

Le christianisme devant l'islam: théologiens en dialogue



Édité par
Michel Younès
et André Wénin

**LE CHRISTIANISME DEVANT L'ISLAM:
THÉOLOGIENS EN DIALOGUE**

CAHIERS DE LA REVUE THÉOLOGIQUE DE LOUVAIN

45

COMITÉ D'ÉDITION

Henri DERROITTE, Joseph FAMERÉE,
Éric GAZIAUX, André WÉNIN

PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
LOUVAIN-LA-NEUVE
2020

LE CHRISTIANISME DEVANT L'ISLAM:
THÉOLOGIENS EN DIALOGUE

Édité par

MICHEL YOUNES ET ANDRÉ WÉNIN

Peeters
Leuven – Paris – Bristol, CT
2020

ISBN 978-90-429-4220-2
eISBN 978-90-429-4221-9
ISSN 0771-601X
D/2020/0602/33

©2020, Peeters, Bondgenotenlaan 153 – B-3000 Leuven (Belgique)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

AVANT-PROPOS

Il est difficile de le nier ou de l'oublier : parfois fraternelle, parfois conflictuelle, souvent difficile, la rencontre entre le christianisme et l'islam fait partie de la réalité de notre société occidentale voire de notre monde globalisé.

Devant cette réalité, une revue universitaire de théologie comme la *Revue théologique de Louvain* a-t-elle un rôle à jouer, et si oui, comment peut-elle relever le défi ? Sur la suggestion de son Conseil de rédaction, la direction de la *RTL* a pensé qu'il était judicieux de clarifier les choses en publiant, en 2018 et 2019, une série de cinq articles consacrés au statut théologique de l'islam en christianisme. Divers théologiens chrétiens spécialistes de l'islam ont été sollicités par Michel Younès (Lyon) pour proposer à nos lecteurs leurs réflexions et questionnements sur divers éléments importants de cette religion¹. Gabriel Saïd Reynolds (Notre-Dame, USA) a ainsi exposé son approche du Coran ; Klaus von Stosch (Paderborn) a montré à quelles conditions un chrétien peut voir Muhammad comme un «Prophète» ; Henri de La Hougue (Paris) a interrogé la conception de Dieu dans les deux religions. Quant à Maurice Borrmans (Rome), il avait accepté de parler des actes cultuels en islam. Il est décédé avant d'avoir pu mettre au point son article en partie rédigé ; Michel Younès a complété celui-ci dans la ligne de ses propres convictions théologiques. Nous avons également demandé à un musulman, Rachid Benzine (Trappes, FR), de lire ces textes et de réagir à chacun d'eux de façon succincte et avec franchise. Son texte est paru lui aussi dans la *RTL*. Quant à Adnane Mokrani (Rome), musulman lui aussi, nous lui avons demandé de réagir aux mêmes textes, ce qu'il a fait en donnant un exemple de ce que pourrait être une approche musulmane de dogmes centraux du christianisme. Son texte paraît pour la première fois ici.

¹ De brèves informations sur les contributeurs se trouvent à la suite de l'avant-propos.

Cet ouvrage rassemble ces sept textes – les six premiers, tels qu’ils ont été publiés dans la revue. Les lignes qui suivent voudraient simplement baliser la lecture en synthétisant le fil rouge de la réflexion sur la base des textes et des résumés fournis par leurs auteurs².

Le fait que l’islam vienne chronologiquement après l’avènement du Christ rend complexe la manière d’aborder théologiquement cette religion. C’est ce que M. YOUNÈS montre dans le chapitre introductif. La théologie chrétienne de l’histoire du salut se structure volontiers autour d’un mouvement ascendant habité par une dynamique de l’accomplissement : tout converge vers le Christ en qui tout est récapitulé. Est-il possible dès lors d’inclure l’islam dans cet unique dessein de salut ? Peut-on dire parler d’une révélation qui intègre le Coran ? Peut-on voir un envoyé de Dieu dans la personne de Muhammad, à l’instar des prophètes bibliques ? Quelle valeur théologique le chrétien peut-il accorder à l’islam et à son culte ? Après quelques considérations historiques sur l’origine de l’islam en lien possible avec divers mouvements chrétiens, l’auteur n’entend pas décrire la foi musulmane, ses préceptes ou son histoire. Il réfléchit d’un point de vue chrétien sur le statut théologique de cette religion, sur son lien avec l’alliance et des figures bibliques (Abraham, Ismaël), sur sa place dans l’histoire du salut.

Dans un texte centré sur la figure du Prophète, K. VON STOSCH s’efforce de montrer que, dans une perspective chrétienne, Muhammad peut être considéré comme «un homme qui marche sur les traces des prophètes» bibliques. Dans un premier temps, l’article rappelle les points essentiels de la biographie du fondateur de l’islam. Sans cacher les traits critiquables de sa vie (comme le rapport aux femmes ou la violence guerrière) qui nourrissent un certain scepticisme chez des chrétiens jusqu’à lui refuser parfois toute stature religieuse, l’auteur souligne les raisons de la grande admiration que le monde musulman voue à son Prophète, au point de voir en lui un modèle à suivre. Il argumente enfin pour montrer qu’en tant que chrétien, on peut tenir Muhammad en haute estime en tant que leader religieux et politique, et en tant que personne vivant une relation vraie et intime avec Dieu. Il explique néanmoins pourquoi, d’un point de vue chrétien, il n’est pas possible de répondre aujourd’hui à la question de savoir s’il peut être considéré comme un prophète.

2 Une version anglaise des résumés des articles figure après les renseignements sur les auteurs.

L'étude de G. S. REYNOLDS porte sur la manière dont se présente le Livre qui est au cœur de la foi musulmane. Le Coran, explique-t-il, vise essentiellement la conversion de ceux qui le lisent ou l'écoutent, à son Dieu et à son prophète. C'est en vue de provoquer une telle conversion que ce livre fait fréquemment allusion aux menaces que Dieu profère à l'encontre de ses adversaires, à qui il promet non seulement de les châtier mais de les mener vers la punition au moyen de la tromperie et du «scellement des cœurs». Voilà qui suggère que le texte du Coran a fondamentalement un caractère parénétiq, même si l'école de tendance rationaliste Mu'tazilite cherche à montrer que le texte coranique développe sa propre cohérence théologique. Cette conclusion de l'auteur n'est pas loin des idées d'un Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh, dont la thèse a provoqué une vive controverse en Égypte au milieu du xx^e siècle.

Dans son article intitulé de façon quelque peu provoquante « Chrétiens et musulmans, avons-nous le même Dieu ? », H. DE LA HOUGUE part du constat suivant : les textes officiels de l'Église catholique invitent à s'appuyer sur la «fraternité dans la foi au Dieu unique» pour inviter chrétiens et musulmans à «promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté» (*Nostra Ætate* 3). Mais il doit constater aussi que, dans ces mêmes textes, les différences fondamentales entre la foi chrétienne et la foi musulmane ne sont quasiment jamais abordées. Aussi entend-il prendre en compte honnêtement les nombreuses divergences (par ex. l'unicité de Dieu, le statut de Jésus-Christ, le salut et le rapport à la loi) souvent accentuées par des siècles de polémiques, comme il le montre à partir de Jean Damascène et Thomas d'Aquin. En s'appuyant sur la distinction classique entre *fides quæ* (le contenu du credo) et *fides qua* (la foi en acte), il tente de comprendre comment l'affirmation d'une fraternité dans la foi au Dieu unique est compatible avec une vraie prise en compte de ces différences.

Signée par M. BORRMANS († le 26 décembre 2017) et M. YOUNÈS, la contribution suivante envisage ce qu'il est possible de dire des rites musulmans d'un point de vue théologique chrétien. Deux angles d'approche complémentaires se conjuguent ici. D'une part, la première moitié du texte s'efforce de montrer les raisons théologiques sous-jacentes à l'appréciation positive que le concile Vatican II propose des rites musulmans, en sa Déclaration *Nostra Ætate* § 3. D'autre part, cette fois à partir de *Sacrosanctum Concilium*, la seconde partie sou-

ligne les différences majeures qui empêchent de considérer ces rites comme analogues à la pratique chrétienne. Trois traits des rites musulmans sont ainsi à distance de la ritualité chrétienne configurée par la personne du Christ et le mystère pascal pour introduire le croyant dans l'intimité avec Dieu : leur caractère d'imitation fidèle du Prophète, leur configuration essentiellement individuelle même là où les rites sont vécus collectivement, et leur finalité purificatrice d'un rapport d'extériorité à Dieu.

Le texte proposé par R. BENZINE se présente clairement comme une réaction aux cinq textes précédents. Il souligne d'abord clairement la nécessité de refuser de disqualifier la foi de l'autre, de s'interdire des simplifications injustes et de ne pas perdre de vue que des diversités affectent aussi de l'intérieur ces deux religions. Il insiste sur l'importance de reconnaître une dimension authentiquement spirituelle au prophète de l'islam, à l'image des musulmans qui accordent à Jésus une place de choix, même s'ils ne partagent pas l'essentiel de la christologie des chrétiens. Il revient sur la question des cultes pour montrer que l'affinité entre eux est plus grande qu'il n'y paraît à première vue, surtout si l'on prend en considération certains courants de l'islam. Enfin, il se demande s'il est encore légitime en 2019 que les chrétiens, et particulièrement les catholiques, s'interrogent pour savoir s'ils ont le même Dieu que les musulmans. Bien que beaucoup estiment les deux conceptions de Dieu inconciliables, l'auteur rejoint H. de La Hougue pour dire qu'il s'agit du même Dieu, « mais appréhendé, compris, connu autrement », et il insiste sur le fait que les divergences ne passent pas seulement entre les deux religions, mais les divisent aussi de l'intérieur. Au fil de cet article, émerge peu à peu en creux la vision des relations islamo-chrétiennes de l'auteur.

Enfin, dans la dernière contribution, A. MOKRANI propose un écho différent aux travaux sur la théologie chrétienne de l'islam publiés dans ce volume – en miroir, pourrait-on dire. En effet, l'étude se veut à la fois analogue et complémentaire de celles des théologiens chrétiens qui s'y sont exprimés. L'auteur s'essaie ainsi à formuler un noyau de théologie islamique du christianisme, qui fait partie de la théologie islamique des religions. La question fondamentale est la suivante: face aux dogmes chrétiens, que peut comprendre et apprécier un musulman? Refusant de laisser de côté des « questions qui fâchent », il se penche en particulier sur les divergences de conception affectant la crucifixion, la mort et la résurrection du Christ. À partir de là,

et de manière non polémique, il cherche à aller au-delà des formules théologiques professées dans les deux religions pour tenter de dégager un sens spirituel commun et une éthique susceptible d'être partagée. Dans ce contexte, l'éclairage de la théologie mystique islamique est très utile.

L'échange et la réflexion dont ce livre témoigne ne sont qu'un point de départ. Trouveront-ils un prolongement ? Nous ne pouvons que le souhaiter, et espérer qu'un dialogue véritablement théologique contribue à nourrir une estime mutuelle entre musulmans et chrétiens.

André WÉNIN

Directeur de la *Revue théologique de Louvain*

Contributeurs

Rachid BENZINE, islamologue, Chercheur associé au fonds Paul Ricœur.
48A, rue de Montfort, F- 78190 Trappes
rachid.benzine@gmail.com

† Maurice BORRMANS, Professeur émérite au Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI - Rome)

Henri DE LA HOUGUE, Maître de conférence au *Theologicum*, Institut Catholique de Paris.
Sém. Saint-Sulpice 33, Rue du général Leclerc, F- 92130 Issy-les-Moulineaux
h.delahougue@icp.fr

Adnane MOKRANI, Professeur associé au Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI - Rome).
Viale di Trastevere 89, I- 00153 Roma.
adnane.mokrani@pisai.it

Gabriel Said REYNOLDS, Professor of Islamic Studies and Theology, University of Notre Dame.
130 Malloy Hall,
USA 46556 – Notre Dame, IN
reynolds@nd.edu

Klaus VON STOSCH (Prof. Dr.), Professeur de théologie catholique et président du centre de théologie comparée et des sciences humaines de l'Université de Paderborn.
Warburger Str. 100/ N 3.146, D- 33098 Paderborn
klaus.von.stosch@upb.de

André WÉNIN, Professeur émérite de la Faculté de théologie de l'UCLouvain et directeur de la *Revue théologique de Louvain*.
Grand-Place 45, bte L3.01.01, B-1348 Louvain-la-Neuve
andre.wenin@uclouvain.be

Michel YOUNÈS, Professeur à la Faculté de théologie et directeur du Centre d'étude des cultures et des religions de l'Université catholique de Lyon.
10, Rue de Boyer, F- 69160 Tassin la Demi-Lune
myounes@univ-catholyon.fr

English Summaries

M. YOUNÈS, « Le statut théologique de l’Islam en christianisme »

The fact that Islam comes chronologically after the advent of Christ makes it difficult to approach this religion theologically. Christian theology of the history of salvation is often characterized by an ascending movement, structured by a logic of accomplishment: everything converges in Christ, in whom everything is recapitulated. Is it possible to speak of a single plan of salvation that encompasses Islam, a revelation that incorporates the Qur’an, or a messenger of God in the person of Muhammad as for the biblical prophets? What theological value can be ascribed to Islam from a Christian point of view? This article is not a description of the Muslim faith, its precepts or history. The main objective is to situate Islam theologically.

K. VON STOSCH, « Muhammad comme prophète. Une approche chrétienne »

The paper tries to show how Muhammad can be considered from a Christian point of view as somebody who «walked in the path of the prophets» (Patriarch Timothy). It deals with objectionable aspects of Muhammad’s life while also examining the reasons why the Muslim community greatly venerates him. The paper then develops some arguments as to why Muhammad can be esteemed as a religious and political leader and a person with a true and deep relationship with God. From a Christian perspective, the author argues, it cannot yet be determined whether or not Muhammad can be considered a prophet.

G. S. REYNOLDS, « “Une exhortation pour les pieux”. La nature parénétiqne du Coran »

This study involves an analysis of the Qur’an’s method of argumentation. The Qur’an, which seeks the conversion of its audience to faith in its God and its prophet, alludes frequently to divine threats not only to punish His enemies but also to lead

XII

them to that punishment through deception and the “sealing of hearts.” These allusions suggest that the text of the Qur’an has a fundamentally paranetic character, even if the Mu‘tazilites, who inclined towards rationalism, sought to find theological coherence in the Qur’anic text. This conclusion is not far from the ideas of Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh, whose doctoral thesis caused a controversy in Egypt in the middle of the twentieth century.

H. DE LA HOUGUE, « Chrétiens et musulmans, avons-nous le même Dieu ? »

Official texts of the Roman Catholic Church insist on “fraternity in the faith in the unique God” in order to invite Christians and Muslims to “preserve and promote peace, liberty, social justice and moral values” (*Nostra Ætate* 3). In these texts, the fundamental differences between the Christian and the Muslim faith are not really taken into account. We try to understand how the affirmation of a fraternity in the faith in the unique God is compatible with a real consideration of these differences.

M. BORRMANS† – M. YOUNÈS, « “Et aussi, rendent-ils un culte à Dieu”
Approche chrétienne du culte des musulmans »

Signed by Fr. Maurice Borrmans († on December 26, 2017) and Michel Younès, this article develops two approaches to Muslim rites from a Christian theological point of view. He endeavors to show the theological reasons underlying the positive assessment that the Second Vatican Council makes of Muslim rites, in his Declaration *Nostra Ætate* § 3. It also highlights the major differences that prevent these rites from being considered as analogous to Christian practice.

R. BENZINE, « L'islam, épreuve définitive pour les chrétiens »

In this article, the author, a Muslim Islamologist, reacts to the five preceding texts. He insists on the need to refuse to disqualify the faith of the other, on the importance of recognizing the authentic spiritual dimension of the prophet Muhammad, on the affinity, greater than it seems at first sight, between Muslim worship and Christian theology, and finally on the fact that Muslims and Christians worship the same God. As this response progresses, the author's vision of Islamic-Christian relationships gradually emerges.

A. MOKRANI, « La mort et la résurrection de Jésus Christ dans une perspective islamique. Pour une compréhension dialogique des dogmes chrétiens »

This article is another reaction to the contributions on the Christian theology of Islam published in this volume. In an analogous and complementary study to those of these Christian theologians, the author attempts to formulate a core of Islamic theology of Christianity, which is part of the Islamic theology of religions. The fundamental question is: what can a Muslim understand and appreciate about Christian dogmas, especially the crucifixion, death and resurrection of Christ? In a non-polemical way, the author seeks to go beyond theological formulas to find a common spiritual meaning and a shared ethic. In this context, the insights of Islamic mystical theology are very useful.

Chapitre I

Le statut théologique de l'islam

Michel YOUNÈS

L'apparition de l'islam, chronologiquement après le Christ, rend complexe la manière d'aborder théologiquement cette religion. La théologie chrétienne de l'histoire du salut est souvent structurée par un mouvement ascendant, lui-même habité par une logique de l'accomplissement. Tout converge vers le Christ, en qui tout est récapitulé. Il est la plénitude personnelle et définitive de la révélation divine selon les termes du concile Vatican II¹. En effet, dans la théologie classique, les religions sont considérées comme étant des voies de préparation, pouvant porter les traces d'une volonté divine en signe d'une pédagogie ordonnée vers cette fin ultime². Si la théologie chrétienne des religions a quitté une attitude exclusiviste de nature ecclésiocentrique, le Christ demeure la révélation définitive et ultime de Dieu. Les germes du Verbe inhérents aux cultures et aux religions sont des voies qui mènent historiquement ou eschatologiquement à cette réalité ultime qui ne dédouble pas l'essence divine.

Or, est-il concevable de reconnaître une expression divine dans une manifestation religieuse historique qui émerge après le don de Dieu de lui-même en son Fils? Peut-on parler d'un unique dessein de salut qui englobe l'islam, d'une révélation qui intègre le Coran ou encore d'un envoyé de Dieu en la personne de Muhammad, à l'instar des prophètes bibliques? À partir de là, quelle valeur théologique peut-on accorder à l'islam, à son message, à sa forme historique, à son message, à ses pratiques, à sa spiritualité...? Autant de questions, parfois difficiles à trancher, tant qu'elles ne seront pas rigoureusement explicitées et discutées. Dans ce qui suit, il ne s'agit pas de décrire la foi musulmane, ses préceptes ou son histoire. L'objectif principal est de poser sur ces réalités un regard théologique chrétien. Tout en prenant en considération les arguments avancés par différentes positions, com-

¹ Voir la constitution dogmatique sur la Révélation divine, *Dei Verbum*, du 18 novembre 1965, § 4.

² Voir notre étude *Pour une théologie chrétienne des religions*, DDB, 2012.

ment fonder une posture théologique contemporaine? À distance d'une approche faussement apologétique ou résolument polémique, l'enjeu est de situer théologiquement l'islam. Est-il une dérivation juive ou chrétienne, une sorte d'hérésie qui a pris racine en Arabie? Est-il une religion naturelle assimilable aux formes religieuses historiques ou une ramification abrahamique dont la croissance serait due à sa cohérence interne?

De plus, la lecture des textes fondamentaux de la tradition islamique, le Coran et les hadiths – paroles attribuées à Muhammad – procure généralement un sentiment contrasté. D'un côté, on peut être frappé par la proximité entre ces textes et les traditions juives et chrétiennes. D'un autre côté, on perçoit des différences majeures, voire des traces d'une rupture catégorique. Dans le premier cas, on identifie des personnages communs, comme Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Marie, Zacharie, Jean, etc., des notions comme le Dieu miséricordieux, le jeûne, la prière, la justice, la confiance en Dieu, l'attente du retour du Mahdi dans le chiisme et bien d'autres exemples. On peut élargir ce constat pour englober des récits venant de l'Antiquité tardive, comme le récit des 7 dormants dans la sourate 18, qui rappelle les 7 dormants d'Éphèse. Dans le second cas, certains récits sont largement étrangers à la Bible: à titre illustratif, le récit de la naissance de Jésus qui parle dès son berceau pour défendre sa Mère virgine (s. 19), la crucifixion illusoire de Jésus (s. 4,157)³, certains miracles de Jésus, transformant l'argile en oiseau (s. 19). Sur le plan terminologique, la désignation de Jésus ou des chrétiens ne coïncide pas avec celle qu'utilisent les chrétiens arabes. Tandis que ces derniers parlent de «Yaçû'» et se désignent par «maçihyyîn», le Coran emploie le vocable «'Isâ» et les désigne par «naçâra». Ce contraste est renforcé dans des récits retenus par la tradition musulmane. Il est dit qu'un moine, de la parenté de Khadija, la première épouse de Muhammad, converti du judaïsme au christianisme, avait reconnu en lui un prophète dans la lignée des prophètes bibliques. Dans le même temps, des versets coraniques cherchent à défendre Muhammad de l'accusation selon laquelle un étranger lui enseignait ce qu'il disait.

À ces questionnements théologiques, s'ajoutent des interrogations de type historique. Quelle était la réalité du christianisme au moment

³ Dans cet article, le «s» désigne le terme «sourate», le premier chiffre le numéro de la sourate, le second, celui du verset.

de l'émergence de l'islam? Que savons-nous des contacts entre le prophète de l'islam et les communautés chrétiennes? Comment s'expliquent ces emprunts ou cette proximité?

Avant d'analyser les réponses possibles, rappelons la position musulmane à ce sujet. Pour la tradition musulmane classique, la proximité entre les chrétiens et les musulmans, entre la Bible et le Coran, ou encore entre les prescriptions et les pratiques proviennent d'une source originelle commune, un livre archétypal qui se trouve de toute éternité auprès de Dieu. Les différences s'expliquent par les déviations. En s'appuyant sur le Coran, l'islam considère que son prophète était un «ummî», un illettré. Ce qui signifie qu'il ne pouvait pas être à l'origine du texte coranique; ce dernier provient, selon la tradition islamique, directement de Dieu, sous le mode de la dictée. «Ummî» pour dire aussi qu'il n'était ni juif, ni chrétien, il n'appartenait pas à une religion ayant un livre.

