

Samir AMIN

Judaïsme, christianisme, islam: réflexions sur leurs spécificités réelles ou prétendues (vision d'un non théologien)

Les trois religions monothéistes, en opposition aux religions “non-révéées”, ont une parenté étroite entre elles: affirmant leur monothéisme, elles font place à des êtres surnaturels autres que Dieu. Si une certaine rationalisation se manifeste dans d'autres aspects de leur organisation et de leurs croyances, les attitudes cependant sont différentes dans le rapport à la société, l'islam et le judaïsme ayant plus de similitudes entre eux qu'avec le christianisme. A l'origine, le christianisme s'écarta de la voie théocratique, y est revenu par la suite, avant de s'en écarter à nouveau. La rupture avec le judaïsme est réelle. Le christianisme s'est aussi engagé plus rapidement vers la laïcité et, dans sa forme moderne, il évolue vers une religion sans dogme. Paradoxalement, l'Eglise catholique, la plus centralisée, a dû s'adapter à la nouvelle conception émancipatrice de la raison, probablement parce qu'elle ne se proposait pas d'établir le royaume de Dieu sur terre. Aujourd'hui les penseurs modernes sont d'abord bourgeois ou socialistes avant d'être chrétiens ou juifs. On attend qu'il en soit de même pour l'islam.

The three monotheistic religions, as opposed to “non-revealed” religions, are closely related: affirming their monotheism, they also accommodate supernatural beings other than God. While a certain rationalization is evident in other aspects of their organization and their beliefs, their attitudes are different in their relations with society, Islam and Judaism having more similarities with each other than with Christianity. In its early stages, Christianity drew away from the theocratic route, subsequently returning to it, before drawing away once more. The rupture with Judaism is a real one. Christianity also moved more rapidly towards laicism and, in its modern form, is evolving towards a religion without dogma. Paradoxically, the Catholic Church, the most centralized, has had to adapt to the new emancipating conception of reason, probably because it has never proposed the establishment of the kingdom of God on earth. Today, modern thinkers are bourgeois or socialist first, before being Christian or Jewish. The author expects the same development to occur in Islam.

Mise en garde

L'auteur de ces réflexions n'est pas un théologien, ni un détracteur systématique des trois religions qui en constituent l'objet, ni un défenseur particulier de l'une quelconque d'entre elles. Il est de ceux qui sont convaincus que l'être humain est un "animal métaphysique", c'est-à-dire un sujet pensant qui se pose des questions sur le sens de la vie, de l'histoire, de la morale, et qui, de ce fait, reste inquiet, ne peut se satisfaire des connaissances scientifiques établies, qui restent et resteront toujours limitées et relatives. Cet être éprouve donc fréquemment le besoin de compléter ses connaissances par une réflexion métaphysique. Celle-ci peut lui être fournie par une religion établie—l'une des trois qui seront examinées ici ou une autre (bouddhisme, taoïsme, shamanisme, animisme, quelle qu'en soit l'appellation) ou par une philosophie métaphysique non religieuse, comme l'avait été l'hellénisme ou comme l'est le confucianisme. La différence entre ces deux attitudes est mince par certains aspects—il s'agit dans les deux cas de métaphysiques qui proposent des conceptualisations du rapport Etre humain/Société/Nature/Cosmos—, importante par d'autres—les religions font appel au sacré et à la révélation—les métaphysiques non religieuses les ignorent délibérément.

L'auteur n'éprouve donc aucune antipathie particulière pour le croyant. Il se sent même plus proche de certains d'entre eux que de beaucoup de "non-croyants" dont la pratique sociale ne sort pas de l'égoïsme cynique. Son attachement solide, non à des formes vagues de laïcité, mais à ses expressions les plus radicales, n'est pas en conflit avec le sens de la phrase précédente. L'auteur ne se situe pas sur le terrain de la discussion de la "validité" des croyances en question. Il se situe sur le terrain prosaïque de l'examen des religions en question comme phénomènes historiques et sociaux.

Les réflexions qui suivent paraîtront, pour certains, sévères à l'encontre de ces religions étudiées comme des phénomènes sociaux. Les théologiens le critiqueront sur ce plan, en défendant les points de vue qui sont les leurs. Ils ne manqueront sans doute pas de signaler des insuffisances ou même des erreurs. Mais pour l'auteur, la discussion de ces insuffisances et erreurs doit être conduite exclusivement sur le terrain de la réalité historique et sociale, non transférée au plan de la théologie. De ce fait ce que l'auteur considère ici comme le judaïsme, le christianisme, l'islam ce sont les judaïsmes, les christianismes et islams tels qu'ils ont été et sont vécus par les peuples qui s'en revendiquent. L'opinion générale, le vécu historique, sont ce qui lui importe le plus, non la vision particulière de ceux qui prétendent monopoliser le discours religieux, que ce soit celui des pouvoirs religieux dominants, des courants représentés par les théologies rebelles, ou de croyants individuels. Il ne discutera pas—sur leur terrain—les positions prises par les Eglises ou les appareils qui en tiennent lieu, ni celles formulées par les courants officiels ou reconnus comme tels, ni celles adoptées par les opposants dans la religion (comme les théologiens de la libération). Il ne tient compte de ces positions que dans la mesure où elles expriment la réalité sociale et interviennent sur son terrain.

Il ne manquera pas de “fanatiques” pour s’indigner de ces réflexions. Il y en a, hélas, dans les trois religions considérées—et dans les autres—comme aussi hors du champ religieux! Il s’agit de personnes qui, par tempérament, ne discutent pas les opinions qui ne sont pas les leurs: ils les “fustigent”. Mais que faire? Passer outre.

Les trois religions dites du Livre: une ou trois métaphysiques religieuses?

Les trois religions s’autoproclament “monothéistes”, et s’en honorent. Elles prétendent même qu’elles sont seules à l’être, chacune d’entre elles de la manière la plus “juste”, naturellement, et, de ce fait, manifestent un mépris qui frise l’arrogance à l’égard des autres croyances religieuses qui, n’étant pas parvenues à concevoir le Dieu unique, abstrait, le même pour tous les êtres humains,—qu’elles le reconnaissent ou pas—seraient de ce fait “primitives” et “inférieures”.

De surcroît les trois religions se proclament “révélées” (par ce Dieu unique) et nient cette qualité chez les autres. Celles-ci seraient donc des religions “inventées” (donc fausses). Bien entendu les tenants des autres religions croient tout autant à la révélation. Révélation et sacré sont synonymes. La distinction entre les religions du Livre et les autres est arrogance idéologique.

