

MODERNITE, ISLAM ET CHRISTIANISME

La majorité des musulmans ont peur de la modernité ; la plupart des responsables religieux musulmans la rejettent même. L'islam a peur d'y perdre son âme, ses valeurs essentielles. Au contraire, il a beaucoup à y gagner, comme le montre l'évolution du christianisme sous l'influence des idées et des comportements modernes.

Cette thèse peut cependant être mise en doute si on ne cerne pas précisément ce qu'on entend par « modernité », car ce concept fait l'objet de conceptions assez diverses ; sans parler de la « post-modernité », qui est maintenant à la mode.

L'idée de « modernité »

Certains font remonter la modernité à la Renaissance européenne ; d'autres la voient naître au XVII^{ème} siècle et s'épanouir au XVIII^{ème} siècle, l'époque des Lumières, au cours de laquelle la raison humaine, dans sa double fonction critique et investigatrice, tend à devenir le critère de la vérité et le moteur du progrès.

« On the longest view, modernism in philosophy starts out with Descartes's quest for a knowledge self-evident to reason and secured from all the demons of sceptical doubt. It is also invoked (...) to signify those currents of thought that emerged from Kant's critical « revolution » in the spheres of epistemology, ethics and aesthetic judgement. Thus « modernity » and « enlightenment » tend to be used interchangeably. »¹

De son côté, le Dictionnaire de la Philosophie de Christian Godin² définit la modernité « par ses traits objectifs universels : le triomphe du libéralisme et de l'individualisme, la domination des intérêts matériels sur les inquiétudes spirituelles, le désenchantement du monde (la substitution de la science et de la technique à la religion), le triomphe de la nation et de l'Etat comme cadres de vie collective, et enfin la mondialisation qui étend la modernité à l'ensemble, sinon de l'humanité, du moins du globe. »

Cependant, la conception de la modernité qui donne la primauté à la raison critique et au doute méthodique ne doit pas être absolutiste. « Dès les premiers fondements de la philosophie moderne, Blaise Pascal, mathématicien, physicien et philosophe, fit valoir, contre la surestimation de la raison par Descartes et sa prétention à une science universelle reposant sur les mathématiques, qu'aux côtés de la raison, la volonté et le sentiment, l'imagination et la cœur, les émotions et les passions avaient aussi leur mot à dire : à côté de la pensée méthodique et rationnelle (l'« esprit de géométrie » de Descartes), il y avait place pour la connaissance globale et intuitive, le senti, le vécu, l'expérimenté (l'« esprit de finesse » de Pascal). A l'apogée de l'*Aufklärung*, avec ses amis romantiques, Schleiermacher attira l'attention [...] sur l'importance fondamentale de l'expérience, sur la signification cognitive des sentiments, sur la dimension de l'intériorité. »³

Au critère central de la primauté de la raison, il faut donc ajouter celui de la valeur éminente de la personne humaine, dans toutes ses dimensions et facultés.. Ceci est confirmé par l'analyse du sociologue Alain Touraine.⁴ La société ne se structure plus par l'agrégation de

¹ Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, (Oxford University Press, 1995), p. 583.

² Edit. Fayard, 2004

³ Hans Küng, *Le Christianisme* (Paris, Seuil, 1999), p.1026.

⁴ « Au terme d'un recensement des composantes de la modernité qu'on considère en général comme les plus importantes, deux composantes m'apparaissent indispensables à l'existence de la modernité... Le premier principe est la croyance en la raison et en l'action rationnelle... La raison n'est pas fondée sur la défense des

collectivités naturelles [: familles, clans, ethnies, etc.], mais par la création d'entités étatiques ; non plus par le truchement de devoirs de solidarité, mais par la définition de droits individuels et collectifs. « Alors que les sociétés autoritaires, populistes ou communautaires en appellent au dépassement des intérêts individuels au profit d'une participation aussi complète que possible à un être collectif, à un peuple, une race, une croyance religieuse, une langue ou un territoire, la grandeur de nos démocraties libérales est d'avoir conçu les institutions comme des lieux de production d'individus libres et responsables, soucieux d'agir selon des critères universalistes. »⁵ Quant aux droits liés à la notion de sujet, Touraine précise que « l'histoire du sujet est (...) celle de la revendication de droits de plus en plus concrets, qui protègent des particularités culturelles de moins en moins générées par l'action collective volontaire et par des institutions créatrices d'appartenance et de devoirs. »⁶

