

SE COMPRENDRE

N° 07/08 - octobre 2007

ADORATION ET PRIERE

Hasan Askari

Dr Hasan Askari, né en 1932, est docteur en sociologie et s'est spécialisé dans l'étude du symbolisme et la sociologie religieuse. Il a publié de nombreux livres et articles, en particulier Spiritual Quest: An Inter-Religious Dimension (Pudsey, UK: Seven Mirrors, 1991). Un certain nombre de ses articles ont paru dans la revue indienne : Islam and the Modern Age. Professeur de sociologie à l'université Osmania (Hyderabad, Inde), il a aussi enseigné dans d'autres universités au Liban, en Allemagne, aux Pays-Bas, en Angleterre et aux Etats-Unis. Il a pris part à un grand nombre de colloques islamo-chrétiens dont celui de Broumana qui s'est tenu sous les auspices du Conseil Œcuménique des Eglises en 1972. C'est là qu'il a présenté le document reproduit ici qui a ensuite été publié dans S.J. Samartha & J.B. Taylor, Christian-Muslim Dialogue (Papers presented at the Broumana Consultation, 12-18 July 1972), World Council of Churches, Geneva, 1973, 167 pp., p. 120-136 et nous l'avons traduit en français avec la gracieuse autorisation des éditeurs..

L'approche qu'il propose ici nous invite à une démarche spirituelle exigeante et à une purification de notre regard sur « l'autre ». C'est ainsi que les croyants répondront à leur vocation dans le monde d'aujourd'hui.

'Il ne pourrait se trouver du bien dans une religion où il n'y a pas de prière'.

Le Prophète aux Gens de Taïf

Une religion sans prière peut toujours être une religion, mais le Prophète avertit qu'il ne peut s'y trouver du bien. Il y peut avoir beaucoup de choses dans la religion - des credo et de la théologie, la loi et la moralité ; et une religion, selon sa perspective et ses réponses aux différentes situations historiques, peut, à un moment, être ouverte et, à d'autres moments, fermée, oscillant entre la norme de fraternité universelle et l'enfermement dans une identité, culturelle ou raciale, régionale ou communautaire. Dans ce processus, un empire peut être construit ou perdu, une civilisation s'épanouir et un nouvel ordre social et moral l'anéantir dès sa naissance ou bien lui permettre d'atteindre son plein épanouissement. L'individu religieux, la piété individuelle et tout ce qui est personnel et subjectif peuvent être subordonnés à la forme historique collective de religion. Mais l'adoration et la prière seront toujours utiles, car elles renforcent les bases émotives de cette forme historique collective. Il s'ensuit que la religion sans prière n'est pas une religion où la prière est absente. La prière peut être très présente ; le souci de la sainteté et de la protection des édifices religieux peut aussi s'y trouver. Il peut même y avoir une politique de prière, un souci de faire de la prière et l'adoration des droits fondamentaux. Il peut aussi y avoir l'attention au nombre des gens qui vont prier, engendrant une certaine satisfaction si le nombre est bon ou s'il augmente, et une certaine frustration s'il diminue.

Tous ces éléments sont des indices de la présence et la prééminence du même phénomène – la forme collective de la religion. De là l'injonction coranique : 'veillez aux prières'. (S. 2 : 239)

Quand on veille aux prières, on est conscient de la différence entre concentration et abandon, la première concernant l'accent, que donne la prière, à l'identité de la personne et du groupe et le second exigeant la renonciation à cette même identité. Chaque principe évoqué dans le chapitre ouvrant le Coran, *al-fatihah* (le principe de l'invocation du Nom de Dieu, de la louange offerte à Dieu, de l'Autorité Finale de Dieu, du Seul Dieu et de l'appel lancé à ce Dieu unique pour en recevoir aide et direction), provoque cet abandon. L'acte d'abandon présuppose un jugement sur le moi et sur le monde, et la prière, comme l'amour, n'est pas simplement la tendresse et l'humilité, mais aussi le jugement. Le principe d'offrir 'toute louange à Dieu', un des principes fondamentaux de la prière islamique. Il est aussi un principe de vigilance et de critique constante sur notre propre position dans notre tradition et dans l'histoire. Il s'ensuit que, lorsque nous prions, nous influons, en parole et en acte, sur nous-même et sur le monde. La prière est ainsi un événement et, à cet égard, un événement extraordinaire. Mais en quoi est-ce que la prière est un événement ?

LA PRIERE COMME EVENEMENT

Du point de vue islamique, la *salat* (la prière quotidienne régulière des Musulmans) est un acte d'obéissance au commandement de Dieu : 'instituez la prière'. Il est utile de noter que le commandement divin ne demande pas juste de prier, ou de dire les prières. L'impératif demande 'd'instituer'. Il apparaît ainsi que la prière est destinée à être plus que le simple acte de prière. La prière est fondamentale ; l'acte est obligatoire. Mais le commandement d' 'instituer' demande beaucoup plus : établir une forme, en faire une partie intégrante du rythme de la nature et de la société et aussi dépasser ce rythme. La forme est, à la fois, moyen subjectif et symbole objectif – louange de l'Absolu présent à l'intérieur et à l'extérieur. C'est dans son statut de forme que la prière devient un événement. L'événement de la *salat* commence quand le muezzin crie les mots cruciaux, 'Dieu est Grand' et que l'on se tourne vers Dieu, si Grand, en se détournant du monde, qui n'est pas grand. Un événement se reconnaît à sa signification, et sa signification réside dans le fait qu'elle se situe en contradiction avec le contexte où elle a lieu et qu'elle transcende ce contexte.

Cette double fonction - la contradiction et la transcendance – pour ce qui concerne la prière islamique s'appuie sur une pleine confiance dans la parole dite. L'aspect extraordinaire de la parole dite, dans le contexte de prière, est que son destinataire est Dieu. Tout le discours dépend, pour sa vie, de la nature de celui qui il est adressé. De là l'importance centrale de discours dans Islam.

LA PRIERE COMME VIE DU DISCOURS

Le Coran est ce qui est 'récité'. Le Coran parle de 'signes' en nous et dans la nature. Et on nous dit que l'on a enseigné à l'homme 'la narration' (*bayân*) à l'aube même de la création. En outre, le Coran n'est pas simplement le discours de Dieu au Prophète et, par lui, aux gens de Quraish et à toute l'humanité. Ce n'est pas un discours commençant en un point de l'espace pour, ensuite, élargir sa portée. Il se situe dans le temps, pour migrer d'époque en époque, rassemblant, dans une communion de conscience, Noé et Abraham, Jacob et Joseph, Moïse et Jésus. Le Coran préserve le monde biblique et le monde pré-biblique, non pas comme des couches statiques de conscience, mais comme le courant, les flots de vie 'du discours' indivisible qui lie des races et des peuples différents. Cela il l'accomplit du fait extraordinaire que son destinataire est Dieu. Une des implications de l'unité de discours est l'unité de la prière. A la lumière de la gloire du discours que l'Islam développe, on est contraint de regarder avec stupéfaction avec quelle facilité l'homme livre aujourd'hui son discours 'à la machine', que ce soit dans l'idéologie ou la technologie, la sociologie ou la cybernétique. L'homme se rend incomplet, déséquilibré, inconscient, du fait de cet abandon. L'Islam confronte clairement et absolument 'la machine' qui stéréotype le discours. Par cette confrontation claire et ouverte, l'Islam espère régénérer l'esprit de l'homme. Comme je l'ai écrit une fois: 'en nous levant pour prier, nous contredisons notre époque pour la sauver'.¹

¹ Hasan Askari, *Islam and Contemporary Crisis*, contribution à la Consultation "World Religions and World Problems", Frankfurt, Allemagne, Novembre 1971

LA PRIERE COMME CELEBRATION

‘Le discours’ de prière confronte le monologue que les doctrines et les institutions ont tendance à créer. La prière, comme un appel personnel à Dieu et comme une confrontation avec le monde, peut être considérée comme une force historique, mais, à la différence d'autres forces historiques, elle ne devient pas indépendante de la base personnelle. L'unité, dans la prière, de la base personnelle et du défi historique est engendrée par le principe de ‘célébration’. ‘Et quand vous avez exécuté les actes d'adoration qui vous sont prescrits, célébrez les louanges de Dieu comme vous célébrez les louanges de vos pères, ou même mieux que cela’ (S. 2 : 202). Le verset coranique repose sur trois postulats : 1) la célébration est imposée après l'accomplissement de l'acte d'adoration (l'implication peut être que l'acte d'adoration n'est pas complet sans la célébration qui le suit); 2) la célébration n'est pas quelque chose qui relève du groupe, mais de la louange de Dieu; et 3) il faudrait célébrer les louanges de Dieu ‘comme vous célébrez les louanges de vos pères, ou même mieux que cela’ (l'implication étant que l'adorateur pourrait retomber dans les louanges de ce qui n'est pas Dieu après avoir accompli les louanges de Dieu dans l'acte spécifique d'adoration).