La parenté entre les trois religions dites du Livre est un fait historique d’évidence. Les trois religions ont un livre sacré en commun, la Bible des juifs (l’ancien testament chez les chrétiens), même si cette Bible se présente dans des variantes fortement différentes chez les juifs et les musulmans, chacun prétendant évidemment que sa version est la “bonne”, celle qui a été véritablement “révélée”. Les catholiques et les protestants par contre acceptent les versions juives de la Bible, les premiers le corpus des juifs de la diaspora, les seconds celui des juifs de Jérusalem. Cette parenté pourrait s’expliquer d’une manière fort terre à terre par le lieu géographique de naissance des trois religions. Le Christ a vécu en Palestine, aux côtés des communautés juives du pays et peut-être en leur sein. L’islam est né dans un pays proche, pénétré par les croyances des juifs et des chrétiens, mis au défi par celles-ci, notamment par le christianisme des sociétés civilisées qui l’encerclaient presque de Byzance à l’Ethiopie.

Par elle-même la parenté n’exclut ni n’implique a priori l’unicité fondamentale de la métaphysique des trois religions. Pour répondre à cette question il faudra mesurer l’importance, fondamentale, mineure ou insignifiante, du tronc commun qu’elles partagent. Comment celui-ci a-t-il marqué les options métaphysiques et les vécus sociaux des groupes de peuples que se répartissent les trois religions?

Tous les peuples de la Planète ont une mythologie qui rend compte de la création et de leur place dans celle-ci. Tous, au départ, se donnent dans cet univers la place du “peuple élu”, celui dont la mythologie est le récit vrai de la création. Leurs dieux sont donc, aussi, les “vrais”; tous les autres peuples se sont trompés, ou ont été trompés. Au départ les dieux sont donc conçus

comme particuliers et différents d'un peuple à l'autre. Cependant il n'a jamais manqué d'esprits assez lucides, même très tôt dans l'histoire, pour relativiser la portée des récits mythologiques et la particularité des dieux. Une première réaction salutaire a consisté à accepter la pluralité des vérités révélées aux uns et aux autres ("chaque peuple a sa vérité"; c'est la même exprimée dans des langues diverses), et donc d'une certaine manière l'équivalence des dieux de chacun. Cette réaction favorisait le syncrétisme, qu'on retrouve par exemple dans l'Empire romain, qui associe des peuples divers, comme ailleurs, jusque dans l'Afrique contemporaine. D'ailleurs les emprunts mutuels que les mythologies ont pu se faire sont de mieux en mieux connus. Les progrès de l'archéologie, de l'histoire et de l'exégèse ont permis de découvrir des "mythologies-ancêtres", comme celles qui relatent l'affaire du Déluge au Moyen Orient, le mythe de Gilgamesh, etc.

Les juifs ne sont donc pas le seul peuple à se proclamer "élu". Tous en ont fait de même. Les juifs continuent-ils à le penser sérieusement? J'en doute. Dans la réalité sociale de notre époque, la majorité des juifs, même ceux d'entre eux qui sont des croyants convaincus, comme chez les autres, savent sans doute qu'ils ne sont que des êtres humains ordinaires. La nuance qu'on peut apporter sur ce plan est peut être que, du fait de la diaspora, les juifs ont été amenés, pour subsister en tant que tels, à souligner leur "spécificité" (donc leur attachement religieux). Mais ils ne sont pas absolument seuls à être dans ce cas.

Notre société moderne a quand même fait quelques progrès, depuis deux mille ans ou plus (même si le concept de "progrès" doit être jeté à la poubelle, dit-on!). Beaucoup d'êtres humains de notre monde moderne, même parmi ceux qui restent fortement attachés à leurs croyances propres, ont quelque peu relativisé leurs références religieuses. Ils sont peut être plus facilement "tolérants", pas seulement dans leurs comportements quotidiens extérieurs, mais aussi—et cela est plus important—dans le respect intime des croyances des autres.

Du fait de ce progrès les mythologies de la création ont été érodées à leur tour. Elles ne sont plus lues comme elles l'étaient à l'origine: à la lettre. Beaucoup de nos contemporains, encore une fois y compris chez les croyants, acceptent que ces mythologies sont des mythologies, c'est-à-dire qu'elles ont le statut de fables éducatrices, même—et justement—si on les pense inspirées par la divinité. La Bible des trois religions du Livre, la mythologie des Bororo ou des Dogon ont un statut identique: celui de constituer le texte sacré d'origine des croyances d'un ou de plusieurs peuples.

L'affirmation monothéiste est, par elle-même, un concept strictement théologique. Quand on a dit qu'il n'y a qu'un seul Dieu, on n'a pas dit grand chose. Ce n'est ni une évidence, ni une contre évidence. Le monothéisme est d'ailleurs probablement plus répandu que ne le croient les partisans de la distinction formelle religions monothéistes/religions qu'ils disent polythéistes. Beaucoup de ceux qui sont "accusés" de polythéisme, classent hiérarchiquement leurs divinités et les ramènent souvent à des expressions diverses d'une seule même force surnaturelle. En y regardant de plus près, on s'est rendu compte que ceux qu'on appelait des "idolâtres" étaient en

réalité des “animistes” et que cette qualification les revalorisait, puisque, derrière la pluralité de ses expressions, la force surnaturelle était une.

Au demeurant les monothéistes le sont-ils aussi fortement qu'ils le proclament? Toutes les religions, judaïsme, christianisme et islam inclus, affirment l'existence d'êtres surnaturels autres que Dieu—anges, démons, djins, etc. Comme elles affirment que, parmi les êtres humains, certains sont “inspirés” par la divinité: saints ou prophètes, ils ont véhiculé la parole de Dieu. Les trois religions du Livre connaissent Satan aux côtés de Dieu, même si elles hiérarchisent les pouvoirs de ces deux êtres au bénéfice du second. Avant et après les religions du Livre, la même conception dualiste du surnaturel a existé, chez Zoroastre, les Manichéens et d'autres. Et dans le christianisme, le Dieu unique en trois personnes (le Père, le Fils et le Saint Esprit), objet d'un mystère—et de débats théologiques qui ont animé la dispute entre les chrétiens monophysites et les autres—nuance le concept de monothéisme. Comment alors distinguer réellement la parole de Dieu de celle que celui-ci inspire à travers ses prophètes ou son Fils? Du point de vue de l'analyse du texte métaphysique, il s'agit de la même chose.

