

L'ÉVANGILE ET L'ISLAM : RELEVER LE DÉFI THÉOLOGIQUE

Henri BLOCHER

Le Croissant ou la Croix... Depuis la mise au rebut de la Faucille et du Marteau, l'islam fait figure d'interlocuteur principal du christianisme ; le théologien chrétien ne peut pas se soustraire à un certain dialogue, même s'il ne prétend pas à la compétence du spécialiste. C'est dans ce sens qu'Henri Blocher trace ici quelques lignes.

De tous les « défis » que lance aujourd'hui l'islam⁽¹⁾, le plus mobilisateur doit être, pour nous, le défi *spirituel*. On le relève d'abord par le témoignage et la prière. Il ne faudrait pas négliger, cependant, parmi ses composantes, celle de la théologie : en toute religion, la réflexion doctrinale dispose l'ossature de la pratique et de la piété ; l'islam, spécialement, peut se vanter d'une puissante tradition théologique, avec des siècles de richesses universitaires. À ses clercs et intellectuels, qui aiment se rappeler le temps où la culture musulmane, éclatante et raffinée, laissait dans l'ombre un Occident barbare, nous sommes en dette d'une réponse, d'une « apologie » de l'Évangile (1 P 3.15).

Certes, nous n'ignorons pas le foisonnement des sectes, les divisions intestines de l'islam - en cela semblable à la chrétienté - qui rendent périlleuse la généralisation. Nous avons entendu que l'islam populaire, mêlé de paganisme, pétri de superstitions, exerce plus d'emprise sur la plupart des « musulmans » que l'exégèse coranique des doctes (les missionnaires chrétiens nous avertissent : N'apprenez pas le Coran, en le citant immodérément, aux « musulmans » qui l'ignorent !). Les intellectuels eux-mêmes se laissent souvent convaincre par une propagande antichrétienne tellement grossière et dépourvue de sens critique à nos yeux que le défi semble pédagogique plutôt que théologique ; nous admirons l'apologie si bien ajustée d'un William Campbell⁽²⁾, mais nous ne saurions l'imiter. Reste, pourtant, une minorité susceptible d'apprécier une réponse sobrement méditée dans le sillage de la dogmatique chrétienne - dont celle-ci en retour peut profiter pour s'approfondir et pour se purifier.

Un modèle se dessine dans le Nouveau Testament lui-même. Les apôtres sont allés à la rencontre du stoïcisme de leur siècle, philosophie religieuse avec laquelle l'islam montre quelque affinité (sur la suprématie du Vouloir, sur la détermination de tous les événements à l'avance). Paul, s'adressant à l'Aréopage, montre comment faire valoir les points de contact sans taire l'exigence de rupture⁽³⁾. Jean reprend audacieusement aux stoïciens le concept de *Logos*, Verbe divin, Raison cosmique, et l'adapte à l'Évangile. Les écrits johanniques, comme l'épître aux Colossiens, font le même travail face au gnosticisme plus ou moins embryonnaire : or l'islam a ceci de commun avec le gnosticisme qu'il vient après le Christ, qu'il prétend intégrer son apport et le dépasser. Les exemples bibliques nous avertissent de ne pas mépriser les convergences et de ne pas masquer les

(1) Sur le « défi » de l'islam, voir Georges Ch[awkat] Moucary, *Un Arabe chrétien face à l'islam* (Paris : Les Bergers & les Mages, 1991), pp. 68ss ; Paul Gesche, *Annoncer Christ aux musulmans* (Grigny : M.E.N.A., 1993), pp. 29ss ; Risto Soramies, "Die Herausforderung des Islam in Europa" (avec résumé en français), *Journal Européen de Théologie* 1/1 (1992), pp. 25ss.

(2) William Campbell, *Le Coran et la Bible à la lumière de l'histoire et de la science* (Marne-la-Vallée : Farel, 1989), 328 pp. ; ce médecin, fort compétent en arabe et islamologie répond sur son terrain au Dr Bucaille.

(3) Cf. Henri Blocher, "Présenter l'Évangile aux gens cultivés. Le modèle d'Actes 17", *Cahiers de l'Institut Biblique* (Nogent) n° 45 (déc. 1978), pp. 1-8.

divergences. Ils dépouillent de leur fascination les similitudes de l'expérience « mystique », au nom desquelles certains voudraient effacer les frontières⁽⁴⁾. Ils invitent à la double droiture des nuances et du choix.

Il n'est pas question d'aller plus loin qu'un petit commencement d'ébauche ! Nous esquisserons quelques traits sur les sujets « sensibles » : l'accès à la Connaissance ; la personne de son Instrument ; la conception du Salut ; et la Divinité même. Sur l'islam (du Coran pour l'essentiel), nous espérons avoir profité des recherches de spécialistes ; nos commentaires sont ceux d'un théologien « évangélique ».

