, de quelque religion qu'elle soit, il y a une expérience. Si celle-ci, pour ce qui est de l'affirmation trinitaire, a été exprimée théologiquement de manière bibliquement transparente dans la confession de foi trinitaire de Nicée-Constantinople (325 et 381), qui demeure légitimement la confession de foi commune de toutes les Églises traditionnelles, elle a été conceptualisée dans les débats théologiques qui l'ont précédée et suivie grâce au recours à des notions philosophiques de l'époque (Dieu en trois « personnes », ou « hypostases », une même « substance » ou « essence ») qui nous sont devenues largement étrangères ; de plus, elles induisent par trop facilement une compréhension de la « trinité » qui a beaucoup de mal à ne pas glisser sur la pente d'un trithéisme, fût-il, à la

⁵ Voir « La promesse en partie inaccomplie des discours d'adieu de Jésus. Le Paraclet comme Esprit de prophétie et la continuation de la révélation du Dieu vivant », in *Le défi monothéiste*, op. cit., p. 316ss.

⁶ Voir « Mohammed, prophète pour le christianisme ? », in *Le défi interreligieux*, op. cit., p. 319ss.

différence de la « trinité » coranique, celui du Père et du Fils et du Saint Esprit compris comme trois dieux en un (ou comme un Dieu en trois dieux). Il importe de voir qu'on ne rend pas compte de l'affirmation trinitaire en expliquant la conceptualisation ancienne (cette tâche relève de l'histoire des dogmes). Pour nous aujourd'hui, cette conceptualisation est de moins en moins directement intelligible, sauf à passer par d'onéreuses explications historiques et philosophiques au résultat problématique sinon contre-productif, car faisant de l'affirmation trinitaire un exercice de culture intellectuelle alors qu'elle procède d'une expérience spirituelle. Rendre compte de l'affirmation trinitaire, c'est rendre compte de cette dernière.

a) Le *premier pas* dans ce compte-rendu, c'est de nous brancher sur le *Shema Israel* et donc de rappeler le caractère récapitulatif de la confession de foi monothéiste. Cela comporte une double implication :

– La confession de foi monothéiste est une confession de foi, non une arme idéologique ou politique ; elle ne saurait jamais légitimement être instrumentalisée par quelque instance humaine ; elle est l'expression d'une relation à Dieu, dans laquelle Dieu – le Dieu Créateur continu et donc Rédempteur – s'atteste comme Récapitulateur ; une relation à Dieu qui fonde une vision du réel en tant que placé dans Sa lumière et ainsi susceptible d'être récapitulé par lui.

– Ce qui unit les trois religions monothéistes, pour autant qu'elles s'enracinent dans le *Shema Israel*, c'est le « fondamental », à savoir la foi en Dieu un et unique. C'est là infiniment plus que ce qui les sépare. Il faut veiller à ce que les différences ne cachent pas cette unité profonde, autrement dit que les arbres – certes réels – ne cachent pas la forêt. L'obligation du dialogue entre les trois monothéismes et singulièrement du dialogue islamo-chrétien ainsi que l'affirmation faite en introduction que nous sommes les gardiens les uns des autres, tiennent à la communion dans ce fondamental reconnu comme don et comme tâche.

b) Le *pas suivant* dans le compte-rendu concernant la compréhension trinitaire de Dieu consiste à dire comment on en est arrivé là. On se souvient à ce propos du vieil adage : « On comprend une

chose quand on en comprend la genèse ». Deux « moments » marquants sont à évoquer ici.

