



N° SAU/097 – 5 septembre 1970

LA RECHERCHE DU SALUT DANS L'ISLAM

R. Caspar, M.Afr.

L'islam se veut une religion *totale*, dans un triple sens : religion de tous les hommes, religion de tout l'homme, religion des "deux vies".

L'islam a sans doute été prêché par Mohammed au VII^e siècle de l'ère chrétienne, mais il ne se présente pas pour autant comme une religion nouvelle (*bid'*, Coran 46,9). Il n'est que la reprise de ce qui est la religion originelle la nature (*fitra*) de tout homme, qui a conclu avec Dieu, dès avant sa naissance, un pacte (*mithâq*) de monothéisme (Coran 7,172-173). C'est pourquoi, comme l'affirme une Tradition de la bouche de Mohammed, "tout nouveau-né naît musulman. Ce sont ses parents qui le font juif ou chrétien". Certes, il y a eu, avant l'islam, d'autres grandes religions, fondées sur la révélation d'une Écriture : le Judaïsme et le Christianisme. Mais ces Écritures, la Torah et l'Évangile, n'étaient que des éditions d'une même et unique Écriture éternelle dont l'exemplaire original est auprès de Dieu, Le Coran en est l'ultime édition, – dans sa teneur la plus pure. Il est donc le critère de vérité des révélations antérieures, les confirmant dans ce qu'elles ont d'authentique, et les infirmant quand elles diffèrent de lui, ayant été falsifiées (Coran, 4,46 ; 5,13,41 ; cf. 2,75) par leurs dépositaires. C'est pourquoi Mohammed peut se dire le "Sceau des prophètes" (Coran, 33,40). L'islam, apparu à l'âge adulte de l'humanité comme la dernière et la plus parfaite des religions révélées ("célestes"), entend les récapituler toutes, prévaloir sur toutes (Coran, 9,33 ; 48,28 ; 61,9) et donc s'adresser à tous les hommes (Coran 34,28).

Religion totale dans le sens de religion universelle, l'islam entend aussi s'adresser à tout l'homme et recouvrir tous les aspects de sa vie, aussi bien individuelle que sociale. L'islam est foi et loi. Cette loi, contenue dans les nombreux textes juridiques du Coran, et précisée par les juristes (*fuqahâ*) musulmans, ne concerne pas seulement les rapports de l'homme avec Dieu, mais aussi les contrats matrimoniaux et commerciaux, les devoirs envers le chef de la communauté et même les règles de politesse. Le Droit musulman (*fiqh*), science centrale, précisera le comportement exigé du Croyant dans toutes les circonstances de sa vie, jusqu'aux plus intimes et aux plus "profanes", car tout est religieux, social, dans l'homme et dans sa vie. C'est pourquoi aussi, dans le domaine social et politique, on ne saurait séparer, sinon distinguer, le profane du religieux, l'État de la religion. Cette doctrine essentielle, née de l'histoire même de l'islam à ses origines, où Mohammed à Médine (622-632) fut à la fois chef religieux et chef temporel de la communauté naissante, est inscrite par les faits dans le Coran lui-même. L'islam est religion et état, indivisément sinon indistinctement. L'islam doit donc être religion de l'État et imprégner tous les aspects de la vie familiale, sociale et politique.

Religion universelle et totale, l'islam enfin entend assurer le bonheur de l'homme en cette vie et dans l'autre. Nous verrons qu'on relève sans peine une évolution sur ce point au cours de la prédication même du Coran, qui s'étend sur 22 ans environ (610-632). Mais dans sa phase terminale, celle de la prédication à Médine (622-632) qui donnera à l'islam son visage définitif, le Coran insiste pour que le Croyant prenne son bien, avec modération et selon les lois, dès cette vie, sans pour autant compromettre son bonheur dans la vie future (Coran, 3, ¹⁴⁵⁻¹⁴⁸, etc...). Et les Traditions préciseront : "Le meilleur des musulmans n'est pas celui qui néglige l'au-delà plus que ce monde, ni même celui qui fait le contraire. Le meilleur est celui qui prend de l'un et de l'autre". L'apologétique musulmane contemporaine utilise souvent cet argument pour montrer la supériorité de l'islam sur les autres religions, Un de ses représentants les plus caractéristiques résume bien ces divers aspects de l'islam, religion totale et donc suprême :

"L'islam est venu : alors que l'humanité avait atteint son âge de raison. Il s'est présenté comme une religion du juste milieu ("*Umma wasat*", Coran 2, ¹⁴³) de grande valeur, qui n'a négligé ni le corps ni l'âme, mais a accordé son dû à l'un et à l'autre. Ainsi, il n'a pas rendu obligatoire la vie de mortification. Il n'a pas défendu la vie de jouissance. Il n'a dit à aucun de ses adeptes : "Va, vends tes biens et suis-moi", comme l'a dit Jésus – sur lui la paix. Mais le Prophète Mohammed a répondu à un homme très riche, qui le consultait sur les aumônes qu'il devait faire : "Le tiers de tes biens, et encore, le tiers c'est beaucoup. Il vaut mieux laisser tes héritiers riches plutôt que de les laisser à charge à d'autres" (M, Y. Mousâ, cité par Anawati-Gardet, *La mystique musulmane*, Paris 1961, p. 17).