En un mot, on fait appel au croyant pour qu'il se ‘rappelle’ Dieu après la fin d'un acte spécifique d'adoration. L'acte de mémorisation peut prendre la forme subjective de *zikr*. Mais le verset coranique emploie l'analogie objective, ‘comme vous célébrez les éloges de vos pères, ou même mieux que cela’. On “ne loue pas” (on n'aime pas, on ne lutte pas pour, on n'exprime pas son attachement à) son ‘père’ (son identité, héritage, tribu, nation et culture) seulement en termes subjectifs. L'édifice entier de la société est érigé dans ce but. Donc les célébrations des louanges de Dieu doivent se dérouler dans cet édifice. En se rappelant Dieu, en lieu et place de ses ‘pères’, on apporte une base universelle et supérieure aux rapports humains, à la justice et à la compréhension entre les hommes. Un acte spécifique d'adoration, si universelle que soit son expression, ne peut élever l'homme au-dessus de ses petites identités s'il n'est pas suivi par les louanges de Dieu exprimées dans chaque situation sociale et culturelle. Le *Zikr* subjectif (la louange de Dieu présent en nous) doit être suivi ou accompagné par le *zikr* objectif (louange de Dieu présent hors de nous).

Le principe de célébration est exprimé plus précisément dans la description coranique des croyants : ‘ils ne ressentiront ni crainte ni chagrin’. L'absence de crainte et de chagrin n'est pas une simple absence – la déclaration négative est symbolique de la joie profonde et sans bornes qu'éprouve un croyant qui célèbre les louanges de Dieu. Mais dans le contexte islamique, cette ‘joie’ est exprimée avec réserve (le principe de négation employé dans le verset coranique en est la démonstration). Ce n'est pas exactement ce qu'Harvey Cox décrit :

Si nous prenons les images d'évangile aussi bien que les symboles du Livre de la Révélation en considération, ce n'est pas seulement une Cité où l'injustice est supprimée et il n'y a plus de pleurs. C'est une cité dans laquelle un délicieux banquet de noces bat son plein, où résonnent les éclats de rire, où la danse vient de commencer et où le meilleur vin est encore à venir².

Mais c'est plus une question de symboles et Cox emploie les symboles qui sont propres au Christianisme. Si nous allons au-delà du voile symbolique, le sentiment de joie dans la Cité de Dieu tel que Cox le prévoit ne peut pas être très différent de ce qu'un Musulman doit éprouver quand il est libéré de la crainte et du chagrin.

1. L'adoration d'un Dieu Invisible – l'adoration dans une société séculière

Le Dieu Caché, *Al-ghaib*, est aussi le Manifeste, *az-Zahir*. L'Intérieur, *Al-batin*, est aussi Celui qui entoure, *Al-Muhit*. Le symbolisme spatial est lié au temporel ; ainsi encore, le Premier est le Dernier. Toute vue métaphysique de l'Absolu, digne de ce nom, doit être exposée de cette façon paradoxale en contrebalançant les dimensions spatiales avec les temporelles.

En plus du fait que toutes les doctrines métaphysiques et religieuses impliquent un tel symbolisme, l'établissement de l'Adoration manifeste aussi le paradoxe. L'adoration d'un Dieu Invisible est un phénomène visible. Il repose sur la ‘Présence’ de Dieu qui est ‘Absent’.

² Harvey Cox, *The Feast of Fools* (Cambridge, Mass., 1969), p. 162.

a) Le monde comme sanctuaire

Chacune des déclarations précédentes, dont toutes sont d'ordre métaphysique, possède une structure sociale correspondante. Dieu est Caché aussi bien que Manifeste. Le corrélatif sociologique est : l'adorateur individuel qui adore le Caché a tendance à demander (ou à se créer, ou à s'efforcer d'établir) un environnement liturgique et eschatologique qui déclare Dieu comme Manifeste.

Cela prouve que les attitudes spirituelles ne sont jamais vraiment des spécificités ou des particularités d'ordre privé ; elles sont toujours réalisées sur le plan de ce qui semble être leur opposé. Ce qui implique que, fondamentalement, chaque village et chaque ville est normalement l'extension d'un sanctuaire et doit le rester ; et que chaque collectivité humaine est une association spirituelle et doit par conséquent réaliser 'la solitude collective' en se faisant l'instrument des tendances à l'intériorisation³.

La tendance à l'intériorisation, la réalisation de Dieu comme Intérieur, est exprimée dans la tendance opposée qui comprend Dieu comme Extérieur. Le symbole du sanctuaire implique les deux principes, opposés, mais nécessaires, le plus secret du lieu saint et les murs extérieurs, le centre et la circonférence. Dans toutes les civilisations traditionnelles, y compris la civilisation islamique, rien n'échappe à l'environnement liturgique et eschatologique.

C'est cela que l'Islam aspire à réaliser en faisant, de chaque homme, un prêtre, et de chaque maison, une mosquée, et en plongeant toute l'existence sociale dans la religion sans laisser de place à quelque élément purement profane que ce soit⁴.

Même s'il y a blasphème, il disparaît, car 'Dieu est Beau et Il aime la Beauté' et comme rien n'est extérieur à Dieu (au niveau de la manifestation), tout est beau (dans le sens que le monde est un moyen de contempler la Beauté de Dieu). Le Prophète est supposé avoir dit qu'il a aimé 'les femmes, les parfums et la prière' et cela évoque un ordre où se rejoignent la beauté, l'amour et la sainteté. Si la beauté est la circonférence, l'amour est le rayon et la sainteté est le centre. Le caractère théophanique du monde est clairement affirmé.

Mais la théophanie, allant, comme elle le fait, de la contemplation à la socialisation, a besoin d'institutions et de la construction d'une société sacrée où (pour se rappeler ce que nous avons dit plus haut) l'adorateur individuel qui adore le Dieu comme Caché a tendance à demander un environnement liturgique et eschatologique qui déclare Dieu comme Manifeste. *Le métaphysique invisible doit être soutenu par un sociologique visible*. Le symbolisme d'opposition est ainsi valable, tant pour la compréhension métaphysique que pour la construction sociologique.

Quand une société semble avoir rejeté la vision théophanique du monde comme sanctuaire – un symbolisme qui implique le paradoxe des perspectives spatiales et temporelles opposées, verticales et horizontales – on la suppose entrée dans l'âge séculier, l'âge dans lequel on pense que la condition humaine suffit à expliquer l'homme et son destin (et on abandonne donc toute explication supra-humaine, qui a recours nécessairement au paradoxe et au symbole). Les conséquences de ce développement sur la culture et sur la société en général ne sont pas notre propos aujourd'hui. Nous sommes plus préoccupés par son effet sur l'institution de l'Adoration. La conséquence, dans ce domaine, est que *l'adorateur individuel qui adore Dieu Présent se trouve dans une société qui déclare Dieu Absent*. C'est dans cette situation que le croyant a besoin de comprendre à nouveau les mots de Jésus. 'Là où deux ou trois sont réunis en Mon nom, là je suis au milieu d'eux'. Il y a des réunions, même religieuses, où la condition 'en Mon nom' n'est pas vraiment remplie.

b) L'Adoration comme prophétie

Quelle est alors la signification de l'Adoration dans un environnement où Dieu est absent ? Il nous faut reconnaître qu'en ce qui concerne la clarté et la profondeur de cette question, nous devons beaucoup à la pensée chrétienne contemporaine. Pour moi, comme Musulman parlant de l'intérieur de la situation indienne, la question a été posée tout récemment. Nous en sommes seulement venus à nous inquiéter de savoir comment l'Islam doit être préservé dans une civilisation séculière. La question de savoir comment l'Adoration doit être définie dans 'une Cité séculière' n'est pas posée ouvertement et

³ Frithjof Schuon, *Dimensions of Islam*, London, 1970, p. 124.