Alain Touraine ajoute que les deux principes conjoints de la modernité « rejettent tout ordre social qui ne serait pas créé par ses propres forces et qui serait subordonné, par exemple, à une révélation divine (...). C'est quand la modernité s'annonce que s'opère la séparation (...) entre, d'un côté le monde du sujet, projeté et extériorisé dans une image du *divin* mais qui tend vers une intériorisation dans le sujet humain, et, de l'autre, l'univers du *sacré*, contrôlé par les (...) clercs par le moyen des institutions et des pratiques.»⁷

En résumé, la Lumière reste le plus beau nom de la modernité !

Le principe suprême de la liberté et de l'égalité de toutes les personnes humaines a été émis solennellement, d'abord dans la Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis d'Amérique, le 4 juillet 1776, puis, plus en détails, dans la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen, du 20 août 1789. Ces deux documents fondateurs posent le principe de l'*égalité* inaliénable de tous les humains, dès leur naissance, et de leur *droit* à la *liberté*.⁸ Ils proclament les droits essentiels de la personne, qui ont été repris, le 10 décembre 1948, dans la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, mais y ont été heureusement complétés par le *devoir* « d'agir les uns envers les autres dans un esprit de *fraternité* ». (art.1) Or, l'« esprit de » fraternité » couvre aussi bien la solidarité que le respect et la justice.

La définition binaire de la modernité, donnée ci-dessus – à savoir : le rôle prépondérant de la raison critique et la valeur éminente de chaque personne humaine -, nous permet de définir *a contrario* la « post-modernité », dans laquelle nous sommes au début du XXI^{ème} siècle. Elle se caractérise par le scepticisme vis-à-vis de tout système politique, la perte du sens de la responsabilité collective, le consumérisme dominant et l'effacement des idéaux spirituels.⁹ La liberté est devenue la licence ; la raison critique est devenue le doute cynique.

De même, toutes les formes d'intégrisme, qu'elles soient religieuses ou politiques, constituent des retours à la « pré-modernité ».

intérêts individuels ou collectifs, mais sur elle-même et sur un concept de vérité qui ne s'appréhende pas en termes économiques ou politiques... Le second principe fondateur de la modernité est la reconnaissance des droits de l'individu, c'est-à-dire l'affirmation d'un universalisme qui donne à tous les individus les mêmes droits, quels que soient leurs attributs économiques, sociaux ou politiques. .. Les deux principes de la modernité ne se réduisent pas à l'unité et peuvent être mis en concurrence l'un avec l'autre . »

Un nouveau Paradigme, pour Comprendre le Monde d'Aujourd'hui, (Paris, Fayard, 2005), pp. 121-122 et 125.

⁵ Idem, p. 143.

⁶ Idem, p. 177.

⁷ Idem, p. 123 et 206.

⁸ « All men are created equal ; they are endowed by their Creator with certain inalienable Rights ; among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. » – mais, dans l'application, l'esclavage fut maintenu !

⁹ « L'affaiblissement de nos sociétés ... conduit, d'un côté, à une autonomie et à une domination croissante du monde de la guerre et, de l'autre, au triomphe de la consommation à court terme sur les projets de développement à long terme ». A. Touraine, *op. cit.*, p. 141.

L'évolution « moderne » du christianisme

La modernité a fortement contribué à épurer le christianisme, à le débarrasser de ses rigidités et de ses scories mythologiques. Le chrétien d'aujourd'hui ne peut plus croire sans réfléchir, ne peut plus agir sans faire jouer son libre arbitre et sa capacité d'autonomie personnelle. Le christianisme est ainsi devenu – mais ce processus n'est pas terminé – plus authentique, plus essentiel.

Après s'être opposé à la modernité des Lumières, le christianisme, tant protestant que, ensuite, catholique, s'est réconcilié avec la valeur de la raison critique. L'exercice de la raison critique peut amener à faire progresser le contenu de la doctrine ou à raffiner les normes morales. Cependant, cela ne veut pas dire que la raison humaine est le critère unique et ultime en matière religieuse, pour le christianisme. Elle doit rester critique à l'égard d'elle-même et accepter donc ses limites. C'est un instrument humain, au service de la recherche du divin ; et la nature même, transcendante, de l'objet de sa recherche oblige la raison à laisser au mystère la place qui lui revient. Si Dieu veut révéler, ne fût-ce que partiellement, Son mystère et le mystère de l'Homme et de son destin, la raison doit accepter que cette révélation dépasse finalement, sous certains aspects, son entendement et sa logique.