Évolution de la doctrine du Coran.

Il fallait situer d'abord cette vision globale du message de l'islam, pour comprendre la place et le sens qu'y trouvera la notion du salut et de sa recherche. On le verra d'une façon plus précise en suivant le développement chronologique de la prédication coranique, à travers ses deux principales phases : à La Mekke (610-622) et à Médine (622-632). Ce faisant, les principaux éléments du thème à étudier apparaîtront : vocabulaire, notion et contenu du salut ; voies, moyens et condition pour y parvenir.

Les toutes premières prédications coraniques (sourates de la première période mekkoise) ne portent qu'indirectement sur le salut. Leur premier objet est un message de justice sociale. Constatant que les riches commerçants de La Mekke, carrefour de routes caravanières, opprimaient les pauvres, les orphelins, les petits, fraudaient les balances, pratiquaient l'usure et ne se souciaient que d'accumuler les richesses, Mohammed, qui avait lui-même souffert de ces exactions dans sa jeunesse de pauvre et d'orphelin (sourate 93), par la prédication du Coran, s'élève violemment contre les riches et se fait le défenseur des opprimés. Comme les riches font la sourde oreille, il leur prédit le châtement futur, sinon dès cette vie, du moins dans l'autre. Car ils mourront, mais ils ressusciteront et seront traduits devant le Dieu Unique, "Maître du Jour du Jugement". Ils auront à répondre pour le moindre atome de mal qu'ils auront fait (99, ⁷⁻⁸) et seront condamnés au Feu éternel. Leurs victimes, au contraire, seront récompensées par l'entrée au Jardin du Paradis, où ils connaîtront des joies décrites en termes très concrets. Cependant, un bref et unique passage signale que les élus regarderont Dieu (75, ²²).

C'est au sein de cette prédication de justice sociale et d'eschatologie que le vocabulaire et les notions concernant le salut prennent leur sens. La prédication a pour but d'avertir (*andhara*) les riches injustes du danger qui plane sur leur tête (car le jour du Jugement est imminent, bien que Dieu seul en sache la date exacte) et d'annoncer aux opprimés la bonne nouvelle (*bushrâ*) et leur récompense future. La seule affaire de cette vie, c'est de s'assurer la récompense du Paradis.

On le fera, bien sûr, en croyant à la prédication coranique du Jugement. Et les deux mots qui désignent l'attitude de foi indiquent bien ce rôle de la foi qui préserve de l'enfer. Croire, c'est *âmanamu'min*, qui indique d'abord l'acte de Dieu qui "met en sécurité (*amn*)" ses élus (15, ⁸⁸ ; 26, ¹¹⁴ ; 71, ²⁸).

C'est dans ce sens que Dieu est appelé *Mu'min* (59,23). Et cela devient l'acte du Croyant qui "met en sécurité" (soi-même) ; car l'acte de foi protège de l'enfer et assure le Paradis. L'autre vocable, parmi les plus usités, est *ittaqa-muttaqûn*. On le traduit généralement par la "crainte de Dieu" ou la "piété". En réalité, son origine philologique et sémantique lui donne le même sens que *âmana*. C'est d'abord aussi l'acte de Dieu qui "protège" (*waqâ*) ses élus d'un danger imminent (52,18-27 ; 75,11). Croire, c'est donc "se protéger" (*ittaqâ*) de ce danger que sont le Jugement et l'enfer (19,72 ; 20,118 ; 44,50) et finalement "se protéger" de Dieu, le Juge Sévère (26,108-110), le craindre. La foi est donc la bonne direction (*hudâ*), la voie droite (*sirât mustaqîm*), qui rappelle (*dhakara*) à l'homme sa vocation originelle et le conduit au bon port.

Mais cette foi ne peut consister simplement en une déclaration formelle. Elle doit se traduire par des actes. Il est frappant de constater que, dans cette période mekkoise, les élus sont toujours récompensés suivant leurs actes, comme les réprouvés sont condamnés au Feu pour ce qu'ils ont fait. Ces actes sont presque uniquement ceux qui concernent la justice ou l'injustice sociale. Non seulement le Coran ne sépare jamais la foi et les œuvres de la foi, mais il semble même, en cette période, faire consister la foi dans les œuvres.

La grande affaire est donc de s'assurer le sort des bienheureux dans le paradis futur. La vie d'ici-bas ne vaut pas la peine qu'on s'y arrête. Les créatures, même les plus belles et les plus utiles, ne sont que "parure de la terre" destinée à être consumée dans l'embrasement de la fin du monde (18,7,28,46 ; 37,6). Les biens sont des tentations pour la foi, car ils détournent de Dieu (15,3 ; 29,25 ; 69,33-34). La vie d'ici-bas est la demeure de l'épreuve (*balâ'*) (18,7 ; 21,35 ; 68,2) qui révèle le vrai croyant. Il se consolera en pensant que la vie future sera meilleure que cette vie (92,13 ; 93,4 ...) et cultiver celle-ci c'est perdre l'autre (42,20). On comprend mieux ce climat particulier à la période mekkoise, si on se rappelle que, durant ce temps, le Prophète prêche à contre-courant des idéaux de la société mekkoise, qu'il se heurte à une résistance farouche et bien organisée par les patriciens, et que lui-même et ses premiers fidèles sont l'objet de vexations, de mise au ban de la tribu, sinon de véritables persécutions.