Sans doute les trois religions du Livre ont-elles été plus que d'autres affirmatives de ce caractère monothéiste, comme elles ont introduit une certaine forme de rationalité dans d'autres aspects de leurs éléments constitutifs, éthiques et organisationnels. On est alors tenté d'établir une correspondance entre cette évolution religieuse et celle des sociétés du Moyen Orient ancien, au dépassement de l'organisation lignagère par la construction de l'Etat. Mais si cet ajustement mutuel de la base sociale et de l'instance religieuse est plausible, il n'en constitue pas la seule forme historique possible. D'autres sociétés, non moins avancées, en Inde et en Chine par exemple, ont répondu à ces exigences par d'autres moyens: en Chine par l'adoption d'une métaphysique non religieuse (le confucianisme), en Inde par la liberté de l'invention religieuse (l'hindouisme).

Au risque de voir certains protester avec violence, j'ajouterai que les trois religions en question, comme les autres, se sont cristallisées dans des moments où les tentations de syncrétisme étaient puissantes. Des savants ont pu faire apparaître des “emprunts”, par exemple du christianisme à la religion de l'Egypte ancienne, du judaïsme aux religions de l'Orient ancien (Baal et autres), de l'islam aux croyances de la péninsule arabique etc. Si l'on descend d'un cran en direction des rites, interdits alimentaires et autres choses du même genre, les emprunts sont encore plus visibles. Aucun croyant ne sera gêné par cette reconnaissance: pour lui elle prouverait seulement que Dieu a inspiré les êtres humains dans tout le cours de leur histoire, avant même que ne soit révélée la religion à laquelle il se rattache.

Entre les trois religions du Livre, la proximité judaïsme—islam est la plus forte. Des savants des religions ont avancé—non sans arguments—que l'islam est largement une arabisation du judaïsme. Non seulement parce que ses préceptes, sa législation et ses rites sont largement communs avec ceux des juifs, mais aussi—et cela est plus fondamental—parce que l'islam partage avec le judaïsme la même conception du rapport religion/société. L'arabisation du judaïsme est d'ailleurs antérieure au message du prophète

de l'islam. L'histoire et le Coran reconnaissent l'existence des Hanifs, qui se réclament du Dieu de leur ancêtre Abraham, sans pour autant se déclarer juifs. Dans cet esprit, l'islam s'est affirmé être la religion révélée par Dieu à l'humanité dès l'origine, ayant été révélée à Adam lui-même. L'islam aurait donc existé depuis toujours, avant même que Dieu ne parle par la voix de son prophète Mahomet. Mais il aurait été oublié ou incompris par les uns (les polythéistes), compris en partie seulement par les autres (les juifs et les chrétiens).

On saisit alors l'importance que les musulmans—ou certains d'entre eux—donnent à un curieux débat. Il existe en effet une littérature abondante, non considérée comme hérétique par les autorités qui s'autoproclament “les” porteurs de l'islam, qui s'attache à “prouver” qu'Abraham n'était pas juif, mais arabe, etc. Cette démonstration présente les apparences de la scientificité: on invoque ici les fouilles en Mésopotamie, la linguistique, l'étymologie des noms, etc. Pour qui lit la Bible comme une mythologie parmi d'autres la question n'a ni sens, ni portée. On ne “corrige” pas une mythologie, on ne cherche pas qui était la personne réelle qui se profile derrière le personnage mythologique.

On comprend alors—dans la perspective de la thèse de l'arabisation du judaïsme (ou de l'islamisation du judaïsme)—que l'islam ne reprenne pas la Bible des juifs telle quelle. Celle-ci est revue et corrigée.

La concomitance entre l'apparition de l'islam et l'unification politique de la péninsule arabique est d'une évidence telle qu'elle a fait dire à beaucoup d'historiens arabes que le monothéisme—se substituant à la pluralité des divinités tribales—avait été le véhicule de la formation nationale arabe; car obéir au même Dieu devenait synonyme d'obéir au même pouvoir politique. Or les Arabes connaissaient bien le monothéisme chrétien et juïaïque. Mais s'ils avaient opté pour le christianisme, ils auraient couru le risque de tomber dans la dépendance de Byzance, qui dominait la région, ce qu'ils craignaient par dessus tout. Par contre en reprenant pour leur compte une forme de judaïsme, ils ne couraient pas de risque, la religion juive n'étant pas associée à un système étatique en place. L'attraction était donc forte pour eux de faire leur lecture singulière du judaïsme et de se l'approprier en refusant de le voir comme la religion propre d'un peuple sémite particulier, les Hébreux, mais en le proclamant religion révélée à leurs propres ancêtres, sémites également mais arabes.

Une dernière observation: le monothéisme constitue-t-il véritablement une prodigieuse avancée de la pensée, un “progrès” qualitatif? Il ne manque pas d'esprits malins (mais qui dit malin dit mal intentionné, inspiré par le Malin—le Diable) qui font le rapprochement entre ce Dieu unique (dans l'imagerie populaire—sinon dans la vision épurée des docteurs—un vieil homme d'âge à la barbe blanche, symbole de sagesse et d'autorité) et le patriarche du patriarcat, l'autocrate des systèmes de pouvoir. Dans cet imaginaire qui traduit bien le vécu, il est évident que le vieux mâle sage est plus proche de Dieu qu'une femme ou un jeune. Projection dans le ciel qui légitime le patriarcat et l'autocratie qui règnent ici bas. Entre autres choses, la suppression des divinités féminines, toujours importantes dans les religions non monothéistes, ne pouvait qu'accentuer la domination patriarcale.

Ces esprits malins diront que ce Dieu seul tout puissant les dépouille eux, pauvres hères, de tout pouvoir. Car avec des dieux nombreux, en concurrence et en conflit, on peut appeler à son secours celui qui est le mieux placé pour rendre service, et—à la grecque—faire un pied de nez à celui qui vous ennuie! Est-ce un hasard si la démocratie grecque est polythéiste? Est-ce un hasard si dans les aires qui seront dominées par les grandes religions—ici christianisme et islam—cette démocratie disparaît? Mais on fera remarquer que le pouvoir qui adopte en Chine une métaphysique non religieuse et en Inde le pluralisme religieux hindouiste n'a guère été également autre chose qu'autocratique.

Religion et société: le risque de théocratie

Les religions ne sont pas seulement des métaphysiques. Elles s'expriment également comme des réalités sociales majeures. Métaphysique et fonction sociale se mêlent et se déterminent mutuellement dans une dialectique historique en mouvement. Les spécificités éventuelles de leur expression métaphysique sont de ce fait difficilement séparables de celles qui concernent les systèmes sociaux dans lesquels elles se situent et sur lesquels elles opèrent.

Un point de départ utile pour répondre à la question posée plus haut—les trois religions du Livre sont-elles pour l'essentiel une ou plusieurs?—consiste à partir de la vision du temps historique qu'elles proposent.