Certes, cela reste le rôle de la raison de tenter d'expliquer et de formuler ce qui est contenu dans ce mystère, mais sans prétendre pouvoir le nier sous prétexte qu'il lui échappe en partie. D'ailleurs, les efforts excessifs de la théologie vaticane pour exprimer rationnellement certains mystères centraux du christianisme, comme la Trinité, aboutit à des jeux de mots qui n'expliquent rien mais dévalorisent, et le mystère, et la raison. Par exemple, le Concile de Florence, 1458, a prétendu tout expliquer de la Trinité par le concept indéfini de « spiration » - sic – entre les trois « personnes » divines.

Il est bon, cependant, et même nécessaire que les chrétiens gardent en éveil leur capacité de raisonnement critique et essaient de pousser toujours plus loin les limites de cette capacité, à condition qu'elle reste un humble instrument au service de la vérité.

Ne pensons pas, cependant, que la façon « moderne » de concevoir et de vivre le christianisme soit une pure innovation de la deuxième moitié du XX^e siècle (confirmée par le concile œcuménique de Vatican II). Elle était en germe dans le message originel du Christ¹⁰ et déjà mise en relief particulièrement dans l'évangile selon saint Jean. C'est celui-ci qui semble avoir le mieux perçu, dès les débuts, la prévalence essentielle du sujet personnel sur la structure religieuse communautaire et sur un supposé autoritarisme divin. L'évangile selon saint Jean insiste notamment sur trois points : (1^o) la dénonciation, par Jésus, du rigorisme régulateur des Pharisiens ; (2^o) son enseignement sur le Royaume de Dieu, qui n'est pas imposé par la force (le refus d'une « légion d'anges » pour se protéger des gardes juifs) mais auquel le sujet adhère par libre amour ; et (3^o) son attitude d'humilité et de service à l'égard de l'Homme, concrétisée notamment dans le lavement des pieds de ses disciples, lors de la Dernière Cène.

Alain Touraine, dans son analyse de l'essence de la modernité, et en particulier de l'émergence du sujet, souligne que cette modernité est essentiellement en germe dans le christianisme. « Quand apparaît Jésus et quand se constitue la religion chrétienne, tout

¹⁰ « Quand apparaît Jésus et quand se constitue la religion chrétienne, tout l'ensemble culturel est bouleversé. Dieu devient homme, ce qui prépare et déjà réalise en partie l'intériorisation du sujet dans l'individu, tandis que l'espace sacré est malmené par la rencontre directe de Dieu et des hommes que réalise l'existence du Christ. Le Dieu tout-puissant peut alors devenir un Dieu d'amour. » A. Touraine, *op. cit.*, p. 207.

l'ensemble culturel est bouleversé. Dieu devient homme, ce qui prépare et déjà réalise en partie l'intériorisation du sujet dans l'individu, tandis que l'espace sacré est malmené par la rencontre directe de Dieu et des hommes que réalise l'existence du Christ. Le Dieu tout-puissant peut alors devenir un Dieu d'amour. »¹¹

Cependant, le christianisme est devenu Eglise, et même parfois religion d'Etat (depuis l'an 380 dans l'Empire romain), et la grande masse de ceux qui ont mis leur foi en Jésus-Christ ont été conditionnés, sinon robotisés, par l'appareil clérical (ceux que Touraine appelle « ceux qui s'approprient le divin et le transforment en un sacré dont ils assurent la gestion »¹²). Ainsi, pendant des siècles, même ceux de la Renaissance, le christianisme a été fermé : les dissidents, les penseurs libres, les découvreurs ont été persécutés, condamnés, parfois brûlés vifs. Encore en 1864, le pape Pie IX publiait son fameux *Syllabus*, qui condamnait « toutes les erreurs modernes ». Etaient particulièrement visées les idées défendues par Loisy, qui fut excommunié en 1908. Le *Syllabus* condamnait comme erreur de « dire que chacun est libre d'embrasser et de confesser la religion qu'à la lumière de sa raison il pense être vraie. » Et, en 1907, un décret du Saint-Office dressait une liste de propositions condamnées et rappelait comme principe que « Dieu étant l'auteur de l'Ecriture, celle-ci ne comporte pas d'erreur ».¹³ La même année, dans son encyclique *Pascendi*, le pape Pie X récusait les tendances modernistes de réformer le dogme chrétien à la lumière de la raison scientifique et de la critique historique. La foi, dont l'Eglise est la gardienne, doit trouver sa source surnaturelle dans la seule Révélation. Pourtant, une évolution était déjà bien en route : le même pape favorisa l'application des méthodes modernes à l'étude des Ecritures, par la création de l'Institut biblique de Rome.