⁴ Ibid.

sérieusement. Les raisons peuvent en être multiples, allant de l'authentique à l'apologétique. En tête de ces dernières vient la notion populaire que la société séculière est une maladie du Christianisme et (ce n'est pas purement de l'apologétique) que la société islamique ne sera jamais totalement sécularisée. D'autres raisons sont invoquées à savoir que le séculier est vu, ou bien comme illogique (et donc indigne d'examen sérieux) ou bien mauvais (et donc indigne de participation véritable). Toutes ces raisons contredisent étrangement la notion islamique de la Beauté de Dieu (à Dieu seul appartiennent tous les beaux noms), qui, à mon avis, tient la clef, sur le plan métaphysique, de la transcendance de la dichotomie du sacré et du séculier. Mais pour comprendre Dieu comme 'Beau', il faut, comme St François, surmonter son effroi et descendre embrasser le lépreux sur le sol de l'Ombrie. Autrement dit, l'Absence de Dieu que la société séculière signifie doit être élaborée théologiquement. *Le métaphysique visible doit être soutenu par un sociologique invisible*. De même que le Prophète, avec la Vérité Révélée dans son cœur, rentra à la Mecque et fit face à l'Absence de Dieu dans sa société, ainsi le croyant confronte aujourd'hui la même situation alors qu'il sort de la mosquée et regarde le monde. Ainsi l'adoration dans une ville séculière devient prophétie - la structure de l'adoration prophétique consistant dans la plus intime Présence et Réalité de Dieu en nous, contredite par l'environnement social externe. L'essence de l'adoration prophétique se trouve évidemment dans la conviction et la confrontation.

L'adoration comme prophétie doit prendre la priorité sur l'adoration comme 'dialogue', comme 'recherche de la compréhension', comme 'service et amour' et comme 'paix'. Tous ces autres principes sont directement et indirectement reflétés dans une des déclarations du Rapport sur l'Adoration de l'Assemblée du Conseil Œcuménique des Églises à Uppsala :

Dans son adoration, aussi sûrement que dans son témoignage dans le monde, l'Église est appelée à participer entièrement au travail de réconciliation de Jésus Christ parmi des hommes. Dans l'adoration nous entrons dans la bataille de Dieu contre les forces démoniaques de ce monde qui aliènent l'homme de son Créateur et de ses semblables, qui l'emprisonnent dans le nationalisme étroit ou le sectarisme arrogant, qui attaquent sa vie par le racisme ou la division de classes, la guerre ou l'oppression, la famine ou la maladie, la pauvreté ou la richesse, et qui le conduisent au cynisme, à la culpabilité et au désespoir. Quand nous adorons, Dieu nous montre que, dans cette bataille, la victoire finale appartient à Jésus Christ.⁵

Ce qui est impliqué par l'adoration comme prophétie est très proche de ce qui l'on veut dire en la considérant comme un témoignage. Le témoignage (qui signifie principalement la négation du Non-dieu et ensuite l'affirmation de notre dépendance de Dieu) ne peut pas en fin de compte différer beaucoup du témoignage au monde. Une indéfendable équation entre Dieu et le monde peut être le pas suivant. 'Dieu est amour' est en effet incontestable, mais est-ce la même chose que de dire 'l'amour est Dieu' ? L'incertitude n'est pas seulement métaphysique. Elle est compliquée par la situation sociologique d'affranchissement du travail, de toute responsabilité, de toutes règles, que nous remarquons dans presque tous les mouvements de protestation aujourd'hui. En effet, 'quand il n'y a aucune règle, il n'y a aucune possibilité de dire non et, pire, aucune possibilité de dire oui'⁶. Il s'ensuit que, si l'adoration de témoignage ne réussit pas à rétablir les règles auxquelles on peut dire oui ou non, elle dégènera (et la crainte n'est pas complètement sans fondement) en déification du Non-Dieu. L'adoration de prophétie, qui est aussi une adoration de témoignage, repose essentiellement sur la perception claire de la distinction entre Dieu et le Non-dieu et tient ainsi chacun, dans sa situation morale et sociale, éveillé au besoin de séparer le faux Absolu du vrai. Mais les faux Absolus ne s'annoncent pas comme faux ou absolus : ils suscitent des environnements qui rendent les gens incapables de préserver la distinction entre le faux et le vrai. L'adoration de prophétie est un instrument qui les rend conscients de cette distinction.

D'un autre point de vue, 'la prophétie' est la souffrance de croire en un Dieu Caché. L'adoration est une proclamation, à la fois, de cette souffrance et de cette croyance. Un croyant confrontant la cité séculière ne pleure pas, comme telle, l'Absence de Dieu dans la société. Au lieu de cela, il voit, dans la société séculière, une expression sociologique de la nécessité métaphysique pour Dieu d'être caché. Ce qui n'était d'abord qu'un principe métaphysique est maintenant une situation sociale globale.

La société séculière, comme métaphore du Dieu Caché, doit s'exprimer dans des négations de Dieu, à la fois, innocentes et têtues et insister pour réaliser cette négation dans son complexe

⁵ *The Uppsala 1968 Report* (Geneva, 1968), p. 79.

⁶ Thomas Farber, 'Tales for the Son of my Unborn Child' cité dans *Time magazine*, 21 June 1971.

institutionnel. La négation de Dieu découlant de la métaphore du Dieu Caché exige l'homologue fonctionnel du complexe institutionnel. Pour fonctionner efficacement, les sociétés doivent, nécessairement, ou bien nier ou bien cacher leurs principes métaphysiques. Les sciences sociales, contraintes par leur logique et leur méthode, doivent s'arrêter au niveau des fonctions. La métaphore doit leur échapper. La base métaphorique de l'ordre social est plus le souci de la liturgie. Elle le dévoile, l'ordonne et apporte à la société une nouvelle énergie et inspiration. Du coup, la société, étant une unité entre métaphore et fonction, exige, à la fois, liturgie et science sociale. Là où les fonctions sont diverses et en conflit, la métaphore met en relation et unifie. Si la liturgie est faite pour rester au niveau des fonctions seulement, elle se perd dans leur diversité et leur conflit. Ce n'est plus la liturgie du tout.

Au niveau fonctionnel, la société séculière montre trois types de conflit. Tous trois sont des nécessités fonctionnelles. En chacun, la liturgie apporte une promesse d'unification.

Le premier réside dans le domaine du rythme et des cycles de nature, de la biologie et de la technologie. La liturgie, liée au centre métaphorique, crée le rythme de l'esprit qui est, en même temps, à l'extérieur de ces conflits et principe de leur relation réciproque. L'esprit unifie parce qu'il comprend, et l'action et la pensée. 'Pour l'esprit, l'intelligence et le corps sont, tous deux, matériels'⁷. De là, découle le principe de la louange (*Al-hamd*) dans les prières islamiques. La louange de Dieu (dans Son Unité Suprême et sa Belle Multiplicité) est ainsi un principe d'unification spirituelle. Les sociétés, sans le principe d'*Al-hamd*, doivent subir discorde et désunion, quoiqu'elles puissent tenter pour réaliser l'unité et l'accord au niveau structurel et fonctionnel. Il faut une très longue période de temps pour que la science sociale se rende compte que le conflit est le principe des fonctions. Pour l'unité il faut regarder, au-delà et à travers elles, leur centre métaphorique.