Le propre de Muhammad est d'avoir accédé à l'origine commune de tous les livres. Le Coran, comme la Torah, ou encore l'Évangile, proviendraient du livre archétypal. C'est la raison pour laquelle, l'islam dit reconnaître le caractère révélé du livre donné à Moïse ou de celui transmis par Jésus. Toutefois, dans l'histoire, ces livres ont été altérés par les juifs ou les chrétiens (altération du sens ou de la lettre). C'est pourquoi, les musulmans ne se réfèrent pas à la Bible canonique pour vérifier la conformité avec la source. C'est le texte coranique qui sert de repère, de critère de vérité dans l'histoire car Muhammad a eu accès direct à cette source, ce dont le Coran serait le reflet.

Selon la tradition musulmane, la proximité entre les religions dites révélées provient donc de la finalité inscrite dans le projet divin de création. L'homme est créé pour adorer l'unique Dieu. C'est ce pacte originel qui définit l'unité du genre humain. Mais l'oubli et les déviations des hommes ont conduit Dieu à envoyer des prophètes pour leur rappeler la voie droite. Accompagnés d'un livre, certains prophètes (*nabî* au sing.) sont également des envoyés (*rasûl* au sing.). Tandis que la transmission des paroles révélées antérieures à l'islam a subi une forme d'altération, l'ultime parole révélée est transmise d'une façon absolument fidèle par un ultime messenger, considéré de ce fait même comme le sceau des prophètes et des messagers⁴. Le Coran est

⁴ Sur ce point, certains voient une influence manichéenne. Mani se considérait comme étant le sceau des messagers.

ainsi perçu comme étant le «Rappel», *dhikr*, du livre archétypal, transmis au cours de l'histoire.

Suivant cette lecture, l'islam ne se voit pas dans une procédure de sélection ou dans une forme de mémoire sélective. Même s'il est survenu six siècles après le christianisme et, a fortiori, après le judaïsme, il leur est en quelque sorte, métaphysiquement, antérieur. C'est ce qui a conduit la tradition musulmane à retenir une parole, un hadith, qu'elle attribue à Muhammad, laissant entendre que tout homme est né musulman, soumis à Dieu, au sens où il appartient à la religion originelle; ce sont ses parents qui le transforment en juif ou en chrétien⁵.

I. CONSIDÉRATIONS HISTORIQUES SUR L'ORIGINE DE L'ISLAM

1. *Le christianisme et l'islam naissant*

Pour les historiens, l'attestation d'une présence juive et chrétienne en Arabie n'est pas à prouver. Hans Küng⁶ les synthétise à travers plusieurs cartes, montrant la place qu'occupaient les juifs dans le Hijaz (Arabie Occidentale), notamment à Médine ou à Khaybar, mais aussi dans l'axe qui remonte jusqu'à Jérusalem. Présents en Arabie du Nord et du Sud dans des villes comme Damas, Bagdad, Najran ou Sanaa, les chrétiens ont joué très tôt un rôle dans cette région du monde. John Bowman (1916-2006) a attiré l'attention sur l'existence du monophysisme à Najran au nord du Yémen et parmi les confédérations arabes, les Ghassanides, ou encore les Lakhmides dont la capitale royale était Hira. Muhammad aurait été en contact avec des Jacobites (monophysites), chez lesquels le *Diatessaron* de Tatien était en usage. Muhammad et ses collaborateurs auraient utilisé cet Évangile, ainsi que des apocryphes, constituant ainsi leur propre lectionnaire. Les héritages, juif talmudiste et chrétien syriaque, au nord-est et au nord-ouest d'un côté, au sud-est, de l'autre, sont loin d'être négli-

⁵ Il faut mentionner ici les deux acceptions du terme «islam». D'un côté le sens générique: l'islam c'est l'état premier, originel, à la racine de l'être créé. De l'autre le sens historique: l'islam comme une religion dans l'histoire qui témoigne de la réalité originelle.

⁶ Voir son livre, H. KÜNG, *L'islam* (original allemand 2004), Paris, Cerf, 2010, p. 60 et 63.

geables. La naissance de l'islam se situe dans un contexte religieux marqué par une forme de diversité ou encore de tensions entre juifs et chrétiens, surtout entre les chrétiens.

Depuis les écrits de Jean Damascène sur l'islam dans la première moitié du VIII^e siècle, l'émergence de cette religion est assimilée à une forme de déviation hérétique. «La religion des Ismaéliens» serait une «hérésie chrétienne», la centième d'après la recension de Jean Damascène⁷. La proximité et la différence entre ces deux religions s'expliquent par le fait que l'islam serait lié à une racine chrétienne. On peut ainsi comprendre les premiers témoignages chrétiens, dont celui du patriarche nestorien Ichoyab III (650-658) qui, dans une lettre au métropolitain de Perse⁸, évoque le respect vis-à-vis des musulmans et réciproquement. La perception de l'islam comme une hérésie chrétienne a traversé les siècles. Son impact sur les théologiens arabes chrétiens en contexte musulman est perceptible à travers leurs écrits. Jusqu'à l'époque contemporaine, y compris dans les milieux protestants⁹, l'islam est à ranger parmi les hérésies. Mais quelle hérésie?

2. *L'islam, une hérésie nestorienne*

En se basant sur des récits de la tradition musulmane, certains estiment que l'hérésie dont témoigne l'islam serait le nestorianisme. Né en Syrie, le moine Nestorius, élève d'un des grands théologiens d'Antioche, Théodore de Mopsueste, devient évêque de Constantinople en 428. Comme son maître, il s'acharne contre la doctrine d'Apollinaire de Laodicée qui nie la nature humaine du Christ et considère que tout ce que fait Jésus est l'œuvre du Verbe. Répandu en Mésopotamie et dans le royaume Perse, le nestorianisme se caractérise par la difficulté à penser l'unité personnelle du Christ. Voulant préserver la pureté de

⁷ Voir JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam*. Présentation, commentaire et traduction par Raymond le Coz (Sources chrétiennes, 383), Paris, Cerf, 1992. Il est à noter que malgré l'emplacement du texte à la suite des hérésies recensées, Jean Damascène introduit le chapitre sur la centième hérésie par l'expression: «la religion des Ismaélites».

⁸ Voir R. LE COZ, *Histoire de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 1995, p. 135-136.

⁹ D'après le P. de Menasce, considéré par Hendrik Kraemer comme «le plus grand théologien protestant contemporain qui se soit intéressé à l'Islam», le rejet formel par le Coran des vérités essentielles de la foi chrétienne, notamment l'Incarnation et la Trinité, éclaire définitivement son statut. À ses yeux, mal connue, la Révélation chrétienne n'est pas pour autant ignorée. Extrait par Y. MOUBARAC du livre du Père J. DE MENASCE, *Permanence et transformation de la mission*, Paris, Cerf, 1967, p. 120-122.

la divinité de tout mélange avec l'humain, le nestorianisme juxtapose les deux réalités. En quelque sorte, en Christ, il y a deux sujets relatifs à chacune des deux natures. Craignant leur mélange et l'absorption de l'une par l'autre, l'union entre les deux dimensions est d'ordre moral. Marie dans ce sens ne serait que celle qui engendre le Christ et non Dieu. Condamné par le concile d'Éphèse en 431, le nestorianisme pensait rester fidèle à la théologie antiochienne qui suit le schème théologique descendant en termes de Logos-Anthropos.

Quels indices laissent croire que l'islam serait une forme de nestorianisme? D'abord, la présence, dans le corpus coranique, d'affirmations de tendance nestorienne: d'un côté, l'humanité de Jésus et son lien à Marie, jamais perçue comme la *Theotokos*, mais la mère de Jésus, le Christ; de l'autre, une conception virginale, et surtout le titre de Jésus comme Verbe et Esprit de Dieu¹⁰. «Souviens-toi de celle qui a conservé sa virginité. Nous avons insufflé en elle notre Esprit. Nous avons fait d'elle et de son fils un signe pour l'univers» (s. 21,91). Né sans père, dès son apparition dans le monde, Jésus disculpe sa mère de l'accusation d'adultère et l'acclame comme étant à la fois vierge et croyante, purifiée et choisie par Dieu dès avant sa naissance. Si le Coran lie intimement Jésus à sa mère, il mentionne également la particularité de ce prophète à la fois Messie, Parole et Souffle de Dieu (s. 3,38-41 et 19,1-15.34). «Ô vous qui avez reçu les Écritures, ne dépassez pas la limite dans votre religion! Ne dites sur Dieu que la vérité. Le Messie Jésus fils de Marie est seulement le Prophète de Dieu, son Verbe qu'il a jeté en Marie, un Esprit venant de lui.» (s. 4,171). L'insistance sur l'humanité de Jésus contraste en effet avec ce qui dans les Évangiles est considéré comme étant des attributs de sa divinité.

Le deuxième indice tient à ce que le grand commentateur du Coran, at-Tabarî (mort en 923), dit du lien de parenté entre Khadija, la première épouse de Muhammad, et son oncle paternel, un certain moine nommé Waraqa Ibn Nawfal¹¹. Ce moine serait un nestorien. Ou encore, dans les récits de la tradition musulmane, on trouve celui d'al-Tarmîdhî qui mentionne la proximité entre Muhammad et un moine nestorien du nom de Bahîra. Enfin, on note la présence de l'Église

¹⁰ Voir s. 3,38-41 et 19,1-15.34 et 4,171.

¹¹ C'est ce que rapporte Bukharî dans son *Sahîh* rapportant les hadith-s prophétiques.

nestorienne au sud-est de l'Arabie, ainsi que du côté du golfe Arabique où se sont développés des évêchés nestoriens. À l'époque de la naissance de Muhammad en 570, note H. Küng, «lorsque les Arabes du Sud tombèrent alors sous la domination perse, l'Église chrétienne se retrouva sous la juridiction du catholicos nestorien de Séleucie-Ctésiphon»¹². La doctrine islamique serait ainsi le reflet d'un schème de pensée nestorien qui sépare la divinité de l'humanité dans une forme de transcendance absolument radicale pour éviter tout mélange. Le rapport d'extériorité entre la divinité de Dieu et l'humanité constitue le socle de la doctrine islamique de l'unicité divine. L'hypothèse d'une racine nestorienne de l'islam est défendue et largement diffusée par l'islamologue suédois Tor Andrae¹³.

3. *L'islam ou la résurgence de l'arianisme*

Cette approche de l'origine de l'islam se trouve en concurrence avec celle qui considère que l'islam prolonge l'arianisme et non le nestorianisme. Né vers 256 en Libye, Arius est un prêtre de l'Église d'Alexandrie. Par souci de maintenir l'unité divine et l'unicité du principe premier, il considère que la divinité du Christ ne peut pas être de toute éternité, de nature égale à celle de Dieu le Père. Par conséquent, le Fils est inférieur au Père et il lui est subordonné. Ce qui le conduit à poser une dissemblance de nature entre Dieu le Père et Jésus. Il y a un commencement dans le temps du Fils qui dit en quelque sorte sa création. Condamné par le premier concile œcuménique de Nicée en 325, l'arianisme ne disparaîtra pas pour autant. Adopté par certains empereurs, l'arianisme déclencherà une forme de persécution interne entre ariens et antiariens. Dans sa forme radicale, il se caractérisera par la négation de la divinité du Christ.

Ici aussi, plusieurs indices permettent d'établir une filiation entre l'islam et l'arianisme. D'abord la négation de la divinité de Jésus, considérée comme une forme d'associationnisme et une altération de l'unicité divine. Pour préserver l'absolue transcendance de Dieu, l'islam nie toute idée d'incarnation. Dans le Coran, c'est Jésus lui-même qui se défend devant Dieu d'avoir demandé à ses disciples de le prendre comme une divinité avec sa mère et exige la vénération et

¹² H. KÜNG, *L'islam*, p. 67.

¹³ Voir T. ANDRAE, *Les origines de l'islam et du christianisme*, paru en 1926.

l'obéissance à Dieu: «Sont mécréants ceux qui disent que Dieu est le Christ fils de Marie», verset répété deux fois dans la même sourate 5,17.72; il affirme ensuite que le Christ fils de Marie n'est qu'un envoyé (s. 5,75). De plus, on considère que la persécution de l'arianisme par des empereurs antiariens l'a conduit à fuir du côté de l'Arabie. Un certain Théophile l'Indien (érythréen, mort en 365), missionnaire byzantin, aurait prêché la foi arienne aux princes du Yémen. Bon nombre de fidèles ont été baptisés et des églises ont été construites¹⁴. De son côté, Jean Damascène considère qu'un moine arien aurait exercé une influence sur Muhammad¹⁵. La doctrine islamique de l'unicité divine en opposition à toute associationnisme serait le reflet d'un schème de pensée néo-platonicien à l'arrière-fond de la perception d'Arius. C'est ce qui explique l'insistance coranique sur la soumission de Jésus à Dieu. Tout ce qu'il fait en termes de signes ou de miracles est sous la volonté de Dieu. Cette lecture de l'islam comme résurgence de l'arianisme a trouvé un large écho depuis la parution en 1974¹⁶ de l'ouvrage de l'orientaliste allemand Günter Lüling.

4. La théorie d'un proto-islam de type ébionite ou judéo-chrétien

Parallèlement à cette approche, l'hypothèse d'un proto-islam s'est développée, notamment avec John Wansbrough (1928-2002)¹⁷. Selon lui, le Coran serait «le manifeste d'une communauté proto-islamique déjà existante et non l'expression de soi émanant de la communauté qui émergeait à la Mecque et à Médine»¹⁸. Proximité et différences entre islam et christianisme s'expliqueraient donc non seulement par les courants d'influence chrétienne, mais par une origine proto-islamique de souche chrétienne, qui s'est par la suite transformée en une religion islamique parfois anti-chrétienne. Les traces de cette religion, le proto-islam, restent visibles à travers le Coran.

¹⁴ Cf. H. KÜNG, *L'islam*, p. 64.

¹⁵ Cf. «La 100^e hérésie», dans JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam*, p. 213.

¹⁶ G. LÜLING, *Über den Ur-Qur'an*, Erlangen, H. Lüling, 1974.

¹⁷ Voir J. WANSBROUGH, *Qur'anic Studies and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, University Press, 1977.

¹⁸ Voir l'analyse d'A. NEUWIRTH, «Le Coran, texte de l'Antiquité tardive», dans M. AZAIEZ, S. MERVIN (dir.), *Le Coran, nouvelles approches*, Paris, CNRS-éditions, 2013, p. 127-142.

Hans Küng souligne la connexion entre les premières lignées judéo-chrétiennes et l'islam¹⁹. Rattachée à Jacques, la communauté primitive de Jérusalem se développe en Jordanie occidentale, notamment après la révolte juive de 135 qui aboutit à la destruction de la ville sainte. Ces judéo-chrétiens pratiquent le baptême au nom de Jésus et observent en même temps la Loi de Moïse et la circoncision. La présence des judéo-chrétiens en Syrie, en Irak, puis en Éthiopie leur permet une entrée en Arabie. De mentalité sémitique, ils suivent les prescriptions mosaïques comme l'interdiction de la viande de porc. Plusieurs historiens soulignent ainsi l'influence des communautés judéo-chrétiennes sur l'islam naissant tel qu'il est exprimé dans le texte coranique.

Dans cette perspective, certains considèrent²⁰ le Coran comme une prédication nazoréenne ou provenant des nazaréens. Les premiers musulmans seraient donc des judéo-chrétiens, appelés les nazoréens. Ceci explique qu'ils se situent entre les juifs et les chrétiens quant à la manière d'appliquer la loi, mais aussi quant au respect à l'égard de la Torah et de l'Évangile (s. 5,71). Les nazoréens seraient des juifs ayant cru en Christ Jésus. C'est pourquoi le Coran emploie le terme «naçara» et non «chrétiens». Les reproches coraniques à l'égard des juifs qui n'ont pas reconnu le Christ (s. 61, v. 14) et à l'égard des chrétiens qui l'ont divinisé proviennent des nazoréens, et ils les appellent à rejoindre la voie médiane (s. 2, v. 143) ou la voie juste entre les deux, les exhortant à constituer une seule communauté (s. 23, v. 53). L'islam du Coran serait l'islam des juifs nazoréens qui auraient migré dans la région du Hijâz en Arabie²¹. Waraqa Ibn Nawfal et Bahîra seraient des moines nazoréens.

Dans sa thèse de doctorat défendue à Strasbourg en 2004, Édouard-Marie Gallez soutient que le proto-islam est une mouvance «judéo-nazaréenne» provenant des Esséniens²²; un islam du VII^e siècle qui précède ainsi l'élaboration doctrinale des VIII^e et du IX^e siècles. Dans

¹⁹ H. KÜNG, *L'islam*, p. 71-84.

²⁰ Voir l'hypothèse de J. DORA-HADDAD [publiée sous un pseudonyme al-Ustaz al-Haddad], dans une étude parue en arabe en 1986 sous le titre: *Le Coran, un appel 'nazoréen'*, aux éditions Paulistes. Voir aussi son article «Coran, prédication nazaréenne», dans *Proche-Orient Chrétien*, 23, 1973.

²¹ J. DORA-HADDAD, *Le Coran, un appel 'nazoréen'*, p. 36.

²² É.-M. GALLEZ, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam*. T. I: De Qumrân à Muhammad, T. II: Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire, Paris, Éditions de Paris, 2005.

ce sens, il y aurait un proto-islam dans la mouvance messianiste aux motivations eschatologiques axées sur le Jour du Jugement²³, avec un lectionnaire, *miqr'ah*, tel qu'on le trouve dans la tradition juive, constitué par la Torah et l'Évangile²⁴. Cet islam aurait alors une origine judéo-chrétienne appelée «ébionite ou nazaréenne»²⁵ qui se distingue du christianisme historique dit de la grande Église et du judaïsme talmudique²⁶. Muhammad aurait adhéré à cette «foi des nazaréens, puis (aurait) participé à sa diffusion au milieu de sa propre tribu des Qoréchites»²⁷. Dans ces milieux nazaréens, Jésus est perçu comme un «Messie» et non pas un «Sauveur», une approche qui sera reprise par le Coran où l'on voit l'expression «Messie-Jésus» paraître à plusieurs reprises. Selon cette interprétation, ce n'est que plus tard, sous le calife Omar, que l'islam arabe cherchera à se distinguer des nazaréens, en les identifiant aux chrétiens²⁸. C'est surtout sous le calife Abdel-Malik (685-705) que l'on cherche à se réappropriier la figure de Muhammad comme ultime envoyé de Dieu dans une forme de «reconstruction de l'histoire réelle»²⁹.

Pour Claude Gilliot, l'émergence de l'islam serait liée à une double influence: judéo-chrétienne de type syriaque d'un côté³⁰, et manichéenne de l'autre. Mani se voyait lui-même comme partenaire égal

²³ Cette dimension «millénariste» ou eschatologique à caractère messianique se traduit par la redescende du Messie conditionnée par la reconstruction du Temple de Jérusalem. D'où la construction de la «Maison de Dieu» dès la conquête par 'Umar en 638 à l'emplacement du Temple. Voir É.-M. GALLETZ, *Le malentendu islamo-chrétien*, Paris, Salvator, 2012, p. 173-177.

²⁴ É.-M. GALLETZ, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam*, T. II, p. 182-208.

²⁵ Une affirmation reprise dans son livre. Cf. É.-M. GALLETZ, *Le malentendu islamo-chrétien*, p. 144.

²⁶ On explique ainsi la différence dans l'auto-désignation des chrétiens d'Orient par «maçihyyîn» avec l'évocation coranique de «naçara».

²⁷ Cf. É.-M. GALLETZ, *Le malentendu islamo-chrétien*, p. 163.

²⁸ On abandonne ainsi le projet initial des nazaréens – y compris de Muhammad – d'un retour à la «Terre promise», la Terre sainte (du nouveau peuple de Moïse et de Jésus), au profit d'une conquête plus étendue.

²⁹ É.-M. GALLETZ, *Le malentendu islamo-chrétien*, p. 157. C'est à cette date que l'on situe également la mise en place et par la suite la diffusion d'un corpus coranique attribué au 3^e calife Uthman sur la base d'un lectionnaire nazaréen composé de textes provenant de la Torah et de l'Évangile pour célébrer les sabbats.

³⁰ Karl-Heinz Ohlig, professeur émérite d'histoire du christianisme à l'Université de Sarre, considère que la christologie coranique se rattache à une théologie syriaque pré-nicéenne marquée par une forme de monarchianisme qui qualifie Jésus comme «Serviteur de Dieu»; K.-H. OHLIG et G.-R. PUIN, *The Hidden Origins of Islam*, New York, Prometheus Books, 2010.

du Paraclet promis par Jésus, voire le Paraclet en personne, le sceau des prophètes ou de la prophétie, titre que Muhammad s'attribuera. Dans la conception judéo-chrétienne, Jésus comme prophète «confirme» et «accomplit» la prophétie de Moïse. C'est par la suite, notamment au VIII^e siècle que l'expression «sceau des prophètes» dans le sens de l'accomplissement sera comprise, dans la tradition musulmane, comme visant le dernier des prophètes. D'influence multiple, l'islam serait une «recomposition tardive» de «matériaux» existants, de réalités disponibles, allant des apocryphes comme le protévangile de Jacques jusqu'aux sectes chrétiennes ascétiques³¹.