Du côté protestant, le « fondamentalisme » s'est surtout développé en Amérique, au début du XXème siècle. Il s'est concrétisé par la publication d'une série de textes sous le titre général *The Fundamentals*, dans lesquels des leaders du mouvement évangélique et des théologiens conservateurs de Princeton exposaient ce qu'ils estimaient être les fondements de la véritable foi chrétienne. Ils confessaient l'inspiration littérale et donc l'inerrance inconditionnelle de la Bible.¹⁴

L'Esprit a quand même soufflé à travers le courant de la modernité, des « Lumières ». Il a rendu son rôle à la raison critique et à l'analyse scientifique dans la lecture des textes sacrés. Il a mis l'Homme debout au sein de son destin. Le christianisme ainsi a redécouvert que Dieu est avant tout Amour, et non Volonté de soumettre l'homme à une loi. Il a redécouvert le Christ agenouillé devant l'Homme, et pas seulement trônant à la droite du Père ou présidant au Jugement dernier.

¹¹ Idem, p. 207.

¹² Idem, p. 171.

¹³ François Laplanche, *La Crise de l'Origine*, (Paris, Albin Michel, 2006), p. 43.

¹⁴ Hans Küng, *Le Christianisme*, (Paris, Seuil, 1999), pp. 854-855.

En 1943, le pape Pie XII publiait une encyclique déterminante, *Divino Afflante Spiritu*, dans le sens de la modernité en matière d'exégèse des Textes sacrés. Il donnait pour instructions aux exégètes, non seulement de rechercher la pensée de chaque auteur, en fonction de son époque¹⁵, et de dépouiller ses écrits des altérations subies au cours des siècles, par le biais de la science philologique, mais aussi de dégager le sens théologique et moral de ces écrits au moyen « de l'histoire, de l'archéologie, de l'ethnologie et des autres sciences ».¹⁶

Ce fut le mérite du concile Vatican II (1962-1965), « d'apposer son sceau à une évolution inaugurée depuis longtemps, mais parfois réprimée jusque là. (...) Le rattrapage du paradigme de la modernité s'exprima dans l'acquiescement explicite aux sciences modernes qui avaient été condamnées, à l'histoire moderne et à la critique historique appliquée à la Bible, acquiescement aussi à la démocratie moderne, à la souveraineté du peuple, à la liberté de conscience et de religion, aux droits de l'homme en général. »¹⁷

L'Eglise catholique romaine en est arrivée à abroger aussi – fût-ce implicitement - , au cours du concile Vatican II, le dogme traditionnel selon lequel « Hors de l'Eglise, point de salut ». Suivant une doctrine séculaire, le concile œcuménique de Florence avait défini, en 1442, que « La sainte Eglise romaine (...) croit fermement, confesse et proclame qu'en dehors de l'Eglise catholique nul n'aura part à la vie éternelle ; (...) il sera la proie du feu éternel (...) s'il ne la rejoint pas avant sa mort ». Au cours du concile Vatican II, le cardinal Ratzinger a défendu que cette position était fausse. La Constitution dogmatique sur l'Eglise, de 1964, affirme que « ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Evangile du Christ et son Eglise, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent (...) d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel. » Et elle précise : « le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. » (art. 16). Chaque personne humaine retrouve ainsi sa pleine dignité : elle n'est plus déterminée, pour son salut éternel, par des circonstances extérieures.

Le chrétien issu de la modernité ne peut entendre la parole de Dieu pour l'homme que s'il est intérieurement libre (y compris vis-à-vis de Lui). Tout comme on ne peut aimer Dieu, ou une personne humaine, que si on est libre.