– *Le « moment » Jésus.* Essayons de nous imaginer quelle question cela a dû être pour les juifs qui suivaient Jésus, dont les Douze, lorsqu'ils prirent conscience de la proximité unique de leur Maître avec Dieu, une proximité qui a amené Pierre, dans une sorte d'illumination qui est bien apparue comme telle, à confesser Jésus devant Césarée de Philippe comme « le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Matthieu 16,16). Le Credo de tous ces juifs, y compris de Jésus lui-même, était le *Shema Israel*, et voilà que le titre de « Fils de Dieu » est donné à Jésus, titre que Jésus, surtout dans l'évangile de Jean, emploie lui-même pour signifier l'intimité de sa relation avec celui qu'il appelle Père. Il y avait là un défi considérable. Ce n'est pas la paternité de Dieu qui faisait problème : dans l'Ancien – le Premier – Testament, Israël, le peuple élu, est bien considéré comme « fils » de Dieu, au sens de fils d'adoption. Jésus, fils adoptif de Dieu, celui qui, comme Israël n'a pas su le faire, révèle Dieu ! Il y avait là non à proprement parler une prétention que bien plutôt la reconnaissance d'une autorité (en grec : *exousia*) qui émanait de Jésus : l'évidence de son lien particulier à Dieu s'imposait. Cela a entraîné, dès le Nouveau Testament, toute une réflexion théologique, consistant à situer le Christ Fils de Dieu par rapport à Dieu et, partant, la christologie par rapport à la *théologie*, voire – en dépassant toute notion de simple adoption – à intégrer le Fils en Dieu et donc la christologie dans la théologie. Contentons-nous de citer le prologue de l'évangile de Jean (ch. 1), dans lequel le Fils, le Christ, est appelé la Parole (le Verbe) de Dieu. S'y trouve cette affirmation centrale de l'incarnation (v. 14) : « Et la Parole a été faite chair » (est devenue homme), mais cette affirmation est référée à la Parole de l'origine – la Parole créatrice – par qui tout a été créé (v. 1ss). La Parole rédemptrice, faite chair, est déjà la Parole créatrice : la rédemption est le fait du même Dieu que la création ; la création est le fait du même Dieu que la rédemption ! Dieu dès l'origine et donc de toute éternité est Dieu dans le Fils, se révèle et œuvre à l'extérieur de lui-même dans le Fils. Le Fils est le visage de Dieu qui, lui, est le Père que nul ne peut voir. Le Père est la manière d'être de Dieu dans sa transcendance et donc considéré en lui-même, le Fils est la manière d'être de ce même Dieu dans

son immanence et donc considéré dans sa révélation, dans son œuvre : l'affirmation, selon le prologue de Jean, vaut pour l'œuvre de la création dans son origine comme dans sa continuation, elle embrasse la création universelle et l'histoire du salut particulière (allant, au regard du Nouveau Testament, de l'élection d'Abraham jusqu'au Christ Jésus). De cette compréhension, qui représente un enrichissement à la fois colossal et qui en même temps a à la réflexion une indéniable force d'évidence, résulte, dans le Nouveau Testament, une réinterprétation de l'Ancien Testament, à savoir son interprétation christologique, à la lumière donc du Christ ; c'est une interprétation, comme le formule Martin Luther, selon ce qui y propulse le Christ.

– *Le « moment » Pentecôte.* Il a représenté pour la jeune chrétienté un nouveau défi. Voilà que Dieu n'a pas seulement un visage, celui du Fils, du Christ, visage que nous contemplons de manière particulière dans la crèche, sur la croix, mais aussi bien dans ceux que Jésus appelle « les plus petits de ses frères » que dans toute la création et spécifiquement dans toute l'histoire de l'humanité, partout là où triomphe sur la puissance du chaos la force de création continue et donc de rédemption de Dieu. Le Dieu transcendant qui est tourné hors de lui et qui, en ce sens, est immanent dans le Fils, voilà qu'il s'atteste dans le cœur, dans l'esprit, de ceux/celles qui sont touchés par l'effusion de l'Esprit : le Saint-Esprit, dit l'apôtre Paul, habite *en nous*, nous sommes le temple de l'Esprit. Et cet Esprit pentecostal est déjà l'Esprit créateur de l'origine, qui plane au-dessus du chaos hors duquel Dieu crée le monde (Genèse 1, 2) ; il est une actualisation particulière de cet esprit créateur universel.

L'Esprit Saint : manière d'être présente de Dieu, dans les êtres et tout le réel créé ; le Fils : manière d'être immanente de Dieu ; la manière d'être transcendante de Dieu, c'est le Père d'où procèdent les deux autres manières d'être que sont le Fils et le Saint-Esprit. Dieu un et unique, en ces trois manières d'être.