En se basant sur des études philologiques, Christoph Luxenberg cherche à démontrer qu'à l'origine le Coran était un lectionnaire syro-araméen. Son hypothèse, écrite en allemand en 2000, puis en anglais en 2007³², consiste à dire que la langue originelle du Coran est hybride. Ce dernier est écrit en arabe avec des lettres syriaques, le *qarshunî*. Un mélange qui serait conservé malgré la transcription ultérieure en arabe. Il y aurait un proto-coran qui ne peut être compréhensible que dans l'univers syriaque de son contexte premier. L'introduction des voyelles et des points diacritiques au VIII^e siècle par les philologues arabes est une preuve, selon l'auteur, d'une écriture antérieure en arabo-araméen. À travers la question de la langue, Luxenberg veut rendre compte d'une origine arabo-araméenne de l'islam, un proto-islam sur lequel s'est greffé un «autre islam». Dans un article, intitulé «Noël dans le Coran»³³, Luxenberg souligne la dimension liturgique des passages coraniques, comme par exemple la s. 96, 1-19. Les formulations coraniques proviendraient d'un office liturgique eucharistique³⁴. Plus loin, la nuit du Destin qui est, selon la tradition musulmane, la nuit de la descente du Coran, s. 97,1-5, est mise en rapport avec la liturgie de Noël³⁵.

³¹ Dans cette ligne, plusieurs recherches tentent d'expliquer le texte coranique par l'Antiquité tardive. Voir à ce titre les travaux d'Angelina NEUWIRTH. À titre illustratif, «Le Coran, texte de l'Antiquité tardive», dans M. AZAIEZ, S. MERVIN (dir.), *Le Coran, nouvelles approches*, p. 129-144.

³² Voir une présentation en français par R. BRAGUE, «Le Coran, sortir du cercle», dans *Critique*, 671, avril 2003, p. 232-251.

³³ C. LUXENBERG, «Noël dans le Coran», dans A.-M. DELCAMBRE, J. BOSSHARD (dir.), *Enquête sur l'islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

³⁴ A.-M. DELCAMBRE, J. BOSSHARD (dir.), *Enquête sur l'islam*, p. 120-122.

³⁵ A.-M. DELCAMBRE, J. BOSSHARD (dir.), *Enquête sur l'islam*, p. 125-134.

5. *L'islam des origines: une réappropriation arabe*

À la différence d'une approche qui perçoit l'islam comme une hérésie venant d'une dérive chrétienne ou judéo-chrétienne, plusieurs études cherchent à analyser la complexité islamique autrement. Il ne s'agit plus de revenir à un proto-islam chrétien ou judéo-chrétien qui aurait dévié, mais de constater les traces d'une diversité constitutive, relative aux multiples influences intégrées dans cet islam naissant. L'islam serait une forme de paganisme ancré dans l'Arabie de l'époque de Muhammad, qui s'est approprié les courants et les conceptions religieuses antérieurs, les reformulant en vue d'un projet unique. La proximité avec l'arianisme, le nestorianisme ou le judéo-christianisme n'est pas niée, mais réunie dans une conjugaison avec d'autres phénomènes religieux, notamment le manichéisme. Toutefois, le socle religieux de cet ensemble ne se définit pas par la résurgence de l'une de ces formes, mais par leur appropriation sur la base d'un paganisme arabe. L'islam serait un paganisme qui a adapté son discours ou encore son offre en fonction de son interlocuteur, en intégrant les éléments compatibles avec son message de base. La proximité et la différence s'expliquent par cette capacité à s'approprier l'autre, en l'englobant.

À la différence des approches qui soulignent les influences juive et chrétienne sur l'islam des origines, la thèse de Jacqueline Chabbi consiste à montrer que l'islam originel est une forme d'appropriation des autres religions³⁶. Pour elle, le Coran a été constitué en référence à un imaginaire local et à une anthropologie arabe. C'est sur ce noyau que des éléments allogènes se sont greffés, comme les références bibliques³⁷. La présence de thématiques bibliques s'y révèle du fait même de l'existence de «sectateurs» de la Torah et de la Bible³⁸. Les éléments allogènes, notamment bibliques, ont été intégrés à un discours fortement marqué par le contexte local. Il ne s'agissait pas d'un simple habillage, mais d'une intégration dans un vécu collectif

³⁶ Voir son livre: J. CHABBI, *Le Seigneur des Tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997. Chabbi réaffirme cette même idée dans un récent ouvrage. Cf. *Les trois piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*, Paris, Seuil, 2016.

³⁷ Voir J. CHABBI, «La possibilité du Coran comme document anthropologique», dans M. AZAIEZ, S. MERVIN (dir.), *Le Coran, nouvelles approches*, p. 189-205 (ici, p. 197).

³⁸ Comme elle le montre dans son livre J. CHABBI, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, 2008.

de la société d'origine³⁹. Selon elle, «la révélation arabe avait coranisé des éléments bibliques pour soutenir son discours contesté aussi bien à La Mecque qu'à Médine. Les savants musulmans, issus pour la plupart des milieux convertis, procéderont à l'inverse en bibliquant le Coran. Le Coran de Muhammad aura alors changé de mains, de société et donc de signification»⁴⁰.

II. RÉFLEXIONS THÉOLOGIQUES SUR LE STATUT DE L'ISLAM

1. *La position de l'islam par rapport à l'alliance biblique*

La perception de l'islam comme une hérésie chrétienne ou judéo-chrétienne pose clairement un cadre d'extériorité entre l'histoire du salut telle qu'elle s'exprime à travers l'alliance biblique et ce phénomène religieux. Elle dit également l'égarement qui lui est inhérent. En tant que dérivation, et donc déviance, l'islam ne peut pas être un lieu de salut ni de révélation: sa position chronologiquement postérieure au christianisme détermine son statut. Sa proximité s'explique par sa racine chrétienne ou judéo-chrétienne, sa distance est le reflet de sa déviance. En aucun cas Muhammad ne peut être perçu comme un prophète dans la lignée des prophètes bibliques. L'islam devient ainsi l'expression d'une religion de la nature, à mi-chemin entre le christianisme et le paganisme, qui mime de l'extérieur la vérité biblique. Mais la rupture qu'il instaure avec son origine lui fait oublier le sens des notions clés ou des figures bibliques.

On expliquera ainsi les pratiques islamiques à travers la logique d'emprunt. La prière, le jeûne, le pèlerinage ou encore la manière d'organiser les lois religieuses sont une transposition qui trouve sa racine dans les traditions juive et chrétienne. Un enracinement historique qui n'est pas en contradiction avec la rupture religieuse opérée et la réorientation du sens. Au lieu de prier en direction de Jérusalem, désormais c'est du côté de la Kaaba que le regard se tourne. Au lieu du sacrifice d'Isaac, on parlera de celui d'Ismaël. Toutefois, des interdits demeureront, comme celui du porc ou le prêt à intérêt, identifié

³⁹ Cf. J. CHABBI, «La possibilité du Coran», p. 189-205.

⁴⁰ J. CHABBI, «La possibilité du Coran», p. 205.

à l'usure. Sur le plan théologique, cette explication préserve le sens de l'histoire du salut orienté et accompli en Christ.

Parler de l'islam comme d'un paganisme arabe s'étant approprié de l'extérieur et progressivement les éléments constitutifs des traditions juive et chrétienne conduit certains à renforcer le rapport d'extériorité vis-à-vis de ces traditions, et à considérer l'islam comme un «anti-modèle» ou un «contre-modèle». L'approche historique trouve ainsi un écho dans la réflexion du philosophe juif Franz Rosenzweig. Dans le Coran, l'islam désigne la religion de Muhammad comme n'étant ni le judaïsme, ni le christianisme, mais la religion d'Abraham, le *hanif*; or en syriaque, le terme de *hanifûtô* désigne le paganisme. Dans son livre *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig considère que l'islam, figure d'un paganisme arabe, s'est approprié de l'extérieur la révélation juive et chrétienne⁴¹.

Contrairement à la voie que désignent le judaïsme et le christianisme, l'islam reste enfoncé dans le paganisme. La raison principale réside dans la particularité de son prophète. Muhammad avait à sa disposition l'idée de la Révélation, mais non la Révélation elle-même. Le Coran est en quelque sorte un Talmud qui n'est pas fondé sur une Écriture, un Nouveau Testament sans l'Ancien. Ainsi subsiste en lui une approche magique du miracle et un lien d'extériorité avec la Révélation. Ce lien d'extériorité à la Révélation ne le conduit pas seulement à méconnaître la relation entre Création et Révélation, mais à persister jusqu'au bout dans le paganisme. En plus de son enseignement, la stature de son prophète le maintient dans un rapport d'extériorité aux éléments (Dieu, Homme, Monde): elle fournit dans l'histoire un exemple d'une «foi en la Révélation issue directement du paganisme»⁴². Étant une religion naturelle, l'islam résiste et s'oppose à la Révélation, en renvoyant à une divinité qui s'apparente à un «despote», qui décide ce qu'il veut, imposant à ses adorateurs des actes ininterrompus, en signe d'obéissance et de résignation perpétuelle. Les devoirs à remplir se substituent ainsi à une véritable démarche de foi

⁴¹ Sur ce point, voir notre article: «L'Étoile et le Croissant, une lecture de l'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig», dans D. GONNEAUD, É. ROBBERECHTS (dir.) *Les dépassements de la parole. Lectures de l'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig*, Lyon, Profac, 2010, p. 87-108.

⁴² F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 1982 (Livre II, ch. 2), p. 142.

qui impliquerait un cheminement de paix intérieure dans la réception personnelle de l'amour de Dieu.

S'il est un paganisme, l'islam est exclu de l'histoire biblique du salut. Même si chronologiquement, il est postchrétien, il reflète la permanence d'une religion naturelle préchrétienne, prébiblique. L'islam se situe dans les «ténèbres de l'ignorance», pour reprendre une catégorie islamique appliquée à la période préislamique, dans l'attente d'une introduction dans l'histoire du salut à travers sa découverte de la vraie foi en Christ, Seigneur et Sauveur. Évangéliser les musulmans devient un devoir qui incombe à la mission de l'Église. En poussant cette lecture, l'islam, en tant que déviance hérétique ou persistance du paganisme dans le monde, peut aussi être considéré comme une œuvre diabolique. L'erreur qu'il comporte ou sa fermeture à la bonne nouvelle du Christ est l'expression de la persistance du mal dans l'histoire. Cette interprétation extrême retient essentiellement de l'islam, surtout à travers le prisme de l'islam radical, son antichristianisme qui se manifeste par la persécution des chrétiens.

2. *L'islam, une religion naturelle d'ascendance abrahamique?*

De l'avis de Maurice Borrmans⁴³, islamologue de renom, il est certain que Louis Massignon (1883-1962)⁴⁴ a renouvelé la perception chrétienne. Même si les travaux de cet orientaliste catholique suscitent aujourd'hui une certaine critique⁴⁵, il est clair qu'ils ont marqué la perception de nombreux théologiens et islamologues. Certains verront son impact jusque dans la rédaction du paragraphe 3 de la déclaration conciliaire *Nostra Ætate*. Sans vouloir retracer sa vie, il importe de retenir sa relation au P. de Foucauld, sa «conversion» au contact d'une grande figure mystique musulmane, al-Hallâj (crucifié à Bagdad en

⁴³ Cf. M. BORRMANS, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien: L. Massignon, J.-Md Abd-el-Jalil, L. Gardet, G.C. Anawati*, Paris, Cerf, 2009, p. 29.

⁴⁴ Cf. M. BORRMANS, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*. Les études et articles de Massignon ont été rassemblés par les soins de Youakim MOUBARAC, *Opera Minora*, Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963, 3 vol., et par Christian JAMBET et ses collaborateurs, dans *Écrits mémorables*, Paris, Laffont, 2009, 2 vol.

⁴⁵ Voir É.-M. GALLEZ, *Le malentendu islamo-chrétien* (ch. 4: Massignon et le dialogue islamo-chrétien, p. 111-124). M.-Th. & D. URVOY, *La mésentente. Dictionnaire des difficultés doctrinales du dialogue islamo-chrétien*, Paris, Cerf, 2014 (art. Massignon, p. 153-165).

922), sa fondation de la «badaliyya»⁴⁶ avec Mary Kahil au Caire en 1934, et son nom de tertiaire franciscain «Abraham» (1932). Habité par un élan spirituel de nature mystique, Louis Massignon retiendra principalement la figure du patriarche Abraham comme un des lieux majeurs de la rencontre avec l'islam. Une forme d'*hospitalité sacrée*⁴⁷ qui ne consiste pas uniquement à regarder de l'extérieur cet «étranger», mais à l'accueillir à partir d'une racine commune.

Les travaux de Massignon témoignent de son effort d'une compréhension spirituelle de l'islam. Dans une phrase concise, Maurice Borrmans le qualifie en ces termes: «Islamisant et 'intérieuriste', Louis Massignon comprendra d'autant mieux les requêtes de la foi islamique et les témoignages de la mystique musulmane, qu'il se voudra de plus en plus un chrétien étrangement lié et transformé par le mystère de la compassion universelle et de la substitution rédemptrice»⁴⁸. Trois textes importants condensent l'approche massignonienne de l'islam, faisant apparaître le mouvement de fond qui traverse sa pensée⁴⁹.

Le premier, datant de 1917, décrit l'islam comme une «religion naturelle», avec une loi primitive et un culte très simple que Dieu a prescrit dans la raison humaine d'Adam jusqu'aux prophètes, en passant par Abraham. Par «religion de la nature», Massignon entend désigner «la loi éternelle dirigeant vers la fin qui leur est propre les actes et les mouvements des hommes, telle qu'elle se formule pour la raison»⁵⁰. Compte tenu de ses caractéristiques universelle, immuable et absolue, la loi naturelle est gravée dans une raison nécessaire et suffisante qui s'exprime à travers sa propre évidence. L'islam reflète

⁴⁶ La «Badaliyya», terme arabe, pour exprimer la solidarité dans une forme de substitution rédemptrice pour les musulmans. Cela signifie une disponibilité intérieure à l'accueil de l'autre et une hospitalité du cœur. Ce qui conduira Massignon à développer ses actions de substitution selon les cinq bases de la vie religieuse en islam: témoignage de foi et de charité, prière et jeûne, aumône-hospitalité et pèlerinages (7 dormants...).

⁴⁷ C'est le titre que Jacques Keryell donnera aux correspondances inédites entre Louis Massignon et Mary Kahil, qu'il a publiées à Paris, aux éditions Nouvelle Cité en 1987.

⁴⁸ M. BORRMANS, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, p. 27.

⁴⁹ Dans son livre, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, M. Borrmans en souligne quatre. Toutefois, le 4^e, écrit en 1958 sous forme d'une lettre adressée à Mme R. Charles-Barzel qu'elle reproduit dans son livre *Ô Vierge puissante*, nous semble rejoindre sa première position.

⁵⁰ L. MASSIGNON, *Examen du «Présent de l'homme lettré» par Abdallah Ibn al-Torjoman (suivant la traduction française parue dans la Revue de l'Histoire des Religions, 1886, tome XII)*, Rome, PISAÏ, 1992.

ainsi l'état de la nature qui n'a pas encore reçu la grâce évangélique. Son état patriarcal, assez primitif, axé sur l'interdiction de l'idolâtrie, le place dans une étape antérieure à l'état légal qui commence au Décalogue du Sinaï.

Le deuxième remonte à 1935, dans un texte intitulé *Trois prières d'Abraham* où Massignon évoque la place de l'islam sous la perspective de *L'hégire d'Ismaël*⁵¹. L'islam serait alors «presque un schisme abrahamique, comme Samarie et le talmudisme furent des schismes mosaïques, comme l'orthodoxie grecque fut un schisme post-chalcédonien». Loin d'une approche hérétique, l'islam apparaît ici comme une extériorisation d'une intériorité. C'est en quelque sorte la résurgence mystérieuse du culte patriarcal antérieur au Décalogue mosaïque et aux Béatitudes. Massignon y voit «une réponse mystérieuse de la grâce à la prière d'Abraham pour Ismaël et les Arabes»⁵². Il considère que l'islam «par un mouvement d'involution temporelle, par une remontée vers le plus lointain passé, inversement symétrique à l'attente messianique grandissant chez les juifs d'Isaïe à Hérode, énonce la clôture de la révélation, la cessation de l'attente (car il est) antérieur, non seulement à la Pentecôte, mais au Décalogue»⁵³. L'islam serait ainsi une «religion naturelle ravivée par une révélation prophétique»⁵⁴. Ce qui donnerait au Coran et à Muhammad des privilèges hors pair: le premier participerait de la révélation, d'une certaine manière, et le second serait alors un «prophète négatif»⁵⁵. Le Coran serait à la Bible, ce qu'Ismaël fut à Isaac.

Dans un article de 1948⁵⁶, Massignon cherche à justifier la sincérité de Muhammad et considère l'islam comme un défi mystique adressé aux

⁵¹ L. MASSIGNON, *Les trois prières d'Abraham*, Paris, Cerf, 1997.

⁵² Voir les citations et les analyses dans M. BORRMANS, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, p. 31-33.

⁵³ Cf. M. BORRMANS, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, p. 32.

⁵⁴ M. BORRMANS, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, p. 32.

⁵⁵ Car, écrit-il encore, «pour être un prophète 'faux', il faut prophétiser positivement à faux. Une prophétie positive est généralement choquante pour l'entendement, étant un renversement prédit des valeurs humaines. Mais Mohammed, qui a cru de façon effrayante à ce renversement total, ne peut être qu'un prophète négatif, il l'est bien authentiquement. Il n'a jamais prétendu être un intercesseur ni un saint, mais il a affirmé qu'il était un Témoin, la Voix qui crie, dans le désert, la séparation des bons et des mauvais, le Témoin de la séparation». *Ibidem*, p. 32.

⁵⁶ «Le signe marial» dans *Rythmes du Monde*, 3, 1948-1949, p. 7-16. Nous suivons ici les analyses de M. BORRMANS, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, p. 33-34.

chrétiens. Si l'islam subsiste c'est en raison de sa foi abrahamique et sa vocation serait de contraindre les chrétiens à retrouver une forme de sanctification plus dépouillée. Ravivée par une révélation prophétique, cette religion naturelle, correspondant à la vertu morale de justice, s'inscrit aussi bien dans l'alliance adamique que dans l'histoire de la révélation spéciale commencée avec Abraham. Pour Massignon, l'islam demeure un grand mystère de la volonté divine, une grande aventure spirituelle, qu'il s'efforce d'associer à sa foi en Jésus-Christ.

Dans le sillage de Louis Massignon pour qui l'islam est un abrahamisme authentique, plusieurs théologiens tentent de préciser le statut d'une religion, certes différente du judaïsme et du christianisme, sans pour autant leur être complètement étrangère. Parmi les disciples de Massignon, deux figures orientales, Michel Hayek et Youakim Moubarac, cherchent à développer et à préciser les intuitions du maître.

3. *L'islam ou le mystère d'Ismaël*

Dans une de ses œuvres sur la question intitulée «Le mystère d'Ismaël»⁵⁷, Michel Hayek considère qu'Ismaël, en tant que descendance légitime d'Abraham, représente l'essence de l'islam, sa vocation et son destin parmi les peuples et les religions. Selon lui, Muhammad s'est identifié à cette figure, mais rejeté par la lignée d'Isaac et de Jacob, il substitue Ismaël à Isaac et construit l'identité musulmane dans l'opposition au judaïsme et par la suite au christianisme. Conscient d'avoir été exclu, il revendique sa part d'héritage en se situant avant les juifs et les chrétiens à travers la figure d'Abraham. Se considérant comme étant le prophète des arabes, Muhammad se donne comme mission la restauration de la maison d'Abraham. Mais ce n'est que durant la vie médinoise de Muhammad qu'Ismaël sera rattaché à Abraham. Désormais Muhammad s'identifie à l'un et à l'autre, à l'un par l'autre. À la Mecque, il percevait Abraham comme un prophète parmi d'autres, suivant le v. 23 de la s. 43 selon lequel «aucun Avertisseur n'a été envoyé aux Arabes avant Muhammad». C'est le débat avec les juifs et les chrétiens sur la postérité d'Abraham qui va le conduire à rattacher les Arabes généalogiquement à ce patriarche, faisant dépendre l'héritage spirituel de la descendance généalogique. Hayek écrit: «C'est le sursaut de la conscience païenne

⁵⁷ M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, Paris, Mame, 1964.

frustrée qui n'a pas reçu la Loi et n'a pas encore pressenti la promesse, mais qui possède, elle aussi, un droit authentique au patrimoine monothéiste de l'Abraham universel»⁵⁸. Désormais Ismaël occupe la première place. Ainsi tout se rattache à Abraham, et Muhammad se considère lui-même comme le prophète des gentils, des païens, les Arabes. Consommée, la rupture avec les juifs s'exprime par les gestes rituels ou encore par l'orientation de la prière qui ne se fait plus vers Jérusalem (Notre Mère, selon les juifs), mais vers la Mecque (la Mère des Cités)⁵⁹.

C'est donc en prenant ses distances avec les juifs et les chrétiens que Muhammad redécouvre le Temple de ses pères sous un jour nouveau, ce temple «bâti par Abraham, en faveur de son fils aîné»⁶⁰. À l'exemple d'Abraham, son ancêtre, Muhammad se voit comme le restaurateur du monothéisme primordial et purificateur du Temple, la Kaaba⁶¹. En effet, Muhammad n'a rien inventé, il n'a pas imposé non plus une tradition de toutes pièces. En se rattachant à la doctrine des ancêtres, il donne un nouveau relief à une figure «arabisée». Suivant cette lecture de Hayek, Muhammad intègre dans sa vision religieuse, les formes culturelles de l'Arabie Sacrée⁶². L'association de ces formes avec certains récits bibliques conduira à leur appropriation et à leur prolongement, comme c'est le cas du récit d'Agar où l'ange Gabriel vient la secourir avec son enfant Ismaël, l'accompagnant au puits de Zamzam, au sud-est de la Kaaba. L'Arabie serait le désert où Ismaël a trouvé refuge, donnant lieu à un fondement historique de cette descendance spirituelle. À ce niveau aussi, appropriation ne signifie pas invention de toutes pièces. Il est possible que Muhammad ait trouvé les ressources nécessaires chez les Arabes judaïsés de Médine «qui n'entendaient pas renoncer aux cérémonies religieuses de la Kaaba»⁶³.