La Révélation et le Livre

Le « lieu » de la Révélation, par laquelle Dieu se fait connaître, est bien celui où musulmans et chrétiens doivent se rencontrer. Le Coran distingue les chrétiens, avec les juifs, comme « les gens du Livre », ou « Scripturaires ». La convergence paraît frappante : l'islam, comme l'Eglise, honore une révélation fixée sous la forme d'un livre saint, considérée comme la Parole même de Dieu, revêtue de l'autorité suprême, et infaillible, en vertu de son origine divine. Bien plus encore : le Coran se présente comme la confirmation des Ecritures juives et chrétiennes antérieurement accordées (Sourate V, « la Table », 52⁽⁵⁾ ; il rend hommage à la *Tawra* de Moïse, au *Zabur*, les Psaumes de David, et à l'Évangile, transcrit *Injil*, de Jésus/Isa⁽⁶⁾. En substance : toute notre Bible chrétienne ! Cet enracinement a permis à certains d'interpréter l'islam comme une « hérésie » chrétienne, ou, pour citer l'écrivain écossais Carlyle, « un christianisme bâtard, mais bien vivant »⁽⁷⁾.

Le respect musulman du Livre nous lance un défi fort bienvenu. Il nous fait prendre une conscience ravivée de *l'impiété* du traitement « critique » des Ecritures quand il entame la véracité biblique, quand il édulcore ou dissout la normativité de l'Instruction révélée. Et ne pensons pas aux seuls « modernistes » ! Notre usage soi-disant « évangélique » de la Bible n'est pas non plus au-dessus de tout soupçon : une lecture superficielle, qui pique çà et là quelques versets commodes, un recours plus manipulateur que serviteur, le bâclé de la présentation, trahissent l'oubli de la sainteté de l'Écrit inspiré...

Les différences des convictions musulmanes et chrétiennes ne sont pas négligeables pour autant. D'emblée l'opposition ressort sur la *traduction* des Écritures ; elle est significative. Pour les musulmans, le Coran traduit n'est plus le Coran ; le titre de la traduction proposée par Denise Masson (1980) illustre exactement le scrupule, *Essai d'interprétation du Coran inimitable*. L'islam célèbre la forme plus que le sens ; la révélation, note Kenneth Cragg, est « plus par l'oreille que par la pensée »⁽⁸⁾. Cette attitude contraste avec celle de la Bible, ouvrage plurilingue (en hébreu, en araméen et en grec), qui comprend des morceaux traduits (les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau). Nous percevons, en filigrane de l'argumentation de l'apôtre, en 1 Corinthiens 14, une théologie du langage qui privilégie le sens : non seulement met en relief les avantages, édifiants, de l'expression intelligible sur la louange incompréhensible, toute belle qu'elle soit (*kalôs*, v. 17), mais,

(4) Roger Arnaldez, *Trois Messagers pour un seul Dieu* (Paris : Albin Michel, 1983) glisse dans ce sens, pp. 62ss, mais avec plus de prudence que ne le suggère son titre.

(5) Nous citons d'après la traduction de Kasimirski (Paris : Charpentier, 1877 nouv. éd.) ; la 1^{re} éd. date de 1840, révisée ensuite ; Garnier-Flammarion a réédité en 1983. A noter que la numérotation des versets peut légèrement varier d'une traduction à l'autre.

(6) Le nom de Jésus dans le Coran est transcrit *Aïssa*, *Isa*, *Issa*. D'après P. Gesche, *op. cit.*, pp. 66 et 218, le nom arabe coranique paraît dérivé du grec plutôt que de l'hébreu, et il est assez proche d'Esäü ; il pourrait s'agir d'une forme désobligeante forgée par les juifs. Les chrétiens de langue arabe ne l'emploient pas, sauf en Kabylie.

(7) Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (New-York : Oxford University Press, 1964 Galaxy ed.), pp. 186s.

(8) *Ibid.*, p. 49.

traitant de l'élément linguistique en général, il en trouve l'essence dans la signification, la valeur signifiante (*eusèmon, ouden aphônnon, dunamin tès phônès*, vv. 9-11). Ce n'est pas par hasard que la Bible chrétienne est le livre le plus traduit du monde !

Les attaches théologiques sont intéressantes, et c'est en les mettant en lumière que nous pourrions relever le défi. L'inspiration n'a pu opérer, dans la communication du Coran, que par le mode de la *dictée*. L'interprétation courante de la description de Mahomet⁽⁹⁾ comme « le prophète illettré », dans la Sourate El-Araf (VII, 156 et 158), glorifie la pure passivité de l'homme réceptacle ; jamais, d'ailleurs, le Coran ne sera cité avec la formule « Mahomet a dit... », réservée à ses paroles d'homme dans les récits traditionnels (*hadith*). L'analphabétisme attribué à Mahomet est mis au service de l'apologétique, il prouve que la beauté grisante du Coran relève du miracle, mais, surtout, il correspond à l'un des axiomes théologiques principaux : « Plus un acte est divin, moins il est humain »⁽¹⁰⁾. Non sans parenté avec la place de la dictée, apparaît le thème de la préexistence éternelle du Coran, sous l'appellation de la « Mère du Livre »⁽¹¹⁾.