L'affirmation trinitaire explicite, sans être déjà pleinement pensée, s'esquisse dès le Nouveau Testament, par exemple dans cette bénédiction de l'apôtre Paul à la fin de la 2^e épître aux Corinthiens : « Que la grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec nous tous ». Ou alors dans

l'ordre de mission donné par le Ressuscité à ses disciples, selon Matthieu 28 : « Allez, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant dans le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

À la suite de Karl Barth et de Karl Rahner, il paraît judicieux de transposer la conceptualité ancienne, élaborée autour de Nicée-Constantinople (mais qui n'affecte que peu le « symbole » de Nicée-Constantinople lui-même), dans le sens des trois manières (ou modes) d'être de Dieu. Elles s'attestent comme telles dans l'œuvre de création et de rédemption. Si elles ne montent dans cette distinction à la conscience humaine que dans une longue histoire qui s'accomplit dans le Nouveau Testament, elles n'en sont pas moins co-existantes et donc concomitantes éternellement en Dieu. L'évidence biblique à ce propos est incontestable. Elle a été traduite par saint Augustin dans l'affirmation : « *Opera ad extra trinitatis sunt indivisa* » (les œuvres de Dieu vers l'extérieur de lui-même, donc dans la création et la rédemption, sont celles de la trinité et sont ainsi indivises).⁷

c) Dans un *dernier pas*, il faut montrer que, comme compte rendu d'une *expérience de Dieu*, l'affirmation trinitaire ne saurait être limitée aux seuls chrétiens, même s'ils sont seuls à la formuler ainsi. En effet, si Dieu est tri-un dans le sens dit, il ne l'est pas pour les chrétiens uniquement, mais il est légitime de penser qu'il est vécu ainsi aussi *extra ecclesiam*. Qu'en est-il de l'affirmation trinitaire comme on vient d'en rendre compte, dans le dialogue islamo-chrétien ?

Elle se heurte indéniablement, selon toute apparence, à la lettre du Coran, mais cette lettre une fois contextualisée et ainsi relativisée dans le sens dit précédemment (sous 1), la question posée sur la base de la vraie compréhension de l'affirmation trinitaire reste, coraniquement parlant, ouverte. La mystique musulmane, telle qu'elle est vécue dans le *soufisme*, consiste en une interprétation (*ijtihad*) du Coran à la lumière d'une *expérience* d'Allah. Il y a là une appréhension intérieure et en ce sens spirituelle d'Allah et, à partir d'elle, une lecture spirituelle de la lettre du Coran. Dieu dans sa transcendance, dans son altérité toute autre de Dieu, dans son extériorité,

⁷ Pour une analogie anthropologique de la tri-unité de Dieu, voir *Le déji monothéiste*, *op. cit.*, p. 389ss.

s'avère comme tel aussi comme présent, intérieur aux êtres et aux choses, selon une intériorité qui *ouvre* les êtres et les choses au-delà d'eux-mêmes dans leur finitude et leur tentation de fermeture sur eux-mêmes, les faisant apparaître à partir d'eux-mêmes comme liés à Dieu, irrigués par lui, empoignés par lui. Dieu transcendant comme présent, présent comme transcendant. Par ailleurs, pour tout lecteur du Coran, le Dieu transcendant est comme tel tourné vers le monde, vers l'immanence du réel dont il est le Créateur et le Rédempteur : n'est-il pas évoqué dans chaque sourate, et dès la première (*Fatiha*) qui est comme la porte d'entrée dans toute la suite du Coran, comme « le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux », lui le Seigneur et donc le Créateur et le Conservateur de l'univers, celui qui est son Juge dans son accomplissement au Dernier Jour (appelé : de la rétribution), celui qui, sur le chemin de nos vies, est celui que nous adorons, dont nous implorons secours, qui nous guide et nous donne de discerner le droit chemin ! Pour le Coran aussi, Allah a un visage, par lequel il est tourné vers le monde et singulièrement les humains, les appelant à se placer et à placer toutes choses dans Sa lumière.