Aux yeux de Hayek, c'est l'identification à Ismaël qui conduira Muhammad à découvrir dans le même temps sa vocation, celle des Arabes et la destinée du Temple mekkois. Il écrit: «La découverte de

⁵⁸ M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, p. 25-26.

⁵⁹ Voir les analyses de M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, p. 83-87.

⁶⁰ M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, p. 90.

⁶¹ Les rapports entre Abraham et la Mecque puis la Kaaba ont été proclamés durant la période médinoise selon le Coran s. 14,35-41; 2,124-133; 22,26-33.

⁶² M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, p. 91-101.

⁶³ M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, p. 103.

la parenté d'Ismaël a provoqué dans la psychologie du Prophète un processus de libération et d'organisation doctrinales, qui a permis à l'Islam de découvrir sa voie définitive et son statut comme religion à part, originale et irréductible»⁶⁴. Ismaël est au centre de ce processus. De même, Abraham est devenu ce qu'il est grâce à son fils aîné. L'identification de l'ascendance à la descendance a permis de situer les Arabes, au même titre que les juifs et les chrétiens, dans la famille d'Abraham.

Les conséquences de cette lecture sont multiples. L'islam serait une des ramifications «historiques» de la figure abrahamique. «Il paraît, écrit Hayek, que pour la Bible les Arabes sont de souche abrahamique»⁶⁵. D'où les liens «charnels» entre Abraham et les Arabes. Ensuite, deuxième conséquence, le *mystère d'Ismaël* fait de ce «fil de la chair» comme une préparation à l'Ancien Testament. Dans le cycle abrahamique, il est la première étape naturelle de la réalisation du dessein de Dieu, qui prépare humainement la venue d'Isaac. Il est, dit Hayek, «le moyen naturel que l'homme Abram prend pour faire aboutir une promesse divine, surnaturelle, que tout concourait à faire échouer»⁶⁶. L'islam aurait récupéré les traditions archaïques qu'Abraham avait léguées à son aîné. Ainsi, l'islam serait la figure d'un monothéisme primitif avant sa dégradation dans l'idolâtrie, une forme de monothéisme cosmique, rattachée à Abraham dans son combat contre les idoles. Exclu dans le désert, Ismaël garde toutefois la bénédiction du père. Il représente la branche oubliée de l'histoire sainte. Muhammad ne demandait qu'à entrer dans cette histoire sainte, il sera «tenu au seuil»⁶⁷. Mais il est «prophète» pour Hayek, au sens où il a pris conscience de l'existence d'une telle prophétie, d'une inspiration divine, prébiblique, qui trouvera sa plénitude et sa réalisation en Christ.

4. *La figure désertique de la religion musulmane*

Si le point de départ de Y. Moubarac est le même que celui de Hayek, le résultat est sensiblement différent. En rattachant l'islam à Abraham, Moubarac le considère comme une sorte de réforme d'une

⁶⁴ M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, p. 202.

⁶⁵ M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, p. 217.

⁶⁶ M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, p. 224.

⁶⁷ M. HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, p. 249.

dérive chrétienne, une sorte de réactualisation arabe de la foi d'Abraham, un monothéisme intransigeant, une voie mystique qui appelle à une union d'amour avec Dieu en dehors de la référence au Christ. L'islam, notamment mystique, est un abrahamisme authentique même s'il n'est pas biblique. La filiation d'Ismaël est une coloration particulière du monothéisme. Ismaël et Isaac sont les deux facettes d'une même pièce de monnaie, et le destin d'Ismaël est, en quelque sorte, essentiel à la promesse en Isaac. En privilégiant le soufisme, Moubarac l'identifie à l'axe spirituel de l'islam, en mesure de dépasser le fidéisme du juridisme sunnite. À ses yeux, la fermeture de l'islam à la divinité du Christ le place sur le même plan que le judaïsme qui n'a pas reconnu la messianité du Fils de Dieu.

La démarche de Moubarac situe l'islam dans sa vocation prophétique. À ses yeux, cette religion est un abrahamisme négatif ou désertique dans le sens où elle émerge comme une voie mystique qui appelle à une union d'amour avec Dieu en dehors de la référence au Christ. En disciple de Massignon, Moubarac propose de situer l'islam dans le dessein du salut. L'islam, notamment mystique, est un abrahamisme authentique même s'il n'est pas biblique. À ses yeux, «l'islam pourrait être défini comme un abrahamisme négatif ou désertique, spécialement assorti à l'adresse des juifs et des chrétiens, d'une sommation mariale, eschatologique et œcuménique. Cette sommation met l'islam, malgré la fermeté intransigeante et inébranlable de son monothéisme, dans un état de tension constante. Cette tension a été satisfaite dans ses exigences ultimes par certains adeptes privilégiés du message coranique et ceux-ci portent l'islam au-delà de la réserve religieuse primitive où son fondateur l'a fixé, pour vivre une union d'amour avec Dieu, non sans référence au Christ de la Passion et du Jugement.»⁶⁸

Moubarac se distancie ainsi de la lecture de Michel Hayek qui perçoit l'islam comme un ismaélisme, une sorte de *noachisme renouvelé*. Pour lui, l'islam fait partie de la descendance spirituelle d'Abraham. Sans être considéré comme une voie parallèle de salut, il porte substantiellement la foi abrahamique. Il écrit plus loin: «Ignorant de la promesse véritable faite à Abraham, mais non de la substance de sa foi, on ne peut dire de l'islam ni qu'il est une *hérésie*, ni qu'il est un

⁶⁸ Cf. Y. MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne, L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, t. III, Beyrouth, Éd. du Cénacle Libanais, 1972-1973, p. 103.

schisme biblique. Il n'y a en effet hérésie que dans le rejet erroné et délibéré d'une vérité définie. L'islam, ignorant la promesse, ne saurait la rejeter.»⁶⁹ La désignation d'abrahamisme ou d'ismaélisme désertique se veut la plus fidèle à l'expérience musulmane d'une exclusion. L'islam abrahamique ou ismaélite est la figure de l'étranger dans son propre pays, faisant apparaître une analogie entre Abraham et Muhammad. Moubarac n'hésite pas à citer un hadith attribué à Muhammad qui laisse entendre que l'islam est né étranger et finira étranger⁷⁰. Reste que pour lui, le destin d'Ismaël est essentiel à la promesse d'Isaac. En Abraham, Dieu est le Seigneur de tous les croyants.

L'islam mystique qui incarne la véritable démarche spirituelle de cet abrahamisme authentique apparaît ainsi comme un lieu privilégié de dialogue et de rencontre. Pour Moubarac, cette nouvelle approche laisse émerger les lieux de convergence allant de l'affirmation d'un Dieu unique jusqu'aux dimensions anthropologique, sociale et politique, en passant par la proximité entre le martyr des mystiques et celui du Christ. Ainsi l'islam n'est ni une hérésie chrétienne ni un schisme diabolique, sa filiation authentique et spirituelle d'Abraham transforme son rejet «non délibéré» de la vérité du Christ en une «ignorance non coupable». Les objections du Coran à l'encontre des mystères chrétiens sont des «déformations». Une approche que Moubarac n'hésite pas à développer dans le sens suivant. Même si la tradition musulmane continue à critiquer et à réfuter les mystères chrétiens, elle s'apparente à la tradition juive et ne peut être condamnée pour autant. L'islam se trouve ainsi dans un «tragique malentendu», accentué par la tension qu'il vit entre la tentation du fidéisme orthodoxe et celle du soufisme. En reformulant l'avis d'Henri Corbin, considéré comme un disciple de Massignon, Moubarac déclare sa préférence de la mystique musulmane, l'islam «par excellence», à l'expression de son légalisme⁷¹.

5. *La place de l'islam dans l'histoire du salut*

Si par l'ascendance abrahamique que reflètent l'approche de Louis Massignon, de Youakim Moubarac ou de Michel Hayek, l'islam

⁶⁹ Y. MOUBARAC, *Pentalogie*, p. 106.

⁷⁰ Y. MOUBARAC, *Pentalogie*, p. 111.

⁷¹ Y. MOUBARAC, *Pentalogie*, p. 126-131.

est positivement considéré comme au seuil de l'histoire biblique, en tant qu'interpellation adressée aux chrétiens, certains théologiens cherchent à l'inclure dans l'histoire du salut⁷². En partant d'une approche théologique des religions qui dépasse une forme d'exclusivisme, exprimée par l'adage «Hors de l'Église point de salut»⁷³, Claude Geffré entend élargir l'histoire du salut à l'histoire du monde⁷⁴. En s'appuyant sur certaines références bibliques (comme 1 Tm 2,4 ou Ac 10,34-35) ou magistérielles (*Nostra Aetate* 2; *Redemptoris Missio* 29), où il est affirmé que Dieu veut le salut de tous et que quiconque craint Dieu et pratique la justice trouve accueil auprès de lui, Geffré propose le modèle de Babel comme symbole «de la condition originelle de l'homme voulue par le Dieu créateur»⁷⁵, par-delà l'orgueil humain qu'il manifeste en revendiquant une unité qui n'appartient qu'à Dieu.

Or, si toutes les religions font partie de l'histoire universelle du salut proposée à l'humanité toute entière, celles qui se rattachent à Abraham constituent ce que l'on pourrait désigner par l'histoire spéciale du salut. Suivant cette perspective, il devient incontestable que l'islam entretient un rapport privilégié avec *l'histoire spéciale du salut*. Aux yeux de Geffré, il n'est pas inconcevable de le considérer comme une révélation différenciée de Dieu. «Il semble donc difficile de contester que l'islam a un rapport privilégié avec l'histoire spéciale du salut qui a commencé avec Abraham et il est permis de discerner dans le Coran une Parole de Dieu qui continue d'interpeller la conscience de tous les fils d'Abraham. Mais en même temps, en dépit d'un héritage commun, nous n'avons pas le choix, comme chrétiens, de masquer tout ce qui sépare la révélation coranique de celle qui a trouvé son accomplissement en Jésus-Christ. Comment accepter de recon-

⁷² On peut inscrire dans cette perspective la perception de Christian de Chergé, moine cistercien de Tibherine, assassiné en Algérie en 1996.

⁷³ Tous s'accordent aujourd'hui sur le contexte de cet adage de saint Cyprien adressé d'abord à ceux qui appartenaient à l'Église. Voir les études d'Y. CONGAR dans *Catholicisme*, Paris, Letouzey, t. 5, 1959, col. 948-956, de J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Cogitatio fidei, 200), Paris, Cerf, 1997, p. 131-156, ou de B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église point de salut: histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

⁷⁴ Il cite souvent le «contre-adage» d'Édouard Schillebeeckx: «Hors du monde point de salut». Cf. C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006, p. 61.

⁷⁵ Voir son article, «La théologie des religions ou le salut d'une l'humanité plurielle», dans *Raisons politiques*, 4, 2001/4, p. 115.

naître alors un envoyé de Dieu dans un prophète qui, six siècles après la venue de Jésus, annonce un monothéisme fermé au Christ, Fils de Dieu, et fermé à la révélation du mystère trinitaire?»⁷⁶

Dans cette perspective, l'islam apparaît comme appartenant aux religions bibliques, d'autant plus qu'il se réclame d'une filiation d'Abraham en proclamant un monothéisme strict et en se soumettant aux décrets de Dieu. De même qu'il y a une spécificité irréductible d'Israël, il y a une spécificité irréductible d'Ismaël qui constitue une actualisation particulière de l'affirmation de l'unicité de Dieu proclamée dans Dt 6,4: «Ecoute, Israël, Yhwh notre Dieu est le seul Yhwh», et dans la sourate 3,64: «Nous croyons en Dieu et à ce qu'il a fait descendre sur vous, à ce qu'il a fait descendre sur Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les douze tribus, à ce qui a été donné à Moïse, à Jésus et à Mohammed». Dans cette perspective, le Coran peut être considéré comme une *Parole de Dieu différente*⁷⁷.

En s'inscrivant dans une approche plurielle du salut ou de la révélation, Geffré situe la spécificité sur un plan paradigmatique. En se réclamant d'Abraham, les trois religions monothéistes occupent une place particulière qui se vérifie par leur capacité à dialoguer, par-delà les dissensions historiques. En reconnaissant l'islam comme relié à l'histoire spéciale du salut, Geffré souligne ce qui conduit à une forme d'opposition, surtout entre le christianisme et l'islam. La similitude structurelle entre les deux révélations provoque une vision absolutiste, parfois impérialiste et intransigeante. Dans une sorte de mimétisme en miroir, christianisme et islam se considèrent comme deux universels définitifs. Seule une théologie pluraliste qui met au centre un dialogue en profondeur est en mesure de substituer l'émulation réciproque au conflit. L'altérité devient structurante de l'identité parce qu'elle l'empêche de s'enfermer sur elle-même, elle est révélatrice du projet salvifique de Dieu. «Selon la pédagogie même de Dieu dans l'histoire, écrit Geffré, il y a une fonction prophétique de *l'étranger* pour une meilleure intelligence de sa propre identité»⁷⁸.

⁷⁶ C. GEFFRÉ, «Le Coran, une parole de Dieu différente?», dans *Lumière & Vie*, 163, 1983, p. 28.

⁷⁷ Voir C. GEFFRÉ, «La portée théologique du dialogue islamo-chrétien», dans *Islamochristiana*, 18, 1992, p. 1-23.

⁷⁸ C. GEFFRÉ, «La théologie des religions», p. 118.

Conclusion sous forme de bilan théologique

Dans une conférence donnée le 15 novembre 1985 à Fribourg (Suisse), le fondateur de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, le P. Anawati, distinguait trois courants catholiques d'interprétation théologique de l'islam⁷⁹. «*Un courant minimaliste*, surtout préconciliaire, qui ne voit dans l'Islam que ce qui heurte les dogmes chrétiens. Ce courant est devenu anachronique. *Un courant maximaliste* qui reconnaît, d'une façon ou d'une autre, le prophétisme de Mahomet et le caractère révélé du Coran. Les bases d'une telle interprétation sont fragiles, à la fois du point de vue historique et du point de vue exégétique et théologique. La majorité des islamisants catholiques préfèrent suivre une *via media*. Tout en montrant beaucoup de sympathie pour les musulmans et une grande ouverture pour le dialogue, cette voie marque les divergences radicales qui séparent les deux religions. Elle précise soigneusement l'objet du dialogue, ses conditions et ses limites. Les partisans de cette tendance estiment qu'il est prématuré de porter un jugement théologique sur l'Islam (pas de 'théologie indiscrete'). Il faut le prendre comme un fait et continuer de l'étudier dans sa complexité même, à la fois religion, communauté, culture et civilisation».

La question de fond qui émerge à ce niveau est celle de savoir de quel islam il s'agit: est-ce l'islam de la loi dans sa pratique des rites qui se veut orthodoxe, l'islam relevant de la sagesse philosophique qui s'exprime à travers une éthique humaniste, ou encore l'islam du soufisme des mystiques et de la dévotion des confréries? L'approche chrétienne de l'islam ne sera pas la même si elle considère l'une ou l'autre tendance.

De Louis Massignon à Youakim Moubarac, en passant par Michel Hayek, l'approche théologique de l'islam se fonde sur la perception d'une «religion naturelle» qui correspondrait à la vertu morale naturelle de justice, laquelle a pour nom la vertu de religion quand il s'agit des rapports de justice entre la créature et son Créateur. Le message essentiel du Dieu unique et transcendant s'inscrit dans les traditions juive et chrétienne et procure à l'islam une référence abra-

⁷⁹ Conférence intitulée «L'Islam à la croisée des chemins: impasse ou espoir?», 15 novembre 1985, p. 26-27 du tiré-à-part, Éditions universitaires de Fribourg; citation selon le livre de D. AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les Dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Cerf, 2005, p. 948.

hamique majeure. Toutefois, et malgré la volonté de «s'attacher à situer l'islam comme un tout»⁸⁰, à travers cette désignation commune, le regard est fondamentalement tourné du côté de l'islam mystique. Ce que l'on retient correspond à l'islam spirituel que l'on juge le plus authentique de l'islam historique. Cette préférence spirituelle de l'islam mystique, désertique, liée aux figures d'Abraham et d'Ismaël, semble transcender les tensions inhérentes à l'islam historique. La fermeture de l'islam aux mystères chrétiens comme l'Incarnation, la Rédemption et la Trinité, le place du côté du judaïsme, comme un anté-christianisme, en expliquant qu'historiquement, l'islam était au contact d'un christianisme déviant. Ce qui permettra de retenir l'essentiel de l'islam dans sa fonction de rappel adressé à la foi chrétienne. S'il n'apporte rien de nouveau à la Bonne Nouvelle en Christ, il rappelle la fragilité d'une foi non articulée ou non approfondie.

Que dit le concile Vatican II de l'islam et de sa place dans l'histoire du salut? La lecture des textes conciliaires qui évoquent la foi musulmane semble déplacer cette question, laissant apparaître une posture qu'il convient de relever. En effet, à deux reprises, les pères conciliaires parlent explicitement des musulmans. Dans la constitution dogmatique *Lumen Gentium* § 16 et dans la déclaration *Nostra Ætate* § 3. Rappelons ces deux passages:

«Enfin, quant à ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au peuple de Dieu. Et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (cf. Rm 9, 4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. Rm 11, 28-29). Mais 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.» (LG, 16)

«L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu Un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète; ils honorent sa mère virgine, Marie, et parfois même

⁸⁰ Cf. Y. MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne*, t. III, p. 103.

l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne. Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté.» (NA, 3)

À la lecture des deux paragraphes, on voit clairement que le Concile ne cherche pas à clarifier le statut théologique de l'islam, et ne l'aborde pas comme un système religieux. Les textes parlent des musulmans qui appartiennent à une communauté de croyants. L'islam, comme les autres religions, est une «réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain» (NA, 1). Il n'est donc ni œuvre diabolique, ni sorte de déviance religieuse. Au contraire, la perspective globale du Concile est de souligner «ce qui est vrai et saint» dans les religions et qui ne peut être rejeté par l'Église (NA § 2), mettant en avant les éléments analogues, tant au niveau de la foi musulmane qu'au niveau de la pratique ou des valeurs. Suivant des cercles concentriques, allant des expressions religieuses les plus proches aux plus éloignées (*Lumen Gentium*), ou des plus éloignées aux plus proches (*Nostra Ætate*), la foi musulmane apparaît comme étant irréductible aux religions telles que le bouddhisme ou l'hindouisme; elle n'est pas assimilable non plus au mystère de l'Église ou à celui d'Israël. Au paragraphe 3, on lit: l'Église *regarde* avec estime la foi des musulmans. La constitution dogmatique, *Lumen Gentium*, laisse entendre que le salut ne provient pas directement de l'islam, mais le dessein de salut *enveloppe* les musulmans qui reconnaissent le Dieu unique créateur.

Au vu du Concile, la situation particulière de l'islam le met ainsi, pourrait-on dire, dans une position singulière et délicate. S'il ne peut pas être associé au dessein d'Israël, sa position chronologiquement postérieure au christianisme le place définitivement au rang des religions non-bibliques. Cependant, son attachement au Dieu créateur et au prophétisme interdit sa réduction à une simple aspiration anthropologique à l'Absolu. C'est ce qui explique, chez Jean Damascène⁸¹, la juxtapo-

⁸¹ Voir son traité «La 100^e hérésie», dans *Écrits sur l'islam*.

sition de deux désignations: recensé parmi les hérésies, l'islam reste toutefois une religion à part entière. C'est une religion différente bien qu'elle s'apparente néanmoins aux hérésies chrétiennes et aux deux religions bibliques et monothéistes.

Ni révélation divine, ni simple hérésie chrétienne dans le sens d'une déviation, la foi musulmane semble occuper une *position-frontière*, une *situation-limite* qui empêche le christianisme de raisonner suivant une logique exclusive ou binaire. À cause de l'islam, la diversité des religions ne peut pas se réduire à une alternative: Juifs d'un côté, païens de l'autre. Dit autrement, l'islam empêche la vision chrétienne de se limiter à une dualité: religions bibliques et religions non-bibliques, religions appartenant à l'histoire du salut et les autres appartenant à l'histoire universelle. Au seuil de l'alliance biblique, la foi musulmane est aussi son *hôte*. Une approche qui ne permet pas seulement d'aborder autrement les similitudes et les différences des deux expressions de foi, mais qui invite à poser un regard différencié sur l'islam, ou encore à écouter autrement les questions qu'il renvoie à la théologie chrétienne.

Chapitre II

Muhammad comme prophète?

Une approche chrétienne

Klaus VON STOSCH

Pour les musulmans, le prophète Muhammad représente le Coran vivant et l'incarnation de la miséricorde de Dieu¹. De leur point de vue, on peut imiter chez lui la façon de vivre le Coran et de se donner complètement à Dieu. En cela, Muhammad n'a pas de traits divins mais reste un homme ordinaire. De ce fait, c'est le Coran et non le Prophète qui se trouve au centre de la foi. Autrement dit: au cœur de la foi, se trouve Dieu seul, qui parle dans le Coran et dont la vie de Muhammad est un témoignage. Mais bien que le Prophète ne puisse être divinisé, il n'en demeure pas moins qu'aucun autre homme ne jouit d'une aussi grande vénération que Muhammad. Voilà pourquoi on n'insistera jamais assez sur la question de savoir si les chrétiens peuvent trouver des chemins de reconnaissance de Muhammad, vu leur importance pour le dialogue islamo-chrétien.