Le judaïsme croit à la fin des temps. L'heure de celui-ci sonnera avec la venue du Messie qui organisera sur terre, ici bas, son royaume, c'est-à-dire la société enfin juste et heureuse pour l'éternité des temps. Le croyant convaincu ne croit pas que ce règne de la justice puisse être conquis par l'action humaine avant cette fin des temps. Cependant ce Messie n'est pas encore venu, jusqu'ici tout au moins. La fin des temps est alors devant nous.

L'islam a adopté sur cette question majeure une position différente. Le prophète a bien organisé de son vivant, ici bas, à Médine, une société juste. En ce sens, bien qu'il ait été lui-même qualifié de Prophète—encore qu'il soit le dernier des prophètes, qu'il n'y en aura plus après lui—ce Prophète peut être considéré comme celui que les juifs appellent le Messie: il est l'organisateur du Royaume de Dieu sur terre. Je sais bien que cette interprétation de l'islam et du temps du Prophète n'est pas la seule chez les croyants musulmans eux-mêmes. Beaucoup de musulmans—et pas nécessairement seulement une minorité d'entre eux qui se voudraient éclairés—n'ont jamais dit, ni ne disent, qu'il faudrait établir—ou rétablir—le système de la société de Médine. Ceux là disent que de cette époque, révolue à jamais, on ne peut tirer que des leçons générales, des valeurs morales, des exemples, des principes d'inspiration. Rien de plus. Ne serait-ce que parce que le Prophète n'est plus là pour diriger la société et que nul ne saurait le remplacer. Le problème est alors d'adapter ces principes aux réalités changeantes du temps. Dès lors une marge imposante ouvre la voie à la discussion, à des opinions diverses. Or ce concept relativiste a dominé

en fait l'histoire réelle des musulmans. Mais il n'est qu'un concept, qui peut être rejeté. On peut lui substituer l'idée que l'organisation sociale du temps du prophète constitue bel et bien le modèle final de l'histoire, celui auquel il faut se raccrocher, qu'il faut reproduire ou auquel il faut revenir si on s'en est écarté. Une interprétation qu'on peut qualifier de fondamentaliste si l'on veut, puisqu'elle appelle à revenir aux "sources", aux fondements. Elle existe, elle a toujours existé. Elle a aujourd'hui le vent en poupe. Mais elle ne revient au devant de la scène, ne s'impose ou ne paraît s'imposer que dans des conjonctures particulières dont il faudrait bien alors analyser les raisons. Ce qui est important ici, c'est de savoir que ce concept place l'avenir dans le passé. La fin des temps a commencé il y a 15 siècles, l'histoire s'y est arrêtée pour l'essentiel. Ce qui a pu arriver depuis dans l'histoire réelle n'a guère d'importance, puisque cette histoire ne fournit à ceux des musulmans qui adhèrent à cette interprétation de l'islam aucune leçon digne d'être retenue.

Le christianisme a adopté un troisième point de vue sur cette question de la fin des temps, un point de vue qui le sépare du judaïsme et de l'islam et lui donne sa spécificité à la fois comme métaphysique et comme force qui participe au façonnement de la réalité sociale. Mais pour voir cette différence il faut en venir directement à l'analyse de la réalité sociale en question.

Le judaïsme n'est pas seulement l'abstraction d'un monothéisme, il a également été l'organisateur d'une société historique, celle des juifs en Palestine puis, en partie, l'inspirateur et l'organisateur des communautés juives de la diaspora.

On connaît mal l'histoire réelle des juifs en Palestine ancienne. Infiniment moins bien que celle des autres peuples de la région, peut-être parce que ceux-ci, plus forts ou plus avancés, ont laissé davantage de traces écrites et autres. Mais ce qu'on sait sûrement c'est que le judaïsme a produit une loi précise, détaillée à l'extrême. Non pas seulement quelques grands principes moraux généraux—les Tables de Moïse, d'ailleurs semble-t-il inspirées d'autres—mais bien plus: un ensemble de règles qui encadrent solidement la vie individuelle, familiale et sociale des juifs. Des lois qui règlent tout dans le domaine des droits personnels, le mariage, le divorce, la filiation, l'héritage, etc. Toutes ces lois sont partie intégrante du religieux, du sacré et donc difficiles (sinon tout à fait impossibles) à modifier. Ces lois et règlements sont accompagnés de lois pénales non moins précises, et de surcroît fort rudes, voire sauvages aux yeux contemporains (la lapidation des femmes adultères...), elles-mêmes partie intégrante du sacré. Enfin elles opèrent dans un cadre fortement ritualisé: de la circoncision à l'interdiction absolue de toute activité le jour du sabbat et aux interdits alimentaires, la liste est longue.

C'est peut-être le formalisme précis de l'ensemble de ces lois, règles et rituels qui a permis aux juifs dans la diaspora de se préserver de l'inévitable contagion, assimilation et conversion. C'est aussi peut-être là l'un des motifs de l'hostilité manifestée à leur égard (un motif n'est pas une excuse!).

Ce qui paraît certain, c'est qu'une telle conception fortement sociale de la religion ne laisse aucune place au concept de société laïque. Elle ne produit

qu'un concept théocratique du pouvoir, ce dont les juifs n'avaient été préservés que par la diaspora. Car le pouvoir n'a pas à inventer des lois, il est là pour appliquer celles que Dieu a établies une fois pour toutes. On a tendance aujourd'hui à n'appeler théocratie que les formes de pouvoir opérant par le canal d'une caste religieuse qui revendique son monopole parce qu'elle seule connaît bien les lois qu'il faut appliquer, que cette caste s'appelle synode, Eglise ou autre chose, ou même n'ait pas de nom. Cette réduction est malheureuse; théocratie veut dire pouvoir de Dieu, en pratique donc de ceux qui parlent en son nom. Théocratie s'oppose à modernité si par celle-ci on fait référence au concept fondamental de la démocratie moderne, à savoir que les êtres humains établissent librement leurs lois et par là même sont responsables de leur histoire.

La loi juive est, semble-t-il, pauvre en ce qui concerne l'organisation des pouvoirs, le droit public pour parler le langage moderne. Contrairement aux Etats avancés de la région—l'Egypte pharaonique, l'Iran achéménide puis sassanide, les pays de la Mésopotamie, la Grèce et Rome—qui ont produit des modèles détaillés de l'organisation administrative et politique (peu importe que ces modèles n'aient pas été démocratiques), les juifs sont restés enfermés dans les formes politiques plus frustes dans lesquelles les pouvoirs des rois ou des juges sont mal précisés. Mais cette faiblesse n'est qu'un argument supplémentaire en faveur de la théocratie. Le pouvoir de Dieu ne s'embarrasse pas de formes précises . . .