Le deuxième conflit se situe entre le guerrier et le penseur. Jamais dans l'histoire il n'a existé un tel écart organisé entre la pensée et le combat. Jamais, dans aucun autre âge, il n'a existé une telle protection pour le guerrier et une telle insécurité pour le penseur. En outre, le penseur n'a jamais été si 'libre', c'est-à-dire si insouciant du destin de sa société et le guerrier si indifférent, c'est-à-dire si négligent du destin spirituel de sa terre. Pour compliquer toute cette question, jamais auparavant le penseur n'a été si timide et le guerrier si oublieux. Il est cependant indéniable que le penseur et le guerrier sont, tous deux, indispensables pour une société. Quand un penseur se dresse au centre de sa Cité pour prêcher, le soldat se tient aux portes pour défendre cet enseignement. Mais le penseur doit suivre un long trajet pour devenir un enseignant et un prédicateur. Quand il est enrôlé pour se battre dans une guerre qu'il dénonce, il devient un enseignant. Quand un enseignant découvre les limites de ses enseignements, il devient une *prière*. C'est dans l'acte de la prière que les actes de pensée, d'enseignement et de combat sont réhabilités et unifiés. L'adoration dans une cité séculière doit réconcilier le guerrier avec le penseur. Dans le contexte islamique, il y a une personne et un principe qui démontrent l'unité du combat et la pensée. Cette *personne*, c'est Ali ibn-Abi Talib, le frère et le gendre du Prophète, le conquérant de Badr et de Hunain, de Khandaq et de Khaibar et aussi le prédicateur de la connaissance ésotérique de la Parole sacrée, vers lequel la majorité des ordres mystiques dans l'Islam se tourne pour recevoir inspiration et identité. Le *principe* est celui de la guerre sainte, *Jihad*, qui, dans son expression externe, est la guerre contre l'incroyance (*kufir*) et l'hypocrisie (*nifaq*) et qui, dans sa forme interne, est la guerre contre le moi distrait et coupable. Le penseur et le guerrier sont réconciliés dans la personne du *mujahid*. La personne et le principe sont ainsi fondus dans l'unité.

Le troisième conflit dans une société séculière se situe entre 'notre temps' et 'd'autres temps' ou 'tous les temps'. Toutes les sociétés, à leur niveau fonctionnel, ont besoin de l'accent exclusif sur 'leur temps'. La vérité humaine n'est pas, cependant, épuisée dans le complexe fonctionnel d'une société. 'Il (l'homme) ne peut pas être l'image de Dieu s'il sert l'esprit de son propre temps', a une fois écrit Rosenstock-Huessy⁸. Le Dieu de tous les univers doit aussi être le Dieu de toutes les époques. Si confiné qu'il soit à un moment ou à un autre dans son existence spatio-temporelle limitée, l'homme est un symbole d'éternité 'portative'. Ici nous arrivons très près du sens de la prière traditionnelle. L'objection même qu'on lui fait d'être traditionnelle est un argument en sa faveur. Quelle autre forme que celle de l'adoration traditionnelle pourrait préserver la norme de 'toutes les époques'? Observez la carrière des peuples musulmans : les califats, le sultanats et les guerres civiles ont eu leur temps ; les musulmans, comme peuple, n'étaient pas libres de l'impact sociologique de la culture et du temps dans lesquels ils se sont trouvés ; leur structure militaire et politique et les détails spécifiques de leur

⁷ Eugen Rosenstock-Huessy, *The Christian Future* (London, 1947), p. 230.

⁸ Ibid., p. 220.

structure sociale n'étaient pas statiques, mais changeants, s'adaptant à une diversité de situations et d'époques. Mais ce qui les rend libres d'une époque ou d'une autre, c'est leur prière canonique, *salât*, sa continuité et son rythme sans faille à travers les siècles. Quand le muezzin crie son appel à la prière, tous les siècles d'histoire islamique s'évanouissent et se retrouvent en même temps. C'est dans l'adoration sous sa forme traditionnelle que l'on fait l'expérience, tant de cet évanouissement que de cette redécouverte. De là vient le besoin de faire extraordinairement attention quand on envisage de nouvelles formes d'adoration.

Dans un travail chrétien récent, on trouve une phrase fortement problématique: les églises dans leur liturgie parlent trop souvent d'un monde entièrement étranger - et honnêtement, nous sommes tellement concernés et excités par le monde dans lequel nous vivons, que nous ne pouvons pas gaspiller de temps et d'énergie sur cet autre monde⁹.

L'auteur, que je connais personnellement et que je respecte pour son souci concernant la pertinence de l'adoration pour la société, semble, cependant, avoir exagéré la question. Pour moi, c'est exactement en s'occupant 'd'un monde entièrement étranger' que l'on revient 'au monde dans lequel nous vivons'. Il y a, dans le christianisme, un accent fort, véritable pour chercher sans cesse à combiner le plus séculier avec le plus saint – la musique rock et les chants pop avec les acclamations de l'Évangile et la prière la plus séculière avec (ou avant) le plus saint des rites chrétiens - l'Eucharistie. Il n'y a aucun développement parallèle de ce genre dans l'Islam. La prière musulmane est loin d'incorporer l'expression séculière.

Le conflit des cycles et des rythmes contradictoires, celui du penseur et du guerrier et celui de 'ce temps' et de 'toutes les époques' sont résolus et dépassés dans l'adoration. Cela semble étrange, mais c'est néanmoins vrai, que la société séculière, avec toute sa négation des valeurs supra-humaines et transcendantes, qu'elle doit nier sur le plan fonctionnel, exige la force de son centre métaphysique, le principe du Dieu Caché, et qu'en réalisant l'opposition et l'unité des fonctions et de leur centre métaphysique, le conflit entre la liturgie et sécularité est surmonté. Oui, on doit adorer le Dieu Manifeste comme Caché et le Premier doit être considéré comme le Dernier. Et la prière, comme le discours, doit être au centre de quatre mouvements opposés - l'intérieur et l'extérieur, l'en arrière et l'en avant. Les pronoms (la dimension intérieure), les noms (les identités extérieures), les adjectifs (les bases du familier et l'en arrière) et les impératifs (la création de l'avenir et donc de l'en avant) doivent être intégrés. La prière se tient, en effet, entre les quatre points de la Croix, entre les quatre livres de l'Évangile, entre les quatre murs de la Ka'ba, entre les Deux Orientés et les Deux Occidents du Coran. C'est à ce centre que l'homme comprend son statut de serviteur, *ubudiyat*, devant Dieu et en étant serviteur, il est libéré de toute servitude.

2. L'adoration d'un Dieu Juste - Adoration dans une société injuste

L'adoration est placée aujourd'hui dans une société séculière où non seulement Dieu est Caché, mais aussi où la justice de Dieu n'est pas claire. Et cela soulève la question de l'adoration dans une société injuste, où sévissent l'exploitation et l'oppression. Les oppresseurs et les opprimés, les exploités et les exploités, peuvent-ils adorer le même Dieu ? L'adoration est elle différente chez les riches et chez les pauvres, chez les piliers de la société et chez les révolutionnaires de base ? On ne peut pas répondre que l'adoration présuppose la condition idéale, à savoir, l'unité parfaite, la justice et l'entente dans l'humanité, et, en vertu de cette présupposition, a tendance à la réaliser. Que dire alors si cette condition idéale est délibérément et perpétuellement contredite ? Il est évident que la conscience de la société séculière coïncide avec une conscience des formes d'exploitation. (La métaphore du Dieu Caché est d'une façon ou d'une autre en corrélation, dans son expression sociologique, avec la métaphore de la Justice de Dieu restant obscure dans le monde - la conscience du séculier et l'injuste ont ainsi tendance à coïncider.) Comment la société, déchirée par des conflits de classe, enfoncée dans les préjugés de race et déchirée par les extrêmes de richesse et de pauvreté, de sagesse et de superstition, peut-elle proposer une adoration qui ne tient pas compte de ces contradictions phénoménales ? L'Islam n'a-t-il pas commencé par un souci égal pour Dieu et pour les hommes ? Un soin extrême a été déployé à ces deux niveaux – purification du cœur de toute idolâtrie (*shirk*), et purification de la société de toutes les injustices, *zulm*. Ces deux niveaux sont interdépendants. L'un réalise et applique l'autre. Le monothéiste, inévitablement, a l'étoffe d'un révolutionnaire perpétuel. L'adoration de Dieu, Unique et Juste, doit s'exprimer dans une lutte constante pour bâtir une société unifiée et juste. Pour l'exprimer en termes plus généraux, l'écart entre l'idéal de principe (l'adoration du Dieu Unique, l'égalité de tous les hommes devant Lui) et le fait empirique de l'inégalité dans la

⁹ Gerwin van Leeuwen (ed.), *Worship in Youth's Idiom*, (Bangalore, 1971), p. 21

société, dans le contexte Islamique, se produit sur la base de deux événements : d'abord, les conséquences sociologiques d'un ordre social qui évolue dans la contradiction interne, et ensuite, comme en conséquence spirituelle, la distance grandissante entre les concepts de *shirk* et de *zulm*. La théologie de la révolution consiste dans l'union des deux – l'Unité et la Justice de Dieu ne peuvent pas être séparées ; autrement dit, l'Unité de Dieu ne peut pas être en harmonie avec un ordre social injuste.