Malheureusement, les chrétiens ont jusqu'à ce jour un rapport extrêmement ambivalent à Muhammad. Pour eux, depuis toujours, il est réellement irritant de voir qu'à côté de son importance religieuse, il a été en même temps un chef d'armée et un politicien. De même, le nombre de ses unions matrimoniales ainsi que les histoires racontées à leur sujet ont suscité et continuent à susciter de la méfiance chez beaucoup de chrétiens. Dans cette contribution, nous voulons faire place à ces réserves et les discuter (3). Nous voulons aussi tenter de comprendre ce qui fascine tellement les musulmans chez Muhammad (2). Avant cela, il ne sera pas inutile de reconstruire les faits historiques de sa vie (1). Au terme de ces réflexions, nous discuterons

¹ Le présent texte est une version abrégée et retravaillée de mon chapitre sur le Prophète Muhammad paru dans K. VON STOSCH, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen. 2., durchgesehene und korrigierte Auflage*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2017, p. 37-60. La traduction a été préparée par le prof. Heinz BOUILLON, professeur émérite à la Faculté de Philosophie, Arts et Lettres de l'UCL (Louvain-la-Neuve).

la question de savoir comment juger ce Prophète du point de vue chrétien, pour voir si, pour les chrétiens aussi, il est possible de reconnaître en lui un homme qui marche sur les traces des prophètes (4).

I. DATES ESSENTIELLES DE LA BIOGRAPHIE DE MUHAMMAD

Entamons ces réflexions par une appréciation historique de Muhammad. Seules quelques dates clés de sa biographie peuvent être données car les sources concernant ce personnage ne fournissent que peu d'éléments fiables. Il est vrai qu'il existe de nombreuses représentations musulmanes de sa personne, qui sont très anciennes et illustrent de manière détaillée et pittoresque sa nature vertueuse, bienveillante, pleine d'humour et aimable à tous égards. Mais aucune de ces représentations n'est fiable dans une perspective historique parce que les biographies du Prophète sont apparues trop tardivement par rapport à sa vie pour être vraiment dignes de foi. Ainsi par exemple, la biographie d'Ibn Ishâq, la plus ancienne qui soit conservée, n'a été rédigée qu'environ 150 ans après la mort de Muhammad. Cela signifie que même les plus anciennes sources concernant la vie du Prophète remontent à une époque où des dynasties dominaient déjà les pays musulmans et avaient besoin d'une certaine stylisation de la vie du Prophète pour légitimer leur pouvoir.

À côté des biographies, il y a des recueils de hadiths, c'est-à-dire des récits sur le comportement du Prophète, qui à leur tour constituent la base la plus importante des biographies. Les hadiths sont d'une grande importance pour une interprétation correcte du texte coranique et ils remontent jusqu'au temps du Prophète. Savoir quels hadiths sont authentiques est cependant une question controversée si bien que, même parmi les savants musulmans, le nombre de hadiths varie et leur valeur en tant que source est différemment appréciée². Leur rassemblement et leur ordonnancement en grands recueils n'ont pas non plus commencé avant le VIII^e siècle.

Pour ces raisons, la source la plus ancienne et la plus fiable pour la vie de Muhammad est le Coran lui-même. Dans le Coran, nous n'apprenons cependant pas beaucoup sur cette vie, parce que Dieu n'y

² Les indications de leur nombre fluctuent entre 800 et 7000 (voir T. BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2011, p. 145).

parle pas du Prophète, mais avec lui³. Le Coran contient néanmoins quelques informations significatives sur la vie de Muhammad dont il faut tenir compte si l'on veut déterminer les moments clés de sa vie. De ces passages, il ressort clairement que le Coran parle parfois du Prophète de manière critique et qu'il ne nourrit pas toujours un culte exubérant de sa personne, comme c'est le cas dans d'autres sources. On peut toutefois aussi tenter de questionner ces autres sources à l'aide de la méthode de la critique historique tout en gardant en mémoire leur caractère d'écrits tendancieux. Les moments-clés de la biographie du Prophète qui suivent m'apparaissent comme tout à fait crédibles. Je les reconstruis brièvement.

Après avoir vécu un moment décisif de conversion, Muhammad commence, vers l'an 613, à annoncer publiquement son message, ce qui durera environ 20 ans. Au premier plan de ce message, se trouvent la puissance et la bonté de Dieu ainsi que l'annonce du jugement, une annonce destinée à motiver l'homme à faire preuve de plus de solidarité et d'amour du prochain. Par ce message centré sur le jugement, l'eschatologie se trouve au centre de l'annonce, et la croyance en la résurrection des corps provoque un agacement particulièrement marqué chez les commerçants de La Mecque dont la mentalité était plutôt pratique⁴.

Par ailleurs, la dimension politique de ce message était encore plus choquante que sa signification religieuse. Car c'est précisément la dimension sociale et égalitaire de son message qui était gênante dans la ville de La Mecque, dont la richesse tenait au commerce des caravanes (voir Q 104,1-4). À l'arrière-plan de cette critique sociale, en effet, se trouvait la nouvelle prospérité de La Mecque, en tant que centre de commerce et de pèlerinage, un essor qui renforçait «les tensions déjà existantes entre riches et pauvres»⁵. Ce message déplaisant ne valut d'abord à Muhammad que des partisans issus des classes inférieures de la société de l'époque: les esclaves et les femmes, mais aussi les étrangers et les membres de son propre clan qui formèrent

³ Voir T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht* (Beiträge zur Komparativen Theologie, 18), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2015, p. 110.

⁴ Voir A. SCHIMMEL, *Der Islam. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 1990, p. 16.

⁵ N.H. ABU ZAID, H. SEZGIN, *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*, Fribourg, Herder, 2008, p. 24.

ensemble la première petite communauté musulmane. Ses adversaires furent avant tout les grands hommes d'affaires concernés par ce message et les membres influents des clans puissants. Dans un premier temps, Muhammad apparut dès lors à La Mecque comme un « fauteur de troubles, un rebelle qui remettait en cause l'échelle de valeurs traditionnelle »⁶.

Après un certain temps, ce fut davantage la foi religieuse, et spécialement la foi en un Dieu unique, qui devint le cœur des tensions. Cette croyance était particulièrement sensible, car la richesse de La Mecque dépendait du fait qu'elle hébergeait tous les dieux de la région et que, à la kaaba, on cultivait un polythéisme tolérant et inclusif. En effet, La Mecque se situait à l'écart de la principale route commerciale et les commerçants ne s'y rendaient que parce que, à cet endroit, ils pouvaient combiner leurs activités économiques avec leurs rites religieux⁷. Avec le refus de plus en plus clair de tout polythéisme, le Coran et, avec lui, celui qui l'annonçait, Muhammad, attaquaient de façon radicale et sans concession la base même de la coexistence politique à La Mecque.

Il n'est guère étonnant dès lors que Muhammad, par sa radicalité envers les élites dominantes de la Mecque, ait mis en danger sa situation personnelle et que son séjour dans cette ville devint de plus en plus risqué. Aussi, en 622, il finit par déménager à Médine avec ses fidèles. L'Hégire, cette émigration du Prophète à Médine, marque jusqu'à ce jour le début de l'ère islamique dont le premier jour de la première année est situé le 16 juillet 622. À Médine, Muhammad parvient rapidement à réconcilier les tribus ennemies sur la base du message coranique; il s'avère un politicien habile et devient un homme d'État à qui la réussite sourit. Muhammad comprend que, comme Prophète, il n'est pas seulement envoyé aux Quraychites⁸, mais à tous les Arabes et même au monde entier (voir Q 7,158 ; 34,28).

⁶ H. MOTZKI, «Es gibt keinen Gott außer Gott, und Mohammed ist der Gesandte Gottes», dans G. ROTTER (éd.), *Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*, Francfort, Fischer Taschenbuch, 1993, p. 11-21, ici, p. 17.

⁷ Voir R. ASLAN, *Kein Gott außer Gott. Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, Bonn, C.H. Beck Verlag, 2006, p. 47.

⁸ Les Quraych ou Quraychites sont les descendants de *Quraych* qui est la tribu au sein de laquelle naquit Mahomet.

Suite à ce nouveau rôle assumé par le prophète à Médine, le texte coranique développa également à cette époque des traits fortement législatifs, et des questions culturelles et juridiques prirent de plus en plus de place⁹. La foi prêchée par Muhammad se coula progressivement dans une forme de vie pénétrant toute la vie. Au rôle consistant à mettre en garde en vue du Jugement Dernier et à annoncer le Dieu unique, vinrent s'ajouter ceux d'organisateur, de législateur, d'arbitre et de général d'armée. Toutefois, durant sa vie, Muhammad n'a pas seulement été reconnu comme dirigeant politique, mais aussi comme exemple religieux¹⁰. Après avoir repris pacifiquement La Mecque en 630, il mourut le 8 juin 632 à Médine.

II. L'ENTHOUSIASME MUSULMAN POUR MUHAMMAD

En évoquant les principales dates de la vie de Muhammad et en mettant en lumière ses réalisations importantes, nous ne faisons que commencer à comprendre ce qui fascine les musulmans chez ce personnage. Pour la piété musulmane, c'est en effet le caractère intègre et exemplaire de Muhammad qui joue un grand rôle. Il est mis en évidence par bien des récits et fait de son mode de vie un point de repère pour toutes les situations de la vie musulmane. Même pour des théologiens réformistes comme Nasr Hamid Abu Zaid, il est incontestable que sa personnalité était «très convenable, très sociable et très agréable»¹¹. Déjà de son vivant, aucun de ses amis et compagnons n'était autant adulé et aimé que Muhammad¹², si bien qu'on ne peut surestimer le lien émotionnel qui lie les musulmans à leur Prophète et à ses vertus. Les musulmans trouvent chez lui une piété et une sincérité personnelles aussi profondes qu'admirables, qui vont de pair avec une grande miséricorde pour ceux qui lui sont confiés¹³. C'est au point que le Coran peut dire de lui que Dieu l'a envoyé comme miséricorde aux hommes (Q 21,107).

⁹ A. SCHIMMEL, *Der Islam*, p. 19.

¹⁰ J.A.C. BROWN, *Muhammad. A very short introduction*, Oxford, University Press, 2011, p. 40.

¹¹ N.H. ABU ZAID, *Die Zeichen Gottes*, p. 45: «sehr anständig, sehr gesellig und sehr umgänglich».

¹² Voir J.A.C. BROWN, *Muhammad*, p. 38.

¹³ Voir J.A.C. BROWN, *Muhammad*, p. 39.

C'est la raison pour laquelle les musulmans imitent la sunna du Prophète, en d'autres termes qu'ils s'orientent selon ses pratiques et ses coutumes. Il est pour eux le Coran vivant, et il en va de même pour celui qui vit de manière exemplaire les valeurs coraniques¹⁴. Ainsi, Muhammad est expressément désigné dans le Coran comme «un bel exemple à suivre» pour le croyant (Q 33,21) et comme «un émissaire fiable», à qui il faut être obéissant (Q 26,107s.). Inversement, Muhammad se laisse aussi toucher par les besoins de ses fidèles: « Il s'occupe de vous. Envers les croyants, il est bon et miséricordieux.» (Q 9,128)

En même temps, Muhammad est déjà appelé dans le Coran à affirmer qu'il est simplement un homme comme nous (Q 18,110). C'est ainsi que le Coran cherche à éviter que la vénération du Prophète ne conduise à sa divinisation. Cette vénération n'est pas un but en soi ; au contraire, elle pousse toujours à une meilleure compréhension du Coran. Car pour la tradition, «l'exemple vécu du Prophète est bien plus univoque que le texte ouvert à différentes interprétations»¹⁵, si bien que c'est grâce à un regard sur lui et sur sa vie que l'ambiguïté du texte ouvre la voie à une forme plus praticable de spiritualité.

En ce sens, la pédagogue en religion musulmane Tuba Isik considère comme établi que dans le contexte des actes religieux (*'ibādāt*) il est tout à fait nécessaire de s'orienter selon le Prophète. Car pour ce qui est de la spiritualité musulmane, le Coran lui-même laisse ouverts bien des points de détails, si bien que ses dispositions ne peuvent être accomplies qu'en se référant à Muhammad ; c'est le cas, par exemple, du nombre et du type de prières à faire quotidiennement. Dans ce contexte, même des musulmans libéraux considèrent la sunna du Prophète comme contraignante. Même un acte rituel aussi important que la circoncision n'est mentionné nulle part dans le Coran; mais comme le Muhammad de la légende est même né circoncis, elle fait partie de la sunna et, en règle générale, elle n'est pas remise en question chez les musulmans¹⁶.

Par rapport aux questions éthiques également, beaucoup de ce qu'a fait Muhammad répond à des critères éthiques qui nous apparaissent encore aujourd'hui comme exemplaires si bien qu'il n'est pas étonnant que son exemplarité éthique soit en général acceptée par les

¹⁴ Voir T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 120.

¹⁵ T. BAUER, *Die Kultur der Ambiguität*, p. 119.

¹⁶ Voir A. SCHIMMEL, *Der Islam*, p. 49.

musulmans, et cela, même si, du point de vue normatif, elle n'est finalement pas contraignante¹⁷. Le Prophète est caractérisé comme un homme crédible, fiable et aimable, qui agit à la fois avec douceur et courage, avec prodigalité et intelligence¹⁸.

De nombreux hadiths soulignent son exemplarité éthique et sont utilisés de manière conséquente dans l'éducation musulmane. Ainsi, dans un hadith, il est dit que le Prophète a été envoyé «pour perfectionner un bon caractère»¹⁹. Ailleurs, le Prophète appelle à être honnête et à respecter la parole donnée. Il me paraît remarquable qu'il ne réclame pas seulement que l'on se comporte selon la réciprocité recommandée par la règle d'or, mais il attend aussi que les musulmans s'inspirent également de cette éthique même quand le monde ne réagit pas de manière correspondante. Ainsi il dit: «Ne sois pas infidèle vis-à-vis de quelqu'un qui a été infidèle envers toi!»²⁰

Dans d'autres hadiths, il apparaît clairement à quel point la foi en Dieu doit se manifester également dans l'aide aux pauvres. Il est dit, par exemple, «Celui qui mange à satiété alors que son voisin souffre de la faim à ses côtés n'est pas croyant»²¹. Muhammad en appelle en particulier à l'hospitalité vis-à-vis des étrangers²², et il est intéressant de noter qu'il exige le respect de ceux qui n'ont pas la même foi: «Lorsque jadis le Prophète vit passer un cortège funèbre, il se leva. L'un de ses compagnons lui dit qu'il s'agissait de juifs. Le Prophète répondit: "N'était-ce pas une vie aussi?"»²³.

La liste de ces exemples pourrait être allongée sans difficulté. Elle mettrait en évidence une série de traits de caractère que beaucoup de non-musulmans considèrent comme exemplaires. Mais ce ne sont pas seulement des actions religieuses et éthiques significatives et des déclarations du Prophète qui ont été transmises. Il existe aussi des passages totalement insignifiants du point de vue éthique et religieux, mais que certains musulmans ont investis d'une valeur normative. Tuba Isik l'explique ainsi: «Tels des fans qui tentent d'imiter leurs

¹⁷ Voir T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 213.

¹⁸ Voir T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 106.

¹⁹ Hadith cité selon T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 120.

²⁰ Cité selon T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 103 (note 313).

²¹ Cité selon T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 211.

²² Cité selon T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 214: «Quelqu'un demanda à l'envoyé de Dieu quelle serait la meilleure action dans l'Islam. Il répondit: "loger des gens et les saluer, qu'on les connaisse ou non"».

²³ Hadith cité selon T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 214.

idoles par leur habillement et leur style de vie, certains musulmans, par amour du Prophète, souhaitent imiter ses actions non significatives, par exemple en matière d'habillement, et cela, pour se sentir plus proches de lui.»²⁴ Ces musulmans se comportent comme les fans d'une pop star qui, par leur habillement et leurs habitudes, imitent les choses les plus banales pour montrer leur lien avec leur idole.

Dans l'islam contemporain, ce sont surtout les salafistes qui, de curieuse manière, donnent une valeur normative aux habitudes et aux prescriptions vestimentaires du Prophète et qui les suivent pour se sentir proches de lui. C'est ainsi qu'ils se laissent pousser une longue barbe et portent de longs habits qui les stigmatisent immédiatement comme fondamentalistes dans les sociétés occidentales. Cependant, on ne peut tirer un quelconque sens religieux de ces règles vestimentaires pour la simple raison que l'habit du Prophète et le port de la barbe correspondaient simplement aux conventions de son époque, de sorte que ses adversaires suivaient eux aussi ces mêmes conventions. Même si Muhammad se brossait les dents avec un *Miswāk*²⁵ au lieu d'une brosse à dents, il faut une grande imagination pleine de piété pour y trouver un sens plus profond, car ici aussi, Muhammad suivait simplement les pratiques d'hygiène buccale de son temps.

À ce point, il est difficile d'éviter les questions critiques. Pourquoi l'habillement ou l'hygiène dentaire du Prophète auraient-ils une valeur normative et non sa façon de construire sa maison? Même parmi les fondamentalistes musulmans, je n'en connais aucun qui, par amour du Prophète, vivrait dans une maison construite en terre glaise et recouverte de feuilles de bananier²⁶. En fait, la simplicité de ses habits et de ses habitudes de vie montre seulement que le Prophète ne se distinguait pas des gens de son temps et, de ce fait, faisait preuve de modestie et de simplicité. Qui veut le suivre sur ce point devrait aujourd'hui porter précisément les habits des gens simples de sa société plutôt que d'imiter les habitudes d'une époque révolue. Je me rallie donc volontiers à Tuba Isik lorsqu'elle soutient que le but de la pédagogie religieuse musulmane est de «trouver son propre chemin

²⁴ T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 217.

²⁵ Le *Miswāk* ou siwak est la racine de l'arbuste *Salvadora persica* utilisée comme brosse à dents naturelle.

²⁶ Voir T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 216.

dans les traces de Muhammad»²⁷. C'est seulement quand des musulmans, de manière convaincante, transposent dans notre époque ce chemin propre, que leur enthousiasme pour Muhammad devient compréhensible pour des non-musulmans.

III. LE SCEPTICISME OCCIDENTAL VIS-À-VIS DE MUHAMMAD

Face à l'enthousiasme des musulmans pour Muhammad, on constate du côté chrétien un grand scepticisme concernant sa personne. Ce scepticisme ne se rencontre pas seulement chez les gens religieux, il est également perceptible dans des présentations scientifiques de l'Islam, si bien que j'y vois un scepticisme occidental général dont la tradition est longue dans l'histoire des idées en Occident. Je ne veux pas aborder ici cette tradition tout entière ; je me centrerai plutôt sur les arguments principaux avancés par ces voix critiques au sujet de Muhammad, et les confronter aux faits historiques qui peuvent être établis.

Pour l'essentiel, deux points critiques empêchent les penseurs occidentaux d'approcher Muhammad sur base d'une évaluation positive. Ils concernent son rapport aux femmes et son attitude vis-à-vis de la violence. S'y ajoute pour les chrétiens une attitude critique par rapport à quelques convictions chrétiennes fondamentales dont nous parlerons plus loin (voir point d). Mais abordons d'abord les deux points qui mettent en question l'intégrité personnelle de Muhammad²⁸.

Pour beaucoup de chrétiens, «ses relations passionnelles avec les femmes»²⁹ apparaissent comme peu respectables. Selon la tradition musulmane, Muhammad avait treize femmes dans sa vie; à celles-ci s'ajoutent encore au moins deux relations de concubinage avec des

²⁷ T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 214: «in den Schuhen von Muhammad den eigenen Weg zu finden».

²⁸ Les réflexions suivantes reprennent *verbatim* quelques idées de mon article « Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung », dans K. VON STOSCH, T. ISIK (éds), *Prophetie in Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie, 8), Paderborn, Schöningh, 2013, p. 145-162, mais les élargissent par plusieurs autres points de vue importants pour lesquels je dois beaucoup à des entretiens que j'ai eus avec ma collègue Muna Tatari.

²⁹ S.K. SAMIR, «Die prophetische Mission Muhammads», dans *Cibedo-Beiträge*, 2, 2006, p. 4-11, ici, p. 8: «sein von Leidenschaft gezeichneter Umgang mit den Frauen ».

esclaves. Lorsque, du côté musulman, on affirme en guise d'explication que, chaque nuit, il essayait d'honorer l'une de ses femmes³⁰, l'imagination occidentale se fait de lui l'image d'un débauché fier de sa puissance sexuelle et il devient difficile d'associer encore des sentiments religieux avec un tel homme. Lorsqu'en outre on se rappelle que Dieu a donné à Muhammad la permission spéciale d'épouser autant de femmes qu'il voulait (Q 33,50) – une permission qui lui sera toutefois retirée plus tard (Q 33,52) – le Prophète et l'image de Dieu qu'il annonce deviennent tout à fait problématiques.

Il faut toutefois garder à l'esprit que, jusqu'à son émigration à Médine, donc jusqu'à l'âge de 50 ans, Muhammad a vécu une relation monogame, sans doute avec une femme nettement plus âgée que lui. Si l'on considère en outre que, dans le contexte culturel de l'époque, le mariage était un moyen tout à fait normal de réconcilier des clans et de stabiliser des dominations politiques, il devient clair qu'il ne faut pas associer la polygamie de Muhammad à une prétendue lubricité. Ses mariages avaient probablement plutôt des motifs politiques, sans compter qu'ils ont été conclus aussi pour prendre soin des femmes dont les maris étaient morts au combat pour Muhammad³¹.