L'islam et la « modernité »

Encore aujourd'hui, dans l'islam, les novateurs, les penseurs originaux et critiques, sont traités d'« apostats » et, comme tels, ils sont condamnés et, à la limite, doivent être lapidés, selon la *charia*.

Comme le christianisme, l'islam a besoin de s'épurer et de s'approfondir, au contact de l'esprit critique, de l'exégèse scientifique, de la conscience de la liberté fondamentale de chaque personne et de la valeur essentielle de cette personne, fille aimée de Dieu. Il ne peut respecter pleinement la volonté de Dieu sur l'Homme que s'il sort du conformisme littéraliste et des automatismes intégristes.

¹⁵ « L'exégète doit s'efforcer, avec le plus grand soin, (...) de discerner quel fut le caractère particulier de l'écrivain sacré et ses conditions de vie, l'époque à laquelle il a vécu, les sources écrites ou orales qu'il a employées, enfin sa manière d'écrire. »

¹⁶ *Divino Afflante Spiritu*, Lettre encyclique de sa sainteté le pape Pie XII sur les Etudes bibliques, voir surtout les §§ 34 et 35.

¹⁷ Hans Küng, *Le christianisme et les religions du monde*, (Paris, Seuil, 1986), p. 85.

Au contact de la modernité, les musulmans peuvent progresser dans leur humanité, en épurant et en approfondissant leur façon de comprendre et de vivre leur religion. Ceci implique un double mouvement : d'une part, une re-valorisation de la raison et de la méthode scientifique dans l'exégèse du texte sacré, le Coran, dans l'application de la charia et dans la réflexion théologique, et, d'autre part, une re-valorisation de la personne humaine, dans sa vocation libre et autonome par rapport à la communauté des croyants, l' *Umma*. Dans ce double processus, la relation de l'homme à Dieu ne se « sécularise » pas ; elle rend, au contraire, à l'homme sa pleine dignité, elle le « dés-aliène ». Car cette dignité n'est pas compatible avec une soumission irraisonnée à la volonté divine, car cette volonté n'est plus parfaite une fois qu'elle est passée par l'intermédiaire de prophètes et de clercs intégristes et qu'elle est diffusée à travers le moule contraignant de la communauté.

De nombreux musulmans craignent que la religion s'efface, à la longue, devant le processus de *sécularisation* de la société, qui accompagne, en fait, le paradigme de la modernité. Cependant, l'histoire récente de l'Occident montre que les prophéties relatives à la « mort de Dieu » et la fin de la religion ne se sont pas réalisées. « La sécularisation ne signifie pas nécessairement un glissement dans un sécularisme sans Dieu, dont les marxistes-léninistes ou des « libres penseurs » occidentaux se sont faits les propagateurs. (...) Talcott Parsons a montré que ce qui était en jeu dans le processus de sécularisation ce n'était pas un dépérissement, voire un naufrage, de la religion, mais essentiellement un *changement de fonction*. (...) Une *différenciation* (répartition du travail) évolutive était inévitable entre les différentes institutions, devant permettre à la religion, désormais libérée de tâches secondaires, de se concentrer sur l'essentiel. La religion prend ainsi une autre signification sociale, en même temps que lui revient une autre place dans la vie de l'individu. (...) En effet, les interrogations éternellement neuves de l'homme sur le sens de la vie, de la souffrance et de la mort, sur les plus hautes valeurs et les normes dernières pour l'individu comme pour la société, sur les grandes questions de l'origine et de la fin de l'homme et du cosmos, non seulement demeurent, mais les catastrophes politiques et l'amère désillusion après les espoirs mis dans le progrès les rendent d'autant plus lancinantes. »¹⁸

Sans le dire ouvertement, beaucoup de musulmans craignent aussi que la modernité entraîne une réduction de l'emprise que les hommes exercent sur les femmes, avec textes du Coran et de hadiths à l'appui. Bien sûr, la domination patriarcale a une origine plus culturelle que religieuse, mais l'islam a officiellement entériné et justifié cette tradition arabe.