3. *L'adoration du Dieu Unique – adoration dans une société plurielle*

David L. Edwards, dans son œuvre si profonde, *Religion et Changement*, a tendance à prendre la société plurielle et séculière comme embrassant une situation humaine indivisible¹⁰. Le point de central est le principe d'ouverture. Il ne signifie pas toujours enrichissement et 'achèvement de l'incomplet' : il peut aussi signifier blessure et Appauvrissement. Ainsi, l'ouverture est quelque chose de très différent et bien au-dessus de la simple coexistence et tolérance. Une société plurielle est celle qui rassemble un certain nombre de traditions, qui, parce qu'elles sont ensemble, sont contraintes d'avoir une certaine convergence de point de vue. Un certain degré de communication, si minime soit-il, et un certain degré de partialité, si inconscient qu'il soit, entre les traditions, est le présupposé d'un ordre pluriel. Mais il présuppose quelque chose de plus : les traditions ainsi rassemblées, avec ce niveau de communication et cette conscience de partialité, sont capables de se dépasser elles-mêmes. La société plurielle assume ainsi 'une base humaine commune' pour les traditions différentes et contradictoires.

La 'base humaine commune' est un postulat, à la fois, métaphysique et sociologique. La société plurielle-séculière le voit fonctionnellement. Mais comme toutes les fonctions doivent être rapprochée de leur centre métaphysique-métaphorique, le sociologique, 'base humaine commune', doit alors être le symbole du métaphysique, Dieu Unique. La croyance en Dieu Unique est objectivée dans une structure sociale plurielle. Ce qui est monothéisme, théologiquement, est pluralisme, sociologiquement. Le conflit se situe alors entre le sociologique et le symbolisme métaphysique. Mais est-ce que c'est un conflit ? Est-ce qu'il ne s'agit pas, comme exposé plus haut, du fait que ce qui est nié au niveau de fonctions doit être affirmé au niveau de la métaphore d'unification ? L'adoration dans une société plurielle doit donc prendre conscience du symbole sociologique du Dieu Unique et cela signifie considérer *toute* adoration comme authentique.

Deux formes de pensée font obstacle à cette réalisation : 1) la religion comme une identité collective et 2) le salut vu comme seulement possible par sa propre tradition. Les deux sont liés. Cependant, on peut soutenir que la piété personnelle est, après tout, le critère du salut, que l'on n'a pas besoin d'abandonner la nécessité d'appartenir d'abord à la tradition en question. L'identité collective semble occuper une place centrale et de se diviser en deux voies : l'une, celle d'une conscience historiciste, collectiviste, fétichiste et l'autre, celle d'une religiosité existentielle, subjective, personnelle et authentique. Le centre de l'identité collective n'est, cependant, pas abandonné. La société plurielle vient exactement à ce point comme une proposition totalement différente.

Une façon de regarder la proposition de la société plurielle est de se rappeler, avec la pleine conscience de leurs implications, les catégories du Professeur C. Smith (s'agit-il de catégories ?) que sont les 'noms' et les 'adjectifs'. 'La vie religieuse de toute l'humanité', écrit le Professeur Smith, 'doit être correctement comprise seulement en termes d'adjectifs, et non pas de noms'¹¹. 'Le nom' se réfère à l'Islam ou au Musulman, avec I et M majuscules, des collectivités et des identités idéologiques et systémiques. Les 'adjectifs' désignent 'l'islam' et le 'musulman' avec i et m minuscules - la fidélité personnelle à Dieu et la qualité personnelle de cette fidélité. En outre, et le Professeur Smith fait ici un pas décisif, la question du salut ne peut pas dépendre des noms, de l'identité collective primaire, mais des adjectifs, de la qualité personnelle, l'acte d'être fidèle.

En tout cas *une chose est claire* : parmi nous comme parmi les Musulmans et les autres, ceux qui veulent maintenir cette métaphysique de dichotomie doivent certainement la réviser maintenant afin de dessiner la frontière entre sauvé et damné de toute autre façon qu'en la faisant coïncider avec la frontière de sa propre communauté historico-religieuse.¹² (Mes italiques)

¹⁰ *Religion and Change* (London, 1969), pp. 96, 299.

¹¹ *Questions of Religious Truth* (New York, 1969), p. 112.

¹² *Ibid.*, p. 120.

L'implication est tout à fait évidente : entre toutes les communautés historico-religieuses, il existe une autre communauté non définie et sans frontière ('le groupe de Dieu') composée des gens personnellement fidèles et engagés et qui sont liés par leur amour pour ce Dieu qui demeure caché (par opposition à l'identité historico-religieuse manifeste, proclamée).

Le postulat des 'adjectifs' est ainsi un corrélatif spirituel de la société sociologique plurielle. La dimension spirituelle précède et définit le matériel. La société plurielle reste au niveau de la 'distribution' spatiale des 'adjectifs'; mais le Professeur Smith les considère peut-être comme le symbole du mouvement spirituel vers le Jour du Jugement Dernier. La société plurielle assume qu'il est possible d'être, à la fois chrétien et musulman à un endroit, mais le Professeur Smith écrit qu'il est possible d'être, à la fois chrétien et musulman en un même temps¹³. Le spatial et les normes fonctionnelles de la société plurielle sont, de nouveau, en harmonie avec le temporel et le centre métaphorique.

L'adoration alors, dans une société plurielle, même si elle a lieu selon un mode strictement traditionnel et dans un groupe historico-religieux donné, entre en communication et en communion avec d'autres traditions. C'est 'de l'amitié que nous apprenons la foi' et l'amitié, dans une société plurielle, est une métaphore pour ce groupe invisible dont les individus appartiennent à différentes traditions. L'âge du dialogue, dans l'histoire de la religion, représente les formes sous lesquelles cette 'amitié' devient visible.

Une des prières les plus significatives pour la société plurielle est, à mon avis, la grande prière de St François d'Assise : 'Seigneur, fais de moi un instrument de ta Paix. Là où se trouve la haine, fais-moi semer l'amour ; là où se trouve la blessure, fais-moi semer le pardon ; là où se trouve le doute, fais-moi semer la foi ; là où se trouve le désespoir, fais-moi semer l'espoir ; là où se trouve la tristesse, fais-moi semer la joie ; là où se trouve l'obscurité, fais-moi semer la lumière'. Si nous pensons à cette prière, nous sommes stupéfiés et édifiés par son harmonie logique et par la symétrie de ses grandes lignes. Le phénomène de la finitude et de l'erreur de l'homme, pris de la fin de la prière vers son début, se déplace de l'obscurité qui cause la tristesse, de la tristesse au désespoir, du désespoir au doute, du doute à la blessure et de la blessure à la haine. Le phénomène de l'état de bonheur, contraire à celui-là, en allant encore de la dernière clause de la prière à la première, se déplace de la lumière qui cause la joie, de la joie à l'espoir, de l'espoir à la foi, de la foi au pardon et du pardon à l'amour. *La prière du Saint d'Assise est, à la fois, prière et science sociale*, une unité de la métaphore et de la fonction, une Paix entre Dieu et l'Homme. La Paix est un retour de l'extérieur vers l'intérieur, de la forme à l'esprit, du symbole à sa signification, de la Loi à l'Amour, de la Crainte à la Pitié, du 'nom' à 'l'adjectif', du 'ciel et terre' au 'Dieu de tous les univers'. Et cette Paix n'est pas notre œuvre. C'est un don, *ihsan*, la bénédiction 'au-delà de toute la mesure' et, en fait, le témoignage de la Liberté de Dieu.

POURRIONS-NOUS PRIER ENSEMBLE ?

Ce qui nous fait peur, c'est l'immensité d'espoir que renferme la question. Mais c'est à juste titre que nous devons hésiter. Même si nous insistons pour prier séparément, nos prières entrent-elles en conflit ? Peut-être pas. Si elles ne sont pas en conflit, l'unité qui est la leur n'est pas celle des dogmes, mais celle de personnes fidèles et engagées. Et *elles prient ensemble*, même si la forme de cette unité n'est pas visible. Ceux qui sont chrétiens (pas les Chrétiens seulement) et ceux qui sont musulmans (pas les Musulmans seulement) prient déjà ensemble, dans le sens qu'ils sont unis, non seulement dans leur amitié avec Dieu, mais aussi dans leur commun engagement contre les faux absolus de notre époque et contre les injustices que ceux-ci engendrent dans la vie des hommes. S'il n'existe aucun engagement sur ce point, prier ensemble, même au sens littéral, ne servira à rien. C'est de ce point de vue que notre demande de compréhension humaine est, comme le dit le Docteur Samartha, 'spirituellement fondée'.