Contre ce diagnostic, la polémique antimusulmane fait souvent référence au mariage de Muhammad avec Aïcha qui aurait eu neuf ou dix ans au moment de contracter ce mariage. Il est toutefois intéressant de noter que la critique de cette action n'est apparue qu'à l'époque moderne et que même au Moyen Âge, les nombreux adversaires de Muhammad n'ont jamais critiqué cette union³². Deux explications peuvent être avancées. La première est que le mariage avec une fille si jeune était tout à fait normal à l'époque pré-moderne. Dans l'empire romain, on sait que huit pour cent des femmes se mariaient à l'âge de dix ou onze ans. Et la concrétisation du mariage était également tout à fait normale après la première menstruation de la femme, si bien que rien de ce qui nous est transmis à ce propos sur Muhammad n'est choquant pour son époque d'autant plus que, selon la tradition, on peut supposer qu'il a attendu ce moment en ce qui concerne Aïcha³³.

³⁰ Voir T. NAGEL, *Mohammed. Leben und Legende*, Munich, Oldenbourg, 2008, p. 498.

³¹ Voir R. PARET, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart, Kohlhammer, 102008, p. 157; J.A.C. BROWN, *Muhammad*, p. 76.

³² J.A.C. BROWN, *Muhammad*, p. 77.

³³ J.A.C. BROWN, *Muhammad*, p. 79.

Du point de vue de la critique historique, il est cependant douteux qu'Aïcha ait été aussi jeune qu'on ne l'a prétendu dans certains pans de la tradition islamique et comme la plupart des apologistes musulmans contemporains le supposent. À côté de traditions qui voient Aïcha se marier alors qu'elle n'est qu'une enfant, d'autres traditions dans les mêmes ouvrages canoniques permettent de conclure qu'au moment de contracter mariage avec Muhammad, elle était déjà adulte. La tradition sur le mariage précoce n'est née que deux cents ans après la mort de Muhammad et semble liée à une tendance apologétique des partisans d'Aïcha qui, de cette manière, ont voulu valoriser sa personne. Car l'idée qu'Aïcha ait pris soin du Prophète si tôt la fait apparaître comme une femme dont le caractère et la personnalité ont été complètement marqués par l'empreinte de Muhammad. L'idée d'une telle empreinte apparut dans une piété populaire qui voulait vénérer Aïcha comme une sainte et qui fit d'elle une importante référence dans la transmission de ses hadiths; elle semblait tellement souhaitable que l'on crut facilement à cette invention d'un mariage conclu dans son jeune âge. Du point de vue historique, il est au moins tout aussi fondé de penser que c'est à l'âge adulte qu'elle s'est unie au Prophète, d'autant plus que, selon des sources concordantes, ce dernier en personne a refusé que sa fille Fatima soit mariée à un âge aussi précoce³⁴.

À y regarder de plus près, les reproches faits à Muhammad concernant ses rapports aux femmes ne sont que partiellement convaincants ou du moins il faut admettre que, dans de nombreux cas, son comportement n'était pas tellement inhabituel eu égard aux normes de son temps³⁵.

On peut dire la même chose en ce qui concerne sa «perfidie contre certains adversaires» et «son comportement pendant la guerre et les razzias»³⁶. En effet, les attaques, qui lui furent si souvent reprochées, contre les caravanes des habitants de La Mecque étaient de «simples pillages comme ils étaient monnaie courante dans les tribus arabes»³⁷. En outre, la situation des émigrants était extrêmement précaire à

³⁴ Voir A. YASIN MOL, «A Modern *Matn* Criticism on the Tradition on 'Ā'īsha's Age of Marriage: Translation and Analysis», dans https://webmail.unipaderborn.de/imp/view.php?actionID=view_attach&id=2&muid={5}INBOX3487&view_token=PAo_KAhpHmfDXXmXJClhRQI&uniq=1464513805270 (consulté le 29.05.2016).

³⁵ Voir R. LEUZE, *Christentum und Islam*, Tübingen, Mohr, 1994, p. 22.

³⁶ S.K. SAMIR, «Die prophetische Mission Muhammads», p. 8.

³⁷ H. MOTZKI, «Es gibt keinen Gott außer Gott», p. 19.

Médine. «Inexpérimentés dans l'agriculture comme ils l'étaient – cette activité était impossible à La Mecque, en effet –, ils n'avaient pas de moyens de subsistance au sein du peuplement d'une oasis comme Médine où les ressources étaient déjà partagées»³⁸. Il est donc bien compréhensible que Muhammad et ses partisans aient tenté de se procurer de l'argent auprès des anciens membres de leur tribu qui, de leur point de vue, étaient responsables de leur situation difficile par leur rejet et leur persécution de Muhammad. L'attaque des caravanes des habitants de La Mecque leur paraissait donc – et on peut le comprendre – comme un moyen légitime de «récupérer une partie de leurs avoirs que les Quraychites avait confisqués»³⁹. Le théologien réformateur musulman Nasr Hamid Abu Zaid constate dès lors à juste titre: «Ces gens avaient perdu leurs maisons, partiellement leur famille et tous leurs biens, et lorsque, dans pareille situation, on voit une chance de pouvoir récupérer quelque chose, on le fait »⁴⁰.

Cela dit, on peut également comprendre que les habitants de La Mecque ne voulaient pas laisser les raids des partisans de Muhammad sans réponse et qu'ils s'armèrent pour entrer en guerre contre eux. En 624, eut lieu la bataille de Badr au cours de laquelle les musulmans parvinrent à battre l'armée de La Mecque et cela, en dépit de la grande supériorité de celle-ci. Cette victoire si cruciale pour la survie est également attestée dans le Coran et elle constitua pour les musulmans la preuve que Dieu leur venait en aide (voir Q 3,123). Mais dès la bataille suivante, le succès militaire changea de camp, et les musulmans subirent une défaite significative, en raison d'une grande imprudence et du sentiment exagéré d'avoir Dieu à leurs côtés. Elle est connue comme la bataille de Uhud et est abondamment décrite dans le Coran (voir Q 2,140-160). Une des raisons principales de ce revers semble avoir été l'avidité des partisans de Muhammad qui voulurent commencer le pillage du butin avant d'avoir remporté une victoire définitive. Blessé au combat, Muhammad dut reconnaître combien son succès était fragile et à quel point il devait veiller à travailler le caractère de ses partisans.

Mais cette défaite ne l'empêcha pas de reprendre ses raids contre les habitants de La Mecque. En 627, eut lieu la confrontation décisive avec

³⁸ H. MOTZKI, «Es gibt keinen Gott außer Gott», p. 19.

³⁹ N.H. ABU ZAID, *Die Zeichen Gottes*, p. 134.

⁴⁰ N.H. ABU ZAID, *Die Zeichen Gottes*, p. 135.

ces derniers qui avaient envoyé une immense armée contre Médine pour en finir avec les agissements des musulmans. Pourtant, c'est grâce à une tranchée, au moyen de laquelle les musulmans défendaient les parties non fortifiées de l'oasis, qu'ils purent enrayer l'attaque et sortirent vainqueurs de cette bataille, ce qui lui vaut le nom de bataille de la tranchée. Dans le traité de al-Hudaibiya daté de 628, Muhammad exploite ce succès militaire pour conclure une trêve avec La Mecque, ce qui, dès l'année suivante, permettra aux musulmans d'avoir un libre accès aux lieux saints lors de la période des pèlerinages.

Durant sa vie, Muhammad n'a donc pris part qu'à trois grandes campagnes militaires qui avaient toutes un caractère d'autodéfense. Et ses raids de pillage contre les habitants de La Mecque peuvent être interprétés dans un contexte d'autodéfense si l'on évoque l'injustice qui lui avait été faite à La Mecque, si bien que Muhammad n'était pas seulement un politicien et un militaire à grands succès mais qu'il avait aussi agi de manière compréhensible sur le plan éthique.

Naturellement, il est permis de porter aussi un jugement critique sur les actions politiques de Muhammad. Et la foi musulmane ne gagnerait pas spécialement en force persuasive si Muhammad était, d'un point de vue musulman, un homme sans le moindre défaut. Mais ce n'est nullement le cas. Le Coran lui-même, dans certains passages, traite Muhammad de manière nettement critique et ne cache pas qu'il a des fautes graves à se reprocher.

La sourate 80 fait très clairement état de cette critique coranique. L'arrière-plan de cette sourate semble être une rencontre de Muhammad avec un aveugle qui lui demandait conseil. Mais à ce moment, le Prophète était tellement pris par l'enseignement catéchétique qu'il dispensait aux chefs de tribus présents devant lui qu'il se détourne de l'aveugle et ignore ses questions. Dans le Coran on lit: «Il regarda avec des yeux noirs l'aveugle qui s'était adressé à lui et il s'en détourna... Mais à celui qui s'appuie sur sa richesse, tu lui portes attention et cela ne te dérange pas qu'il ne se purifie pas » (Q 80,1-2.5-7). Le Coran critique donc Muhammad parce qu'il réserve davantage d'attention aux riches et aux puissants qu'à un aveugle marginal. Le dédain s'exprime déjà dans le seul fait qu'au départ (1-2), il parle de Muhammad à la troisième personne sans s'adresser à lui⁴¹. Par

⁴¹ Voir N.H. ABU ZAID, *Die Zeichen Gottes*, p. 54-55.

ailleurs, il est clair que Dieu corrige toujours le Prophète et sanctionne son agir quand il se détourne de sa volonté.

Ainsi, à un autre endroit une décision politique de Muhammad est critiquée par Dieu (Q 9,43) et il est traité comme un apprenant que Dieu invite à travailler sur son caractère⁴². Le Coran aborde donc très clairement les faiblesses de Muhammad, mais il insiste aussi sur le fait qu'elles ne sont pas ce qui guide son action prophétique. Ainsi il est dit en Q 17,73-74 : «Un peu plus et ils t'écartaient de ce que nous t'avons révélé [...]. Si nous ne t'avions pas affermi, tu aurais pu te laisser entraîner par elles». En fin de compte, dans la perspective coranique, Dieu lui-même veille à ramener encore et toujours le Prophète à sa mission. Le fondement du statut spécial de Muhammad n'est donc pas sa capacité personnelle mais l'agir de Dieu qui le mène et veille à ce que soient toujours perceptibles chez lui la miséricorde et la justice divines. Sa force de persuasion n'apparaît donc pas comme son mérite propre mais est fondée en Dieu – de même que sa prédication n'est pas une prestation qui serait la sienne, mais procède de l'initiative de Dieu.

Si l'on prend le Coran au sérieux, Muhammad n'est dès lors pas un être parfait mais un être humain qui se charge continuellement de fautes (voir Q 48,2) et qui, à chaque fois, se fie à nouveau à la miséricorde et à la guidance de Dieu. C'est ainsi qu'il devient, dans son humanité même, un exemple pour nous qui sommes faillibles et faibles. En conséquence, Muhammad demande pardon dans un hadith, tandis qu'il insiste dans divers hadiths sur le fait qu'il peut se tromper et qu'il n'est pas infaillible⁴³. C'est cette faiblesse ouvertement avouée du messager du Coran qui rend ce message d'autant plus crédible. Car un faux prophète veillerait certainement à ce que le message qu'il proclame le mette lui-même dans la meilleure des lumières. Le fait que le Coran critique Muhammad renforce justement sa dignité et rend plausible l'affirmation selon laquelle il proclame effectivement une parole inspirée par Dieu.

Malheureusement, jusqu'à aujourd'hui, la plupart des exégètes musulmans croient, dans leur zèle apologétique, que les manquements de Muhammad ne constituent pas vraiment des péchés, mais sont de

⁴² T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 212 en référence à Q 73,2.

⁴³ Voir T. NAGEL, *Allahs Liebling – Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, Munich, Oldenbourg, 2008, p. 172.

petites fautes ou des inattentions; c'est ainsi qu'ils continuent à soutenir son infailibilité⁴⁴. Selon le point de vue malikite⁴⁵ par exemple, parler du Prophète en soulignant un manquement est une faute passible de mort⁴⁶. Et des récits mythiques traditionnels comme celui de la purification du cœur du Prophète sont destinés à souligner l'absence de péché en lui et montrent combien ce *théologoumenon* est ancré profondément dans la piété populaire⁴⁷.

Du point de vue historique, on peut toutefois mettre en doute ces affirmations avec de bons arguments coraniques et l'on obtient ainsi une marge de manœuvre permettant de ne pas devoir considérer tous les détails de l'agir et de la vie de Muhammad pour pouvoir le considérer comme prophète. Car même si l'on se retient de porter un jugement éthique sur les combats et la polygamie de Muhammad, on gardera tout de même des questions sur la base des valeurs chrétiennes; dès lors, revendiquer le prophétisme de Muhammad mérite un examen sérieux, précisément là où cette qualité n'est pas liée à une prétendue absence de défaut ou une impeccabilité chez Muhammad. Les prophètes bibliques non plus ne se distinguent pas par une impeccabilité, si bien qu'il existe pour les chrétiens un espace pour reconnaître comme prophète un homme qui apparaît parfois dans une lumière ambivalente. Peut-on dès lors, du point de vue chrétien, reconnaître Muhammad comme prophète? Ou du moins est-il pensable, de le voir – pour reprendre la formule du patriarche nestorien Timothée remontant au VIII^e siècle – comme un homme qui marche sur les traces des prophètes⁴⁸?

IV. MUHAMMAD, UN PROPHÈTE POUR LES CHRÉTIENS AUSSI?

Pour pouvoir répondre de manière adéquate à cette question, il est important de se rappeler que la tradition musulmane situe clairement Muhammad comme prophète dans la ligne de la tradition judéo-chré-

⁴⁴ Voir T. NAGEL, *Allahs Liebling*, p. 172, 177.

⁴⁵ Le malikisme ou malékisme est l'une des quatre écoles classiques du droit musulman sunnite.

⁴⁶ Voir T. NAGEL, *Allahs Liebling*, p. 184.

⁴⁷ Voir H. BOZIN, *Mohammed*, Munich, Beck, 32006, p. 9.

⁴⁸ Voir D. MADIGAN, «Jesus and Muhammad: The sufficiency of prophecy», dans M. IPGRAVE (éd.), *Bearing the Word. Prophecy in Biblical and Qu'ranic Perspective*, Londres, Church House Publishing, 2005, p. 90-99, ici p. 91.

tienne et qu'elle le situe donc dans leur lignée généalogique⁴⁹. Muhammad se voyait manifestement lui-même dans une continuité positive avec la tradition biblique. Les Écritures saintes des juifs et des chrétiens étaient honorées comme des écrits envoyés par Dieu. Dans les récits sur la vie de Muhammad aussi, on trouve de nombreux renvois à des biographies de prophètes de l'Ancien Testament. Particulièrement remarquable dans ce contexte, le récit de sa conversion tel qu'il est transmis dans les mots d'un neveu de la seconde femme préférée de Muhammad adopte clairement le style d'une vocation biblique. Déjà l'indication temporelle de la 40^e année de sa vie renvoie à des récits bibliques; elle renvoie par exemple aux 40 jours dans le désert d'Élie et de Jésus. Tout comme ces derniers, selon ces récits, Muhammad s'est retiré à plusieurs reprises dans les montagnes voisines pour s'adonner à la prière. Après plusieurs jours et plusieurs nuits de solitude et de prière dans le désert, il a bénéficié, lors de son retour, d'une première vision lors de laquelle il est appelé à être Prophète:

Finalment, la Vérité vint à lui de manière inattendue et dit: Oh Mohammad, tu es l'envoyé de Dieu.

L'envoyé de Dieu dit: Je m'étais levé, mais je tombai à genoux; alors je m'éloignai en rampant et mes épaules tremblaient. Je pénétrai ensuite dans la chambre de Khadija et je dis: enveloppez-moi jusqu'à ce que la peur m'ait quitté. Alors il vint vers moi et dit: Oh Mohammad tu es l'envoyé de Dieu.

Il (c'est-à-dire Mohammed) dit: J'avais pensé me jeter d'une falaise rocheuse, mais pendant que ces pensées me traversaient, il m'apparut et dit: Oh Mohammad, je suis Gabriel et tu es l'envoyé de Dieu.

Alors il dit: Récite. Je dis: Que dois-je réciter? Il (Mohammed) dit: Alors il me prit et me serra trois fois très fort jusqu'à ce que l'épuisement me gagne; alors il dit: Récite au nom de ton Seigneur qui a créé. Et je récitai.

Et je vins à Khadija et dis: Je suis plein de crainte pour moi-même et je lui racontai ce que je venais de vivre. Elle dit: Réjouis-toi! Par Dieu, jamais Dieu ne te précipitera dans la honte.⁵⁰

Dans cette histoire de vocation, on repère d'emblée plusieurs allusions à la tradition biblique. Il est d'abord frappant que l'ange Gabriel

⁴⁹ H. BOBZIN, *Mohammed*, p. 66.

⁵⁰ W. MONTGOMERY WATT, *Der Islam. Mohammed und die Frühzeit*, Bd. 1, Stuttgart e.a., 1980, p. 53.

soit mis en lumière comme messenger de la révélation – exactement comme pour l’annonce de la naissance de Jésus. Comme Marie, Muhammad est saisi par la crainte et comme Jérémie et comme Moïse et Jonas au début, il se rebiffe et ne veut pas, tout en se sentant comme sous l’emprise d’une contrainte⁵¹. La façon qu’a Dieu de prendre Muhammad à la gorge et de l’obliger carrément à remplir sa mission rappelle en particulier la lutte du prophète Jérémie avec Dieu. Cela met en évidence qu’il ne proclame pas le Coran à partir d’une plénitude de puissance qui serait sienne, mais sur mission divine. En arabe, en effet, «Coran» ne veut rien dire d’autre que ce «Récite!» qui joue un tel rôle primordial dans l’histoire de la vocation de Muhammad. Celui-ci «appartient – et c’est ce que le récit veut montrer – à la série des prophètes bibliques que Dieu a envoyés aux hommes pour les ramener sur le droit chemin dont ils s’étaient écartés»⁵². Et ce n’est pas de sa propre volonté que Muhammad entre dans cette généalogie, mais parce que Dieu l’y contraint.

Le point de comparaison le plus adéquat avec Muhammad dans la tradition chrétienne est peut-être Marie. Les deux ont besoin de l’annonce de l’archange Gabriel pour comprendre leur envoi et pour l’accepter. Les deux assument leur mission après des hésitations et se vouent ensuite totalement au service de la parole de Dieu. Tout comme le rôle de Marie consiste entièrement à renvoyer à Jésus, celui de Muhammad est entièrement d’indiquer le Coran. De même qu’il était important pour la tradition chrétienne que Marie soit vierge de sorte qu’il soit clair que la naissance de Jésus avait été rendue possible par Dieu seul, de même, très tôt, il fut important pour l’islam que Muhammad ait été analphabète, de façon à montrer que la beauté poétique et linguistique du Coran ne pouvait provenir que de la seule puissance de Dieu. Et tout comme, sur le plan historique, la virginité de Marie est mise en doute par la théologie libérale moderne, on peut faire de même en ce qui concerne l’analphabétisme de Muhammad.

La preuve coranique de l’illettrisme de Muhammad (Q 7,157) semble plutôt indiquer, en effet, que Muhammad ne connaissait pas encore d’Écriture sainte ou en tout cas n’en avait pas pris connaissance comme sienne. C’est que, comme commerçant efficace, il devait bien avoir des connaissances suffisantes en écriture pour pouvoir traiter

⁵¹ Voir H. BOBZIN, *Mohammed*, p. 76.

⁵² H. MOTZKI, *Es gibt keinen Gott außer Gott*, p. 13.

valablement ses affaires⁵³. La question est donc plutôt de savoir si Muhammad a repris ses idées à la Bible ou s'il les a développées par sa propre force poétique. Ce qui est en cause ici, c'est qu'il n'était pas un poète connu et qu'il n'avait pas lu auparavant un livre révélé ou du moins qu'il n'était pas familier d'un tel écrit. Il est vrai que Muhammad semble pris dans des traditions orales liées à des matériaux bibliques. Mais le caractère génial de sa puissance de synthèse et surtout la force esthétique de son œuvre n'ont rien qui puisse être expliqué par cette tradition. Du point de vue musulman, il n'est pas possible non plus de saisir ce qui importe dans le Coran si on l'attribue au seul être humain qu'était Muhammad. Son illettrisme renvoie donc, comme la virginité de Marie, à cette force divine plus grande qui, seule, peut faire surgir la parole de Dieu. La vérité selon laquelle Dieu seul peut énoncer sa parole ne dépend alors plus de la question de savoir si, historiquement, le prophète fut ou non analphabète – pas plus que de la question de savoir si Marie était vierge ou non au plan physiologique. Mais l'affirmer protège la dignité de l'action divine et renvoie au miracle de sa parole.

Revenons à présent au déroulement de l'événement de la révélation chez Muhammad que nous venons d'évoquer. Dans une perspective moderne, on remarquera en particulier que, dans cette histoire, c'est d'abord sa femme Khadija qui donne à Muhammad le courage de faire confiance à son expérience. Si l'on en croit la tradition musulmane, ce fut le chrétien syrien Waraqa ibn Nawfal, un cousin de sa femme qui l'encouragea de manière décisive à prendre sa révélation au sérieux et à la comparer aux expériences de Moïse⁵⁴. Quelle que soit l'historicité de cette tradition, on peut y reconnaître en tout état de cause à quel point la tradition islamique était intéressée à situer l'expérience de la vocation de Muhammad dans la tradition biblique. Suite à l'événement de son appel aussi, Muhammad eut à plusieurs reprises des révélations prophétiques auditives au cours desquelles l'ange Gabriel révéla la volonté de Dieu. Tenailé par la peur et le doute, Muhammad n'annonça d'abord les connaissances qui lui avaient été révélées qu'au cercle de sa famille et de ses amis et il fallut plusieurs années avant qu'il commence enfin à

⁵³ Voir T. ISIK, *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad*, p. 135.

⁵⁴ Voir H. KÜNG, *Der Islam, Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Munich-Zurich, Piper Verlag, 2004, p. 137.

annoncer son message à La Mecque, de la façon que l'on a décrite plus haut. Avec Hans Küng, nous pouvons retenir ce qui suit.