Longtemps oubliée chez les juifs grâce à la diaspora, cette propension naturelle à la théocratie devait émerger à nouveau dans l'Etat juif—Israël contemporain. N'en seront étonnés que ceux qui ne veulent pas voir le judaïsme réel comme forme d'organisation sociale à fondement religieux.

L'islam offre, sur tous ces plans, un parallèle rigoureux avec le judaïsme. L'islam a réglé de la même manière, en détail et dans son texte sacré, tous les aspects du droit personnel. Il en a fait de même pour ce qui est du droit pénal, aussi sévère et formel que celui des juifs (encore une fois même dans le détail l'analogie est parfaite: lapidation des femmes adultères . . .). Il pratique des rituels semblables puissants, de la circoncision aux interdits alimentaires, en passant par les prières à heure fixe (pas n'importe quand) et dans une formule répétitive unique (sans personnalisation possible). Il s'agit bien d'un ensemble de règles et de pratiques qui encadrent fortement la société, et laissent peu de marge à l'innovation ou à l'imaginaire.

Peu importe ici que tout cela ait pu paraître, puisse encore paraître, insuffisant à des croyants plus exigeants. Dans l'islam historique, le soufisme leur ouvre ses portes et permet l'épanouissement de mystiques non ritualisées.

Juifs et musulmans sont néanmoins—comme tout le monde—des gens pratiques. Ils ont besoin d'un droit des affaires, complétant les droits personnels. Ils l'empruntent donc aux milieux ambiants adaptés aux exigences du temps. Les musulmans "islamisent" les pratiques et les lois qu'ils découvrent dans l'aire civilisée qu'ils conquièrent: le droit musulman traduit sur ce plan, parfois mot à mot, le droit byzantin. Ils donnent à cette opération un habillage islamique, sacré; mais il ne s'agit là que d'un habillage.

Les musulmans, comme les juifs, n'ont pas de droit public élaboré. Cela n'est pas ressenti comme gênant, pour la même raison que chez les juifs. Mais on sait bien qu'il a fallu pallier cette absence en inventant le khalifat (postérieur à l'islam du Prophète), et en reprenant les institutions administratives byzantines et sassanides. L'absence de précision concernant le pouvoir suprême, qu'on ne peut définir puisque celui-ci relève de Dieu, ne permettra jamais de dépasser dans les faits l'autocratie pure et simple.

Autocratie et théocratie vont de pair. Car qui va parler au nom de Dieu, sinon pour légiférer (personne n'en a le droit) tout au moins pour appliquer la loi, qu'elle existe ou pas? Le khalife—ou son substitut, le sultan—le fera sans grande hésitation. Et le peuple le verra un peu comme "l'ombre de Dieu sur terre" même lorsque les docteurs de la loi se gardent parfois de le dire.

Dans ce sens, le pouvoir, dans les pays musulmans, a été—et est toujours—théocratique même si, dans la pratique, son expression est fortement atténuée par le fait que la théocratie en question n'est pas mise en œuvre par une caste spéciale d'hommes de religion. Les Etats des musulmans ne peuvent se concevoir autrement, qu'en tant qu'Etats islamiques. Pour le faire, il a fallu, dans les deux seuls pays à population musulmane entrés dans la laïcité (la Turquie et l'ex-Asie centrale soviétique) rompre bruyamment et officiellement avec l'islam. Ces pays retourneront peut-être à la norme islamique, mais cela constitue une autre histoire.

Sur ce plan, l'islam politique contemporain n'est pas novateur. Il va seulement plus loin, et veut transformer ces Etats théocratiques "mous", contaminés par la modernité ambiante, en Etats théocratiques au sens fort du terme, c'est-à-dire donner le pouvoir, entier et absolu, à une caste religieuse—quasi Eglise comme en Iran, l'Azhar en Egypte—qui aurait le monopole du droit de parler au nom de "la" religion, de "la" loi (de Dieu), expurger la pratique sociale de tout ce qui, à ses yeux, n'est pas authentiquement islamique, dans la loi et les rites. A défaut, c'est-à-dire si cette caste ne parvient pas à s'imposer comme seule détentrice de la légitimité islamique, "n'importe qui"—c'est-à-dire en fait des chefs de clans ou de bandes quelconques—peut y prétendre. C'est la guerre civile permanente, comme en Afghanistan.

J'avais déjà écrit ce texte lorsque j'ai pris connaissance de la critique de la religion juive par Israel Shahak. La lecture de cet ouvrage convaincra le lecteur de l'extraordinaire similitude entre le judaïsme et l'islam qui partagent une conception commune de la théocratie comme seule forme légitime du pouvoir politique. Les raisons par lesquelles Shahak explique ainsi la renaissance du fondamentalisme juif en Israël sont transposables mot à mot au fondamentalisme islamique. Mais évidemment, les deux religions juive et musulmane peuvent aussi—si on le veut—être interprétées différemment, non toutefois sans difficulté.

Le christianisme s'est écarté à l'origine de la voie théocratique, puis y est venu par la suite; avant que les peuples de la chrétienté ne s'en écartent à nouveau. Dans le moment de sa constitution, le christianisme paraît bien ne pas rompre avec l'héritage judaïque concernant la fin des temps. L'annonce du jugement et de la deuxième venue du Messie a certainement des

dimensions eschatologiques, qui ont été fortement accentuées dans un texte tel que celui de l'Apocalypse. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle tout au cours de l'histoire du christianisme, il y a eu constamment des mouvements messianiques et millénaristes.

Cependant par la nature de son message, le christianisme rompait en fait radicalement avec le judaïsme. Cette rupture est fondamentale puisque le message qui s'exprime dans l'histoire dramatique du Christ est clair: le royaume de Dieu n'est pas sur terre, il n'y sera jamais. Si le Fils de Dieu lui-même a été vaincu sur terre, crucifié, c'est évidemment qu'il n'était pas dans l'intention de Dieu (le Père) d'établir son royaume ici bas, d'y faire régner définitivement la justice et le bonheur. Mais alors, si Dieu refuse de se substituer aux êtres humains pour régler leurs problèmes, il appartient à ceux-ci de prendre la responsabilité de le faire. Il n'y a plus de fin des temps, et le Christ ne la proclame ni venue, ni à venir. En cela le Christ n'est pas le Messie attendu du judaïsme, et les juifs n'ont pas été dans l'erreur en refusant de le reconnaître pour tel. Le message du Christ peut être alors interprété comme simplement une invitation aux êtres humains à faire leur histoire et, s'ils la font bien (c'est-à-dire en s'inspirant des valeurs morales dont lui—Messie—donne l'exemple par sa vie et sa mort), ils se rapprocheront de Dieu à l'image duquel ils ont été créés. Cette interprétation est celle qui a fini par s'imposer et donner au christianisme moderne son style particulier fondé sur une lecture des Evangiles qui permet d'imaginer le futur comme la rencontre entre l'histoire construite par les êtres humains et l'intervention divine. La fin des temps, imaginée comme produite par une intervention extérieure à l'histoire, a disparu.