Ce climat et les thèmes de la prédication concernant le salut ne se modifient pas substantiellement au cours des autres périodes mekkoises. La prédication de la justice sociale et les thèmes eschatologiques s'estompent et tendent à se stéréotyper. Mais le relais est assuré par les récits prophétiques, où sont contées les missions de prophètes "bibliques" (Abraham, Moïse, Jésus...) ou "arabes". En effet, tous ces prophètes répètent au cours des temps le même et unique message : croire au Dieu unique et au Dernier Jour, si on veut éviter d'être détruit par le châtement de Dieu.

Le but de ces récits prophétiques est d'enraciner le message coranique dans la tradition biblique. Ainsi s'esquisse une "histoire du salut" musulman. Cette histoire commence dès la création du premier homme, et même avant, avec le pacte pré-éternel de monothéisme que tout homme a conclu avec Dieu avant sa naissance (7,172-173). Le Coran affirme, comme la Bible, que le genre humain est né "d'une seule âme", Adam, "pour qui Dieu a créé une épouse et dont Il a fait proliférer en abondance hommes et femmes" (4,1). Ce premier couple a désobéi à Dieu, sous l'influence de Satan, et Dieu les a punis en les chassant du Paradis. C'est pourquoi eux-mêmes et leur descendance, le genre humain, sont exposés aux épreuves, aux inimitiés et à la mort (Coran 7,19-29 ; 20,115-123). Il y a donc là le récit de la faute personnelle d'Adam (*peccatum originans*) et même de ses conséquences physiques pour l'humanité. Mais l'islam récuse formellement toute notion de "péché originel" (*peccatum originale*), car, pour lui, l'homme naît naturellement bon et croyant. En suivant la religion inscrite dans sa nature, il parviendra au Paradis éternel, qui est le même, selon les théologiens musulmans, que celui d'où ont été chassés ses premiers parents.

A la fin de la prédication mekkoise, l'hostilité des polythéistes se faisant plus rude, le Coran est amené à constater son impuissance à convaincre les cœurs endurcis. Et il a attribué cet endurcissement à Dieu, qui "scelle les cœurs" met un voile devant les yeux, une fissure dans les oreilles des croyants (2,7,46 ; 45,23.). C'est Dieu qui décrète le bien et le mal (54,3) qui guide et égare qui il veut, prédestine à l'enfer ou au paradis qui il veut et inscrit la foi ou l'impiété dans les cœurs (15,12 ; 26,200 ; 49,7 ; 58,22 ...). Pourtant au cours de la même période, la liberté et la responsabilité de tout

homme croyant ou infidèle, est parallèlement affirmée : "Quiconque le veut, qu'il croie; quiconque le veut, qu'il soit infidèle" (18,29 ; cf. 10,40,45 ; 17,84,107 ; 73,14...), Si les cœurs des infidèles sont scellés, c'est parce qu'ils sont orgueilleux (40,35 ; 42,54) ils sont sourds parce qu'ils se mettent les doigts dans les oreilles (71,7), et aveugles parce qu'ils se couvrent la face (11,5). Cette prédestination au ciel ou à l'enfer, "conséquente", diraient les théologiens, est le fruit des actes humains; "Dieu ne change rien en un peuple avant que celui-ci n'ait changé ce qui est en lui" (8,53 ; 13,11).

Ainsi le Coran comme la Bible, suivant le genre littéraire sémitique, affirme simultanément deux vérités apparemment contradictoires, mais en réalité complémentaires : Dieu est tout-puissant, et l'homme est libre et responsable (74,55-56 ; 76,29-30 ; 81,28-29). La foi, comme l'impiété, est un acte libre de l'homme, et en même temps, ou plutôt d'abord, *un Don de Dieu*.

A Médine où le Prophète, quittant sa patrie hostile, arrive en 622, la doctrine du salut reste substantiellement la même. Mais, les circonstances évoluant, de sensibles modifications vont être apportées sur des points importants. En effet, après quelques années difficiles, le succès des armes musulmanes ira grandissant, jusqu'au triomphe complet, avec la prise de La Mekke (630) et le ralliement à l'islam de la plupart des tribus d'Arabie. C'est au cours de ces dix années (622-632) que se constitue l'idéal de la société musulmane et le visage définitif de la religion musulmane.

Le premier devoir de l'islam à Médine est d'assurer sa survie en se défendant contre les attaques des armées mekkoises et de prendre l'offensive pour faire triompher la vraie religion. La "guerre sainte" (*jihâd*) domine toute la période et en influence tous les thèmes. Le Dieu Unique, qui, à La Mekke, était surtout celui qui envoyait et protégeait les prophètes, devient à Médine le Dieu des armées, le Dieu guerrier qui appelle au combat, envoie ses anges renforcer les musulmans, tire lui-même les flèches et tue les ennemis, pour assurer la victoire, signe suprême de sa faveur et de la vérité de la révélation du Coran (2,250,286 ; 3,124-125 ; 8,5-9.12.17,42-43...).