Le contraste est éclatant avec la conception chrétienne de l'Écriture. La notion biblique d'inspiration impliquerait que plus la Parole est divine, *plus aussi elle est humaine* - Paul s'enhardit jusqu'à dire qu'Ésaïe s'est enhardi jusqu'à dire... (Rm 10.20) ! Avant d'être « les gens du Livre », nous sommes « le peuple de la Parole », de la Parole porteuse de sens, communication de personnes. La Parole est écrite dans le Livre, nous y accédons par l'étude du Livre, nous ne déprécions pas le Livre - nous prisons le Livre pour l'amour de la Parole.

Notre réponse aux théologiens musulmans pourrait suivre la voie frayée par Cragg. Qu'il ait ou non raison sur l'« illettrisme » improbable de Mahomet⁽¹²⁾, il note la tension latente de la conception islamique de la révélation entre la transcendance séparée où Dieu reste enfermé (*tanzîh*) et la démarche de la condescendance, de « descente » (*tanzîl*) que représente la révélation même⁽¹³⁾. L'effet s'en manifeste dans l'agnosticisme qui suggère son échec final : la Différence divine fait que l'homme ne sait rien de ce que désignent les attributs révélés, les noms coraniques eux-mêmes⁽¹⁴⁾. Au contraire, plaiderions-nous, la condescendance divine s'achève, *s'accomplit*, si Dieu engage plus intimement sa Parole dans l'histoire, s'il met en œuvre - de l'intérieur - toutes les ressources de son instrument humain. Nous ferions un pas de plus, et nous dénoncerions dans le présupposé « moins à l'homme, plus à Dieu » l'expression paradoxale du péché impardonnable pour le musulman : celui de l'associationnisme (*shirk*). En effet, cette règle traite Dieu et l'homme comme s'ils pouvaient rivaliser sur le même plan, concurrents dans un espace commun, elle associe Dieu et l'homme dans le même champ de causalité ! Il s'agit là d'un anthropomorphisme myope (que certaines théologies chrétiennes n'ont pas su éviter non plus), inconscient de la majesté de Celui « en qui nous vivons, nous mouvons, et sommes » (Ac 17.28).

À propos de révélation, cependant, l'islam et le christianisme ne diffèrent pas seulement par l'orientation du « signifié » mais sur le « référent » : non seulement sur la manière dont le Livre est inspiré mais sur le Livre à reconnaître. Les musulmans pensent couramment que juifs et chrétiens ont *corrompu* ou altéré les livres de Moïse et Jésus ; surtout, le Coran est pour eux « le sceau des

(9) Nous retenons le nom usité en français pour le personnage historique, plutôt que Muhammad ; Mahomet est proche de la forme turque.

(10) Kenneth Cragg, *Muhammad and the Christian. A Question of Response* (Londres : Darton, Longman & Todd, 1984), p. 84 ; voir les pp. 81-87 sur l'inspiration, et la possibilité de comprendre *ummi* non pas comme illettré mais au sens d'appartenant à une nation dépourvue d'Écriture sainte.

(11) Cragg, *The Call*, *op. cit.*, p. 78.

(12) Voir *supra*, note 10.

(13) Cragg, *The Call*, *op. cit.*, p. 48.

(14) *Ibid.*, p. 55 (p. 47 : Dieu ne se révèle pas lui-même, mais sa volonté) ; *Muhammad*, *op. cit.*, p. 108 (cf. p. 102 : lumière impérative qui régné plus qu'elle n'éclaire).

prophètes », qui *périme* de fait les communications antérieures de Dieu. Comment ici répondre ?

L'accusation d'avoir corrompu le dépôt de révélation casse ou bloque le dialogue, elle emprisonne dans un « cercle vicieux »⁽¹⁵⁾. Heureusement, elle est moins difficile à écarter qu'on pourrait imaginer. Le Coran lui-même ne paraît s'en prendre qu'aux juifs, et pour des altérations de la lecture, non de l'écriture⁽¹⁶⁾. Au-delà, pour les autorités les plus anciennes, hautement vénérées, il ne s'agit pas d'une question textuelle mais herméneutique⁽¹⁷⁾. Juifs et chrétiens mésinterprètent, falsifient le sens - ce reproche n'empêche plus l'étude biblique commune. Si quelques-uns doutent encore du texte lui-même, on peut leur présenter les preuves et procédures de la critique textuelle : il y a de quoi rassurer tout esprit frotté de discipline scientifique⁽¹⁸⁾. Le vieil argument d'Augustin et Pascal peut encore servir : les juifs ont préservé un témoignage contre eux-mêmes, contre leur rejet de Jésus comme le Christ, en gardant les prophéties qui prédisaient sa venue, et la manière de sa venue ; la preuve de leur désobéissance (quant à l'intention divine des textes) est aussi la preuve de leur fidélité (quant à la garde de leur formulation). Pour le Pentateuque, on peut semblablement invoquer le témoignage des Samaritains.

Le statut du Coran ne peut faire l'objet d'arrangements diplomatiques. La clôture du Canon, à la fin de l'ère apostolique, est pour nous vérité non-négociable. La foi a été transmise aux saints une fois pour toutes (Jude 3). Les apôtres ont posé la fondation de vérité pour toutes les générations croyantes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre angulaire (Ép 2.20). Ce qu'il faut discerner, c'est la nécessité théologique de cette structure historique : à savoir le lien qui lie Révélation et *Rédemption*. Sans ce lien, on ne voit pas pourquoi la révélation ne continuerait pas au cours des siècles, comme l'ont voulu tant d'illuminismes. Mais la Révélation parle de la Rédemption, et la Rédemption s'est accomplie *alors*, à Jérusalem. C'est pourquoi le processus de la révélation s'achève aux jours des témoins et compagnons de Jésus. La résurrection est le sceau : arrhes et prémices de l'Événement eschatologique, elle constitue l'anticipation de la fin et marque le ministère de Jésus du caractère *final*.

Après le Nouveau Testament, il n'y a plus place que pour des prophètes non-canoniques, de rang inférieur, sans autorité pour la *foi*. Le Coran pourrait-il trouver place parmi les écrits prophétiques de cette classe ? Sa prétention doctrinale est trop évidente pour qu'on envisage cette pensée. Puisque Paul, en Tite 1.12, désigne Épiménide comme « prophète » pour ses compatriotes crétois, pourrait-on admettre Mahomet comme prophète pour les Arabes, envoyé pour combattre l'idolâtrie ? Cette question nous conduit à examiner la place du « prophète » ou « apôtre » (*rasûl*) fondateur de l'islam.

Le Prophète et Médiateur

Des parallèles nous arrêtent entre le rôle assigné par le Nouveau Testament à l'homme Jésus, le Prophète semblable à Moïse, apôtre de notre confession (Hé 3.1), et celui de Mahomet en islam. La *shahâdah*, « Il n'y a de Dieu que Dieu, et Mahomet est son apôtre », rappelle immédiatement Jean 14.1 : « Croyez en Dieu, croyez aussi en moi », dont la IV^e Sourate, « les Femmes », est encore plus proche : « Ô croyants ! obéissez à Dieu, obéissez à l'apôtre » (IV,62). Kenneth Cragg insiste sur la dévotion à l'égard de la personne de Mahomet, surtout, bien sûr, parmi les soufis,

(15) Cragg, *The Call*, *op. cit.*, p. 282.

(16) Gesche, *op. cit.*, pp. 152ss.

(17) Démontré par Georges Ch. Moucarray, « L'Altération des Écritures judéo-chrétiennes selon le Coran et la tradition islamique » (Mémoire de D.E.A., Univ. de Paris III, 1982), résumé comme chap. III de *La Foi en questions. Au carrefour du christianisme et de l'islam* (Lausanne : P.B.U., 1984).

(18) Campbell, *op. cit.*, pp. 109ss, avec un beau *Tu quoque*.

piétistes-mystiques, et il appelle Mahomet « le miroir de l'identité (*self-understanding*) musulmane »⁽¹⁹⁾. Selon la Sourate « l'Adoration », XXXIII,56, Dieu lui-même se joint au anges et aux hommes pour bénir et exalter Mahomet (le verbe employé, traduit « honorer » par Kasimirski, s'emploie d'ordinaire pour la prière à l'adresse de Dieu). « Ainsi, écrit Cragg, l'attachement personnel à Mahomet, comme d'un disciple, s'inscrit dans l'amour *pour* Dieu lui-même, comme le contexte dans lequel s'obtiennent l'amour de Dieu et son pardon »⁽²⁰⁾.

D'un autre côté, Jésus/Isa reçoit beaucoup d'honneur dans le Coran. On pourrait plaider que, dans la lettre, il se trouve exalté plus haut qu'aucun autre. Pour lui seulement la naissance virginale ! Pour lui seulement le titre de Messie ! Pour lui seulement la conduite irréprochable, alors que Dieu commande à *Mahomet* d'implorer le pardon matin et soir (Sourate « le Croyant », XL, 57)⁽²¹⁾. Pour lui aussi, d'après une tradition fortement établie, fondée sur la Sourate « Ornaments d'or », XLIII,61, « Il sera l'indice de l'approche de l'heure », le retour glorieux sur la terre avant le jugement dernier⁽²²⁾. Adolescent, au Maroc, j'ai été invité avec mon père par un sheikh local ; averti que mon père était pasteur, il nous a salués par ces mots : « Nous aussi, nous croyons que Jésus revient sur la terre ». Il ne nous semble pas injuste de décrire la manière dont Georges Tartar relève le défi de l'islam d'abord comme l'exploitation de telles données⁽²³⁾. Mais les théologiens islamiques les minimisent ou les escamotent, et c'est le personnage de Mahomet, rayonnant de gloire, qui occupe le centre « médiatorial ».

Cragg, ce grand pionnier du dialogue chrétien-musulman, se réjouit de l'exaltation de Mahomet à l'image du Christ biblique, et il y voit l'occasion de jeter un pont sur le fossé entre les deux religions⁽²⁴⁾. On peut, sans doute, profiter de la ferveur de nombreux musulmans à l'égard de Mahomet pour apaiser leur indignation quand nous confessons le Christ et l'associons à Dieu (*Tu quoque ! Tu montres toi-même qu'il te faut plus qu'un lettré passif qui se borne à transmettre les commandements ! Tu cherches l'Homme parfait : bien que les gardiens les plus rigides de ton orthodoxie rejettent le hadith qui cite Genèse 1.26*⁽²⁵⁾, le Coran lui-même suggère la vocation unique de l'humanité (Sourate « les Confédérés », XXXIII,72 : l'homme seul s'est chargé du dépôt de la foi, bien qu'il ait ensuite trahi cette mission assumée)⁽²⁶⁾. Tu cherches celui qui accomplit la vocation. Considère si Pilate n'a pas mieux prophétisé par la volonté de Dieu, en déclarant de Jésus : « Voici l'homme ! ».

Mais aller plus loin dans le sens de Cragg, impossible ! C'est ici que se joue notre confession même. Ce qui nous importe, ce n'est pas, comme à Cragg, une gamme de « valeurs religieuses », ce n'est pas la saveur et la couleur de la dévotion éprouvée et entretenue : nous importe la singularité concrète, unique, de la personne du Christ ; nous importe le Christ. Nous ne comparons pas des « images »⁽²⁷⁾ : nous suivons, nous aimons *Jésus*. La logique de Cragg justifierait l'adultère pourvu que la maîtresse ressemble à l'épouse ! Plus Mahomet, dans le rôle que la piété musulmane lui attribue, ressemble à Jésus, plus il nous est odieux, rival et usurpateur !

Les ressemblances, toutefois, restent limitées. La foi chrétienne ne révère pas seulement en Jésus le Prophète et le Messie, ni même l'Homme parfait, mais le Seigneur de tous et le Fils de

(19) Cragg, *Muhammad*, *op. cit.*, chap. IV et V.

(20) *Ibid.*, p. 54.

(21) Campbell, *op. cit.*, pp. 297ss cite un grand nombre de textes, avec grand soin.

(22) Cragg, *The Call*, *op. cit.*, p. 251, cf. p. 261 ; aussi Moucarray, *La Foi*, *op. cit.*, p. 54.

(23) G. Tartar diffuse de son "Centre Évangélique de Témoignage et de Dialogue islamo-chrétien" (Combs-la-Ville) des messages chaleureux, répétitifs, d'évangélisation, la christologie sous-jacente n'étant pas toujours très nette.

(24) Cragg, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 63ss.

(25) Arnaldez, *op. cit.*, p. 135.

(26) *Ibid.*, p. 159.

(27) Suggestion de Cragg, *Muhammad*, *op. cit.*, p. 79.

Dieu, Dieu le Fils en vérité. Blasphème ! Idolâtrie ! Comment accueillir le défi de cette indignation ?

Le premier geste peut être d'écarter un malentendu trop courant - les musulmans se méprennent en toute sincérité. Pour l'orthodoxie chrétienne, la divinité de Jésus n'a *rien* à voir avec la divinisation d'une créature. Nous n'adorons pas sa nature humaine. Le Symbole de Chalcédoine (451) se conforme au témoignage des Écritures et condamne l'hérésie monophysite : il souligne que la divinité et l'humanité, dans la personne de Jésus-Christ, demeurent parfaitement *distinctes*, «sans confusion», et «sans altération».

Le défi de l'islam devrait ici nous aider à garder nos distances non seulement de la doctrine ambiguë de la divinisation ou déification (si chère aux Églises orientales, et, plus prudemment délimitée, à l'Église romaine), mais aussi des christologies modernes, aujourd'hui en faveur. Plusieurs théologiens, souvent sous influence hégélienne, y compris des hommes relativement modérés comme Hans Küng ou Jürgen Moltmann, rejettent ouvertement le schéma chalcédonien des deux natures et interprètent la divinité du Christ comme une qualification de son humanité. Jésus est Dieu et Fils de Dieu *en tant qu'homme*. (Cet homme accède diversement à la divinité). L'orthodoxie chrétienne proteste, et dénonce une implicite idolâtrie.

Le second malentendu concerne la *filiation*, avec l'engendrement divin. Les prédécesseurs dans la carrière évangélique l'ont levé mille fois, mais la méprise repousse comme la mauvaise herbe ; il n'est pas superflu de répéter l'explication. Elle est simple : ceux qui se scandalisent, comme les musulmans, achoppent à des représentations grossièrement anthropomorphiques bien éloignées du sens biblique et chrétien. Empruntant ses mots à la créature, tout langage sur Dieu se prend *analogiquement*. Ainsi en va-t-il du Fils et de sa filiation. Si Jean, dans le prologue du IV^e Évangile a choisi le titre de *Logos*, c'était sans doute aussi pour écarter le faux-scandale du malentendu anthropomorphique. L'allusion au Tabernacle en Jean 1.14 - littéralement, « il a tabernaculé parmi nous » - interprète « est devenu chair » : aucune transmutation de la nature divine ne s'est produite (pensée impensable, folle, vaine), mais la Présence est venue dans la chair comme en son Tabernacle, quoique dans l'unité d'une Personne unique, d'un seul Sujet.

Aux musulmans, nous pourrions renvoyer le défi. Ne *limiterions*-nous pas la souveraineté de Dieu si nous lui interdisions de descendre et d'user d'une nature qu'il a créée comme de sa résidence et de son instrument, en parfaite unité avec lui-même ? En lui refusant cette possibilité, nous suggérerions que la nature créée ne lui appartient pas entièrement, qu'elle recèle dans son être une résistance à la prise divine. Les objections procèdent d'un dualisme caché - qui mine sournoisement l'unité, l'unicité, divine.