Les défenseurs de l'islam mettent très souvent en avant le mariage heureux qui a existé, entre la foi et la raison, au sein de la société musulmane d'Andalousie, aux Xème-XIIIème siècles. Mais cette atmosphère de liberté de pensée et de recherche est loin de s'être généralisée. Après seulement quelques décennies au IXème siècle, le mouvement des *mu'tazilites*, défenseur de la raison critique et de la liberté de conscience, fut rejeté comme hérétique. « Aujourd'hui encore, il n'est [par exemple] aucun intellectuel arabe ou musulman qui ne puisse parler de la quiddité divine sans subir l'opprobre de sa société. »¹⁹

L'application de la raison au contenu de la foi islamique implique notamment une révision de la conception traditionnelle selon laquelle le Coran contient les paroles mêmes de Dieu, et ne contient que cela. « Aujourd'hui, selon la conception musulmane scientifique réfléchie elle-même, il faut comprendre la *parole de Dieu du Coran* comme en même temps la *parole humaine du Prophète*. (...) S'il y a critique historique biblique (au bénéfice d'une foi biblique

¹⁸ Hans Küng, *Le christianisme et les religions du monde*, (Paris, Seuil, 1986), p. 88-89.

¹⁹ Malek Chebel, *L'Islam et la Raison*, (Perrin, 2005), p. 145.

contemporaine), pourquoi n'y aurait-il pas aussi une *critique historique du Coran* (au bénéfice d'une foi musulmane adaptée à notre temps) ? » Ainsi le Coran pourrait n'être plus compris « comme un recueil de formules définitivement fixées, de doctrine figées, de dispositions juridiques immuables, comme s'il pouvait être transmis de génération en génération sans considération de lieu, de temps, de personnes, comme hors de l'histoire. (...) Il serait plutôt compris comme un *message vivant*, (...) le grand *témoignage prophétique* rendu à l'unique Dieu tout-puissant et miséricordieux, au créateur qui est aussi celui qui accomplit toutes choses, à son jugement et à sa promesse. Un témoignage constant, qui peut et doit être transmis sous une forme sans cesse renouvelée, variable en fonction du temps, du lieu et des personnes, pour résoudre de façon constructive et non équivoque les conflits spécifiques qui pourraient l'opposer aux sciences de la nature, à l'histoire, comme aussi à la conscience morale et au droit modernes. »²⁰

Y a-t-il, dans ce processus, un danger que le musulman apostasie, rejette Dieu de son monde, qu'il jette le « bébé » divin et sa propre vocation spirituelle avec l'eau du bain pleine de mythes et de rites ? Non pas, s'il a la sagesse de considérer, notamment avec Kant, que les limites de la raison ne recouvrent pas les limites de la réalité.²¹ La démarche rationnelle est nécessaire, mais pas suffisante. Pour bénéficier pleinement des acquis de la modernité, sans affaiblir pour autant le contenu de la religion, mais l'enrichir au contraire à partir de là, l'Islam devrait valoriser davantage le sens profond du « mystère », tel qu'il est cultivé notamment par les soufis. Il s'agit de valoriser, à la fois, les avancées de la raison critique et les apports de la « pensée du cœur ».

L'autre danger, que le musulman se détache de sa communauté de croyants et se considère comme un électron libre, doit être évité grâce à l'examen approfondi de la nature de l'homme, qui est fondamentalement sociale. L'homme se reconnaissant limité adhère librement, mais nécessairement, à sa société ; il accepte le cadre du « contrat social », dont les termes sont toujours modifiables au sein d'une communauté démocratique – et non théocratique, c'est-à-dire manipulée, en fait, par les « hommes (masculins !) de religion ».

La mutation de pensée nécessaire en islam pour donner à la personne toute sa place, pleine de dignité dans l'humilité, dans la relation de l'homme à Dieu est confirmée par l'anthropologue et psychanalyste Malek Chebel, qui écrit : « Aucune transformation de l'islam ne sera possible, ni même envisageable sans qu'il y ait au préalable, et comme une condition sine qua non, une réelle prise de conscience de l'individu en tant que moteur et finalité de cette réforme. »²² En ce sens, il considère la personne dans « sa liberté individuelle conjugée à son éthique citoyenne et à son autonomie. » C'est là que se pose, selon Chebel, « le dilemme de tout penseur musulman : comment instruire un espace donné dans lequel l'homme aurait à se connaître à côté de son Créateur ? Allah est cité 2.700 fois dans le Coran (...). En comparaison, l'homme n'est cité que 167 fois (...) et souvent en tant qu'une créature de Dieu ou un être aux attributs carencés. Toutes ces raisons apparemment objectives déterminent le rapport de l'Homme à son Créateur, un rapport exprimé par la soumission (*ta'a*). »²³ Il en