Ce "signe de la victoire" temporelle devient si important qu'il faut l'assurer à tout prix. Laisser des musulmans en état d'infériorité devant des non-musulmans devient une situation insupportable, qui est une "tentation" (*fitna*) contre la foi. Il faut la faire cesser, même au prix de meurtres pendant les mois sacrés (2,217 Cf. 2,191,193 ; 8,25), L'islam désormais ressentira tout échec temporel comme un scandale proprement religieux et toute guerre de libération sera une guerre sainte. Par contre, le succès temporel sera une preuve de la faveur divine et de la vérité religieuse. Une mystique de l'échec et de la souffrance, fussent-ils rédempteurs, est imperméable à l'islam orthodoxe¹.

Le vocabulaire du "salut" indique bien cette note de succès. Il est significatif que, sur ce sujet, le Coran ne reprend pas le vocabulaire judéo-chrétien comme il le fait sur d'autres sujets. Le mot le plus typique de la conception chrétienne du salut, *Khalâs*, *mukhallis*, est absent, dans ce sens, du Coran. L'autre, *anqadhâ*, est très peu employé. Les mots proprement coraniques et musulmans pour désigner le salut sont *fawz* et *falâh*; qui veulent dire "succès", "réussite", Et c'est ce dernier qui est répété cinq fois par jour du haut des minarets, dans tous les pays musulmans, pour appeler à la prière : *Hayyâ li-l-Salât ! Hayyâ li-l-falâh !* ("Venez à la prière, venez au succès !")

Pour assurer ce "succès" ici-bas et dans l'au-delà, la foi est évidemment nécessaire. Mais, à Médine comme à La Mekke, les œuvres de la foi ne le sont pas moins. Le Coran précise : les œuvres sans la foi (les œuvres des non-musulmans) sont annulées par Dieu (4,92,124 ; 16,97), mais la foi sans les œuvres n'a pas de valeur (26,226 ; 61,2). Le problème est de savoir quelles sont ces œuvres nécessaires à

¹ Nous disons "l'islam orthodoxe", pour respecter d'autres tendances de l'islam. Les mystiques musulmans redécouvriront le sens de la souffrance envoyé par Dieu comme signe de son amour. Ils feront dire à Mohammed : "Quand Dieu aime son serviteur, il l'éprouve. Et quand il l'aime davantage, il s'empare de lui, ne lui laissant ni biens ni fils". Et Hallâj voyait, dans sa mort au gibet, le sommet de son expérience mystique.

D'autre part, le shî'isme, éprouvé et persécuté dans ses débuts, avant de devenir religion d'état en Iran (XVI^e-XX^e s.), a longuement médité sur la souffrance, le meurtre de 'Ali (661), le massacre de son fils Husayn à Kerbéla (680) et fait, dans sa doctrine et surtout dans sa mystique, une place importante à la souffrance et à la douleur.

la foi. A La Mekke, c'était d'abord le souci des pauvres. A Médine, c'est avant tout d'obéir au Prophète et de le suivre à la guerre sainte. C'est la "bonne œuvre" par excellence, puisque le succès temporel de l'islam est le signe et le garant du succès dans l'au-delà. Aussi, le Coran tonne contre les croyants lâches, temporisateurs et hypocrites, tandis que le paradis est promis aux combattants de la guerre sainte. Spécialement, ceux qui meurent "dans le chemin de Dieu" (à la guerre sainte) ont le privilège du paradis assuré :

"Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens, en échange du don du Paradis. Ils combattent dans le chemin de Dieu, tuent ou sont tués. C'est une promesse solennelle et un devoir pour Dieu, comme il est dit dans le Torah, l'Évangile (sic) et le Coran. Et qui plus que Dieu serait fidèle à sa promesse ? Réjouissez-vous d'avoir accepté ce contrat, car c'est là l'immense succès ! (9,11, cf. 2,245 ; 5,12 ...).

Dans ce climat, le rapport entre les "deux vies" se modifie sensiblement. Il ne faut pas hésiter à sacrifier sa vie "dans le chemin de Dieu" pour s'assurer le Paradis. Mais les victoires de plus en plus fréquentes et importantes amènent la prospérité dans le camp musulman. De nombreux passages du Coran sont consacrés à la répartition du butin (3,155 ; 8,1 ; 42,70...). Le croyant victorieux aurait tort de refuser cette récompense terrestre (9,88 ; 59,8...).

Ainsi, pour le Coran en sa période terminale, le "salut" est aussi bien terrestre que céleste. Il est réservé au croyant musulman², qui doit mettre en œuvre sa foi par les pratiques du culte (prière rituelle, jeûne de Ramadan, pèlerinage), par le souci du pauvre et l'engagement à la guerre sainte.

L'élaboration de la Tradition et de la Théologie musulmane.

La Tradition au sens technique (*hadith*), qui précise et complète le Coran sur certains points, en rapportant des dires ou des faits du Prophète, ne fait que reprendre le Coran, en ce qui concerne notre problème. Un hadith célèbre, appelé "le hadith de Gabriel" montre l'ange apparaissant à Mohammed et se faisant préciser que la foi (*îmân*) consiste à croire en Dieu, en ses anges, ses Écritures, Ses Prophètes et au Dernier Jour ; *l'islâm*, lui, consiste à témoigner de l'unicité de Dieu et de la mission de Mohammed, à faire la prière, donner l'aumône, jeûner le mois de Ramadan et à faire le pèlerinage à La Mekke. *L'ihssân* (bienfaisance) enfin, consiste à "adorer Dieu comme si on le voyait, car, si on ne le voit pas, lui nous voit".

Mais dans l'ensemble, le hadith retient surtout du Coran l'affirmation de la Toute-Puissance de Dieu et de la prédestination absolue au bien et au mal, au paradis ou à l'enfer. Tout est déjà "écrit" lorsque l'embryon est encore au sein de sa mère. De même, alors que le Coran ne séparait jamais la foi des œuvres, tout en admettant que les péchés des croyants sont assez facilement "expiés" (*Kaffâra*) par les bonnes œuvres et qu'ils seront facilement pardonnés par Dieu (2,271 ; 3,193-195 ; 4,31...), le hadith insiste sur la valeur salvifique de la foi seule : "Ceux dont le cœur contient un atome de foi sortiront de l'enfer".

Pour la théologie musulmane (*Kalâm*), le grand problème est de savoir si le musulman pécheur est encore un vrai croyant et quel sera son sort dans l'au-delà. Les écoles et les sectes se sont partagées sur ce point. Pour les intégristes puritains, que sont les *Khârijites*, tout musulman qui commet un "grand péché" ne peut-être dit croyant ; il faut le rejeter de la Communauté, voire le mettre à mort comme renégat, et il ira certainement au Feu éternel. La grande école mo'tazilite du VIII^e siècle

² Cependant, trois versets mettent sur le même pied les musulmans, les juifs et les chrétiens (auxquels deux versets ajoutent les Sabéens et les Zoroastriens), en assurant que, s'ils croient en Dieu et au Dernier Jour, ils n'ont rien à craindre lors du Jugement : 2,62 ; 5,69 ; 22,17. Ces versets sont une des "croix" des Commentateurs musulmans du Coran. En général, ils considèrent que ces versets sont "abrogés" par le "verset du sabre" 9,5 et 29. Il semble bien que, dans la ligne de la synthèse coranique, où le Coran est seul critère de vérité et l'islam la seule religion définitive et universelle, il faut être musulman pour être sauvé. Nous verrons plus loin des opinions différentes.

est aussi exigeante sans être aussi extrémiste : pour eux, la foi exige les œuvres ; le musulman pécheur n'est ni un vrai croyant, car il ne pratique pas la foi, ni un infidèle, car il garde la foi ; ici-bas, il reste musulman, mais dans l'au-delà, il ira au Feu éternel. Une autre école n'admettra pour lui qu'un enfer temporaire, mais obligatoire, d'où il sortira pour aller au Paradis. Enfin, l'école ash'arite, qui fut l'orthodoxie officielle pendant des siècles jusqu'au début du XX^e siècle, se contentait de considérer le pécheur comme un vrai croyant, assuré d'aller au Paradis. Les théologiens de cette école affirmaient même que si le musulman pécheur meurt sans se repentir, Dieu, dont la Puissance est sans limites, peut l'introduire directement au Paradis. Au maximum, Dieu le fera passer un certain temps dans un enfer assez léger et temporaire. Il faut ajouter que, depuis un siècle, sous l'influence des Réformistes du XIX^e-XX^e siècle, beaucoup de penseurs musulmans sont revenus, en fait, à l'opinion mo'tazilite, qui est bien celle du Coran : la foi exige les œuvres et le musulman – grand pécheur – non repenti sera puni du Feu éternel.

Corrélativement, un courant de pensée a admis et admet qu'un non-musulman, qui ignore l'islam ou n'en a qu'une idée fautive, s'il suit la lumière de sa conscience (les mo'tazilites disaient : "de sa raison", qui connaît le bien et le mal et démontre les vérités de la foi) et l'enseignement du Prophète que Dieu a envoyé à sa communauté (par exemple : si les chrétiens suivent l'enseignement du Christ) sera sauvé et ira au Paradis. Un réformiste du XX^e siècle, pourtant assez conservateur sur bien des points, osait même affirmer que la foi dans la mission de Mohammed n'est pas nécessaire pour être sauvé³.

De plus, les théologiens musulmans distingueront trois types de foi : la foi de simple autorité (*taqlid*), qui est celle des enfants et des gens simples et suffit à peine au salut ; la "foi des savants", les théologiens, qui peuvent "prouver" les dogmes, et elle est diversement appréciée ; enfin "la foi de certitude" (*yaqîn*), degré idéal, à rechercher sans cesse, et qui est le fruit d'une vie de foi, de méditation, voire d'expérience mystique. Ghazâli en particulier ne peut se satisfaire d'une foi par simple adhésion à un enseignement passivement reçu, mais il exige un approfondissement à base de doute et de recherche continue. Qu'il s'agisse d'un non-musulman en quête de la vraie foi ou même d'un musulman, "celui qui, parmi les gens de toute religion, a foi en Dieu et au Dernier Jour, doit être en recherche sans faiblir sur les fondements de cette foi : s'il meurt avant d'être parvenu à la vérité complète, il sera pardonné et récompensé pour cette recherche même"⁴.

Autres tendances : Philosophes et Mystiques.

Le tableau des opinions des musulmans sur la recherche du salut serait bien incomplet si on ne signalait pas deux courants de pensée qui, bien qu'ils aient été plus ou moins rejetés par l'Orthodoxie officielle de l'islam (le sunnisme ash'arite) n'en ont pas moins exercé une profonde influence.

Pour les philosophes musulmans (*falâsifa*), héritiers de la philosophie hellénistique qui, sous le nom d'Aristotélisme, véhiculait une pensée platonisante, l'homme est une âme. Insérée dans un corps, elle aspire à s'en libérer pour retourner à son origine, l'Un. La mort est cette délivrance. Dès lors, les jouissances du Paradis seront purement intellectuelles et spirituelles, et les descriptions sensibles du Paradis coranique sont à interpréter comme des métaphores. D'autre part, une résurrection des corps, bien qu'affirmée par le Coran, serait un non-sens. La voie vers cette béatitude intellectuelle est celle de la raison et de la philosophie (la "sagesse") ; mais elle est réservée à une élite, tandis que les Écritures révélées, Torah, Évangile et Coran, sont pour le peuple ignorant. C'est pourquoi elles doivent comporter des descriptions sensibles. C'est pour cette thèse surtout que la philosophie musulmane sera taxée d'impiété par le grand théologien Ghazâli.

³ Voir les textes de Ghazâli, de M. Abduh et de R. Ridâ, que nous avons présentés et traduits dans le *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n° 5 (juin 1967) p. 93-103 : *Le salut des non-musulmans* d'après Ghazâli, publié dans *Se Comprendre*, Saumon n° 62 (15/02/64), 8 p.

⁴ Texte cité à la note précédente.

Non moins "spiritualistes", mais pour d'autres raisons, sera le courant mystique. Né d'une réaction ascétique contre le luxe et les jouissances qu'apportèrent aux musulmans les grandes conquêtes du premier siècle de leur ère (VII^e-VIII^e s.), alimenté par la méditation du Coran, notamment de son premier message, et de Traditions, plus ou moins authentiques, dans lesquelles le Prophète faisait figure d'ascète, ce courant s'est développé rapidement pendant les trois premiers siècles (VII^e-IX^e siècle), pour atteindre son sommet, du moins à nos yeux, dans le "martyr mystique" de l'islam, Hallâj, mort au gibet en 309 (922), pour avoir proclamé l'union d'amour avec Dieu. Après cette crise, la mystique musulmane ("le Soufisme") tente de se réconcilier avec l'orthodoxie musulmane et y réussit en grande partie, grâce au rôle de Ghazâli. Mais de nouvelles tendances naissent aussitôt, qui égarent le soufisme dans les voies du "monisme existentiel" où le mystique n'est qu'un aspect, une "épiphane", de la divinité. Depuis le XIII^e siècle, le message des grands mystiques est recueilli et porté au peuple par les "Confréries musulmanes", qui joueront souvent un rôle déformant aux yeux des tenants de l'orthodoxie, mais alimenteront souvent aussi une vie d'amour réciproque entre Dieu et l'homme.

Pour les vrais mystiques de l'islam, notamment pour ceux des trois premiers siècles, Dieu est le pôle de toute leur vie. Non seulement il faut renoncer au monde et à ses richesses, mais, il faut surtout renoncer à soi-même et accepter d'être conduit par Dieu sur les voies qu'il a choisies. Cette voie vers Dieu est celle de *l'amour*. Le Coran comportait bien quelques versets parlant de l'amour entre Dieu et l'homme (par exemple 11,90 ; 20,39 ; 85,14 et les deux versets sur l'amour réciproque : 3,31 ; 5,54) mais il était loin de lui donner une place centrale, place qui revient à la Transcendance du Dieu Unique, à qui on doit adoration et obéissance.

Les mystiques ne veulent connaître que l'amour de Dieu. Non seulement aimer Dieu à l'exclusion de tout autre que lui, mais aimer Dieu pour lui-même, et non pour une récompense. C'est le pur amour. Et c'est à une femme admirable, Râbi'a (713-801), que l'islam devra cette découverte de la voie royale de l'amour. La tradition mystique ira jusqu'à l'appeler "la deuxième Marie". Elle est célèbre, en particulier pour son refus d'un paradis sensible et sensuel : "Ce n'est pas pour cela que j'aurai passé ma vie à Te chercher" dira-t-elle à Dieu ; et on vous la montre parcourant les rues, tenant dans une main une torche pour brûler le paradis, et, dans l'autre, un pot à eau pour éteindre l'enfer. "Ainsi Dieu sera adoré pour lui-même". Son seul désir est de voir Dieu dans l'au-delà. Aussi, elle pleure, se désespère de vivre encore et souhaite mourir au plus vite. Un siècle plus tard, le grand Hallâj ira plus loin encore. Non seulement l'amour est "l'essence de l'essence de Dieu", mais on peut déjà, dès cette vie, trouver le bonheur suprême en s'unissant par amour avec Dieu, sans pour autant s'identifier avec lui.

"Je suis devenu Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu moi. Nous sommes deux esprits habitant un seul corps. Donc me voir, c'est Le voir, et Le voir c'est nous voir"

Une si haute doctrine ne pourra être maintenue sans déviation par ses successeurs, et l'amour de Dieu se changera trop souvent en théories philosophiques, en élans poétiques ou en techniques d'extases bien ambiguës. Mais cette aventure étonnante de la mystique en islam laissera ses traces en plein cœur de l'orthodoxie. Ghazâli, en particulier, n'hésite pas à faire de l'amour de Dieu le sommet de l'itinéraire spirituel, et, de la vision de Dieu, la plus grande des joies de l'au-delà.

Les tendances contemporaines

Le tableau précédent de la doctrine coranique sur la recherche du salut et des diverses écoles de pensée dans la tradition musulmane demanderait de multiples précisions et compléments. Il suffit cependant à en indiquer à la fois les traits majeurs et la diversité des tendances. On ne s'étonnera pas de les retrouver, unies à des orientations nouvelles, dans l'islam contemporain, où le passé survit, là même où des horizons nouveaux se dessinent.

Cet islam contemporain est lui-même difficile à cerner. La dernière école de pensée d'une audience importante en islam est sans doute le Réformisme des *Salafiyya* (retour aux sources de la foi), suscité par Mohammed 'Abduh (1849-1905) et Rashîd Ridâ (1865-1935) et prolongé de nos jours par les Oulémas d'Algérie, le marocain 'Allâl al-Fassi et de nombreux professeurs des Universités religieuses, en Orient comme au Maghreb. Nettement plus intégristes sont les Wahhâbités d'Arabie Séoudite et les "Frères musulmans" du Moyen-Orient. Plus ouverts au contraire sont les courants regroupés souvent sous le nom de "modernisme" et qui vont du renouveau d'estime pour les mo'tazilites ou les philosophes musulmans, et de l'influence des *philosophies* occidentales jusqu'aux tendances laïcisantes et même parfois marxistes et athées. Mais, il faut remarquer qu'il ne s'agit pas d'écoles constituées, mais plutôt de lignes de recherche où chaque penseur ne représente en général que lui-même. Plutôt que de se perdre dans les théories qui voient le jour chaque année, nous essaierons de décrire la recherche du salut dans les divers milieux sociaux du monde musulman.

Dans les milieux populaires des villes et surtout des campagnes, c'est l'islam traditionnel qui règne. On y naît et on y meurt musulman, conscient et fier de sa foi, alimentée et protégée par le milieu social. Cette foi assure, à elle seule, le salut, et on prend soin, au moment de la mort, de prononcer la formule du "témoignage de foi" (la shahâda): "Il n'y a de dieu que Dieu et Mohammed est son envoyé". Si le mourant ne peut plus parler, il suffit de lever l'index, pour confesser qu'il n'y a qu'un seul Dieu. S'il ne le peut même plus, ce sont les assistants qui l'aident à le faire et prononcent la formule. Nul ne doute que son salut soit assuré. Les œuvres de la foi ne sont pas reniées, mais à part le jeûne du Ramadân, sont assez peu pratiquées. On recourra plus volontiers aux "Saints" locaux, car ces milieux sont pénétrés par l'influence des Confréries et du "maraboutisme". On a recours au "marabout" (*walî*) pour tous les besoins du corps et de l'esprit, car sa "bénédiction" (*baraka*) a un pouvoir universel. On peut trouver trop simple ou peu orthodoxe cette foi des humbles. Ce serait méconnaître la valeur religieuse de ces âmes pénétrées de la présence de l'action divine dans leur vie, acceptant sereinement les vicissitudes de la vie et la mort elle-même.

Les milieux traditionnels plus cultivés se rencontrent facilement dans les villes de l'intérieur et autour des Universités religieuses ("Grandes Mosquées") des capitales. Là, c'est un islam plus savant, fortement influencé par le Réformisme des *Salafiyya*, et volontiers apologétique. On y reprend les thèses de Mohammed 'Abduh sur la nécessité des œuvres pour le salut, et on pratique davantage les "piliers du culte" (prière, aumône, jeûne, pèlerinage). Mais on ne doute guère du salut du musulman qui n'a pas renié sa foi, et on reste fort perplexe au sujet de la possibilité pour un non-musulman de se sauver. On ne refuse pas de confronter l'islam avec les exigences du monde moderne, mais on pense trouver les solutions dans le Coran et les auteurs traditionnels. On y est sévère pour les déformations populaires, liées aux Confréries : l'islam, dit-on, refuse tout intermédiaire entre Dieu et l'homme, tout équivalent d'un clergé et d'une hiérarchie. On se soucie davantage de se conformer aux règles culturelles et juridiques, non sans risquer de donner prise au ritualisme et au juridisme.

Dans les milieux citadins les plus ouverts à la civilisation moderne, de multiples questions se posent. Les pratiques culturelles, telles qu'elles sont exigées par le Coran et le Droit, sont bien souvent difficiles à observer dans une vie moderne. Comment faire les cinq prières à heure fixe lorsqu'on est fonctionnaire ? Le Ramadân lui-même est mis en cause dans ces pays aux exigences économiques pressantes. Si "on ne prie plus, ne jeûne plus", est-on encore musulman ? Et qu'est-ce qu'être musulman ? Beaucoup retrouvent une voie en suivant les impératifs de leur conscience, pour leur vie personnelle ou professionnelle. Tel ce médecin qui disait trouver Dieu en se dévouant pour ses malades. Quant au salut futur, il semble qu'on évite de se poser la question. Et si la mort frappe parmi les proches, on peut constater un certain désarroi.

Par contre, ce retour à la conscience personnelle et l'influence de l'esprit libéral (parfois teinté de syncrétisme) de notre époque conduisent ce type de musulman à estimer toute vie vécue avec sincérité, droiture et générosité, même si elle n'est pas fondée sur la foi musulmane.