Dieu n'est-il pas vécu fondamentalement dans l'islam ainsi compris de la même triple manière que dans le christianisme ?

La vraie compréhension de l'affirmation chrétienne de la trinité de Dieu conduit ainsi, concernant le dialogue islamo-chrétien (mais la même chose vaut, toutes proportions gardées, pour le dialogue judéo-chrétien), à une double conclusion :

– il y a, pour le chrétien, une lecture chrétienne, c'est-à-dire trinitaire, possible du Coran, étant toutefois entendu que la « christologie » (en fait la jésulogie) coranique devra être à la fois contextualisée (comme dit) et faire l'objet d'un dialogue critique plus poussé⁸ ;

– il y a, pour le musulman, une lecture musulmane possible de la Bible juive et chrétienne (Ancien et Nouveau Testaments), au-delà des éléments bibliques importants déjà présents dans le Coran et au-delà de la critique du Coran par rapport à d'autres éléments bibliques qu'il affirme corriger. Ce fait appelle de rejeter, de la part de l'islam et contre le Coran dans sa lettre absolutisée et non contextualisée, toute caractérisation des (juifs et des) chrétiens comme mécréants et idolâtres.

⁸ Reste en effet la question de la mort réelle de Jésus et de sa résurrection.

Conclusion : La portée spirituelle, interreligieuse et sociale du monothéisme

– *Portée spirituelle* : c'est celle de la relation, personnelle et communautaire, au Dieu vivant, un et unique. Portée d'unification (non dans le sens d'une uniformité mais dans celui d'une diversité relationnelle et communiale) et par là portée intégrative et thérapeutique, par le dépassement des idoles du fait de leur récapitulation critique.

– *Portée interreligieuse* : c'est celle non seulement de la possibilité mais de la nécessité, dans le sens d'une obligation de foi, du dialogue interreligieux (ici entre les trois monothéismes), et par là de la croissance des uns par les autres, et des uns avec les autres, dans la foi vivante et vivifiante, personnelle et communautaire, au Dieu un et unique. Le dialogue ne peut pas consister à vouloir convaincre l'autre et avoir en ce sens une visée de prosélytisme ; ce serait la méconnaissance d'une part de la commune relation au Dieu un et unique, d'autre part du fait que la vraie conversion est toujours fondamentalement celle à Dieu et non pas premièrement à une religion donnée, et que, cela étant, elle est, certes dans, avec et à travers une tradition de foi (de toutes ces traditions de foi concernées !) et ainsi d'une religion (d'elles toutes), le fait de Dieu lui-même. Le dialogue interreligieux ne peut que consister dans un échange de foi, une sorte de « colloque mutuel entre frères », dans lequel tous/toutes se placent ensemble, à partir de leurs traditions de foi respectives, dans la présence de Dieu, en se laissant ainsi convertir toujours plus profondément les uns et les autres à Dieu. C'est ce qu'exprime la phrase conclusive de la Charte de la Fraternité d'Abraham (Strasbourg) : « L'enjeu du dialogue interreligieux, c'est qu'en construisant la paix, il convertit par là-même les uns et les autres toujours davantage à Dieu, source de vérité, de liberté, d'amour et de courage ».

– *Portée sociale* : c'est celle de la confession de foi monothéiste en tant que détrônant les idoles, lesquelles sont destructrices pour l'intégrité et donc l'unité – certes différenciée – du réel et de l'être humain, en les soumettant à leur Maître, le Créateur continu. Quelle pertinence, et quelle actualité, de cette portée et donc quelle charge

révolutionnaire à bien des égards pour notre civilisation occidentale dominante et pour nos sociétés, dans le sens de la justice et de l'équité, de la fraternité et de la paix, également de la sauvegarde de la création. La question de la crédibilité de cette confession de foi tient à la crédibilité de ceux/elles qui la font leur.

Gérard Siegwalt

Professeur honoraire de Théologie dogmatique à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg