

# **L'islam en dialogue. Clarifications conceptuelles, spécificités anthropologiques et postures métaphysiques. (par Oumar Kanaan)**

## **Introduction**

Traiter du fait religieux à notre époque ne peut faire l'économie d'une réflexion sur l'islam qui polarise très souvent les débats. Une approche de cette religion aujourd'hui peut prendre différentes formes, partant de la politique à la question de la dynamique interne de la religion musulmane (et de son éventuel *aggiornamento*, d'un point de vue occidental), ou encore de la spiritualité plurielle induite par les différentes postures métaphysiques plus ou moins mises en avant dans cette religion (monothéisme abstrait, légalisme, théophanisme).

L'approche qui suit aura pour point de départ une sorte d'étude de cas, et se tiendra à la frontière entre l'approche politique et celle de la dynamique interne, avec des mises en relation entre des postures métaphysiques et des spécificités anthropologiques. En effet, partir d'un exemple du dialogue interreligieux dans une région, le Proche-Orient, où religion et politique restent intimement mêlées, c'est s'obliger à comprendre un islam concret, en dialogue avec d'autres composantes de la société arabe, qu'elles soient chrétienne ou représentante de la modernité laïque, matérialiste, etc.

Les auteurs que j'ai choisi de convoquer, à différents degrés, sont à la fois des références religieuses et des guides ayant une influence politique ; deux chiites (Mohammed Mahdi Chamseddine, et Mohammed Hussein Fadlallah) et un sunnite (Hassan Khaled). Les vis-à-vis ou contrepoints chrétiens orientaux consultés à travers leurs œuvres ou évoqués ici sont également impliqués dans le dialogue interreligieux; je n'évoquerai directement ici qu'un seul sur la question de la liberté, le catholique melkite Mouchir Basile Aoun qui est de la génération suivant celle des trois personnalités musulmanes mentionnées plus haut.

Enfin, le choix du Liban au sein du proche Orient, m'a semblé intéressant car l'équilibre politique est, dans ce pays, tel que le dialogue ne peut se faire que sur un pied d'égalité avec une nécessité concrète de prendre au sérieux l'autre discours tel qu'il se donne et se comprend lui-même, et non le contenir dans les limites tracées par une majorité qui tolérerait une minorité dans la société. Une communauté de vie impose en effet aux interlocuteurs une posture dialogique active, puisque les résultats du dialogue peuvent avoir des répercussions pratiques et politiques immédiates. La communauté de vie est aussi une communauté de destin. On a coutume de dire que par leur interaction forte l'islam et le christianisme moyen-orientaux, notamment libanais, ont chacun une spécificité qui vient de cette communauté de destin que représente l'entité politique commune (le Liban) comme cadre de leurs existences. L'affirmation du pape Jean-Paul II disant que le Liban est plus qu'un pays, il est une mission, au sens d'un laboratoire divin de l'expérience de l'autre, est une affirmation assez partagée par les penseurs musulmans de ce pays qui à leur tour mettent en avant le défi dérivant de la réalité du vivre-ensemble (la communauté de vie).

Un regard philosophique (et la philosophie a toujours un droit de regard là où on l'attend le moins, sinon elle ne serait plus philosophie) sur ce cas libanais est utile ou même paradigmatique pour comprendre toute situation de dialogue impliquant l'Islam, en Occident, en Inde, en Afrique ou ailleurs.

Seront abordées ici :

- La compréhension du dialogue et de ses présupposés dans l'islam, que cela soit avec le christianisme ou avec la laïcité telle qu'elle est comprise par les penseurs musulmans.
- L'influence de l'idée de communauté de vie sur la dynamique théologique de la pensée musulmane par le biais d'une nécessité permanente de repenser théologiquement le pluralisme au-delà de la tradition ; l'autre n'est plus aussi facilement catégorisable dans le cadre de l'interprétation traditionnelle le désignant selon les catégories des « gens du livre », des « associationistes » et des « koffars » (impies). La situation de vie concrète pousse à l'interprétation (ijtihad) dans la jurisprudence pour aller vers une nouvelle théologie du pluralisme religieux.
- Enfin, à partir des positions doctrinales plus ou moins mises en avant, nous verrons comment une anthropologie et une posture métaphysique se profilent dans la vision du monde de l'islam ; et ceci en rapport avec une prise en compte des anthropologies et postures alternatives présentes dans l'espace du dialogue, qu'elles soient chrétienne ou moderne.

## I- Autour du dialogue

### A- Conception du dialogue à partir du Coran

Premièrement, un religieux musulman qui cherche à entrer en dialogue avec un non musulman se doit de justifier son action à partir du Livre. Ceci apparait sans exception dans la démarche de chacun des oulémas. Ainsi on fait référence à ce que « dit » le Coran concernant le dialogue. Les occurrences des mots ‘dialogue’ et ‘dispute’ servent de point de départ. Il y a ainsi trois occurrences du mot ‘dialogue’ (hiwâr) qui y apparaissent et plusieurs occurrences du mot ‘dispute’ (jadal) (au sens de la *disputatio* médiévale), qui est généralement assimilé à un dialogue souvent intellectuel et surtout ayant un enjeu.

Pour le mot ‘dialogue’ il s’agit de :

- la sourate 18<sup>1</sup> « la caverne » versets 32 et 35, « Nous avons fait couler une rivière au sein même de ses jardins. Cet homme a récolté quantité de fruits, et a dit à son voisin, en conversation (dialogue) : Je suis plus riche que toi, et j’ai une famille plus nombreuse » et « Son ami lui dit, pendant qu’ils étaient ainsi en conversation (dialogue) : ne crois-tu pas en celui qui t’a créé de poussière, puis de sperme, et qui enfin t’a donné la forme parfaite d’homme ».
- la sourate 58 « la plaideuse » verset 1, « Dieu a entendu la voix de celle qui a plaidé (dispute) chez toi contre son mari, et élevé des plaintes à Dieu. Il a entendu vos plaidoyers (vos dialogues). Il entend et connaît tout ».

Pour le mot ‘dispute’ ou ‘plaidoyer’ il y a plusieurs dizaines occurrences :

- Sourate 58 « la plaideuse », verset 1 (voir plus haut).
- Sourate 11 « Houd », 34 « Ils répondirent : Ô Noé ! Tu as déjà disputé avec nous, et tu ne fais qu’augmenter nos querelles. Fais donc arriver ce dont tu nous menaces, si tu es véridique ».
- Sourate 40 « le croyant », 5 « ...On disputait avec des mensonges pour détruire la vérité... »
- Sourate 4 « les femmes », 107 « ... Ne dispute pas avec nous en faveur de ceux qui ont agi perfidement envers eux-mêmes. Dieu n’aime pas l’homme perfide et criminel ».
- Sourate 29 « l’araignée », 45 « N’engagez des controverses avec les hommes des écritures que de la manière la plus honnête, à moins que ce ne soient des hommes méchants. Dites : Nous croyons aux Livres qui nous ont été envoyés, ainsi qu’à ceux qui vous ont été envoyés. Notre Dieu et le vôtre, c’est tout un. Nous nous résignons entièrement à sa volonté ».

---

<sup>1</sup> *Le Coran*, traduction d’Albert Félix Ignace de Biberstein Kasimirski, préface de Mohammed Ali Amir-Moezzi, éditions Points, collection « sagesse », 2010. Le but de notre développement n’étant pas un travail approfondi du texte, nous avons choisi cette traduction, ni trop poétique ni trop savante, insérant la parole du Coran dans la vie d’un islam concret.

- Sourate 22 « al haj, le pèlerinage à la Mecque », 8 « Il est des hommes qui disputent de Dieu sans connaissance, sans avoir reçu une direction, sans être guidés par un Livre qui les éclaire ».
- Sourate 18 « la caverne », 52 « Nous avons répandu dans le Coran toutes sortes de paraboles à l'usage des hommes ; mais l'homme engage la dispute sur la plupart des choses (une variante qui nous semble plus exacte et qui change le sens de la fin du verset serait plutôt 'l'homme est la chose la plus sujette à dispute') ».

Si l'on suit la démarche de Fadlallah<sup>2</sup>, celui-ci commence par remarquer que le dialogue est une des formes de la révélation coranique puisque, dans certains versets, Dieu a dialogué avec les anges et notamment avec Ibliss (le diable), mais aussi avec son Prophète, à travers l'Ange Gabriel, et avec tous les envoyés avant lui (Adam etc) ou avec les croyants. Si Dieu dialogue, c'est que le dialogue en soi doit avoir une certaine valeur positive. (Sourate 2 « la Génisse », versets 28 à 33). Aussi, l'âme est en dialogue intérieur avec elle-même en permanence afin d'arriver prête pour son plaidoyer au jour du jugement (sourate 16 « l'abeille », 113 « le jour viendra où toute âme plaidera pour elle-même, et où elle sera rétribuée selon ses œuvres, et nul ne sera lésé»). Enfin, le dialogue avec les gens du Livre est évoqué à travers des versets qui donnent à l'argumentation tout son sens intellectuel (Sourate 29 « l'araignée », 45 « N'engagez des controverses avec les hommes des écritures que de la manière la plus honnête (ou en ayant les meilleurs arguments, de manière probe), à moins que ce ne soient des hommes méchants. Dites : Nous croyons aux Livres qui nous ont été envoyés, ainsi qu'à ceux qui vous ont été envoyés. Notre Dieu et le vôtre, c'est tout un. Nous nous résignons entièrement à sa volonté »).

#### B- Vision du dialogue historique avec le christianisme.

Selon Chamseddine, il est de trois types<sup>3</sup> : le dialogue de la guerre, le dialogue théologique et le dialogue pratique au niveau du vivre-ensemble.

Historiquement, on aurait compris l'inanité du dialogue guerrier, puisque les dimensions civilisationnelles de l'islam et du christianisme sont telles que la violence ne peut être un moyen pour aboutir à un résultat probant : il ne peut y avoir ni gagnant ni perdant.

Le dialogue théologique serait également vain puisque les corpus doctrinaux ne bougent plus depuis très longtemps et que l'ijtihad moderne ne porte que sur la jurisprudence (fiqh) et non sur la doctrine (al 'aqida).

Enfin, le dialogue pratique pour le vivre-ensemble est une constante nécessaire dès qu'il y a communauté de vie.

---

<sup>2</sup> *Des horizons du dialogue islamo-chrétien*, (Ayatollah al sayed) Mohammed Hussein Fadlallah, édition Dar Al Malâk, Beyrouth, 2005.

<sup>3</sup> Préface par Chamseddine du *Dialogue islamo-chrétien : la nécessité de l'aventure*, Saoud al Mawla, Dar al Manhal al loubnani, Beyrouth, 1996.

La conclusion de Chamseddine est qu'aucune de ces trois formes de dialogue n'est adéquate aujourd'hui. Ainsi le dialogue actuel devrait être défini par son but, à savoir non pas la conversion de l'autre, ni même donner le meilleur argument de sa position par probité et par respect de l'autre, mais la définition d'une assise commune afin d'affronter ensemble les défis de la modernité. En effet, par son matérialisme, cette dernière désespère l'homme qui aurait perdu jusqu'à la capacité de diagnostiquer son mal, happé comme il l'est par le consumérisme, le technicisme et l'hédonisme du monde moderne. En somme, il s'agit de partir des croyances et postures communes, en mettant entre parenthèses les différences, voire les différends, afin de re-spiritualiser l'homme moderne, sensé être perdu au milieu d'un monde qu'il s'est construit et qui est devenu sa prison. Il s'agit de redonner le supplément d'âme nécessaire pour que le XXI<sup>e</sup> siècle soit spirituel, si l'on veut qu'il soit.

L'aire d' « entente commune » comprend selon Chamseddine différents points supposés être d'un accord évident. En voici quelques éléments sélectionnés de sa liste<sup>4</sup>:

- La foi en Dieu, le Créateur de toutes choses, par conséquent, l'homme est une créature de Dieu.
- La foi en un jugement dernier [...]
- La foi dans le fait que Dieu n'a pas créé l'homme vainement sans s'en occuper, mais qu'il l'a guidé sur le bon chemin par les messages des prophètes et des envoyés.
- La foi dans le fait que l'homme a une dimension spirituelle qui fait de lui un être unique dans l'univers, et qu'il n'a pleinement son humanité que dans le cadre d'un système des relations sociales permettant à cette dimension spirituelle de croître et de s'enrichir.
- La foi dans le fait que l'expression de la relation à Dieu dans un culte est une nécessité pour que l'homme réalise son humanité. L'en priver c'est, non seulement attenter à sa liberté, mais une négation de son existence même, qui n'est complète que dans cette relation à Dieu.
- La foi en la dignité de l'homme.
- La foi en une morale naturelle innée, et dans le fait que l'engagement moral n'est pas une simple affaire de choix personnel ou individuel mais découle nécessairement de la situation de l'homme dans le monde en tant qu'individu, mais aussi en tant que membre d'une famille et en tant que membre d'une société politique.
- De ce fait, la foi en la centralité de la cellule familiale dans la cohésion de la société.
- Quant aux questions possibles auxquelles le combat commun, dont le dialogue est le cadre, est censé répondre, en voici quelques unes :
- Quelle position la foi commune induit-elle sur la relation de l'homme à la nature ? (l'écologie)
- Quelle position cette foi induit-elle concernant l'esprit avec lequel la recherche scientifique doit être menée ? (l'éthique de la recherche scientifique)
- Quelle position la foi induit-elle concernant l'éducation ? (éducation spirituelle et non seulement corporelle, intellectuelle et technoscientifique).
- Quelle position la foi induit-elle concernant la société de consommation ?

---

<sup>4</sup> Ibid.

- Quelle position s'impose à partir de cette foi concernant le racisme dans toutes ses formes ?
- Quelle position quant à la liberté, la culture, le champ politique ?
- Quelle position cette foi commune implique-t-elle concernant le sous-développement dans le tiers-monde ?

Il y a ainsi une sorte d'organisation logique et féconde des différends théologiques et doctrinaux (une sorte de neutralisation ou de mise entre parenthèses) en vue d'un engagement commun dans les luttes du monde actuel.

### C- Déterminations de l'autre en dialogue

Avec qui dialogue-t-on du point de vue de l'islam ?

Il s'agit d'abord des « gens du Livre » avec qui il serait possible de dialoguer (sourate 3 « la famille 'imrân », verset 57 « Dis aux juifs et aux chrétiens : Ô vous qui avez reçu les Ecritures, venons-en à un accommodement ; n'adorons que Dieu seul et ne lui associons d'autres seigneurs que lui. S'ils s'y refusent, dis leur : Vous êtes témoins vous-mêmes que nous nous résignons entièrement à la volonté de Dieu »).

Il est même licite voire conseillé de dialoguer avec eux, les chrétiens avant les juifs comme le dit la sourate 5 « la table », 85 « tu reconnaîtras que ceux qui nourrissent la haine la plus violente contre les fidèles sont les juifs et les idolâtres, et que ceux qui sont les plus disposés à les aimer sont les hommes qui se disent chrétiens : c'est parce qu'ils ont des prêtres et des moines, hommes exempts de tout orgueil. » Toutefois, celle-ci est en contradiction avec la sourate 58 « la plaideuse », verset 22 « vous ne verrez aucun de ceux qui croient en Dieu et au jour dernier aimer l'infidèle qui est rebelle à Dieu et au Prophète, fût-ce un père, un fils, un frère, un allié. Dieu a gravé la foi dans leurs cœurs, il les inspire. Il les introduira dans les jardins de délices arrosés par des fleuves. Ils y demeureront éternellement. Le Seigneur s'est complu en eux, et ils se complurent en Dieu. Ils forment le parti de Dieu. N'est-ce pas le parti de Dieu qui doit prospérer. »

Mais qu'en est-il du dialogue avec les autres religions, les agnostiques ou les athées ? Est-il possible ? Peut-on partir de l'humanité de l'autre comme condition de possibilité de son statut d'interlocuteur ? Ici, ce sont les questions du pluralisme religieux et de la laïcité qui sont rencontrées.

Il est difficile d'envisager le dialogue avec les religions asiatiques (par exemple l'hindouisme), même si en islam indien il y a eu des tentatives à travers les soufis ou le chiisme ismaélien. Remarquons que l'ouverture à l'hindouisme de Sayed Ahmad Khan (réformateur du XIX<sup>ème</sup> siècle) n'était pas vue d'un bon œil d'autres réformateurs modernes de l'islam comme Jamal al-Din al-Afghani<sup>5</sup> (pilier de la première vague de réformateurs avec

---

<sup>5</sup> Cité par Chamseddine à partir d'articles de la revue « Le lien indissoluble » (Al-Ourwa Al-Wouthqâ) publiée pendant huit mois en 1884 à Paris par Al-Afghani et Abdou. Cité dans *La Laïcité*, édition al-mou'assasa al-daouliyya lil dirasât wal nachr, Beyrouth, 1980, p.36

son élève le cheikh égyptien Mohammed Abdou)<sup>6</sup>. En effet, la vision que traditionnellement on a de ces religions en islam est incluse dans la figure coranique du païen associationniste. L'altérité de l'autre est ainsi réduite à une figure fixe. C'est pourquoi il est difficile pour lui d'accéder à un statut d'interlocuteur. A cet égard, notre troisième auteur le mufti Hassan Khaled reste sur cette position traditionnelle où le païen est la figure religieuse de tout ce qui n'est pas « gens du Livre » (chrétiens et juifs).

Quant au dialogue avec la modernité, il est davantage perçu comme une confrontation avec le matérialisme moderne. Par conséquent, l'agnostique et l'athée sont des interlocuteurs difficiles à cerner autrement que par leur refus du divin. Il y a ainsi une confusion, de laquelle rares sont sortis, entre la laïcité, la modernité et le matérialisme. L'humanisme athée est vu comme un appel au secours désespéré et inconscient de l'homme moderne qui est malheureux malgré les apparences, puisqu'il ne satisfait que son corps et non l'aspiration de son âme qui elle ne peut être satisfaite que par Dieu et donc par la religion. Cette aspiration est comme étouffée par le mode de vie moderne.

Rappelons que l'un des objectifs majeurs d'un dialogue potentiel serait de répondre à cette aspiration ensemble (musulmans et chrétiens). Aussi, remarquons que malgré un rejet de la laïcité (mal comprise) hors du dialogue, il y a dans la démarche dialogique actuelle de ces penseurs une prise en compte inconsciente de la laïcité telle qu'elle est comprise par Paul Ricœur dans sa dimension civile, à savoir comme éthique du dialogue où on organise les différends.

Et force est de constater que : *bien que les restrictions persistantes quant aux interlocuteurs et quant au contenu du dialogue (la mise à l'écart de la théologie) semble aller contre une ouverture aussi large que nous pouvons l'espérer dans le cas d'une laïcité bien comprise, le fait même que le souci premier du dialogue soit une organisation positive des différends rejoint la pointe de notre compréhension de la laïcité aujourd'hui ( celle de Paul Ricœur).*

Notons toutefois que l'organisation des différends se limite à leur neutralisation après identification, avant de construire sur ce qui est commun. Peut être qu'il faudrait oser une organisation féconde et créatrice des différends en réactivant, dans sa sphère propre, le dialogue théologique. Mais pour cela, il faudrait que les grandes interrogations et recherches des penseurs modernes de l'islam soient davantage prises en compte au niveau doctrinal. Il faudrait cet *aggiornamento* où les gardiens de la tradition s'ouvrent à ces penseurs qui osent l'*ijtihad* (l'interprétation) au niveau de la doctrine même, et non seulement au niveau de la jurisprudence. Pour cela, il serait bon d'avoir des débats spéculatifs, puisque l'intellect ('aql) est un et universel. Il serait bon également de présenter ce travail spéculatif et interprétatif de l'intellect à tous les croyants, et non considérer comme Averroès que la majorité du peuple est incapable de comprendre certains points.

---

<sup>6</sup> Pour des présentations sommaires de ces penseurs voir *Les nouveaux penseurs de l'islam* de Rachid Benzine, Albin Michel, « espaces libres », 2004.

À ce niveau nous pouvons poser la question suivante : *dans quelle mesure la division entre exotérisme populaire et ésotérisme élitiste n'a-t-elle pas empêché une ouverture du dialogue aussi bien interne à l'islam que de l'islam avec les autres religions ?*

C'est peut être davantage la question qui se pose que celle de l'enfermement du légalisme rigide qui, de facto, a plus d'entraves internes pour dialoguer que les tenants de l'islam spirituel qui finissent par adopter l'élitisme dans une attitude convaincue ou parfois défensive. Le dialogue interne à l'islam est peut être une condition du dialogue de l'islam avec l'autre. Et là, il faut rendre hommage à ces penseurs actuels qui osent sortir de l'ésotérisme et assumer pleinement l'universalité de la raison ('aql). Les débats doctrinaux essentiels devraient ainsi être menés sans scandale ou soupçon d'hérésie, ce qui mènera à un dialogue plus productif de l'islam avec les autres religions et avec le monde moderne.



## II- La vie et la nécessité de l'interprétation : le cas de la laïcité.

A- La communauté de vie et l'idée de vie.

La communauté de vie est comme l'occasion de faire l'expérience, par le *fiqh* (jurisprudence), de la plasticité et de l'adaptabilité englobante de la charia (loi islamique) à tout type de situation. Voilà l'axiome de base partagé par les différents penseurs évoqués dans la première partie. Toutefois, l'influence de cette réalité de la communauté de vie dépend de la conception que chacun d'eux a de la loi islamique :

- Ou bien elle est une entité fixe et éternelle qui se déploie en intégrant toute nouveauté selon une croissance réglée par les jalons déjà posés par la tradition ; ces jalons étant des principes qu'on peut difficilement remettre en question. La rigidité du passé serait en réalité une solidité, autrement dit l'efficacité optimale d'un cadre qui serait directement construit à partir de la révélation coranique. C'est en résumé la position du sunnite légaliste « ouvert » Hassan Khaled.
- Ou bien c'est une dynamique associée par dérivation à la dynamique de la révélation. Dans ce cas, ses jalons ne sont jamais fixés une fois pour toutes. Seule la révélation, en tant qu'acte divin, a une immobilité éternelle garantissant l'origine et la conformité divine de tout mouvement au sein de la vie et du monde humain. Là, il y a une adaptabilité plus grande puisque la remise en question des règles apparues au cours de l'histoire est toujours théoriquement possible à partir de la double confrontation à la source (la révélation) et aux circonstances de vie. Ces dernières sont ainsi considérées comme des défis lancés par Dieu même en sa providence, permettant de garder vivantes et dynamiques la tradition que génère Sa révélation. Cette position est celle de Chamseddine.
- La position de Fadlallah est entre les deux.

En somme, il y a une sorte de différence de degré de la flexibilité de la charia dans sa confrontation aux circonstances nouvelles de la vie qui apparaissent dans l'histoire.

Maintenant, que comporte ce concept de vie pour être l'autre pôle de la dynamique spirituelle de la Loi ? Aussi, comment décider de ce qui est fixe dans cette Loi et de ce qui ne l'est pas ? Et surtout qui le décide ? Voici, au-delà de la position théorique de la flexibilité de la Loi, les modalités pratiques de son application qui sont essentielles pour comprendre cette flexibilité.

La vie est impliquée dans plusieurs noms de Dieu. Il est ainsi désigné comme le Vivant. Par homonymie ou par analogie, l'idée de vie appliquée aux créatures semble être sacrée, en ce sens où il s'agit d'un acte divin sachant que les noms de Dieu sont aussi ses actes. Dans les circonstances nouvelles émergeant dans l'histoire, à même la communauté de vie et la vie en son caractère spontané, la volonté de Dieu se manifeste. Une volonté qui, par ces circonstances, est une mise à l'épreuve de la *Oumma* (communauté des croyants) afin qu'elle

croisse dans son adoration de Dieu. Ainsi la vie est le révélateur (pensons au sens photographique du terme) de la Loi dans sa face dynamique, image de la Loi éternelle et immobile en Dieu dans sa Vérité Absolue (*Al Haq*). Or si cette Loi est le ciment de la *Oumma*, qu'en est-il de la dynamique de la *Oumma* elle-même ?

## B- Relations entre la *Oumma* et la vie.

Ceux qui vivent selon la charia forment la *Oumma*, où qu'ils soient ; l'adhésion se faisant par l'assentiment de la foi. Toutefois, la dynamique de la *Oumma* suit celle de la Loi qui est elle-même informée par la dynamique de la vie. Ainsi, historiquement, on a pu confondre à tort la communauté des croyants (*Oumma*) et les entités politiques qui ont gouverné les pays musulmans. Or la *Oumma* n'est pas forcément liée à la *Khilafa*, la conception du pouvoir à caractère divin d'un seul, dans la succession de celui du prophète Mohammed. Elle est la communauté vivante des croyants qui interagit avec l'histoire. Elle serait toujours inspirée de l'idéal de justice manifesté dans la charia. Ainsi, plus un mode de gouvernement dynamise la charia, plus il œuvre à la cohésion de la *Oumma*, qui peut très bien « vivre » dans le cadre d'entités politiques ou ethniques (arabes ou non) multiples et variées. Par exemple, des musulmans vivant en minorité dans un pays non musulman ou bien dans un pays musulman mais tyrannique font tout de même partie de la *Oumma*. Ils en font d'autant plus partie qu'ils intériorisent la charia et la vivent dans des circonstances défavorables. C'est une autre forme du défi que la vie peut présenter à la communauté des croyants, représentée ici par ceux qui luttent pour vivre selon la loi coranique. Remarquons que cette idée d'*Oumma* trouve des échos de plus en plus grands dans ces milieux de vie de l'islam minoritaire : en Occident, en Inde, en Chine ou ailleurs.

Donc la *Oumma* est au-delà de son actualisation ici et là à travers des institutions politiques et juridiques, aussi grande soit leur prétention à représenter la charia. Elle est une communauté infra-politique (au sens d'un « infra » marxiste déterminant) avant de se manifester dans des structures politiques. A cet égard, le débat assez long et important sur la légitimité du pouvoir politique après la période des quatre premiers califes suivant Mohammed, montre clairement que l'idée d'une poursuite du pouvoir califal ne faisait pas l'unanimité. Il y avait une tendance (notamment chez les Mo'tazilites et dans une moindre mesure chez les Ach'arites) soit à remplacer soit à contrebalancer le pouvoir du calife par une assemblée de conseillers-savants (la *Choura*)<sup>7</sup>, qui seraient désignés par les croyants pour gouverner ou orienter les gouvernements selon une compréhension rationnelle de la jurisprudence collective (*fiqh al 'âm*). Ceci serait la forme équivalente de la démocratie dans

---

<sup>7</sup> Chamseddine défend l'idée que la *Oumma*, après le prophète (et les imams sacrés dans le chiisme), s'autodétermine politiquement elle-même selon le principe de la *choura* nécessaire à un bon gouvernement ; ce serait la norme même si historiquement beaucoup de gouvernement tyranniques se sont succédé, ils ne représentent pas l'esprit politique de l'islam. Il cite les occurrences du mot *choura* dans le Coran ; il s'agit de la forme verbale dans la sourate 3 «la famille 'Imrân», verset 153 où Dieu s'adressant à celui qui a le pouvoir dans la communauté (Mohammed lui-même selon les interprétations traditionnelles) lui intime de s'enquérir de ce que pense les croyants pour prendre ses décisions ; il s'agit également de la forme verbale dans la sourate 42 intitulée à juste titre « *choura* » (délibération), verset 36, où Dieu réserve ses dons (versets précédents) à ceux qui délibèrent entre eux pour leurs affaires.

l'histoire de la pensée politique de l'islam. D'ailleurs, à notre époque par exemple, le nom du parlement iranien est bien *majliss al Choura* (assemblée des sages conseillers, cela suggérant qu'ils doivent être sages en matière religieuse pour être éligibles).

Les auteurs modernes, notamment les nôtres dans le cadre du dialogue interreligieux libanais, sont souvent partis de cette idée de *Choura* pour concevoir et construire une « démocratie islamique » qui a ses fondements dans la charia même (c'est clairement le cas de Chamseddine). Comprendre ce fait permet d'avoir une vision non figée de la charia et de la Oumma qui, selon nos penseurs, peuvent se nourrir positivement de l'interaction avec l'autre (l'occident, *etc.*) qui caractérise la vie.

*Là, on en vient justement à comprendre l'attitude de la majorité des réformateurs vis-à-vis de la modernité occidentale. Ni un rejet total, ni une adhésion totale, mais un rapport sélectif permettant de prendre ce qui est positif, parce que compatible avec les assises de la charia et lui permettant de déployer ses potentialités, et de laisser ce qui est négatif, autrement dit ce qui est en contradiction flagrante avec les fondements mêmes de la charia à savoir la révélation et la doctrine qui en découle.*

À cet égard, la question de la laïcité rapidement rencontrée plus haut, est centrale dans cette interaction de l'*Oumma* et de la charia avec la modernité.

### C- La laïcité vue par Chamseddine

A travers un résumé de la philosophie politique occidentale moderne et une description des circonstances historiques de la modernité apparue en « terre chrétienne », Chamseddine comprend la laïcité comme une solution occidentale à un problème purement occidental. En effet, pour lui, le christianisme n'ayant pas de véritable doctrine politique propre et ayant fait le mauvais choix d'alliance avec les nobles contre le peuple et les bourgeois, il s'est fait exclure du jeu politique par de nouvelles forces qui, même avec une fausse doctrine (le matérialisme), semblaient œuvrer pour la justice. Ainsi, c'est parce que le christianisme est une religion de l'autre monde et non de celui-ci que la politique aurait fini par l'exclure du champ social. Cela sous-entend évidemment chez notre auteur que l'islam est une religion des deux mondes, qu'il est éminemment politique et donc qu'il n'est pas susceptible de céder au mouvement laïque qui, on l'a vu, est confondu avec la modernité occidentale en ce qu'elle a de matérialiste. *Simplement dit, la laïcité est une solution à un problème que l'islam n'a pas, parce qu'il est politique, parce qu'il Din (religion) et Dawla (gouvernement ou système politique) à la fois.*

Remarquons que Chamseddine distingue bien une laïcité modérée laissant une marge de manœuvre et d'influence de la religion dans la société (comme en occident) d'une laïcité radicale (et ce radicalisme est pour lui la vérité de la laïcité) celle du communisme où la religion est considérée comme un frein au développement social. Toutefois, l'origine de la laïcité à l'occidentale et sa vérité sont forcément entachées du matérialisme qui sous-tend son apparition. Il aura une concession dans le cadre libanais où il va continuer à combattre l'idée

d'une laïcité à l'occidentale tout en acceptant *un espace civil de neutralité* là où il y a un équilibre confessionnel avec un islam qui n'est pas minoritaire. Cette concession est inscrite dans le cadre de la dynamique adaptative et englobante de la charia qui légitime un tel espace neutre au nom du dialogue possible et conseillé avec les « gens du Livre ». Fadlallah, lui, dira clairement que c'est une concession provisoire, l'idéal restant un état islamique. Chamseddine semble adhérer à la positivité d'un tel espace civil de neutralité comme solution définitive au cas de figure d'une société où l'islam est en équilibre numérique. C'est une adhésion, dans un cas étroit il est vrai, à une laïcité à l'occidentale telle qu'elle est comprise aujourd'hui en occident même ; comme à la fois la neutralité de l'Etat et la dynamique dialogique de la société civile. C'est une laïcité à l'occidentale à ceci près que sa dialogique semble plus restrictive que celle d'une conception abstraite d'une laïcité intégrale (l'éthique du dialogue reste encadrée par un minimum de morale religieuse).

Enfin, ce sur quoi il faut mettre l'accent ici, est que dans tous les cas d'approche des notions clés comme *l'Oumma*, la charia ou la laïcité, c'est toujours le concept de vie qui assure l'ouverture en motivant *l'ijtihad* et en mettant l'accent sur l'aspect dynamique (*al harakiya*) du contenu de ces notions.

#### D- Une mystique sous-jacente de la vie.

Je voudrais terminer cette partie en faisant quelques remarques libres sur le fait que le mot 'vie' apparaît à chaque fois qu'il y a une dynamique interne d'ouverture dans la pensée musulmane.

D'abord remarquons que les deux Noms de Dieu impliquant le concept de vie sont : Al Hay (Le Vivant), Al Mouhyi (Celui qui donne la vie). Sans rentrer dans les détails des références précises, nous pouvons dire que pour le Coran Dieu est Le Vivant et l'origine de toute vie. Malgré l'interdiction traditionnelle de l'analogie, nous pouvons considérer que ce qui est identifié comme vivant ou vie dans le monde a une aura de sacralité du fait de ces Noms. On s'y abandonne comme on s'abandonne à Dieu qui est Le Vivant, on lâche intellectuellement prise lorsque la vie fait signe dans l'histoire. Mais si cela est hypothétiquement admis, il resterait à savoir comment identifier cette vie qui sera le moteur de l'ouverture.

Si ce sont uniquement les critères de la légalité qui valent pour reconnaître là où ça vit dans le monde, on aboutit à un dilemme : comment ce qui, dans la Loi, signale la vie comme étant la possibilité et l'orientation de l'évolution de cette Loi, peut-il à son tour évoluer ? Ne perd-on pas en route l'origine, la source, à savoir les éléments fixes de la Révélation ; et cela à coup d'interprétations débordant leur cadre jurisprudentiel ?

La solution implicite, et parfois explicitée au détour d'une phrase (notamment chez Chamseddine), serait de voir cette dynamique d'évolution de la vie comme le plus haut degré de fidélité à la Révélation même ; autrement dit, la plus grande proximité intellectuelle et vivante à celle-ci, si je puis dire. En effet, la flexibilité de la Loi induite par les nécessités de

la vie serait ce qu'il y a d'essentiel dans cette Loi qui a à être la plus conforme possible à la Révélation, eu égard aux circonstances. Pour cela, ce qui permet d'identifier la vie dans la complexité du monde, par opposition à la mort et au mal, c'est en réalité la vie elle-même, qui se signale comme étant l'élément ajusteur de la Révélation, donc faisant partie de celle-ci. Il y a ici forcément un petit débordement mystique dans le rapport à la vie comme dynamique transformatrice, à différents degrés il est vrai, et ceci même chez les interprètes les plus timorés. Cela veut dire qu'il semble que ce qui fait bouger ce qui est figé dans la Loi est une dynamique sacrée directement liée à Dieu, la vie. Qu'est-ce à dire sinon qu'être proche de cette dynamique, qui aurait le même rang ontologique que la Révélation, c'est être au plus proche de Dieu, bien plus que lorsqu'on s'en rapproche par un vécu et une application de la Loi dans son aspect figé. Vivre la Loi, c'est forcément la transformer dans une plus grande conformité avec Dieu.

C'est cette mystique plus ou moins consciente qui s'insinue dans le légalisme le plus strict quand il s'agit de vénérer la Loi non en l'appliquant mais en la transformant par la vie... par l'amour si on ose un clin d'œil au soufisme qui est le cœur de cette mystique permettant de sauver la Loi (Charia ayant en arabe un double sens, loi et voie, c'est ce second sens qui est privilégié par le soufisme pour dynamiser et transcender parfois l'aspect légal).

Mais y'a-t-il des freins internes à l'islam qui limitent cette transformation mystique de la Loi ?

### **III- Une anthropologie comparée entre l'islam, le christianisme et la modernité.**

Ici, je partirai des analyses d'un auteur et acteur chrétien du dialogue interreligieux au Liban et plus largement au Moyen-Orient. Il s'agit d'un philosophe et théologien catholique melkite (d'Orient), Mouchir Basile Aoun (thèse sur Heidegger, connaissance de l'idéalisme allemand, plusieurs publications sur le cadre du dialogue théologique entre le christianisme, l'islam et la modernité comme tiers incontournable voire essentiel au dialogue).

#### **A- Fondements théologiques des différences anthropologiques : le vicaire et le fils, deux figures de l'homme face à Dieu**

La question de l'humanité de l'homme, ce qui ultimement le définit, est au cœur de la différence entre l'islam et le christianisme d'une part, et entre ces deux religions et la modernité d'autre part, même si c'est à des degrés divers.

D'abord pour l'islam, l'homme est le calife (vicaire) de Dieu sur terre, à travers Adam (sourate 2 « la génisse », verset 28 « Lorsque Dieu dit aux anges : je vais établir un vicaire sur la terre, les anges répondirent : Veux-tu établir un être qui commette des désordres et répande le sang pendant que nous célébrons tes louanges et que nous te sanctifions sans cesse ? – Je sais, répondit le Seigneur, ce que vous ne savez pas »), tandis que pour le christianisme il est le fils adoptif de Dieu, à travers Son Fils qui s'est incarné pour cela : c'est-à-dire pour la divinisation de l'homme. Ainsi la dynamique de divinisation de l'homme serait plus flagrante dans le christianisme, étant donné que devenir fils de Dieu c'est devenir Dieu même, puisqu'il est lui-même Fils. Le vicaire garde une certaine distance vis-à-vis de la sainteté de Dieu qui reste en retrait pour lui. Il ne l'approche que par l'exercice responsable de sa volonté pour préserver la Création dont il a la charge. Remarquons que l'idée de la prolonger ou de la compléter reste très réservée si elle n'est pas absente dans la tradition musulmane officielle. Aussi, il n'y a pas plus dans la Révélation coranique que le bien qui était déjà dans la Création, et qui a été oublié ; il s'agit de restaurer la perfection de celle-ci et non de comprendre cette perfection comme un « à réaliser » inhérent à la Révélation qui est comme la finalité de la Création, comme dans le christianisme. Ainsi la manifestation de Dieu n'est pas radicale, il y a toujours un voile (sourate 42 « la délibération », verset 50 « Dieu ne parle jamais à l'homme si ce n'est par inspiration ou derrière un voile »).

En résumé, une proximité avec l'Être (Dieu) dans le christianisme s'oppose à une certaine distance, partiellement comblée par la Loi, entre l'homme et l'Être dans l'islam. Il y a ainsi plus ou moins d'urgence ontologique dans l'essence de l'homme selon une anthropologie chrétienne ou une anthropologie d'inspiration islamique.

Il y a toutefois dans l'islam dit spirituel un sens donné à la proximité entre l'homme et Dieu. Ainsi, il est possible de considérer que la doctrine de « l'homme parfait », notamment

chez Ibn Arabi et dans le soufisme qui l'étend des prophètes et des hommes de Dieu aux artistes qui le seraient également, permet un rapprochement des deux figures du vicaire et du fils à travers la compréhension théophanique du réel.

Une analyse plus fouillée permettrait de suivre cette distinction entre l'homme-vicaire et l'homme-fils qui se déplace au niveau de la différence entre la théophanie, comprise dans l'islam à partir du néoplatonisme, et l'Incarnation qui est en tension avec le néoplatonisme, surtout eu égard à la singularité et à l'unicité radicale du phénomène.

En somme, ce premier point de distinction est à lire à partir des couples conceptuels proche/lointain et apparent/caché (couples présents d'ailleurs dans le Coran de manière tendue, sourate 57 « le fer », 3 « il est le premier et le dernier, visible et caché, il connaît tout », ou encore sourate 50 « qâf », 15 « nous avons créé l'homme et nous savons ce que son âme lui dit à l'oreille ; nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire », ou le hadith «tu es le premier et il n'y a rien avant toi, tu es le dernier et il n'y a rien après toi ; tu es l'apparent et rien n'est au dessus de toi, tu es le caché et rien n'est en deçà de toi »). Cette différence est aussi à lire à partir de la compréhension du rapport de Dieu à sa Création : dérivation de l'émanatisme néoplatonicien dans le théophanisme de l'islam spirituel ou Création ordonnée à la Rédemption par l'Incarnation du Fils dans le christianisme. En théologie chrétienne, Dieu aurait créé le monde *afin* de franchir la distance infinie qui le sépare de sa Création par l'Incarnation, ce qui est censé ramener toute la Création à lui et en Lui, en lui donnant son sens par l'aventure absolue de l'infini dans le fini. La différence réside donc dans le fait que dans le néoplatonisme de l'islam spirituel il y a une forme de continuité entre les degrés de l'émanation alors que dans le christianisme il y a une discontinuité radicale franchie par un acte radical (d'ailleurs infranchissable pour l'islam légaliste) ; là, il y a drame. Dieu se défie lui-même en créant le monde et l'homme libre, puisque même par l'Incarnation, le retour de la Création en Lui n'est pas garanti. Dieu se serait déjà mis en position de faiblesse en créant le monde avant même la *kénose* qui caractérise son Incarnation.

*En somme, le réel est un beau jeu de bassin à étages dans une fontaine où tout est sacré, en tant que reflétant Dieu (pensons aux jeux de miroirs des bassins dans les jardins arabes ou persans). Ou bien le réel est un drame terrible où l'homme en tant que pouvant être Dieu par le Fils est l'acteur principal face à Dieu (pensons à la croix).*

On a l'impression que d'un côté il s'agit de s'abandonner simplement à Dieu (soufisme) puisque le lien ontologique ne peut absolument pas être rompu, de l'autre qu'il faut d'abord comprendre (ou essayer de comprendre) que c'est Dieu qui s'abandonne à nous, ce qui donnerait sens dans un second temps à notre abandon à Lui.

Évidemment, toute la comparaison ici est entre le théophanisme de l'islam spirituel et l'incarnationnisme chrétien, sachant que si l'on reste au légalisme de l'islam, la distinction entre vicaire et fils est plus évidente. Le vicaire applique la Loi de son Créateur sur la Création et le fils est dans une tension radicale entre sa propre divinisation et le 'meurtre du Père', meurtre possible parce que, rappelons-le, un fils a un pouvoir similaire à celui du père. L'islam ne semble pas pouvoir concevoir la possibilité de dire un non absolu à Dieu alors

qu'elle est au cœur du christianisme. Le christianisme peut ainsi être vu comme la condition de la possibilité de la mort de Dieu et de l'athéisme modernes<sup>8</sup>.

Dans un cas, la liberté humaine est comme un prolongement continu de la liberté divine, posant la question de son autonomie, dans l'autre, elle est à la fois semblable, parce que image de la liberté divine, et dissemblable en tant que liberté de la créature qui est à une distance infinie du Créateur. Dans ce dernier cas elle est comprise comme 'possibilité dramatique de négation de sa propre origine' ; et sans cette possibilité nous avons l'impression que la liberté n'est pas aussi radicale que nous le voudrions et que le dieu créateur a été 'petit joueur' dans sa prise de risque !

#### B- La liberté (al hourriya) et la vérité absolue (al haq).

Mouchir Basile Aoun, dans son approche comparative des conceptions théologiques sous-jacentes aux compréhensions de la liberté par l'islam et par le christianisme, fait résider la différence dans la primauté donnée à la Vérité Absolue (Al Haq) par rapport à la liberté en islam<sup>9</sup>, et inversement la primauté de la liberté en tant qu'absolue par rapport à la vérité dans le christianisme. D'un côté, la vérité est le déterminant de la liberté, de l'autre, la liberté est la face déterminante de la réalité humaine (du réel), déterminant à son tour ou au moins donnant accès à la vérité absolue. Dans le christianisme, la liberté des enfants de Dieu (des fils adoptifs de Dieu par le Fils) est le passage obligatoire vers le Père, l'équivalent d'Al Haq dans l'islam ; tandis que c'est la conformité à la Vérité Absolue révélée et manifestée dans le Coran et dans les créatures qui induit la liberté de manière dérivée. Cette vision de la liberté dans l'islam, qu'il soit traditionnel légaliste ou spirituel, rejoint quelque part celle de Spinoza niant le libre arbitre et subordonnant la liberté à la connaissance, notamment celle du troisième genre (*L'éthique*). Et même l'affirmation d'une sorte de libre arbitre par les penseurs modernes de l'islam reste subordonnée à la domination sans partage de la Vérité Absolue dans le réel.

On en revient au caractère dramatique ou non du réel (notamment le rapport de l'homme à Dieu) ; on pourrait évidemment prolonger ce constat en évoquant le caractère dramatique ou non de la liberté. D'un côté il y a une recette précise et détaillée (la charia), de l'autre un seul précepte, l'amour comme unique critère du vécu de la liberté. D'un côté la loi majestueuse et massive, de l'autre, une impulsion laissant la liberté être elle-même à elle-même, c'est-à-dire être réellement libre. Or, comme nos réflexes modernes nous poussent à penser qu' « on n'est

---

<sup>8</sup> Voir les thèses développées dans le *L'athéisme dans le christianisme*, Ernst Bloch, Collection Bibliothèque de philosophie, Gallimard, 1979. Remarquons aussi que cette radicalité de la liberté est revendiquée par les théologiens chrétiens comme une spécificité du christianisme.

<sup>9</sup> *FILS ET VICAIRES. Pour une anthropologie islamo-chrétienne comparée*, Mouchir Basile Aoun, édition de la librairie pauliste, Jounieh, Liban, 2010 (traduit en français en novembre 2015 chez l'Harmattan). Voir surtout le chapitre



que librement libre »<sup>10</sup>, la loi ne libère que si elle se réduit à une impulsion simple résumée en un seul précepte : « aime et fais ce que tu veux » si on en croit Saint Augustin. Remarquons que les fulgurances du soufisme sur l'amour rejoignent, à quelques réserves près, ce dépassement de la loi par l'amour qui la résume et l'accomplit<sup>11</sup>.

Ainsi, ces deux approches de la liberté qui caractérisent globalement les deux grandes religions, comportent des exceptions dans chacune d'elles : la théologie morale chrétienne rejoignant souvent les rigidités enchaînantes pour la liberté de la charia, et les élans mystiques de certains soufis résonnant avec la simplicité du commandement d'amour, libérateur pour la liberté même.

Maintenant, qu'en est-il de la liberté humaine moderne, qui se fonde en elle-même, sans la complexité de l'articulation à une liberté divine ?

Aoun suggère que les conséquences de la liberté ont beaucoup en commun dans les trois conceptions : islamique, chrétienne et moderne. Ces conceptions seraient par ailleurs complémentaires. Plus précisément, les deux conceptions religieuses seraient complémentaires comme deux perspectives différentes sur la liberté, et la conception moderne pourrait jouer le rôle de tiers médiateur neutre, parce que a-théologique. En effet, la liberté comma auto-fondation radicale de l'homme en lui-même aurait ceci de salvateur de pousser à la surenchère dans le caractère libre de la liberté, la soustrayant aux tentations d'absorption en Dieu, dans une Vérité Absolue, qu'elle soit thématiquement déployée comme dans l'islam et le judaïsme ou qu'elle soit réduite au seul commandement d'amour qui parfois n'est pas moins absorbant dans son absolutité. L'affirmation « Dieu est Amour » (Saint Jean) comporte toujours le risque de la relativisation de la liberté humaine même s'il garantit également la possibilité absolue de sa préservation (encore une tension dramatique !); sachant qu'humainement, dans la modernité, cette possibilité de préservation est relative, comme toute chose mondaine. « On n'est que librement libre » (Maurice Blondel) veut ainsi théologiquement dire que la liberté a la possibilité de se choisir à tout instant elle-même, sous-entendu grâce au critère unique de l'amour. L'homme doit d'abord s'aimer lui-même pour pouvoir aimer les autres comme lui-même. Cette même affirmation comprise sans Dieu ne peut relever que d'un constat et d'une logique de 'persévérance dans son être' de l'homme libre.

En tout état de cause, la marge de complémentarité entre les trois conceptions reste efficiente, à partir du moment où l'autodétermination de la liberté reste incomplète, que ce soit du point de vue religieux ou a-religieux. La liberté est l'être dans son incomplétude, que l'on projette sa complétude ultime en Dieu ou pas. La dynamique de la liberté a besoin de ces différentes tensions dans ses conceptions pour demeurer l'enjeu ultime du réel. Autrement dit, la pluralité des conceptions de la liberté devrait en principe nourrir sa dynamique, que son ouverture soit théologique ou a-théologique, selon l'abstraction moderne.

---

<sup>10</sup> *L'action 1893*, Maurice Blondel, Quadrige, PUF.

<sup>11</sup> Ibn Arabi, *L'Harmonie parfaite*, cité par Abdenour Bidar dans *Self islam*, Seuil, 2006, « mon cœur est devenu capable de toutes les formes, c'est une prairie pour les gazelles et un couvent pour les moines chrétiens, un temple pour les idoles et la Ka'aba du pèlerin, les tables de Torah et le livre du Qôran. Je professe la religion de l'Amour et quelque direction que prenne sa monture, l'Amour est ma religion et ma foi. »

### C- La vie et la liberté.

A ce stade, faire le lien entre la dynamique de la vie et celle de la liberté peut paraître comme un pré-requis pour une plus grande clarté ; la vie étant ce qui se reçoit par excellence, la passivité première, et la liberté étant l'acte de donner par excellence, l'activité première. Ce lien est-il dialectique ? Ou bien est-il dramatique sans être dialectique ? Ou bien est-il d'emblée résolu par un acte divin comme la Révélation coranique par exemple ? Ou bien est-il une tension persistante malgré la possibilité d'une pacification à travers l'Incarnation, comme dans le christianisme ? Là, les deux extrêmes se rejoignent, la vie et la liberté manifestent leur plus grande tension ainsi que la possibilité suréminente de leur conciliation.

Nous avons remarqué que la vie est ce qui est rencontré quand il s'agit d'ouverture dans la dynamique d'autocompréhension de la Révélation islamique. Elle serait ce qui justifie le changement, en tant qu'elle ouvre un espace de réception transformateur de la compréhension qu'a l'homme de lui-même à travers la Révélation. A l'inverse, la liberté comme activité pure, en apparence opposée à la passivité pure dans laquelle nous nous trouvons face à la vie (en tant que vivants), semblait encadrée par la Vérité Absolue et le Bien (représenté par la Loi coranique) dans l'islam, perdant ainsi sa pureté.

Si la dynamique entre la liberté et la vie peut être décrite en termes de fourniture de nouveaux possibles par cette dernière et leur actualisation sélective par la première, il apparaît une complémentarité dans cette dynamique. En effet la vie et la liberté y interagissent et s'y nourrissent mutuellement. Il reste toutefois à comprendre le caractère sélectif de l'actualisation des possibles pour : soit aboutir à un réel pacifié de force par un cadre rigide de critères de sélection qu'est la Loi, soit aboutir à un réel dramatiquement tendu où rien dans le passé (ni Révélation ni Loi), ne permet d'explicitier des critères d'actualisation des possibles (critères de choix pour la Liberté). Dans ce dernier cas, qui est celui du christianisme, le commandement d'amour ne fait en réalité qu'accentuer l'intensité de la Liberté (sa charge en indétermination). Il serait comme cette exigence folle que la liberté doive se choisir elle-même face à chaque événement de la vie, dans une sorte d'acte de confiance qui unit, en les distinguant, la passivité de la vie et l'activité de la liberté. L'amour serait comme la surenchère de la liberté.

Si l'on voit difficilement ou marginalement l'islam aller vers cette surenchère de la liberté, il reste que la vie qui possibilise le réel peut être considérée comme l'axe d'ouverture privilégié de cette religion. En ce sens, ce qui se reçoit dans les événements possibilisants de la vie, peut déployer un supplément de sens à la Révélation et à la Loi. Cela permet de préserver la dynamique entre la vie et la liberté, à un niveau acceptable pour une bonne partie des postures modernes. En effet, la modernité n'est pas seulement la radicalisation de la liberté (mettant Dieu à la porte), mais aussi une radicalisation de la vie (pensons à Nietzsche) ce qui paradoxalement aboutit au maintien d'un équilibre relativement pacifié entre la vie et la liberté dans leur dynamique commune. Ainsi, l'équilibre harmonieux et symétrique est préservé là où l'asymétrie fait pencher la balance vers la liberté dans la compréhension chrétienne de cette dynamique (la liberté serait-elle elle-même si elle n'était pas

potentiellement négatrice d'une origine absolue ? Il faudrait un dieu à qui nous puissions dire non pour que nous soyons vraiment libres, mais qu'advient-il si malgré tout on lui dit oui, c'est tout le sens dramatique du christianisme). La vie en tant que le résiduel de ce qui se reçoit absolument n'est qu'un fond de passivité sur lequel la liberté trace son propre destin. Parfois, l'asymétrie va dans l'autre sens en mettant l'accent sur ce sur fond de quoi nous agissons, la vie. En tout cas, il semble que l'équilibre et la mesure entre les deux soient introuvables en mode chrétien.

Curieusement, ces analyses montrent une proximité entre le courant dominant de la modernité et l'islam, ce qui explique peut être le pouvoir extraordinaire de répulsion-sédution qu'il exerce sur les sociétés modernes. Répulsion car les modernes focalisent généralement sur ce qui, dans l'islam, s'oppose à la radicalité de la liberté et à celle de la vie ; alors que la posture métaphysique est plutôt déterminée par le rapport entre les deux. Sédution car l'islam partage avec la modernité une vision équilibrée et non dramatique du réel. Ainsi dans la modernité comme dans l'islam il y a une sorte d'équilibre pacifié du réel, même si on peut parler de différence de degrés dans l'intensité de la vie et de la liberté. Par cette intensité la modernité conserve quelque chose de la tension dramatique vécue dans l'inquiétude chrétienne, là où elle est apparentée à la posture métaphysique de l'islam par le côté équilibré et harmonieux. Etre moderne n'est-ce pas aussi interroger les postures métaphysiques du passé afin de comprendre comment nous en sommes contemporains autant qu'en faire table rase pour explorer de nouvelles postures ? Etre moderne n'est-ce pas également être métaphysiquement autant musulman que chrétien de ce point de vue là ?

## **Bibliographie**

En arabe :

- AOUN Mouchir, *Dialogue islamo-chrétien. Contributions à la réciprocité interculturelle*, Jounieh, Éditions Saint-Paul, 1997.
- AOUN Mouchir, *Le fils et le vicaire. Pour une anthropologie islamo-chrétienne comparée*, Jounieh (Liban), Éditions Saint-Paul, 2010
- AOUN Mouchir, *Entre le Christianisme et l'islam. Recherche sur les concepts fondamentaux* 1997.
- CHAMS EDDINE, Mohammad Mahdi, (Moufti Chiite de la République libanaise), *Réflexions sur la formule du dialogue islamo-chrétien*.
- FADLALLAH, Ayatoullah al-Sayed Mohammad Hussaïn, *Les perspectives du dialogue islamo-chrétien*, éd. Mala'k, Beyrouth, 1414h. – 1994.
- KHALED, Hassan, *Position de l'islam à l'égard du paganisme, du judaïsme et du christianisme*, Institut du progrès arabe, Beyrouth, 1986.
- SAYED, (Al-), Radwan, *Réflexion musulmane sur le christianisme*.
- TAHTAWI (Al-), Mouhammad Izzat, *Le christianisme dans la balance, étude critique documentée sur les dogmes et les idées que recouvre le christianisme*, Dar al-Kalam, Damas, Dar al-Chamié, Beyrouth, 1416h., 1995.

En français :

- AYADA Souâd, *L'islam des théophanies. Structures métaphysiques et formes esthétiques*. Thèse de doctorat soutenue en 2009 à l'université de Poitiers sous la direction de Monsieur Jean-Louis Vieillard-Baron.
- BENZINE Rachid, *les nouveaux penseurs de l'islam*, « Espaces libres », Albin Michel, 2004.
- BIDAR Abdennour, *Self islam*, Seuil, 2006.
- *Coran (Le)*, traduction d'Albert Félix Ignace de Biberstein Kasimirski, préface de Mohammed Ali Amir-Moezzi, éditions Points, collection « sagesse », 2010.

## Annexe

### Texte 1

« Cette nouvelle forme du dialogue (islamo-chrétien) consiste essentiellement dans la recherche, par les leaders intellectuels et spirituels des deux religions, des champs de compréhension commune sur les questions de l'homme, de la société et de la civilisation, de sorte qu'une fois ces champs découverts les deux religions puissent se tourner vers le monde dans une sorte de conquête spirituelle (fath rouhi) de l'homme moderne. Celle-ci ne vise pas seulement les chrétiens et les musulmans dans la modernité, mais tous les hommes, car le but du dialogue ne saurait se limiter à la connaissance théorique. En effet, cette connaissance théorique ne dépasse pas la découverte de l'une des deux religions par l'autre. Aussi, le but du dialogue ne saurait se réduire à un appel solennel à la communication avec le monde. En réalité, la connaissance théorique et la découverte de l'autre sont un objectif transitoire et un moyen pour l'inscription dans une vraie œuvre commune à l'échelle du monde. Le but du dialogue devrait être une lutte engagée en commun sur les questions de l'homme et de la civilisation, afin de rectifier le processus du progrès humain. Celui-ci devrait être redressé sur ces deux jambes, la matière et l'esprit, au lieu de rester boiteux n'avançant que sur une jambe (la matière), ce qui fera payer à l'homme le prix fort en égarement, en peine et en décadence.

Ainsi, chaque religion aura deux domaines d'action. Le premier sera son monde propre et celui de ses croyants, et ceci inclut tous ceux qui sont culturellement déterminés par elle. Le second sera un champ d'action commune, où les deux religions s'adresseraient ensemble à l'homme civilisé qui est sur le point de perdre son humanité. Le périmètre de l'action commune est le monde, son but est le rétablissement de la dignité de la foi et le résultat sera le salut de l'homme. »

Mohammed Mahdi Chamseddine, préface au *Dialogue islamo-chrétien : la nécessité de la prise de risque*, Saoud Al Mawla, éd. Dar al manhal al loubnani, Beirut, 1996).

## Texte 2

[Dans ce qui précède du texte, il s'agit du dialogue de l'homme avec lui-même, condition du dialogue avec l'autre]

« En résumé : l'objectif de ce dialogue consiste à atteindre l'unité de l'homme dans ses convictions et dans ses propres engagements, ainsi il ne reste pas dans une ambivalence qui le ferait osciller entre une chose et son contraire dans une sorte de déséquilibre intellectuel, sensible et affectif, et qui le ferait vivre la pluralité mouvante en lui-même sous la forme de l'inquiétude, de l'insécurité et de l'instabilité.

Partant de ce qui précède, nous arrivons à une vérité religieuse fondamentale qui est que la foi est un mouvement de l'intellect et non quelque chose au dessus de lui. Même les choses invisibles, leur existence doit d'abord être détectée par l'intellect avant de s'aventurer dans la spéculation sur l'inconnu. L'intellect a ainsi nécessairement un rôle dans la détection de tout ce qui existe ; et s'il n'a pas les capacités de saisir toutes les caractéristiques de l'existant, l'existence même d'un existant doit être intelligible. Nous saisissons Dieu (son existence) par l'intellect, mais nous n'avons pas les moyens d'examiner le Soi divin... En terme de démonstration théologique, nous pouvons saisir le Caché quant à sa vérité et quant à son existence, mais nous ne pouvons rien savoir de son essence ultime et des modalités de son existence ; c'est comme en philosophie, nous ne pouvons pas parfois saisir l'essence de l'intérieur, mais nous pouvons la signaler de l'extérieur.

L'homme a la foi à partir de ce qu'il peut comprendre. C'est sur cette base qu'il est nécessaire de passer par l'épreuve du doute (dans le dialogue intérieur) afin d'aboutir à la certitude. Ceci requiert un long voyage dans le monde du combat intellectuel intérieur, là où l'homme est tiraillé par les instabilités (littéralement le terme arabe voulant dire tremblements) engendrées par la contradiction entre les possibilités, par l'opposition entre les idées et par l'incompatibilité des orientations. Ces tensions sont discutées intellectuellement et dans leurs dimensions morales et affectives, afin de distinguer le vrai du faux et ainsi passer de l'ignorance à la connaissance ».

Mohammed Hussein Fadlallah, *Des horizons du dialogue islamo-chrétien*, éd. Dar al malâk, Beyrouth, 2005.