La rupture s'étend alors d'elle-même à tout le champ réglé jusqu'alors par la loi sacrée. Sans doute le Christ précise-t-il qu'il n'est pas venu pour bouleverser la loi (des juifs). Attitude logique conforme à son message essentiel: il n'est pas venu pour substituer de meilleures lois aux anciennes. Soumises au jugement des hommes, ces lois vont donc pouvoir être remises en question. Le Christ lui-même va en donner l'exemple, en s'attaquant à l'une de ces lois pénales parmi les plus formelles et dures (précisément la lapidation des femmes adultères). En disant "que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre", il ouvre les portes du débat: et si cette loi n'était pas juste? et si elle cachait seulement l'hypocrisie des véritables pécheurs? Les chrétiens vont alors en fait abandonner la loi et les rituels juifs: la circoncision disparaît, les règles du droit personnel se diversifient d'autant que l'expansion du christianisme hors du milieu juif s'adapte à des lois et statuts différents, auxquels il ne substitue pas un droit chrétien qui n'existe pas, les interdits alimentaires perdent leur force, etc.

Sur un plan plus dogmatique, le christianisme se comporte de la même manière: il ne rompt pas ouvertement avec le judaïsme, puisqu'il admet son texte sacré (la Bible). Mais il se l'approprie "sans discussion", il ne le soumet ni à relecture ni à correction. Du coup il en annule presque la portée. Il lui juxtapose d'autres textes sacrés, ceux qu'il produit, les Evangiles. Or la morale proposée dans ceux-ci (l'amour du prochain, la pitié, le pardon, la justice . . .) est passablement différente de celle qu'inspirait l'Ancien Testament. De surcroît, les Evangiles ne proposent rien de suffisamment précis

pour inspirer une législation positive quelconque en matière de statut personnel ou de droit pénal. De ce point de vue ces textes tranchent avec ceux de la Torah et du Coran.

Il n'y a plus de confusion possible entre pouvoir légitime et Dieu ("Rendez à César ce qui est à César"). Précepte intenable dès lors que le pouvoir, après avoir combattu le christianisme pendant trois siècles, change de camp et se fait chrétien. Dès avant, dans la clandestinité des Eglises autour desquelles s'organisent les chrétiens, encore davantage après que l'Empereur soit devenu lui-même le protecteur armé du christianisme, un nouveau droit s'élabore, un droit qui se dira "chrétien". D'abord dans le domaine du droit des personnes. Qu'est-ce qu'une famille chrétienne? Il faut en préciser les contours, légiférer sur ce terrain. Ce sera long, fluctuant, et on ne parviendra jamais à s'entendre. Car on accepte des lois et coutumes antérieures, différentes ici et là . . . Progressivement quand même, ces lois seront revêtues du prestige du sacré: les droits canons catholiques (il y en a un pour les Eglises orientales et un autre pour les occidentales), comme les formes juridiques des différentes Eglises orthodoxes et protestantes sont les résultats de cette évolution lente.

Concernant l'organisation des pouvoirs, le rapport politique/religieux, mêmes fluctuations, même évolution vers la sacralisation. Les Eglises, qui s'étaient constituées comme des partis clandestins dirait-on dans le langage de notre époque, subsistent en tant que telles après "la prise du pouvoir". Dans la mesure où elles avaient été démocratiques, au sens banal de proches de leurs fidèles, fût-ce par nécessité, elles perdent ce caractère. Elles se rapprochent du pouvoir, s'éloignent s'il le faut des fidèles que désormais elles "encadrent" pour le compte du premier. Le pouvoir, lui, de son côté, ne se laisse pas domestiquer par les Eglises. Il tient à ses règles propres de dévolution dynastique; il institutionnalise les exigences du nouveau système—féodal en Occident romano-barbare, impérial en Orient byzantin—et soumet autant que possible les Eglises à sa propre logique. La fusion progresse néanmoins et, tout comme le khalife, le seigneur ou le roi deviennent des personnages plus ou moins sacralisés.

La chrétienté se rapproche alors d'un modèle de théocratie "molle" gérée conjointement par des hommes de religion et par des laïcs du pouvoir qui ne manquent pas de se proclamer aussi chrétiens que les gens d'Eglise. Comme en terre d'islam. Lorsque, en terre chrétienne, la révolution bourgeoise viendra mettre en question le concept de l'éternité de l'ordre social qui se prétend assis sur les principes chrétiens immuables (ou prétendus tels), lorsque cette révolution aura ouvert les portes de la modernité, inventé la démocratie nouvelle (quelque limitée qu'en ait été la mise en œuvre), lorsque les Lumières auront déclaré que les hommes (pas les femmes à l'époque!) font leur histoire, doivent choisir leurs lois (et les défaire), les défenseurs de l'ordre ancien, vont, au nom du christianisme, dénoncer cette ambition démesurée de libération humaine, d'émancipation. On comprend alors comment Joseph de Maistre, dans la France réactionnaire de la Restauration, peut proclamer que la démocratie est une absurdité, un rêve dangereux et criminel, car Dieu seul est législateur, que Dieu a produit les lois qu'il n'y a qu'à appliquer, sans exercer son imagina-

tion à vouloir en inventer de meilleures. Un texte que l'Ayattollah Khomeini ou Cheikh El Azhar auraient pu écrire mot pour mot! Peu importe alors, qu'à l'époque où Joseph de Maistre écrit, au début du 19^{ème} siècle, on ne sache plus ce que sont ces "lois" que Dieu aurait décrétées pour la chrétienté. Les Tables de Moïse? Ou plus platement, toutes ces traditions romaines, germaniques et slaves—fort peu chrétiennes—qui ont fourni la trame du tissu des sociétés européennes dites chrétiennes. Lorsque Joseph de Maistre écrit, il est de toute façon trop tard. Les sociétés européennes ont pris goût à faire leurs lois elles-mêmes, sans référence nécessaire aux principes chrétiens, qu'on invoque parfois ici ou là, mais sans rigidité ni même grande conviction; ces sociétés sont d'ailleurs confrontées à des exigences nouvelles,—à un besoin objectif établi d'agir ainsi. Le risque théocratique est passé, définitivement.