LES AUTRES DOIVENT-ILS RESTER DE SIMPLES SPECTATEURS ?

Alors que Chrétiens et Musulmans se rassemblent, dans la confiance et l'espoir, dans la compréhension et la prière, et s'engagent à célébrer les louanges de Dieu et à chercher les bases d'unité et de paix, les Juifs et les Hindous, les Bouddhistes et les Marxistes doivent-ils rester à regarder, avec des sentiments mélangés d'approbation et de méfiance ? Ne devons-nous pas les aider à voir la

¹³ *Ibid.*, p. 107.

distinction entre Dieu et le Non-dieu ? (Cette distinction devrait, cependant, être très claire entre nous avant que nous ne la prêchions à d'autres.) Bien sûr, une très grande partie de la race humaine est soit Chrétienne soit Musulmane. Mais même s'il n'y a qu'un seul homme qui reste à nous regarder travailler, à se tenir à l'écart loin de nous, si nous négligeons de le remarquer, nous sommes perdus, car 'un homme équivaut à toute l'humanité'.

Tandis que nous nous rencontrons ici, Chrétiens et Musulmans, nous espérons, en toute modestie, faire signe à d'autres hommes et à d'autres convictions, dans la confiance que notre Dieu est aussi leur Dieu. Et nous prions pour que cette confiance ne soit pas vaine. 'Et il ne convient pas à Dieu de rendre vaine votre foi'. (S. 2 : 144)



Quelques ouvrages du Dr H. Askari :

John Hick and Hasan Askari, Eds.,
The Experience of Religious Diversity
Vermont: Gower Publishing Co., 1985.

Hasan Askari and David Bowen, Eds.,
Seers and Sages, Pudsey, UK: Seven
Mirrors, 1991.

Hasan Askari and Jon Avery,
Towards a Spiritual Humanism
Pudsey, UK: Seven Mirrors, 1991.

Hasan Askari,
*Alone to Alone: From Awareness to
Vision*, Pudsey, UK: Seven Mirrors, 1991.



RELATION DE DIALOGUE ENTRE CHRISTIANISME ET ISLAM

Du même auteur, voici la plus grande partie d'un article paru sous ce titre dans le Journal for Ecumenical Studies, 1972 (s. 477-487). Le texte est reproduit avec la gracieuse autorisation de la rédaction de ce Journal. Faute de place, nous en avons enlevé quelques développements sur la crise de la pensée actuelle. La traduction en français est de notre rédaction. On peut consulter l'article entier, en langue originale, sur Internet, à : <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/askari.htm>.

Il est parfois plus facile de réfléchir à l'aide de métaphores poétiques, en particulier quand on doit explorer la délicate frontière entre deux traditions massives. Le symbolique se fraie sa voie là où le conceptuel constate que la porte est solidement défendue contre toute entrée. Là où le théologien met sa confiance dans ses frontières, le poète prend le risque et saute au-delà. Rumi, le poète Sufi persan, a dit :

Oh, avoir un ami qui sait le signe,
Et mélange toute son âme avec la mienne...

A l'aide de ces deux lignes, réfléchissons sur "l'ami", "le signe", et le mélange "de toute son âme avec la mienne". Y a-t-il un signe commun entre Chrétiens et Musulmans ? Peuvent-ils devenir des amis ? Et leurs âmes se mélangeraient-elles ?...

... Ce qui caractérise « un moi en monologue » c'est son insistance sur l'autonomie. Il sent, pense, parle et agit comme un être autonome. Il résiste, attaque, détruit tout ce qui, ou bien qualifie, ou bien menace, cette autonomie. Ontologiquement, aucun autre ne subsiste pour une telle existence ; aucune inter-existence, seulement l'existence ; aucun discours, seulement la langue ; aucun futur, seulement le temps ; aucun voisinage, seulement le domicile ; aucune famille, seulement des individus ; aucun enfant, seulement des problèmes. Ainsi, le monologue est une existence monstrueuse qui envahit rapidement le social et le culturel, sans conditions, sans limites. On peut soupçonner que le sentiment d'être en dialogue pourrait être une forme de réminiscence d'une société révolue où les forces du monologue n'étaient pas prédominantes. Le discours et la prière, le travail et le sacrifice, se métamorphosent en rituels morts sous l'impact d'une ère de monologue. Autre signe d'une existence en monologue : la destruction et la perte de sens de tous les partenaires. Ou bien on admet franchement cette destruction, ou bien, on remet à toujours plus tard la question du partenaire. Des expressions comme la politique pour l'avenir, l'art pour l'avenir, sont très révélatrices. C'est encore plus manifeste

dans le domaine de la science et de la technologie. La science ne s'adresse pas à une personne particulière : elle s'adresse à tous et à aucun. L'auditeur particulier, le destinataire concret, est absent dans la science. La science, comme le jeu, crée un groupe, une équipe, un code, un héritage de principes. Pour être logique avec elle-même, la science ne doit pas avoir de destinataire concret. La science prospère dans des principes généraux et des vérités, dans des méthodes qui pourraient être employées sans aucun rapport essentiel, émotionnel entre les utilisateurs. Sous l'impact de l'ère du monologue, la religion pourrait aussi essayer d'imiter la préoccupation de la science avec des vérités générales et abstraites. La religion pourrait ainsi être entraînée à adopter la fausse position d'être en rivalité avec la science. La co-habitation de la science et de la religion, à notre époque, avec leurs représentants s'affirmant fortement et confiants en eux-mêmes, est dangereuse et cruciale. Il existe des dangers de falsification mutuelle.

La seule façon de confronter le monologue est de libérer la religion de ce sentiment d'être en rivalité avec la science en maintenant la forme spécifique du discours religieux. La religion est faite des dangers et des crises provenant du fait d'être interpellés personnellement. Ici, le ton n'est pas celui d'une formulation générale, ni d'une vérité abstraite, mais celui d'une promesse ou d'une menace qui nous vise dans tout notre être. Qu'elle soit affirmation ou démenti, elle aura des conséquences graves et durables. Nous sommes familiers dans nos Ecritures d'appels tels que, "O Noé," "O Abraham," "O Moïse," "O Jésus," et "O Mohammed." Dieu appelle personnellement. Quand Il dit : "O Humanité," ou "O Homme" ce n'est pas une adresse générale, c'est de nouveau spécifique : Dieu est confronté avec l'Homme. Chaque appel est ainsi une ouverture ou un gouffre, une élévation ou un abîme. Quelque chose est toujours en jeu dans ce genre d'appel. La réponse est également cruciale. A son tour, l'homme dit : "O Dieu," et change son être en conséquence. L'autonomie du monologue est immédiatement détruite. Un Compagnonnage divin se crée. L'existence devient maintenant inter-existence. Chaque homme devient un voisin. "O Humanité" et "O Homme" sont les appels de Dieu à la confrontation et à l'attention. "O Seigneur des Mondes" et "O Mon Dieu" sont les expressions d'ouverture à l'autre, et d'appartenance de l'homme. Peut-être Dieu prend-il aussi un risque en s'adressant à l'homme. Le discours de la religion est donc l'ensemble de ces tensions et de ces risques. Il repose sur les formes universelles de tension et d'inquiétude et ne s'épuise pas dans une quelconque période de l'histoire. Il emploie le moyen du langage, soumis au changement et au développement, mais n'en devient pas l'esclave. A l'aide des symboles et de l'allégorie, le discours religieux dépasse les limitations que l'histoire et l'organisation sociale impose à la langue. La parole de l'homme meurt plusieurs fois dans l'histoire, mais la Parole de Dieu reste vivante et éternelle. Elles se réfèrent au temporel et aux composants éternels de discours humain. "La Parole de Dieu", outre sa divinité et infailibilité, est aussi une critique de la parole de l'homme. Le dialogue repose sur leur corrélation et distinction.