Enfin, certains milieux du monde intellectuel et technique hésitent de moins en moins à rejeter tout au-delà, pour centrer leurs efforts sur la construction de la cité terrestre. Certaines déclarations

retentissantes ont même osé reprendre publiquement la critique marxiste de la religion et du salut de l'au-delà. C'est sinon sortir de notre sujet, du moins le dépasser, bien que ces affirmations scandaleuses aux yeux des croyants soient peut-être davantage un appel pour repenser le problème du salut que sa négation.

Ainsi, la recherche du salut peut se faire, en islam, selon des orientations diverses, mais comme des variations sur un thème unique et central. Dieu est à l'origine et à la fin du destin de l'homme, du monde et de l'histoire. Lui seul décide du destin de chacun. L'homme entre dans le dessein divin *par la foi*, l'adhésion au credo musulman. Les variations concernent la nature et les conditions de cette foi : foi pure ou foi mise en œuvre par la pratique de la Loi ; foi intellectuelle des philosophes ou foi amoureuse des mystiques ; "possession pacifique de la foi" dans les milieux traditionnels ou foi inquiète, en recherche ; foi apologétique des Réformistes ou foi contestée et en recherche dans les milieux modernisants.

Quelle que soit sa ligne de recherche, le croyant musulman est confronté au Dieu unique. La fonction sociale de la Communauté des croyants, de son soutien et de ses influences, peut être plus ou moins importante ; elle ne se transforme jamais en médiation. Le croyant reste seul, face à Dieu, dont il reçoit son salut ou le pouvoir de l'opérer. Le Prophète lui-même ne joue, à aucun titre, un rôle de médiation véritable. Le Coran est formel sur ce point (32,4) et c'est pourquoi les musulmans refusent fermement d'être appelés "mahométans" ; ils ne sont que des "musulmans", des "soumis à Dieu seul". Au cours des siècles, la dévotion musulmane envers la personne du Prophète a pu tendre à valoriser son "intercession" (*shafâ'a*) pour sa Communauté au Dernier Jour, et les Confréries musulmanes multiplieront les intercesseurs. Mais dans l'islam orthodoxe ces intercessions, y comprise celle de Mohammed, sont en dépendance du bon vouloir de Dieu et de la foi de l'homme ; elles ne jouent qu'un rôle secondaire.

Le refus conscient de toute médiation est caractéristique de l'islam. Sans doute faudrait-il en chercher l'explication, au niveau de l'anthropologie dans un optimisme inné concernant la nature de l'homme, prédisposé dès sa naissance à la foi monothéiste de l'islam (Coran, 7,172-173). Ainsi, être musulman, c'est suivre la loi de la nature, et ne pas l'être est une anomalie, une sorte de parjure. Un philosophe musulman contemporain, bon connaisseur de l'originalité de l'islam par rapport au christianisme, exprime clairement cet optimisme :

"Ainsi, malgré le problème du mal, malgré les faiblesses de l'homme, malgré le déclin actuel de la culture islamique et les revers subis au cours de l'histoire, le musulman ne perd jamais espoir. Il conserve une vision optimiste de l'univers : il continue à être pour lui une source d'exaltation. Il est toujours engagé, virtuellement et de fait, dans l'aventure du progrès humain. Ni péché originel, ni sentiment du tragique ne viennent obscurcir l'horizon. Le "*mektoub*" (c'est écrit) n'est pas synonyme de "fatalisme", mais résignation provisoire, parce que optimiste. Là se trouvent les vrais fondements de l'âme musulmane"⁵.

Robert CASPAR
(1923-2007)

BIBLIOGRAPHIE SUR LA RECHERCHE DU SALUT EN ISLAM

Louis GARDET *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967, 528 pp. Fondamental pour connaître les valeurs de la Théologie Musulmane. Voir sur notre sujet

⁵ M.A. Lahbabi, *Le personnalisme musulman*, Paris, P.U.F., 1964, p. 116.

p. 133-139 (Toute-Puissance divine et liberté humaine) ; p. 233-345 (Les Fins Dernières) ; p. 349-395 (La foi et les œuvres).

- W. KNIESCHDE *Die Erlösungslehre des Qorans*, dans *Biblische Zeit- und Streitfragen*, V, 1910
- W.R.W. GARDNER *The Qur'anic Doctrine of Salvation*, Madras, 1914.
- Armand ABEL *L'islam, religion de salut*, dans *Religion de Salut*, Université libre de Bruxelles, 1962, pp. 99-111 (faible).
- Von GRUNEBAUM, *Islam, Experience of the Holy and Concept of Man*, University of California, Los Angeles, 1965, 39 pp. et dans *Diogenes* 48 – 1964, p. 81-104.
- G. J. BARNI *The Koran Doctrine of Redemption*, dans *Muslim World*, 2 (1912) p. 60-65.
- Robert CASPAR *La foi selon le Coran*, dans *Proche-Orient Chrétien* 1968/I, p. 17-28 ; 1968/II et III, p. 140-166 ; 1969/II-III, p. 162-193.

Pour la conception philosophique du salut, voir en particulier :

- Louis GARDET *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951, 235 pp.

Sur la mystique musulmane :

- G.C.ANAWATI et Louis GARDET *La mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1961, 310 pp.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--