Nous préférons laisser à des juges plus compétents la question délicate de la situation de Mahomet dans un cadre chrétien. L'ampleur de son œuvre, l'étendue quasi surnaturelle de son influence historique, éveillent chez certains chrétiens l'hypothèse d'une assistance démoniaque - les Mecquois y ont pensé les premiers ! On se rappelle l'étrange histoire, que reflète la Sourate « le Pèlerinage à la Mecque », XXII,51s., sur la séduction temporaire de Mahomet par Satan - au point qu'il a concédé qu'un culte soit rendu aux trois déesses de la Mecque (de la fécondité, du destin et de la force), avant d'abroger plus tard cette permission⁽²⁸⁾. Emus par son zèle contre l'horrible idolâtrie des Arabes de son temps, d'autres peuvent évoquer la grandeur du génie, les richesses de ses profondeurs inconscientes, et la grâce commune s'en servant contre une corruption que l'islam, au moins, réussit à contenir... Mais le zèle et la vertu fournissent-ils d'assez sûrs critères ? L'Antichrist, quand il viendra, s'accréditera-t-il autrement ?

(28) Cragg, *The Call*, *op. cit.*, p. 103, note 6.

Le Jugement et la Grâce

Le zèle de Mahomet se déploie dans son message de *jugement*, bien que l'islam n'ignore pas la clémence et la miséricorde divines. Les deux thèmes, sans cesse récurrents, de la condamnation et du pardon montrent que Dieu, selon l'enseignement de l'islam, prend au sérieux la tendance humaine au mal (Sourate « Joseph », XII,53)⁽²⁹⁾, et veut faire respecter sa loi sainte. Dans le climat permissif qui nous baigne, une telle sensibilité au droit divin n'est pas à mépriser ! Elle lance un défi aux évangéliques que nous sommes, si timides sur la terrible menace du châtement éternel, tellement vulnérables aux influences antinomiennes...

Cependant, même sur ces points « forts », l'islam ne paraît pas pressentir la radicalité biblique. Il ne pèse pas ce que pèse le péché, il ne devine pas jusqu'où plongent ses racines : pas de doctrine du péché originel. L'islam discerne en l'homme une inclination au mal, comme le faisaient aussi les pharisiens, mais non pas l'esclavage désespéré et l'impuissance coupable que la Bible nous découvre. Les exigences de Dieu, malgré leur écrasante autorité, ne sont pas perçues dans l'incandescence de la sainteté absolue ; du coup, le musulman se berce de l'illusion qu'au « jour des comptes » les bonnes œuvres contrebalancent les transgressions - sans en avoir jamais l'assurance⁽³⁰⁾. Du coup, encore, la gloire bouleversante de la grâce se retire ; la faveur divine pâlit jusqu'à l'indulgence, une indulgence assez arbitraire. Les yeux musulmans n'ont pas vu, les oreilles musulmanes n'ont pas entendu, les cœurs musulmans n'ont pas conçu la révolution de Dieu, de l'angoisse mortelle à la paix avec Dieu, avec « le Dieu qui justifie les impies ». À propos du péché, l'islam n'a pas atteint le désespoir ; il ne sait donc rien du *désespoir consolé* - la formule de Luther pour l'expérience de la foi.

Dans le commentaire allégorique de l'apôtre Paul, la Loi, pour autant qu'elle contraste avec la Promesse de la grâce, a pour figure Agar, la mère d'Ismaël, située en Arabie (Ga 4.25). On croirait une prophétie ! L'islam se loge aisément dans la Jérusalem terrestre, la Jérusalem du légalisme que Paul oppose à la Cité de la Grâce, Jérusalem céleste. La grâce de la justification gratuite, la béatitude chantée par David au Psaume 32, le germe de la Nouvelle Création par le don de l'Esprit de Dieu : l'islam ne les connaît pas. L'islam reste religion de l'homme naturel et des œuvres de la loi. Le Coran peut dépeindre les croyants comme des gens qui font une bonne affaire avec Dieu⁽³¹⁾. La Loi est venue par Moïse, et Mahomet s'est cru suscité pour être le Moïse des Arabes; mais *la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ*.

Dans l'optique des Écritures, le fondement de la justification gratuite, et ce qui libère la puissance de la Nouvelle Création, c'est l'expiation entière du péché. L'islam connaît le concept de *kaffâra*, expiation, mais ne connaît pas de sacrifice expiatoire capable de supprimer tout mal en accomplissant toute justice. Qu'un tel sacrifice a eu lieu, telle est la Bonne Nouvelle - qu'on ne retrouve pas dans la référence à l'Injil de Jésus.

Le Coran, on le sait, reste énigmatique sur la réalité de la mort de Jésus (Sourate « les Femmes », IV,156), l'interprétation la plus courante, rejoignant une légende gnostique, supposant la substitution d'un sosie au prophète-messie. L'intention est claire : affirmer l'élévation de Jésus. Pour éviter le malentendu doloriste, nous dirions presque masochiste, devant le message de la croix, malentendu qui bouche la vue des musulmans, il convient de lier la croix et la résurrection, l'envers et l'endroit d'une œuvre unique. La résurrection prouve la *victoire* de la croix, élévation paradoxale

(29) Cragg, *Muhammad*, *op. cit.*, p. 117.