Avec cette introduction nous nous tournons vers la question particulière du christianisme et l'islam : comment constituent-ils un tout dialogique ? comment leurs différences et leurs points communs sont-ils essentiels pour leur authenticité dialogique ?

Y a-t-il un "signe" commun entre le christianisme et l'islam ? Les chrétiens et les musulmans deviendraient-ils "des amis" ? Leurs âmes se "mélangeraient-elles" ?

Ces questions ne sont pas principalement des questions de fait, d'événement, ou de probabilité. Ce sont des questions méthodologiques. Elles ne sont pas posées pour explorer où est "le signe", quand viendra "l'amitié" et le degré "du mélange". Elles sont posées pour créer une conscience dialogique, tant dans christianisme que dans l'islam et nous permettre de sentir le lien dialogique qui existe entre eux. Aucun autre couple de religions sur cette planète n'ont autant en commun que ces deux-là. Chacun a un point de vue sur l'autre, un point de vue qui n'est pas externe, mais qui est interne à leurs credo et à leurs positions. Chacun a quelque chose à dire à l'autre. Le malheur est que leur discours a, jusqu'ici, été un monologue. Il n'était pas destiné à cela.

La sorte de relation fixée par le Coran entre chrétiens et musulmans est fondamentalement un rapport de dialogue. De chapitre en chapitre, le Coran engage les chrétiens dans la discussion et insiste tout le temps pour que Jésus soit une partie intégrante de la foi musulmane. Le Coran implique ainsi les chrétiens dans la nouvelle foi d'islam et rappelle aux musulmans que les chrétiens ont un rapport spécial avec eux. Le dialogue réel entre religions était, cependant, commencé par le Coran. Son identification des Gens du Livre – les croyants en Dieu dispersés partout sur la terre, les Sabéens et les Juifs – était une identification de dialogue. Dans tous ces discours coraniques, il est difficile d'ignorer le sentiment profond que christianisme et islam sont présents l'un à l'autre. On est conscient de la présence de l'autre. On est conscient de désaccords forts. On est conscient de communion profonde. Que pourrait signifier cette communion profonde sinon le fait que Jésus est le centre commun entre

chrétiens et musulmans ? Il est la parole, le discours, la signification et l'occasion du rapport dialogique entre eux. Il est "le Signe" commun.

Cette déclaration difficile suscite une levée d'incertitudes, tant chez les chrétiens et que chez les musulmans. La source de l'incertitude est, cependant, située à l'intérieur du positionnement de chaque credo. Pour le musulman, le Christ est un signe parmi d'autres signes. Mais le Coran prend soin de souligner le caractère unique du Christ comme Signe. Il est la Parole de Dieu. Il est différent de tout autre signe dont le Coran parle – le ciel et la terre, le jour et la nuit, le soleil et la lune, le tonnerre et la foudre, la vie et la mort, les différentes étapes de la vie de l'homme, son accouplement et son alimentation, son bétail et ses enfants, les premières heures du matin, les nuits profondes et silencieuses, l'hiver et l'été, la terre sèche et assoiffée, la pluie vivifiante et rafraîchissante, les bateaux naviguant sur les vastes mers et la tempête et l'approche sûre au rivage. Tout cela, le Coran les appelle "*ayat*", des signes. Est-ce que Jésus est un signe semblable ? D'autres signes sont mentionnés pour rappeler à l'homme son être et son monde, lui inspirer le sentiment et la présence de Dieu. Mais Jésus, à mon avis, vit comme un Signe dans un royaume différent, le royaume de la relation profonde entre Dieu et l'homme. Le Signe rappelle combien est ambiguë et difficile la sphère de cette relation, combien profondément l'homme peut se tromper au nom du Dieu, comment la vérité peut être employée pour détruire la vérité, comment les théologies les plus complexes et les plus assurées peuvent devenir un mur entre le Dieu et l'homme. C'est ici, dans ce royaume, que le Christ traverse l'histoire comme un rappel sûr, comme un avertissement indubitable. Le Christ semble alors être un Signe dressé face à tous les témoignages de vérité, d'amour et de souffrance basés sur un credo. Tous les credos, même les meilleurs, peuvent fausser leurs vérités en un monologue. A moi, personnellement, le Christ, comme Signe de Dieu, libère l'homme du cercle vicieux d'une religion en monologue et le rétablit dans sa véritable existence en dialogue.

La religion en monologue peut donner une impression de sécurité, un sentiment de certitude, une confiance dans le caractère définitif de croyances dogmatiques. C'est dans la nature de toute conscience en monologue de donner à son propriétaire un sentiment d'autosuffisance et d'adéquation de soi. Ensuite, elle détruit l'auditeur, l'autre. C'est évident dans les situations de communication d'homme à homme. Mais sa gravité n'est pas claire quand nous nous tournons vers la communication entre Dieu et l'homme. Comme tout le discours de monologue détruit l'auditeur, toute religion en monologue peut avoir tendance à négliger Dieu comme Auditeur. Un des noms arabes de Dieu est *as-sami*, celui qui écoute. Le Musulman doit répéter dix-sept fois pendant ses prières prescrites la phrase qui lui est un rappel : "Dieu écoute celui qui le loue". La plupart d'entre nous ont tendance à oublier que tandis que nous discourons sur la religion, tandis que nous parlons *de* Dieu, tandis que nous discutons les formules de foi et les différentes systématisations de credo, Dieu est toujours présent, écoutant ce que nous disons de Lui. De même, on ne se souvient pas toujours que Dieu est libre. C'est cette conscience *de l'écoute d'un Dieu libre* qui communique à l'esprit religieux sa tension, son inquiétude et sa crainte. C'est alors que l'homme se libère de son discours en monologue et, étant devenu libre, ressent inquiétude et peur. C'est dans cet état que le discours de l'homme à Dieu devient prière (louange) et que le discours de Dieu à l'homme, se fait Bénédiction et Grâce.

Comme Dieu est Absolu, nous ne pouvons jamais, en cette vie ou au-delà de la mort, comprendre Son être. Ce qu'il nous permet de connaître de Lui, c'est Sa Révélation. La forme la plus haute de la connaissance de Dieu doit admettre qu'Il est inconnaissable. Ce que nous connaissons de Lui est égal à ce que nous ne connaissons pas. Il est, à la fois, Manifeste et Caché. Devant l'être caché de Dieu, nous nous inclinons dans l'humilité et le silence. Aucun mot ne peut exprimer cette conscience du Dieu Caché. Le silence lui-même devient la forme la plus profonde du discours religieux. Devant l'être Manifeste de Dieu, nous nous inclinons dans la prière et la louange. Même dans la prière et la louange, il y a un élément de silence. Il y a un abîme énorme après chaque mot que nous prononçons devant Dieu. La nuit, la mort, le néant sont des expressions du Caché. Le jour, la vie et l'existence sont les symboles du Dieu Manifeste.

Silence et discours, méditation et prière, soumission et louange, sont le reflet dans l'homme de l'Absolu, également Caché et Manifeste. Le Caché n'est qu'un avec le Manifeste et le Manifeste n'est qu'un avec le Caché. Le Caché est révélé dans le Manifeste et le Manifeste est toujours sur le point d'être Caché. Le silence et la prière sont semblablement en corrélation. Une des grandes différences entre le discours en général et le discours dans la religion est que dans ce dernier l'élément de silence et de prière est toujours présent. Il y a toujours un abandon du discours dans chaque discours et il y a la crainte profonde de mots même s'ils sont louange. C'est dans cette dichotomie que le discours religieux maintient son caractère dialogique.