²⁰ Hans Küng, *Le christianisme et les religions du monde*, (Paris, Seuil, 1986), p. 62

²¹ « En matière de connaissance de Dieu, Kant en appelle, non à la raison « théorique » [die reinen Vernunft], mais à la raison « pratique », qui se manifeste dans l'agir de l'homme : il ne s'agit pas d'une simple connaissance scientifique et de ruminations critiques, mais de l'agir moral de l'homme et de sa condition de ... la moralité et de la béatitude. » Hans Küng, *Le Christianisme*, (Paris, Seuil, 1999), p. 904.

²² Malek Chebel, « Trancher le nœud gordien », in : *Nouvel Observateur*, n° spécial avril/mai 2004, p. 43.

²³ Malek Chebel, *L'Islam et la Raison*, (Perrin, 2005), p. 108.

résulte qu' « on devient musulman à la naissance et aucune échappatoire n'est permise. Face à un tel impératif, une partie de la personne individuelle est forcément anéantie. »²⁴

Il faut mentionner, enfin, une troisième crainte qui anime le monde musulman devant les exigences de la modernité : celle de voir leur communauté entraînée dans un cycle de perversion sur le plan moral. Il est normal que les musulmans soient rebutés par le laxisme moral des sociétés occidentales, alors que ce sont celles-ci qui ont développé le paradigme de la modernité. Cependant, la libération du sujet individuel ne conduit pas nécessairement à la dépravation morale et à l'anomie sociale : de telles tendances se sont répandues dans les sociétés occidentales sous l'influence du mouvement libertaire, qui détourne le paradigme de la modernité de son orientation essentielle de valorisation de la personne et qui ouvre finalement la porte à un « déni de respect » de cette personne, par un nouvel asservissement à la mode et à la marchandisation.. Ces dérives caractérisent la post-modernité, qui est une caricature de la modernité et qui provoque d'ailleurs certaines réactions puritaines et liberticides dans certaines sociétés occidentales, en particulier dans la société d'Amérique du Nord.

Mais comment faire progresser l'islam dans la modernité, à savoir dans une heureuse conciliation entre la foi et la raison, et dans l'épanouissement de la personne individuelle tout entière, et sans tomber dans la permissivité ? L'éducation a un rôle essentiel à jouer comme facteur de renouveau de l'islam, ainsi qu'il a été mis en relief au cours d'une récente conférence à Kuala Lumpur, rassemblant une cinquantaine de dirigeants politiques, chercheurs, diplomates et responsables d'associations du monde musulman. L'éducation est d'abord nécessaire pour remédier au manque de connaissance qu'ont les musulmans de leur propre religion, sans parler de celle des autres. Mohammed Arkoun y a notamment constaté : « *Nous avons besoin avant tout d'une véritable politique d'éducation et d'une recherche scientifique ambitieuse. Les travaux des experts n'alimentent que des débats d'initiés sans échos dans les médias et le grand public.* » Selon Mohamed Charfi, « *l'éducation doit être modernisée : elle doit ouvrir les esprits, apprendre à réfléchir, éveiller le sens critique.* »²⁵ Il s'agit donc bien de véritable « éducation » de chaque personne, et non de l'enseignement par cœur de textes religieux ou autres...

En se purifiant et s'approfondissant, sous l'angle des deux composantes essentielles du paradigme de la modernité, l'islam a un rôle très important à jouer dans le développement d'une civilisation universelle dans laquelle la spiritualité occupe la place centrale et qui échappe ainsi au piège de la marchandisation mondialisée et à la robotisation de l'Homme. Car cette dimension spirituelle présuppose l'autonomie de la personne et le plein épanouissement de ses capacités rationnelles.

CV/ Mes documents/Islam/Modernité et Islam(2.09.06)

²⁴ Idem, p. 15.

²⁵ Jean-Pierre Langelier, « Islam et occident : vérités amères », in : Le Monde, 28/02/2006, p. 2.