(30) Campbell, *op. cit.*, p. 308.

(31) Arnaldez, *op. cit.*, p. 58 : le marchandage échange les biens terrestres contre le paradis.

selon le double sens johannique. C'est la sagesse transcendante de Dieu qui se révèle dans le mystérieux détour (1 Co 2).

Nous pourrions ainsi porter réponse à la théologie sunnite du succès - dont la théologie « chrétienne » de la prospérité, *health and wealth*, paraît rejoindre l'inspiration - sans imiter ceux qui renversent abstraitement les concepts de succès ou de pouvoir. C'est à cause du péché, lui qui infecte le présent siècle, que la sagesse de Dieu passe par la croix. La place de l'eschatologie le confirme : pourquoi tant d'insistance, dans la Bible et dans le Coran, sur la corruption de ce monde et le Jour futur, si le bien est récompensé dans cette vie ? Les souffrances de l'humanité dans le monde prennent sens à la lumière de celles du Christ, mort et ressuscité.

S'il est besoin d'expiation, c'est à cause de la justice de Dieu, à cause de sa nature immuablement juste. Kenneth Cragg remarque l'éclipse de l'être de Dieu, dans l'islam, par la *volonté*, pure volonté⁽³²⁾. Il nous faut encore jeter un coup d'œil sur la « théologie » au sens strict, doctrine de Dieu.

Dieu : La Nature et les Personnes

Les convergences, une fois de plus, méritent salutation. L'islam exalte l'unique SEIGNEUR (l'autre nom biblique pour Dieu). L'islam prend le parti de la Bible face à la plupart des penseurs grecs, avec leur panthéon désordonné et leur attrait pour les idées, les essences ou formes intellectuelles, plutôt que pour le vouloir. L'islam prend aussi le parti de la Bible face à l'aversion moderne pour l'autorité, face au pluralisme explosif (que, seule, équilibre la nostalgie fusionnelle, c'est-à-dire panthéïsante). Si l'islam proclame le monothéisme, nous confessons aussi certainement le monothéisme strict.

Mais la Trinité, alors ? Le vieux scandale refait surface, que nous avons déjà frôlé en parlant de la filiation divine de Jésus. Il est facile de balayer la grossière méprise qui réfère la Trinité au Père, au Fils, et à la Vierge Marie ! La réponse doit s'affiner, et ne le peut pas sans se charger de quelques précisions techniques. Ainsi, pour la foi chrétienne, les Personnes, qui sont Trois, ne doivent pas être conçues comme trois individus séparés, qui seraient un génériquement (comme trois hommes pour un seul genre humain), ou bien un par l'accord de leurs volontés (comme des amants tendent à l'être). Les Trois n'ont strictement, littéralement, qu'une seule volonté. Père, Fils et Saint-Esprit sont *numériquement* un. L'essence divine n'existe qu'une fois (alors que l'essence humaine existe autant de fois qu'il y a de personnes humaines). La théologie trinitaire classique, catholique ou protestante, admet qu'on appelle aussi les « Personnes » trois « modes d'être » : Dieu est un Être en trois modes d'être ; seules leurs « relations » distinguent les Trois dans la possession de l'unique essence ou nature. Le IV^e Concile du Latran a défini cette orthodoxie, ratifiée par les Réformateurs :

Cette réalité, c'est-à-dire substance, essence ou nature... n'engendre pas, ni n'est engendrée, ni ne procède ; mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, et le Saint-Esprit qui procède.

Cette analyse traditionnelle ne se perd pas dans la spéculation absconse : elle obéit simplement à l'enseignement biblique. Elle repousse les abus polythéistes qu'on pourrait faire de la Trinité. Elle cerne le mystère sans le profaner - et permet de discréditer les accusations infondées.

(32) Cragg, *The Call*, *op. cit.*, p. 47 ; il peut écrire : "Dieu le Révélateur reste lui-même non-révélé".

Il nous est permis d'aller plus loin, pourtant : non pour démonter le mystère, mais pour en dégager le sens, la portée. Quand on s'en inquiète, en effet, se révèle une admirable façon de relever le défi théologique de l'islam ! Seule *la Tri-Unité du Dieu biblique garantit sa toute-suffisance (ou autarcie), donc la souveraine suprématie du Dieu unique - le monothéisme*. Si la divinité ne connaissait que l'unité, la pluralité serait un principe indépendant de Dieu : ou bien il aurait besoin de cet Autre pour s'achever ; ou bien il serait limité par lui, « petit dieu » affronté à un rival ; ou bien il faudrait nier la pluralité, la dénoncer comme illusion (*maya*), et toute différence s'abolirait, y compris la différence entre Dieu et le monde ! La divinité se suffit à elle-même, éternellement, parce que Dieu n'est pas le principe abstrait de l'Un corrélatif du principe opposé, le Multiple. A Dieu appartient la plénitude de l'être parce qu'il possède en lui-même les richesses de la différence multiple. Un et plusieurs, il fonde toute réalité, une et multiple. A notre époque, nul ne nous a mieux entraînés sur ce chemin de réflexion théologique que l'apologète de Philadelphie Cornelius Van Til, auquel nous rendons hommage⁽³³⁾.