Quand nous disons que le Christ est le symbole par excellence du rapport de dialogue entre Dieu et l'homme, nous voulons dire que Christ nous rappelle ne pas considérer comme un "fétiche" la parole révélée, la révélation en termes de discours humain, "le livre" comme tel, les commandements en eux-mêmes. Le discours humain, le mot parlé par l'homme, reçoit bien la lumière divine et devient l'Écriture. Mais quand le Christ est invoqué comme la Parole de Dieu, ici la Personne est invoquée, ici la Personne est la Parole. Ici, il n'y a aucun livre comme tel, mais la Vie du Christ. Même le mot révélé, l'Écriture, étant fait de la substance finie du discours d'homme, peut ne pas correspondre à l'Intention réelle et à l'Être de Dieu. L'Écriture peut même avoir tendance à substituer la révélation à Dieu. Le mot, même révélé, peut devenir une barrière entre l'homme et le Dieu. Mais la Personne du Christ, étant devenu la Parole, interpelle le croyant, qui tend à se complaire dans le mot révélé, pour le garder perpétuellement ouvert devant son Seigneur. C'est la sagesse du Coran, sa *hikma*, que le Christ soit appelé la Parole de Dieu. Le Coran tient en tension constante les deux formes de révélation : "la révélation en mots" et "la révélation en une personne". Toutes deux sont tenues dans un tel rapport que l'une est faite pour empêcher l'idolâtrie de l'autre. C'est sous ce mode que le Christ est présent dans le Coran, comme un avertissement, comme un Signe, contre la tendance (des hommes en général) à faire une idole même du mot, de la révélation comme telle. Quand le Coran rejette l'Incarnation de Dieu dans le Christ, il corrige l'idolâtrie de la Personne comme Parole de Dieu et cela, il le fait en établissant la suprématie du Discours ("*Kalam*") comme Révélation. Mais quand le Coran relate les événements de la vie de Jésus et se réfère à la façon dont les Juifs avaient méprisé la vérité révélée de Dieu, il invoque la suprématie de la Personne du Christ comme Parole de Dieu ("*Kalima*").

C'est dans cette capacité de "Parole de Dieu comme Personne" que le Christ est dans chaque foi et pourtant à l'extérieur. Il est dans l'entre-deux. Il est le Rédempteur de l'homme en monologue, prisonnier de sa foi en monologue. En croyant dans le Christ, un musulman doit être conscient des pièges du monologue existant dans sa propre foi. La vérité est que le christianisme et l'islam constituent un complexe de foi, l'un basé sur la Personne et l'autre sur la Parole. Leur séparation ne dénote pas deux secteurs de vérités contradictoires, mais la nécessité d'un dialogue.

Y a-t-il un "signe" commun entre des Chrétiens et des Musulmans ? Réponse : Seuls "les amis" savent.

Un signe n'est pas une vérité technique, ni une nouvelle découverte faite dans une discipline ou une autre. On peut connaître des vérités techniques et de nouvelles découvertes et les partager sans que les personnes deviennent nécessairement des amis. Il est très significatif que, pour la possession et la communication de la connaissance, comme nous la comprenons aujourd'hui, l'amitié ne soit pas exigée. De complets étrangers et des ennemis peuvent partager l'information technique. Mais dans des questions spirituelles, pour connaître, on doit être dans un nouveau rapport avec celui qui partage cette connaissance. Connaître, c'est appartenir. L'amitié est présupposée dans la connaissance religieuse commune. L'unité est présente quand un signe religieux est partagé. Avoir une fois connu le Christ nous fait appartenir ensemble. Il est vrai que les attitudes du chrétien et celles du musulman à l'égard du Christ ne sont pas semblables. Elles sont *différentes*, mais non conflictuelles. On doit appréhender différemment un signe religieux commun. C'est l'ambiguïté même, la richesse, du signe religieux qui provoque des interprétations et des compréhensions différentes et même opposées. Mais ceux qui connaissent le Christ comme l'Amour ne discutent pas de son Être. Ils sont silencieux. Ils sont humbles. Ils s'aiment. Ils savent tous le mystère de son Être, mais n'en deviennent pas impatientes. Ils savent tous que c'est l'amour du Christ qui crée leur humanité mutuelle, leur souffrance ensemble, leur soumission à Dieu. Le Signe précède la prise de conscience de leur humanité, la crée et l'élève comme prière et sacrifice à Dieu. L'humanité et l'amour sont-ils de simples expressions horizontales et uniformes de paix mondaine et de tolérance parmi les hommes ? Peut-être pas. L'humanité vaut la peine d'être vécue comme un simple acte de sacrifice devant Dieu. A partir de là, l'humanité, en nous tous, a la potentialité tragique d'être anéantie par Dieu si elle n'est qu'orgueil et amour-propre. L'humanité, comme offrande à Dieu, est le commencement de l'amour et de l'amitié entre les humains. Ici, le signe qui inspire l'amour et l'amour lui-même ne font qu'un. Ici, "le signe" et "l'ami" signifient une seule chose – on ne peut avoir l'un sans l'autre. Deux personnes déchirées par la haine mutuelle ne peuvent probablement pas connaître et partager le signe du Christ. Connaître, c'est découvrir le point commun d'existence. Connaître, c'est aimer. S'il y a un signe commun entre chrétiens et musulmans, ils sont amis. La question n'est pas de créer cette appartenance, mais de la découvrir. Et la découverte est immédiate dès que tous les deux abandonnent leurs monologues respectifs.

Abandonner le monologue c'est immédiatement découvrir l'autre. La confrontation suit. La plupart d'entre nous la craignent. La plupart d'entre nous aiment rester à l'intérieur de la forteresse du monologue. Découvrir l'autre, c'est découvrir le cœur même de notre être. La plupart d'entre nous ont peur de cela. Nous utilisons même le meilleur de nos croyances et de nos loyautés pour nous tenir loin

de ce cœur. La découverte de l'autre, de notre être propre, est, à la fois, source de calme et de douleur, de douleur plus que de calme. L'autre est douleur, une piqûre, une morsure, mais une douleur en nous, qui est de nous. C'est au milieu de cette douleur et de cette inquiétude que l'on connaît un Signe Divin. On le connaît, pas de la façon ordinaire, mais du fait qu'il aigüise les frontières de l'altérité, intensifie l'inquiétude, approfondit la confrontation. C'est là qu'un Signe est, à la fois, Amour et Souffrance. Le Christ a aliéné l'homme et l'a aussi réconcilié. C'est là que la crise et le salut fusionnent et se mélangent. Soutenu par Dieu, abandonné par Dieu, sont les noms du même Amour.

Ainsi, "l'amitié", mise en lien avec "le signe", n'est pas sans douleur ni sans crise. Mais la douleur et la crise, dans ce domaine, sont sans haine et sans crainte. Leur premier défi est l'approfondissement et l'accentuation des différences. Chrétiens et musulmans, quand ils acceptent "le signe commun" et "l'amitié" entre eux, doivent subir la douleur profonde et la crise d'être *autres* les uns par rapport aux autres. C'est essentiel, primordial, désirable. Ils doivent résister à la tentation de noyer cette crise pour des prétextes politiques et sociaux. On ne doit pas permettre à l'argument d'humanité commune, d'héritage commun, de difficulté commune dans le monde, ou de spiritualité commune, d'éteindre la crise première qui est essentielle pour toutes les amitiés profondément religieuses. "La *paix* du dialogue ne doit pas empêcher les douleurs critiques du rapprochement en étant vraiment autre. J'appelle cela la Première Souffrance.

A partir de cet engagement "envers un signe" commun pour être "des amis", la première crise-douleur nous mènera, petit à petit, à découvrir la futilité, la relativité, le caractère « mondain » de nos points de vue théologiques et religieux. Jetés devant Dieu, face à cet Absolu profond, immense, chrétiens et musulmans subiront la deuxième douleur, beaucoup plus aiguë – plus large et plus aiguë – que la première. C'est la Deuxième Souffrance. C'est là que Dieu rencontre l'homme et que l'homme rencontre le Christ. C'est dans cet état que Mohammed a entendu la Parole de Dieu.

C'est à l'aide des structures symboliques que nous avons mentionnées que les chrétiens et les musulmans pourraient s'entraider à dépasser leurs différences, non pas tant dans leurs credo, mais dans la crise de leur expérience de la foi et de Dieu. Cependant, dans la situation chrétienne, comme nous le remarquons actuellement, il y a des dangers de séculariser et démythologiser la Croix, de donner un faux caractère définitif à la souffrance et aux tragédies du monde, de mettre la Croix en parallèle avec d'autres symboles de tragédie et d'aliénation. Ici, le musulman se rappelle son témoignage qu'il n'y a "pas de dieu, sauf Dieu" et pourrait rappeler à son frère chrétien qu'il n'y a pas de Croix, sinon la Croix de Jésus.



SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

SMA-PB - 5, rue Roger Verlomme - 75003 Paris - France

Tél. 01 42 71 84 54

Fax: 01 48 04 39 67

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 30 € - Etranger: 35 € - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org