Comme les prophètes d'Israël, Muhammad était une personnalité volontaire, qui s'est vue totalement pénétrée par l'appel de Dieu avec son exigence absolue et sa mission exclusive.

Comme les prophètes d'Israël, Muhammad est intervenu pendant une période de crise religieuse et sociale et s'est trouvé, par sa piété passionnée et son message révolutionnaire, opposé à la caste dominante fortunée et à la tradition que celle-ci protégeait.

Comme les prophètes d'Israël, Muhammad, qui se nommait lui-même la plupart du temps «celui qui avertit», voulut seulement être la voix de Dieu, et annoncer la parole de Dieu et non la sienne.

Comme les prophètes d'Israël, Muhammad annonce inlassablement le Dieu unique qui ne tolère pas d'autres dieux à côté de lui et qui est en même temps le créateur débonnaire et le juge miséricordieux.

Comme les prophètes d'Israël, Muhammad réclame vis-à-vis de ce Dieu unique obéissance inconditionnelle, soumission, 'don de soi' ('Islam') : tout cela incluant la reconnaissance envers Dieu et la magnanimité envers les autres humains.

Comme les prophètes d'Israël, Muhammad lie son monothéisme à un humanisme, sa foi en un Dieu unique et en son jugement à l'exigence de justice sociale: menaces à l'encontre des injustes qui vont à l'enfer et promesses pour les justes qui seront rassemblés dans le paradis de Dieu.⁵⁵

On pourrait peut-être encore compléter. Comme Élie, Muhammad se cache la face à la vue du Dieu qui vient à sa rencontre (voir 1 R 19,13 et Q 73,1). Comme le Joseph de l'Ancien et du Nouveau Testament (Gn 37,5-8 ; Mt 2,13), il reçoit parfois la révélation de Dieu dans un rêve et comme Samuel, il est tiré de son sommeil (1 S 3,1-10). Comme Jean Baptiste, il en appelle à la conversion et à la pénitence et il menace du châtement divin imminent (comparer Mt 3,2-12 et Q 92,14-21). Cette liste pourrait certainement être encore prolongée. Mais à ce point, il doit déjà être clair que le Coran et les récits post-coraniques sur la vie de Muhammad le situent clairement comme prophète dans la tradition biblique.

Il va de soi que cette tentative musulmane pour styliser Muhammad sous les traits d'un prophète biblique ne signifie pas que l'on puisse

⁵⁵ H. KÜNG, *Der Islam*, p. 166-167.

également le reconnaître comme tel du point de vue chrétien. À l'opposé d'Hans Küng, un nombre significatif de théologiens chrétiens pensent que reconnaître Muhammad comme un prophète équivaldrait à un abandon de l'identité chrétienne. C'est ainsi que le théologien libanais Samir Khalil Samir affirme : «Comme le Coran ne permet pas de découvrir le vrai visage du Christ et comme il rejette les vérités fondamentales de la foi chrétienne (Trinité, divinité du Christ, incarnation, salut, mort et résurrection de Jésus), il ne peut être considéré comme révélé par Dieu»⁵⁶. Et de fait, il est clair du point de vue musulman que la vérité du Coran constitue en elle-même le fondement décisif de tout, de même que l'authentification de la revendication de l'être prophétique de Muhammad. Il n'entre pas dans sa mission de produire des signes et de faire des miracles. L'unique légitimation de son agir et l'unique preuve de sa mission prophétique, c'est le Coran.

Dans ces conditions, si l'on ne reconnaît pas le Coran comme un écrit inspiré par Dieu, on ne pourra pas plus accepter Muhammad comme prophète. De même, si l'on voit dans le Coran des contradictions directes avec la foi chrétienne, alors le constat portant sur la fréquente stylisation biblique du personnage du prophète est aussi peu utile que la découverte de concordances centrales pour ce qui touche à l'image de Dieu et au message. Un tel diagnostic conduirait incontestablement à devoir renoncer, du point de vue chrétien, à considérer Muhammad comme prophète et à lui accorder une mission divine, et cela, par fidélité à l'exigence posée par l'unique vérité de Dieu⁵⁷. Muhammad serait alors un prophète antichrétien que l'on peut prendre au sérieux sur les plans politique et humain, mais non dans son identité prophétique.

Or, l'interprétation antichrétienne que Samir et d'autres théologiens chrétiens donnent dans leur lecture du Coran n'est pas du tout sans alternative. J'ai montré ailleurs que, dans la perspective de la christologie et de la doctrine sur Dieu, on trouve davantage de possibilités de reconnaissance du message coranique que Samir veut bien le reconnaître⁵⁸. De même, l'image de soi exclusiviste que Samir attribue aux musulmans⁵⁹ est contestée depuis longtemps et est d'ailleurs rejetée par des théologiens comme Mouhanad Khorchide qui la consi-

⁵⁶ S.K. SAMIR, «Die prophetische Mission Muhammads», p. 10.

⁵⁷ Voir S.K. SAMIR, «Die prophetische Mission Muhammads», p. 9-10.

⁵⁸ Voir K. VON STOSCH, *Herausforderung Islam*.

⁵⁹ S.K. SAMIR, «Die prophetische Mission Muhammads», p. 8-9.

dère comme non-coranique⁶⁰. Dès lors, du point de vue chrétien, il faudra rester très prudent sur ce point; mais au vu des nouveaux développements que connaissent la théologie islamique et l'herméneutique coranique, on peut très bien attendre pour voir si, du point de vue musulman, continuera à prédominer la position selon laquelle le Coran contredit la foi chrétienne en matière de théologie de la Trinité et de christologie. Si du côté musulman, le Coran était interprété à nouveaux frais, de sorte qu'il ne se pose pas dans une relation de contradiction avec la foi chrétienne, alors un chemin s'ouvrirait pour que la théologie chrétienne puisse reconnaître le Coran comme une forme de révélation différente du christianisme, sans pour autant trahir ses propres prétentions à la validité. Dans ces conditions, les arguments avancés jusqu'ici contre la possibilité d'une reconnaissance de Muhammad comme prophète tomberaient à l'eau.

Posons-nous à nouveau la question: des chrétiens peuvent-ils reconnaître Muhammad comme prophète? Et pour y répondre, examinons un peu plus précisément la notion biblique de prophète. Dans la perspective biblique, un prophète se distingue en tout premier lieu par la mission que Dieu lui confie. Les prophètes sont des médiateurs et des trouble-fête qui interviennent dans les affaires religieuses de manière critique vis-à-vis de l'autorité et du culte. «La caractéristique décisive ultime du prophétique est la souffrance et la disposition à accepter celle-ci en contradiction avec l'injustice du monde.»⁶¹ Les prophètes et les prophétesses sont donc des personnes qui s'engagent pour la justice avec une extrême passion et une inépuisable énergie, qui veulent annoncer la volonté de Dieu et qui, pour leur message, sont également prêts à accepter les difficultés.

Ce qui unit juifs, chrétiens et musulmans, c'est la foi en un Dieu unique qui s'engage en faveur des marginalisés et des opprimés et qui demande de l'homme qu'il s'en remette entièrement à son bon vouloir. Cette foi est transmise par les prophètes qui l'annoncent de manière authentique et crédible. «Ainsi l'homme prophétique est un appelé de Dieu qui veut obliger les hommes par cette volonté de son Dieu»⁶².

⁶⁰ Voir M. KHORCHIDE, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg-Bâles-Vienne, Herder 2012, p. 88-90.

⁶¹ Voir G. RÖHSER, «Biblische Perspektive: Jesus als Prophet», dans K. VON STOSCH, T. ISIK (éds), *Prophetie*, p. 85-101, ici p. 101.

⁶² K.-J. KUSCHEL, *Juden, Christen, Muslime*, Dusseldorf, Patmos, 2007, p. 443.

De nos jours, une telle exigence nous est devenue étrangère: «La référence à une inspiration divine immédiate appartient à une culture étrangère, passée»⁶³. Il apparaît d'autant plus clairement à quel point elle était vivante aux yeux de Muhammad et à quel point il l'a faite sienne. Tout ce que nous savons de lui le caractérise comme un prophète typique. Même si toutes ses actions et tous ses enseignements ne sont pas acceptables d'un point de vue chrétien ou moderne, il est permis de reconnaître qu'il a agi comme un homme prophétique dans la ligne de la tradition biblique ou, pour reprendre le passage de Timothée déjà cité, qu'il a marché sur les traces des prophètes. Que les chrétiens puissent l'accepter, non seulement comme un homme prophétique de ce type, mais aussi comme un envoyé (donc, pour le dire dans les termes du Coran, non seulement comme *nabī* mais aussi comme *rasūl*) dépend en dernier ressort de l'herméneutique coranique que l'on adopte, et de la vision que l'on a du Coran en contradiction directe ou non avec le christianisme. Sur ce point, la situation de la discussion à l'intérieur du monde musulman est encore trop hétérogène pour que l'on puisse parvenir à une évaluation claire. Mais comme j'ai essayé de le montrer plus haut, on ne doit pas exclure catégoriquement la possibilité de reconnaître le statut d'envoyé à Muhammad et on peut entrer dans le dialogue avec les musulmans de manière ouverte, et en étant prêt à apprendre.

Même si avec la disparition du christianisme judaïsant, il n'a plus été question de prophètes dans le christianisme, le témoignage néotestamentaire atteste qu'il y a encore eu de vrais prophètes, même après Jésus, à savoir ceux qui communiquaient son message dans de nouvelles situations (voir seulement 1 Co 12,28). En ce sens, même après le Christ, des prophètes peuvent encore renvoyer à lui et préparer à le recevoir. Car même si, du point de vue chrétien, tous les prophètes préparent la venue du Christ⁶⁴, cela ne veut pas dire que ces prophètes le font de manière explicite ; autrement, même les prophètes de l'Ancien Testament ne pourraient être reconnus comme tels⁶⁵. Dès lors, peut-être peut-on inscrire Muhammad dans la série de ceux qui sont saisis par l'esprit de Dieu, qui rendent témoignage à la promesse qui

⁶³ B. LANG, «Der Prophet – Die Geschichte eines Intellektuellentyps von der Bibel bis heute», dans K. VON STOSCH, T. ISIK (éds), *Prophetie*, p. 35-67, ici p. 54.

⁶⁴ Voir S.K. SAMIR, «Die prophetische Mission Muhammads», p. 9.

⁶⁵ R. LEUZE, *Christentum und Islam*, p. 26.

vient de lui pour le bien des humains, et qui de cette manière indiquent l'engagement humain envers le Logos.

Les musulmans peuvent naturellement ne pas être d'accord avec cette compréhension de la mission prophétique de Muhammad parce qu'ils ne sont pas prêts à partager le centrage christologique de la théologie chrétienne. Mais la théologie chrétienne peut, dans ses propres catégories et définitions, valoriser la mission donnée à Muhammad par Dieu encore plus clairement qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent. Elle refusera aussi la revendication du caractère définitif et supérieur de Muhammad, tout comme les musulmans ne pourront se déclarer d'accord avec l'idée que dans le Christ, Dieu a révélé son essence de manière définitive et unique. Mais tout comme les musulmans reconnaissent Jésus comme prophète et comme Parole de Dieu, les chrétiens devraient pour le moins s'ouvrir à la possibilité de reconnaître la spécificité de Muhammad et sa mission prophétique.

Chapitre III

«Une exhortation pour les pieux».

La nature parénétiqne du Coran¹

Gabriel Saïd REYNOLDS

Grâce aux études de Daniel Madigan et plus récemment Anne-Sylvie Boisliveau, on est davantage conscient aujourd’hui du vocabulaire «autoréférentiel» du Coran². Le prophète du Coran appelle ses révélations, parmi d’autres termes, «un livre» (*kitāb*), «une récitation» (*qur’ān*), «des signes» (*āyāt*), «un rappel» (*dhikr*), et aussi «une exhortation» (*maw’iẓa*). Dans cette étude j’analyserai ce dernier terme, *maw’iẓa* (déjà discuté par Boisliveau)³ et plus généralement l’aspect homilétique et parénétiqne du Coran. Le Coran paraît en effet moins comme un traité théologique rationnel que comme une prédication ou un argument qui vise la conversion de son auditoire.

Autrement dit, l’objectif de l’auteur du Coran n’est pas de donner une vision cohérente de Dieu. Il nous livre, par contre, un paradoxe – un Dieu qui est aussi bien miséricordieux que vengeur – et il n’essaie pas de le résoudre. En développant cette thématique, je mettrai à profit l’étude controversée de l’égyptien Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh (décédé en 1991) qui souligne à sa façon l’intérêt fondamental que le Coran porte à la conversion de son auditoire. J’aurai aussi l’occasion de commenter brièvement les débats dans la tradition musulmane autour du langage employé par le Coran pour présenter son Dieu.

¹ Je tiens à remercier Dominique Avon pour ses commentaires pertinents et utiles sur ce texte. Je reste par ailleurs seul responsable du contenu et des erreurs.

² D. MADIGAN, *The Qur’an’s Self-Image: Writing and Authority in Islam’s Scripture*, Princeton, Princeton University Press, 2001. A.-S. BOISLIVEAU, *Le Coran par lui-même: Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden, Brill, 2015.

³ Voir A.-S. BOISLIVEAU, *Le Coran par lui-même*, 159-60.

LE CARACTÈRE CONTROVERSÉ DU TEXTE CORANIQUE

Le terme *maw'iza* apparaît neuf fois dans le texte coranique: en 2:66, 275; 3:138; 5:46; 7:145; 10:57; 11:120; 16:125; 24:34.⁴ Souvent *maw'iza* concerne la proclamation du prophète. En 3:138, il est parallèle aux termes «exposé» (*bayān*) et «guide» (*hudā*), et en 11:120, aux termes «vérité» (*ḥaqq*) et «rappel» (*dikrā*). Dans le cas de 5:46, la révélation à laquelle le Coran fait allusion n'est pas celle du prophète Muḥammad lui-même mais celle de l'Évangile (*inḡīl*, la révélation donnée à Jésus):

Et Nous avons envoyé après eux Jésus, fils de Marie, pour confirmer ce qu'il y avait dans la Thora avant lui. Et Nous lui avons donné l'Évangile, où il y a guide et lumière, pour confirmer ce qu'il y avait dans la Thora avant lui, et un guide et une exhortation (*maw'iza*) pour les pieux (5:46).⁵

Dans d'autres cas, les usages du terme sont légèrement différents. En 2:66, il vise la punition d'un peuple transformé en singes qui est une «exhortation» pour le public du Coran. En 7:145, les tables de la loi de Moïse sont appelées «une exhortation», et en 16:125, la voix divine du Coran demande à son prophète d'appeler les gens dans le «sentier du Seigneur» avec «une bonne exhortation».

Le terme *maw'iza*, traduit par Hamidullah «exhortation», est rendu par Blachère trois fois «admonition» (2:66; 5:46; 24:34) et ailleurs «exhortation». Berque préfère «édification», mais une telle traduction est assez éloignée de la racine du mot. *Maw'iza* vient de la racine arabe *W'Z* qui signifie «avertir» ou «exhorter»⁶. Ibn Manẓūr (mort en 711/1311), auteur du dictionnaire classique *Lisān al-'arab*, définit le terme par ces mots: *al-nuṣḥ wa-l-taḍkīr bi-'awāqib*, «Le conseil et le rappel des châtements»⁷. Al-Rāghib al-Iṣfahānī (mort en 502/1108 ou 1109), dans son dictionnaire classique dédié au vocabulaire du Coran intitulé *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*, affirme qu'*al-wa'z* est «une

⁴ On trouve aussi plusieurs mots de la même racine dans le Coran: *wa'aḏa* (11 fois); *ya'izu* (4 fois); *yū'az* (4 fois); *wā'izīn* (1 fois).

⁵ Dans cet article le Coran est traduit selon Hamidullah.

⁶ Pour Kazimirski, *wa'aḏa* implique une référence aux promesses et aux menaces: «Avertir, exhorter quelqu'un en lui prédisant une récompense ou un châtement.» A. DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve, 1860. 2:1568a.

⁷ IBN MANẒŪR, *Lisān al-'arab*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1955-1956, 4873c.

réprimande liée à l'acte de faire peur» (*zajr muqtarin bi-taḥwīf*)⁸. Il pense peut-être au passage de 39:16, où Dieu déclare que ses descriptions du châtement de l'enfer ont pour objectif *al-taḥwīf* (l'acte de faire peur).

Le fait que le Coran se nomme ainsi «exhortation» ou encore «réprimande» (selon la définition d'al-Iṣfahānī) nous permet de mieux appréhender le caractère de sa rhétorique. L'objectif de son auteur n'est pas principalement d'informer, encore moins de divertir, mais plutôt de convaincre et de convertir.

En certains passages, le Coran parle explicitement d'un débat (en arabe, *ḡadal, muḡādala*) avec les mécréants ou avec les juifs et les chrétiens. Jacques Jomier souligne cet aspect du débat dans le Coran en disant: «Le Coran lui-même est l'écho des discussions qui eurent lieu lors de l'apparition de l'islam; il rapporte les objections, y répond, il exhorte, il blâme, il ironise parfois»⁹. Pour Jacques Jomier, l'aspect d'argumentation dans le Coran reflète assez précisément la carrière du prophète et le contexte des origines de l'Islam. Les passages qui présentent les opinions des adversaires du prophète (ce que Mehdi Azaiez appelle le «contre-discours coranique»),¹⁰ et les réponses de la voix divine sont, selon le même Jomier, le produit d'un véritable échange historique entre Muḥammad et ses adversaires.

Nous préférons pourtant souligner le caractère littéraire de ces passages. À nos yeux, les échanges entre le prophète et ses rivaux dans le Coran sont des créations littéraires, composées par l'auteur pour promouvoir son argument. Le fait que des dialogues identiques ou similaires se déroulent entre les prophètes anciens (Abraham, Moïse, etc.) et leurs opposants, ou entre Dieu et les gens condamnés à l'enfer à la fin des temps, suggèrent que tous ces dialogues – mêmes ceux qui sont attribués au prophète Muḥammad – sont des créations littéraires du même type. Il est tout à fait possible, historiquement parlant, que Muḥammad ait eu des discussions de nature religieuse avec ses adversaires. Néanmoins, il faut absolument éviter de confondre un texte très marqué par des formules avec un enregistrement documentaire de conversations réelles et historiques.

⁸ AL-RĀĠIB AL-IṢFAHĀNĪ, *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*, éd. Muhammad Kīlānī, Beyrouth, Dār al-Ma'ārif, s.d., p. 527.

⁹ J. JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran: L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'islam*, Paris, Cerf, 1996, p. 172.

¹⁰ M. AZAIEZ, *Le contre-discours du Coran*, Berlin, De Gruyter, 2015.

Il nous reste à souligner le caractère controversé du texte coranique. L'auteur du Coran est très préoccupé par un souci de convaincre. Il n'est pas intéressé par les discussions abstraites concernant l'origine du mal, ou la voie à suivre pour atteindre l'épanouissement humain. Ce qu'il vise, c'est faire accepter ses propositions à son public: la soumission à Dieu, l'obéissance au prophète et l'appartenance à la communauté des croyants. En conséquence, le Coran dépeint un monde divisé en deux: entre croyance noble et incroyance lamentable, entre les bons fidèles et les mauvais infidèles. En observant la qualité de l'argumentation dans le Coran, Jomier remarque: «Il y a Dieu et ce qui n'est pas Dieu, il y a l'aveugle et le voyant, le vrai et le faux, le croyant et le mécréant, le bien à faire et le mal à éviter, le ciel et l'enfer, etc.»¹¹. Ailleurs il ajoute: «Toute l'attention est polarisée par la question devant laquelle aucun doute n'est possible»¹².

Tout cela nous mène assez loin du genre littéraire de la plupart des livres bibliques. La Bible est constituée surtout de récits, d'hymnes, d'oracles prophétiques, ou encore de réflexions sapientiales. Rares sont les éléments de la Bible, notamment l'adresse de Dieu à la fin du livre de Job, ou quelques épîtres de Paul (aux Romains, aux Galates), qui sont entièrement dédiés à l'élaboration d'une argumentation.

Dans son livre *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an*, la chercheuse américaine Rosalind Gwynne a étudié en détail les stratégies logiques du Coran. Elle souligne la diversité de ces stratégies. Dans certains cas, l'auteur emploie des paraboles et autres analogies pour avancer ses arguments. Dans d'autres cas, il se penche sur le contraste entre Dieu, les hommes justes et les hommes pervers. Comme Jomier, elle souligne la façon avec laquelle le Coran présente un monde binaire. Les arguments du Coran, conclut-elle, «all turn ultimately on the ontological difference between good and evil, faith and disbelief, virtue and sin»¹³.

Très souvent dans le Coran, c'est Dieu Lui-même qui avance l'argument. Par exemple, dans la septième Sourate, la voix divine annonce:

¹¹ J. JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, p. 168.

¹² J. JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, p. 170.

¹³ R. GWYNNE, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments*, London, Routledge, 2004, p. 130.

N'ont-ils pas médité sur le royaume des cieux et de la terre, et toute chose qu'Allah a créée, et que leur terme est peut-être déjà proche? En quelle parole croiront-ils après cela? Quiconque Allah égare, pas de guide pour lui. Et Il les laisse dans leur transgression confus et hésitants (7:185-186).

Dans la dix-septième Sourate, c'est Dieu qui défend sa capacité à ressusciter les corps en faisant allusion à sa création du monde au commencement:

Telle sera leur sanction parce qu'ils ne croient pas en Nos preuves et disent: «Quand nous serons ossements et poussière, serons-nous ressuscités en une nouvelle création?» N'ont-ils pas vu qu'Allah qui a créé les cieux et la terre est capable de créer leurs pareils? Il leur a fixé un terme, sur lequel il n'y a aucun doute, mais les injustes s'obstinent dans leur mécréance (17:98-99).