À l'école de Van Til, nous avançons que la Trinité est indispensable au monothéisme *absolu*. En dernière analyse, un monothéisme unitaire ou unitarien ne tient pas. Ou bien il reconnaît la vérité de la différence, la pluralité - mais, comme celle-ci reste étrangère à Dieu, le monothéisme glisse dans le dualisme. Ou bien il la refuse, Dieu et le monde s'identifient, le monothéisme s'engloutit dans le panthéisme.

Dans le cas de l'islam, s'agit-il d'un double danger imaginaire ? Nous avons déjà repéré la menace dualiste en traitant de l'objection *a priori* à l'idée d'incarnation divine. Cela vaudrait aussi de l'axiome « plus pour Dieu, moins pour l'homme ». Les mu'tazilites, de l'autre côté, au nom de l'unité pure, ont cru devoir nier la distinction des attributs divins, et objectaient à l'idée du Coran éternel parce qu'elle insinue une éternelle pluralité⁽³⁴⁾. Ils ont bien senti la difficulté de l'islam... Les philosophes et mystiques musulmans ont souvent flirté avec le panthéisme : on se rappelle al-Hallâj, supplicié à Bagdad parce qu'il avait osé prétendre : *Ana'l-Haqq*, je suis Dieu, je suis l'ultime réalité ou vérité.

Les traits positifs ou points « forts », le sens de l'autorité, le respect du Livre révélé, sont homogènes à l'affirmation monothéiste ; les déficiences et les dérapages pourraient bien procéder de l'ignorance de la Trinité. Mais il faudrait de longues recherches, dans le détail, pour le vérifier.

Une question plus urgente nous requiert pour finir : si la vérité trinitaire est à ce point décisive, avons-nous le même Dieu que les musulmans ? Pouvons-nous dire *Allâh* pour le nommer en arabe ? Cette question en embarrasse plus d'un - jusqu'à l'angoisse parfois.

Kenneth Cragg espère démêler la complexité et résoudre l'ambiguïté en distinguant *sujet* et *prédicat*. Nous parlons du même Dieu, le même sujet ; pourtant, non pas du même, car les prédicats « différent grandement » ; « Dieu dans le Coran *n'est pas* 'le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ' » (p. 35). Avec une terminologie plus recentrée, nous pourrions dire : le même référent (dénotation), mais non le même sens ou signifié, non le même contenu de pensée ni la même connotation.

Nous ajouterions volontiers la question de la *connaissance*, de la relation établie avec l'objet,

(33) Les passages intéressants sont épars dans les ouvrages de Van Til : par ex. *A Survey of Christian Epistemology* (syllabus, 1969), pp. 47ss, *An Introduction to Systematic Theology* (syllabus, 1974), ch. XVII, *Common Grace and the Gospel* (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1972) p. 8 ; voir Rousas John Rushdoony, "The One and Many Problem - The Contribution of Van Til", dans E.R. Geehan, éd., *Jerusalem and Athens. Critical Discussions on the Theology and Apologetics of Cornelius Van Til* (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1971), pp. 339-348.

(34) Arnaldez, *op. cit.*, p. 82.

être dont il est dit quelque chose. Quand nous employons un nom, l'esprit vise l'Objet, la personne, le référent - mais *la pensée touche-t-elle la cible* ? Si le sens est mal conçu, arrive-t-il qu'elle touche encore la cible, mais tout au bord ? Il arrive sûrement que la pensée manque le but, rate la cible. Cette réflexion aide à compléter celle de Cragg.

Comment l'Écriture parle-t-elle ? L'apôtre Paul, en Actes 17, a vu dans le « référent » des Grecs, celui qu'ils cherchaient en tâtonnant, le vrai Dieu. Il n'a pas hésité à citer des hymnes philosophiques à Zeus (le même nom que *Dios*, devenu *deus* en latin, racine de notre « dieu »). Jusqu'ici, donc, Paul s'accorde avec Cragg : le référent est le même. Mais Paul ne se contente pas de corriger le signifié, de rectifier les prédicats. Paul souligne que Dieu reste *inconnu* de ses auditeurs - le Dieu inconnu. Aux Romains (Rm 1), il enseigne que le sens de Dieu sans la reconnaissance de ce qu'il est aboutit à idolâtrie. Aux juifs qui refusaient de croire en lui, Jésus a déclaré sans ménagement : « Vous ne connaissez ni moi ni mon Père » (Jn 8.19).

Nous pouvons dire *Allâh*, nous pouvons dire « Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allâh », si nous marquons assez qu'il n'est *connu* que par Jésus, son Apôtre, son Verbe, son expression personnelle et éternelle au sein de l'être divin, qui s'est fait homme pour nous les hommes et notre salut, qui a fait l'expiation des péchés par son sang, une fois pour toutes. La vie éternelle, c'est ceci : *connaître* Dieu, et le *connaître* Lui !

Henri BLOCHER