Du débat ancien: concilier foi et raison au débat moderne ou laïciser le pouvoir social

Proclamer que Dieu seul est législateur est bien beau en théorie, mais fort peu pratique. Musulmans et chrétiens vont en faire l'expérience dans leurs aires respectives.

Hautement civilisées, les sociétés du Moyen Age musulman et européen, se heurtent à un problème majeur, le même: comment concilier la foi—plus précisément leur religion qui est le fondement de la légitimité du pouvoir—et la raison—dont on a besoin chaque jour non pas seulement pour régler les petits problèmes de la vie technique et quotidienne, mais également pour inspirer des lois et règlements en réponse à des besoins nouveaux.

Musulmans, chrétiens et juifs de la diaspora vont résoudre ce problème de la même manière, par les mêmes méthodes (la scolastique aristotélicienne)—qui ne sont ni juives, ni chrétiennes, ni islamiques, mais grecques!, et avec les mêmes résultats brillants. Les avant-gardes, Ibn Rochd chez les musulmans, Saint Thomas d'Aquin chez les chrétiens ou Maimonide chez les juifs en terre d'islam, iront fort loin. Ils sauront relativiser les dogmes, interpréter les textes sacrés autant que nécessaire, pallier leurs insuffisances, substituer à la lecture textuelle les images de l'exemple éducateur. Les plus audacieux seront souvent condamnés comme hérétiques (ce fut le cas d'Ibn Rochd) par les interprètes conservateurs au service des pouvoirs. Mais qu'importe. La société européenne en mouvement vit selon les préceptes que ces avant-gardes recommandent; tandis que le monde musulman qui refuse de le faire est entré de ce fait dans le déclin dont il n'est pas encore sorti. Ghazali, le porte-parole du conservatisme islamique, l'ennemi d'Ibn Rochd, est resté, jusqu'à ce jour, chez les Ayatollahs "révolutionnaires" d'Iran comme à El Azhar ou en Arabie Saoudite, la "référence" définitive en toute matière.

A partir de la Renaissance, puis surtout des Lumières, l'Occident européen chrétien sort du débat ancien pour en amorcer un nouveau. Il ne

s'agit plus de concilier foi et raison, mais raison et émancipation. La raison a pris son indépendance, elle ne nie pas qu'un champ puisse exister où se déploie la foi, mais elle ne s'y intéresse plus. Il s'agit désormais de légitimer de nouveaux besoins: la liberté de l'individu, l'émancipation de la société qui prend le risque d'inventer ses lois, de façonner son propre futur. La modernité réside précisément dans cette rupture qualitative avec le passé.

Cette nouvelle vision implique bel et bien la laïcité, c'est-à-dire l'abandon de la référence à la religion comme à toute autre force métasociale dans le débat sur les lois. Bien entendu les différentes sociétés bourgeoises iront plus ou moins loin, dans ce domaine comme dans les autres, selon les circonstances. Plus la révolution bourgeoise aura été radicale, plus forte sera l'affirmation de la laïcité. Plus la bourgeoisie aura fait des compromis avec des forces de l'Ancien régime, moins franche sera la laïcité.

Le christianisme moderne s'est adapté à cette transformation sociale profonde. Il lui a fallu pour cela se réinterpréter de fond en comble, renoncer à son ambition de faire régner sa loi, accepter d'inspirer les âmes des croyants dans la liberté et la concurrence de ses adversaires. Exercice bénéfique car, ce faisant, les chrétiens modernes découvriraient la minceur des lois attribuées à Dieu par leurs ancêtres. Le christianisme moderne est devenu une religion sans dogmes.

Quelles qu'aient été les avancées produites par les tentatives de concilier foi et raison, n'en demeure donc pas moins nécessaire d'en reconnaître les limites. En effet les avancées se bloquent chez les musulmans et les juifs dans la problématique ancienne, et sont finalement défaites au profit d'un retour à l'orthodoxie des origines. Par contre, dans le monde chrétien occidental, ces mêmes avancées ont peut être préparé—sans l'avoir nécessairement conçu—leur propre dépassement.

Comment peut-on tenter d'expliquer cet avortement des uns et ce succès des autres, qui deviendront les inventeurs de la modernité? La tradition matérialiste dans l'histoire donne la priorité au développement social et suppose de ce fait que les religions—en leur qualité d'instance idéologique—finissent par se réinterpréter elles-mêmes pour satisfaire aux exigences du mouvement de la réalité. Cette hypothèse de recherche est certainement plus féconde que son opposé, selon laquelle les religions constitueraient des ensembles dogmatiques donnés une fois pour toutes, des invariants transhistoriques. Cette seconde hypothèse—qui a le vent en poupe dans le moment actuel—interdit toute réflexion sur le mouvement général de l'histoire de l'humanité prise dans son ensemble et enferme dans l'affirmation de la "différence irréductible entre les cultures".

Mais l'hypothèse matérialiste n'exclut pas la réflexion sur les raisons pour lesquelles certaines évolutions de la pensée religieuse se sont frayées la voie ici et pas là. Car l'instance religieuse—comme chacune des instances constitutives de la réalité sociale (l'idéologie, le politique, l'économique)—se meut dans sa logique propre. Les logiques de chacune des instances peuvent donc soit faciliter leur évolution parallèle, assurant l'accélération du changement social, soit entrer en conflit et bloquer celui-ci. Dans ce cas qui l'emportera? Il est impossible de le prévoir; et c'est dans cette sous-détermination que réside la liberté des sociétés dont les choix (soumettre

telle instance particulière à la logique imposée par l'évolution d'une autre) façonnent l'histoire réelle.

Cette dernière réflexion—cette hypothèse de sous-détermination—nous permettra peut-être alors d'avancer dans la réponse à la question posée ici. Le judaïsme et l'islam se sont constitués historiquement par l'affirmation que la société (juive ou musulmane) est une société dont le roi véritable est Dieu. Le principe de la "hakimiya", réintroduit par les fondamentalistes musulmans de notre époque, ne fait que réaffirmer ce principe, avec la force la plus extrême, pour en tirer toutes les conclusions possibles. De surcroît, le judaïsme et l'islam donnent à leur texte sacré d'origine (la Torah et le Coran) l'interprétation la plus forte possible: aucun mot n'y est superflu. Au point que les hommes de religion, dans les deux cas, ont toujours exprimé des réserves très fortes à l'égard de toute traduction du texte, hébreu et arabe en l'occurrence. Les peuples juifs et musulmans sont des peuples de l'exégèse. Le talmud chez les juifs, le Fiqh chez les musulmans n'ont pas leur équivalent dans la lecture des Evangiles.

Ce double principe judéo-islamique explique sans doute beaucoup des aspects visibles de ce qu'ont été les sociétés juives et musulmanes. Car les textes sacrés peuvent alors être lus comme des recueils de lois—et même des constitutions (l'Arabie Saoudite proclame que le Coran est la constitution politique de l'Etat)—qui règlent tous les détails de la vie quotidienne (le droit des personnes, le droit pénal, le droit civil, les liturgies), invitent le croyant à "renoncer à sa volonté propre pour se soumettre intégralement à celle de Dieu" comme on l'a écrit à maintes reprises, imaginent cette vie comme devant être réglée dans tous ses détails comme dans un couvent.

La conciliation foi-raison se déploie dans les limites imposées par ce double principe, tant chez le musulman Ibn Rochd que chez son contemporain juif Maimonide. Et dans les deux cas, la réaction traditionaliste l'emporta, avec le retour au Kalam chez Ashari et Ghazali, à l'exégèse talmudique préconisée par Judah Halevy. Dans les deux cas, on proclamera donc que la certitude réside dans la révélation et non dans la raison. La page de la philosophie était tournée chez les musulmans et chez les juifs. Accompagnant la stagnation, puis le déclin des sociétés musulmanes, cet avortement de la réforme religieuse devait par la force des choses, et dans les deux cas, se solder par l'accentuation du caractère formaliste, légaliste et ritualiste de l'interprétation de la religion. La compensation à cette forme d'appauvrissement a été trouvée, dans les deux cas, par le développement de sectes mystiques, soufis musulmans et cabbalistes juifs qui, d'ailleurs, ont largement emprunté leurs méthodes aux traditions venues de l'Inde.

Si le christianisme s'est finalement avéré plus flexible et si, de ce fait, l'enfermement dans les horizons de la conciliation foi-raison a pu être brisé, c'est peut-être, en partie tout au moins, pour les raisons invoquées plus haut: parce que le christianisme ne se proposait pas d'établir le royaume de Dieu sur terre, parce que les Evangiles ne s'érigeaient pas en système positif de lois. On peut alors comprendre le paradoxe suivant: bien que l'Eglise catholique soit fortement organisée et qu'il y a une autorité officielle qui peut imposer son interprétation de la religion, celle-ci n'a pas résisté aux assauts de la nouvelle problématique séparant la raison de la foi, et c'est le

christianisme qui a dû s'adapter à la nouvelle conception émancipatrice de la raison, tandis que l'absence d'une telle autorité dans l'islam postérieur au Prophète et dans le judaïsme depuis la destruction du Temple et la dispersion du Sanhédrin, n'a pas gêné le maintien de l'orthodoxie des origines.

Les juifs de la diaspora en terre d'Europe ne pouvaient pas ne pas être affectés par la transformation radicale de la société et des conceptions du rapport entre celle-ci et la religion. Moïse Mendelsohn tente donc, au 18^{ème} siècle, d'emboîter le pas et de faire, dans le judaïsme, une révolution analogue à celle dans laquelle la société chrétienne était engagée. En interprétant librement la Torah dans laquelle il ne voit plus une législation obligatoire, mais seulement une source d'inspiration où chacun peut puiser selon son gré, Mendelsohn s'engageait dans la voie de la laïcisation de la société. L'évolution de la société européenne elle-même contribuait à faciliter cette assimilation des juifs, dont la "nation" est déclarée défunte par la révolution française qui ne connaît que des citoyens, éventuellement de confession israélite. Dès lors le risque était grand que la judaïté disparaisse progressivement dans l'indifférence que la bourgeoisie israélite d'Europe occidentale et centrale partageait avec toute sa classe, y compris dans ses fractions de croyants chrétiens.

L'antisémitisme persistant—pour toutes sortes de raisons religieuses ou simplement politiques—, surtout en Europe orientale, ne devait pas permettre à la Réforme de triompher dans le judaïsme comme dans les populations d'origine chrétienne. Se dessine alors une contre-réforme, qui se développe dans les ghettos, et prend la forme du hassidisme permettant aux juifs de trouver une compensation à leur statut infériorisé en assumant leur humiliation pour l'amour de Dieu.

La culture du monde moderne n'est plus "chrétienne", ni "judéo-chrétienne" comme on l'écrit désormais dans les médias contemporains. Cette dernière expression n'a d'ailleurs strictement aucun sens. Comment alors en expliquer l'usage répandu? Très simplement à mon avis: l'Europe chrétienne avait été fortement anti-juive (on a dit antisémite lorsque la référence à la pseudo "race" a été substituée à la religion, au 19^{ème} siècle) pour des raisons dont la discussion entraînerait hors du cadre de ces réflexions. Tardivement, après que l'antisémitisme ait conduit aux horreurs du nazisme, l'Europe, saisissant alors la dimension de son crime, adoptait cette expression de judéo-chrétien dans une intention sympathique et louable de déraciner son antisémitisme. Il aurait été bien plus convaincant de reconnaître directement les contributions décisives de tant de penseurs "juifs" aux progrès de l'Europe. Les guillemets sont utilisés ici parce que tout simplement la culture moderne n'est ni chrétienne, ni judéo-chrétienne: elle est bourgeoise.

Le critère s'est déplacé du champ régi par le vieux débat (concilier la foi—une religion—et la raison), pour se situer sur un terrain qui ignore la religion. Les penseurs modernes ne sont donc fondamentalement ni chrétiens, ni juifs, ils sont bourgeois, ou au delà, socialistes, même lorsqu'ils sont de surcroît chrétiens ou juifs. La civilisation bourgeoise n'est pas la création du christianisme—ou du judéo-christianisme. A l'inverse, ce sont le christianisme et le judaïsme des juifs d'Europe occidentale qui se sont adaptés à

la civilisation bourgeoise. On attend de l'islam qu'il le fasse à son tour. C'est la condition pour que les peuples musulmans participent au façonnement du monde et ne s'en excluent pas d'eux-mêmes.

Samir AMIN, économiste, ancien professeur à l'Université de Paris et actuellement directeur du Forum du Tiers-monde à Dakar. Il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages d'économie marxiste, tel que *La Déconnexion*, Paris, La Découverte (1986), *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan (1996), *Critique de l'Air du Temps*, Paris, L'Harmattan (1998), de même qu'un livre intitulé *l'Eurocentrisme*, Paris, Anthropos (1988), consacré aux aspects culturels des dominations économiques et notamment des rapports entre l'islam et le christianisme. ADRESSE: Forum du Tiers Monde, B.P. 3501, Dakar, Sénégal. [email: ftm@syfed.refer.sn]