Dans ce passage, le Dieu du Coran se livre à un débat avec les mécréants. Il est concerné par la question précise qu'ils posent par rapport à la résurrection. Ce Dieu n'est pas le Dieu des philosophes, un Dieu qui reste au-dessus des problèmes du monde. Allah est un Dieu qui s'implique dans les enjeux de la communauté de ses prophètes. Il écoute les remarques de ses adversaires et il y répond.

Ailleurs, le Dieu du Coran encourage aussi son prophète à s'engager dans les controverses. Dans la Sourate 16, celui-ci est appelé à un débat avec les mécréants:

Par la sagesse et la bonne exhortation (*maw'iza*) appelle (les gens) au sentier de ton Seigneur. Et discute avec eux (*ḡādilhum*) de la meilleure façon. Car c'est ton Seigneur qui connaît le mieux celui qui s'égare de Son sentier et c'est Lui qui connaît le mieux ceux qui sont bien guidés (16:125).

Ce passage – qui emploie aussi bien le terme *maw'iza*, que nous avons discuté ci-dessus, que le verbe impératif *ḡādilhum* («discute» ou bien «débat» avec eux) – est un bon témoin de l'intérêt que le Coran porte à la controverse.

Quant au verset 29:46, il appelle tous les croyants à débattre avec les «gens du Livre»:

Et ne discutez (*tuḡādilū*) que de la meilleure façon avec les gens du Livre, sauf ceux d'entre eux qui sont injustes. Et dites: «Nous croyons en ce qu'on a fait descendre vers nous et descendre vers vous, tandis que notre Dieu et votre Dieu est le même, et c'est à Lui que nous nous soumettons» (29:46).

LA CONVERSION *IN EXTREMIS*

L'intérêt que le Coran porte à la controverse n'est pas sans importance pour l'élaboration de sa doctrine. Je suggère en fait que certaines idées dans le Coran ont été introduites pour leur utilité *parénétiq*ue¹⁴.

Un premier exemple porte sur le problème d'une conversion *in extremis*, sur le «lit de mort», soulevé dans le Coran. Dans plusieurs passages coraniques, on trouve énoncé le principe selon lequel le pécheur, ou encore l'incroyant, doit se convertir bien avant la fin de sa vie. Par exemple, dans la quatrième Sourate, le Coran insiste sur le fait que le repentir de celui qui est sur le point de mourir ne sera pas accepté:

Mais l'absolution n'est point destinée à ceux qui font de mauvaises actions jusqu'au moment où la mort se présente à l'un d'eux, et qui s'écrient: «Certes, je me repens maintenant» – non plus pour ceux qui meurent mécréants. Et c'est pour eux que Nous avons préparé un châtime

ment douloureux (4:18).

Similaire est l'affirmation du verset 39:54 qui fait allusion à l'arrivée du «châtiment»: «Et revenez repentant à votre Seigneur, et soumettez-vous à Lui, avant que ne vous vienne le châtime

ment et vous ne recevez alors aucun secours» (39:54). Finalement un exemple de cette doctrine qui prohibe une conversion de dernière minute, est donné avec Pharaon lorsque les fils d'Israël traversent la mer. Au moins dans un passage, en effet (ailleurs – en 17:103, 28:40, 43:55 – on a l'impression qu'il est noyé avec les autres Égyptiens), Pharaon se convertit; mais sa conversion ne sert pas à son salut – son corps est préservé mais son âme est perdue:

Et Nous fîmes traverser la mer aux Enfants d'Israël. Pharaon et ses armées les poursuivirent avec acharnement et inimitié. Puis, quand la noyade l'eut atteint, il dit: «Je crois qu'il n'y a d'autre divinité que Celui en qui ont cru les enfants d'Israël. Et je suis du nombre des soumis». Allah dit: Maintenant? Alors qu'auparavant tu as désobéi et que tu as été du nombre des corrupteurs! Nous allons aujourd'hui épargner ton corps, afin que tu deviennes un signe à tes successeurs. Cependant

¹⁴ Le terme *parénétiq*ue est parfois lié à l'éthique. Par contre j'y fais référence dans le sens du grec *παραινεῖν*, «conseiller, exhorter». Voir A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1935, p. 1463a.

beaucoup de gens ne prêtent aucune attention à Nos signes (d'avertissement) (10:90-92)¹⁵.

Le hanbalite Ibn al-Jawzī (mort en 597/1200), dans son commentaire *Zād al-masīr*, rapporte une tradition (attribuée à Ibn al-Anbārī [mort en 577/1181]) qui explique: «Pharaon s'est penché vers le repentir seulement quand la porte [du repentir] a été fermée à cause de l'arrivée de la mort et de sa vision des anges [qui arrachent l'âme du corps]»¹⁶. Le Coran, pourtant, ne parle pas de cette vision des anges mais uniquement d'un repentir trop tardif : on ne peut pas se sauver à la dernière minute.

Ces passages coraniques qui excluent la possibilité d'une conversion *in extremis* sont évidemment en tension avec les traditions que l'on trouve dans la *sīra* et le *ḥadīṭ* et selon lesquelles le prophète lui-même a sollicité, mais sans succès, la conversion de son oncle Abū Ṭālib sur son lit de mort. Dans plusieurs livres de la collection de Buḥārī, par exemple, on trouve des *ḥadīṭ* comme celui-ci :

Comme la mort s'est approchée d'Abū Ṭālib, le messenger de Dieu lui est venu et a dit: «Dis qu'il n'y a aucun dieu en dehors de Allah, une parole qui me permettra de te protéger devant Dieu»¹⁷.

Mais pourquoi le Coran proscriit-il une conversion *in extremis*? Pourquoi un Dieu miséricordieux n'accepterait-il pas une conversion de dernière minute? Sans doute parce que cette doctrine ne correspond pas au souci principal de l'auteur du Coran qui entend rendre son

¹⁵ Dans les commentaires, on trouve une tradition selon laquelle l'ange Gabriel a empêché la conversion de Pharaon lorsqu'il a rempli sa bouche avec de la boue ou de l'argile. Voir par exemple: IBN AL-ĠAWZĪ (mort en 597/1200), *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr*, Beyrouth, al-Maktab al-Islāmī, 1404/1984, 4:60. Cette tradition contredit évidemment le principe selon lequel la conversion de Pharaon est en tout cas trop tardive et donc inutile : si une conversion *in extremis* était vaine, il n'y aurait aucune raison de faire taire Pharaon.

¹⁶ IBN AL-ĠAWZĪ, *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr*. 4:60. Cf. les traditions similaires qu'il cite par rapport à 4:18: 2:38.

¹⁷ BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, 83, «K. al-Aymān wa-l-Nuḍūr» (n° 6681), éd. Muḥammad al-Nāṣir, Beyrouth, Ṭawq al-Najāt, 1422, 8:139; voir aussi dans la même collection : 23, «K. al-Janā'iz» (n° 1360), éd. al-Nāṣir, 2:95; 65 «K. al-Tafsīr,» (n° 4675; 4772); éd. al-Nāṣir, 6:112. Pour le récit dans la *sīra* voir IBN IṢḤĀQ, *K. al-Sīra wa-l-Maghāzī*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1398/1978, p. 236-239. D'autres traditions affirment que la femme de Abū Ṭālib, Fāṭima bint Asad, est devenue musulmane sur son lit de mort. Voir F. DONNER, «The Death of Abū Ṭālib», dans J.H. MARKS, R.M. GOOD (éds), *Love and Death in the Ancient Near East*, Guilford, CT, Four Quarters, 1987, p. 237-245.

exhortation efficace. Il veut que son public se convertisse *maintenant*. Il veut prévenir la possibilité que l'on reporte sa conversion, ou que l'on imagine continuer dans une vie marquée par le mal ou l'incroyance pour se sauver au dernier moment. Autrement dit, cette doctrine reflète à sa façon l'aspect parénétiq ue du Coran.

ḤALAFALLĀH ET LA LECTURE PSYCHOLOGIQUE DU CORAN

Le chercheur  gyptien Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh (mort en 1991), dans une th ese soutenue en 1947 à l'université du roi Fu'ād (actuellement l'université du Caire), souligne l'intérêt que le Coran porte à la conversion de son public. Pour Ḥalafallāh, cet intérêt se voit surtout dans la façon avec laquelle le Coran raconte des récits (*qiṣaṣ*). Sa th ese écrite sous la direction du grand professeur de sciences coraniques Am n al-Kh l  (mort en 1966) est intitulée *Min asr r al-'ij z*, «Sur les secrets de l'inimitabilit  [du Coran]». La référence au dogme du 'ij z, «inimitabilit  du Coran», met en évidence l'objectif apologetique de Ḥalafallāh, qui visait à défendre le Coran contre «les athées, les orientalistes et les missionnaires»¹⁸. Finalement, pourtant, il a été accusé de blasph me à cause des arguments qu'il développe.

Ḥalafallāh voulait donner une explication de la nature particulière des récits coraniques. Ces récits donnent très peu de détails. Très souvent les indications de lieu et de temps, voire les noms des protagonistes manquent dans le texte. Parfois ce dernier omet des éléments majeurs d'un récit, ce qui rend difficile la compréhension de son déroulement. En outre, des versions parallèles du même récit ne s'accordent pas toujours. Par exemple dans une version de l'histoire de Loth (11:77-83), ce dernier promet de protéger ses visiteurs *avant* qu'ils lui parlent, mais dans une autre version (15:61-75), il le fait *après* qu'ils lui ont parlé. Dans certains passages (17:103, 28:40, 43:55), Pharaon est noyé mais dans un autre (déjà cité), il est sauvé

¹⁸ Muḥammad Aḥmad KHALAFALLAH, *Al-Fann al-qasasi fi al-Qur'an al-karim*, 4^e édition (1^{re} édition 1951), London, Al-Intishar al-'Arabi, 1999, p. 10. Voir la discussion de J. JOMIER, «Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Égypte révélées par une polémique récente (1947-51)», dans *Miscellanies of the Dominican Institute for Oriental Studies* 1, 1954, p. 39-72, ici, p. 66. Les détails sur la thèse de Ḥalafallāh sont donnés par Jomier, p. 48, n. 3.

(10:92). Dans la Sourate 19, un seul ange annonce la conception de Jésus à Marie (19:17-21), mais dans la Sourate 3, ce sont plusieurs anges (3:45). Le Coran est habituellement d'accord avec la Genèse où il est écrit que Dieu a créé le monde et les cieux en six jours (7:54; 10:3; 11:7; 25:59), mais dans un passage, la création a lieu en huit jours (41:9-12). De tels cas pourraient pousser à conclure que le Coran est un texte mélangé et imparfait.

Pour éviter une telle conclusion, Ḥalafallāh insiste sur le fait que le Coran n'est pas un manuel d'histoire. Selon lui, il raconte des histoires afin de convertir son premier public, à savoir celui du prophète Muḥammad¹⁹. Une bonne lecture du texte implique dès lors surtout une reconnaissance du rapport entre chaque passage et les raisons pour lesquelles Dieu l'a révélé. Il est possible qu'une version d'un récit ait été révélée avec un objectif très spécifique lié à la mission du prophète. Cela explique ses divergences par rapport aux autres versions.

Enfin, Ḥalafallāh a publié sa thèse avec un nouveau titre: *al-Fann al-qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-karīm* («L'art narratif dans le noble Coran»). Ce titre aide à comprendre l'argument fondamental de Ḥalafallāh. Pour lui, la clé de compréhension du Coran, c'est le mot *qiṣṣa* (on trouve sa forme adjectivale dans le mot *qaṣaṣī* dans le titre du livre), mot que nous avons traduit provisoirement par «récit». Selon Ḥalafallāh, pourtant, une *qiṣṣa* est plus qu'un récit ou une histoire. En expliquant ce terme, Ḥalafallāh cite l'exégète Ash'arite Fakhr al-Dīn al-Rāzī (mort en 606/1209) qui définit *qiṣṣa* comme suit: «Un groupe de déclarations qui constituent ce qui mène à la vraie religion, guide à la vérité, et commande la poursuite du salut»²⁰.

Pour élaborer cette conception du *qiṣṣa*, Ḥalafallāh discute le récit des «Compagnons de la caverne» (qui correspond aux «Sept dormants d'Éphèse», de la tradition chrétienne) dans la Sourate 18. Ce récit commence avec la déclaration: «Nous allons te raconter leur récit (*qiṣṣa*) en toute vérité». Dans sa discussion, Ḥalafallāh fait allusion à «l'occasion de la révélation» du récit. Selon plusieurs traditions, Dieu l'a révélé pour répondre à la demande des païens de La Mecque qui, après avoir consulté les juifs de Médine, ont mis Muḥammad au défi

¹⁹ «Il remarque que ce qui est dans la bouche des prophètes convient à la propagande de l'Islam au temps de Mahomet». J. JOMIER, «Quelques positions actuelles», p. 61.

²⁰ M.A. KHALAFALLAH, *Al-Fann*, p. 24.

de les informer sur ces «compagnons». Ḥalafallāh pose la question: dans cette circonstance précise consistant pour le Prophète à relever un défi, Dieu lui aurait-il révélé la version strictement historique de cette histoire, ou plutôt la version que les juifs connaissaient²¹? En d'autres termes, dans un tel cas, le Coran n'est pas intéressé à «la vérité historique» (*al-ḥaqīqa al-ta'rīkhiyya*)²², mais à la meilleure façon de répondre au défi lancé par ses adversaires, et donc à la conversion de son public.

C'est une même conclusion que Ḥalafallah tire de son analyse d'un passage de la Sourate 54 sur la punition du peuple (nommé 'Ād) du prophète Hūd. Ici, le Coran fournit très peu de détails sur la vie et les paroles de Hūd, et il ne dit rien du tout de la société de 'Ād. On apprend seulement ceci: «Les 'Aad ont traité de menteur (leur Messager)». Par contre, le Coran donne des détails sur la nature de leur punition:

Nous avons envoyé contre eux un vent violent et glacial, en un jour néfaste et interminable; Il arrachait les gens comme des souches de palmiers déracinés. Comment furent Mon châtiment et Mes avertissements? (54:19-21).

Ḥalafallāh commente: «Le Coran a fait tout cela pour une raison simple, à savoir qu'il veut (...) transmettre aux âmes des contemporains du prophète la peur du châtiment. Il veut représenter des images qui rendent cette peur forte et violente».²³ Selon lui, en effet, le Coran vise la capacité émotionnelle (*manṭiq al-'āṭifa*) de son public et non sa «capacité de réflexion intellectuelle» (*manṭiq al-naẓar al-'aqlī*). Il va même jusqu'à dire que le Coran n'est pas intéressé à «la vérité historique», mais plutôt à «la vérité littéraire» (*al-ḥaqīqa al-adabiyya*)²⁴. Cette dernière expression disparaîtra de la version publiée de la thèse de Ḥalafallāh suite à la controverse que ses idées ont provoquée en Égypte.

²¹ Inutile d'ajouter que les «Sept dormants d'Ephèse» est une tradition strictement chrétienne. Elle n'aurait pas été répandue parmi les juifs de Médine.

²² M.A. KHALAFALLAH, *Al-Fann*, p. 24 (voir aussi p. 86).

²³ M.A. KHALAFALLAH, *Al-Fann*, 154. J. JOMIER, «Quelques positions actuelles», 63 note que «M. Khalafallāh...veut que le rôle de direction spirituelle et temporelle du Coran ait influencé le style et l'éloquence du texte».

²⁴ Voir J. JOMIER, «Quelques positions actuelles» p. 63. L'expression «vérité littéraire» (*ḥaqīqa adabiyya*) se trouve à la p. 168 de la thèse.

En réalité, la faculté de l'université du roi Fu'ād n'a pas autorisé la soutenance de la thèse de Ḥalafallāh. En même temps, cette thèse a été critiquée même en dehors de l'université. Plusieurs attaques contre les idées de Ḥalafallāh ont été publiées dans le journal égyptien *al-Risāla* et dans *Mağallat al-Azhar*, la publication officielle d'al-Azhar.

En revanche, les idées de Ḥalafallāh me semblent avoir influencé l'approche du dominicain Jacques Jomier qui vivait en Égypte à l'époque du déroulement de la controverse. Il a ainsi rédigé un long article sur la pensée de l'Égyptien. Et dans ses propres travaux, en particulier *Dieu et l'homme dans le Coran*, on trouve une convergence entre ses idées et celles de Ḥalafallāh. Ainsi, il est d'accord avec l'Égyptien pour dire que le Coran est moins intéressé à l'histoire qu'à la prédication. En présentant le style du Coran, Jomier a cette observation²⁵:

Tout est centré sur l'essentiel comme au théâtre, lorsque la lumière des projecteurs est concentrée sur un seul personnage et que le reste disparaît dans l'ombre. Nous sommes loin de la complexité de la réalité mais la leçon s'inscrit plus profondément dans la mémoire et la sensibilité.

Pour Jomier comme pour Ḥalafallāh, le Coran n'est pas un livre d'histoire. C'est un livre d'exhortation.

LA PEUR DE DIEU DANS LE CORAN

On a observé la façon avec laquelle, dans son analyse de la Sourate 54, Ḥalafallāh présente la visée du Coran consistant à semer la peur dans les cœurs de ses auditeurs. L'auteur du Coran, ici et ailleurs, vise à convaincre ces derniers de mener leur vie avec sobriété et dans la crainte de Dieu. Souvent, le Coran condamne ceux qui traitent la vie de ce monde comme une vanité. Le verset 7:51 insiste sur le fait que la conséquence d'une telle attitude est la damnation: «Ceux-ci prenaient leur religion comme distraction et jeu, et la vie d'ici-bas les trompait. Aujourd'hui, Nous les oublierons comme ils ont oublié la rencontre de leur jour que voici, et parce qu'ils reniaient Nos enseignements».

²⁵ J. JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, p. 63.

Ceux qui «prennent leur religion comme distraction» oublient «la rencontre», c'est-à-dire le jugement dernier. Ils oublient qu'il faut toujours vivre dans la crainte de ce jugement. Le verset 6:32 établit un contraste entre ceux qui ne prennent pas la vie au sérieux et ceux qui sont «pieux»: «La présente vie n'est que jeu et amusement. La demeure dans l'au-delà sera meilleure pour ceux qui sont pieux. Eh bien, ne comprenez-vous pas?» Le terme traduit ici par «être pieux», *yattaqūn*, est un verbe dérivé de la même racine que le nom *taqwa*, un mot clé pour comprendre la spiritualité coranique.

En fait, la notion de *taqwa* est centrale à l'ensemble de la vision spirituelle du Coran. Son sens dépasse l'idée de «piété». Il est même plutôt lié à une peur du jugement divin, et dès lors à un instinct d'auto-préservation. Selon la vision du Coran, l'homme vit toujours sous la menace du châtement de Dieu. C'est la crainte de cette menace qui le sauve. Dans ces conditions, *taqwa* désigne un type de protection spirituelle. Cette vision n'est pas très loin de celle que propose Toshihiko Izutsu, qui appelle *taqwa* «a protective shield of pious obedience»²⁶.

Tout cela implique que le Dieu du Coran n'est pas uniquement une source de grâce et de bénédiction, mais aussi de menace, de châtement et même de vengeance. Ce Dieu est d'ailleurs appelé «maître de vengeance» (*dhū intiqām*) à plusieurs reprises (3:4; 5:95; 14:47; 39:37). Il intervient activement contre les malfaiteurs et les mécréants. Il les égare loin de la voie du salut. Il pardonne aux non-croyants qui se repentent et croient, mais n'aime pas les non-croyants en tant que tels (2:276). Il lutte contre eux (9:30), se moque d'eux, les laisse errer aveuglément (2:15) et les oublie (9:67). Il leur tend des embuscades (89:14) et complotte contre eux (3:54). Il déverse des châtements sur eux (89:23) et il est sévère ou dur à leur égard (11:58; 14:17; 31:24; 41:50). Il ne leur pardonnera pas, même si le prophète demande pardon pour eux (63:6), et cela, même s'il priait Dieu de leur pardonner septante fois (9:80). Au détour d'un verset, la voix divine du Coran semble aller jusqu'à suggérer que les mécréants se tuent par pendaison (22:15)²⁷.

²⁶ T. IZUTSU, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, p. 238.

²⁷ Le sens de ce passage n'est pas tout à fait clair. Al-Zamaḡṣarī ajoute une interprétation selon laquelle les mécréants tendent une corde non pour se tuer par pendai-

Le Dieu du Coran est même rusé quand il le faut. Un passage, traditionnellement lié au «complot» de la crucifixion des juifs contre Jésus (et à la façon avec laquelle Dieu l'a remplacé par un autre homme pour mourir à sa place), proclame ceci: «Ils ont comploté (*makarū*) et Dieu a comploté (*makara*), et Dieu est le meilleur des comploteurs (*kayru al-mākirīn*)» (3:54, ma traduction).

Le sens de *makr* dans ce passage et ailleurs (7:99; 8:30) fut une question difficile pour certains exégètes de tendance rationaliste. Du reste, Faḥr al-Dīn al-Rāzī reconnaît que *makr* est normalement une «tromperie orientée vers l'accomplissement du mal», mais il ajoute que «ce n'est pas possible d'attribuer une tromperie à Dieu»²⁸. Pour al-Rāzī, en revanche, le *makr* de Dieu est simplement la récompense (*jazā'*) ou la punition des mécréants. De ce fait, dans les traductions, on constate une hésitation à propos du *makr* de Dieu. L'autrichien Muḥammad Asad traduit le verset 3:54 comme suit: «And the unbelievers schemed [against Jesus]; but God brought their scheming to nought: for *God is above all schemers*» («Dieu est au-dessus de tous ceux qui machinent»). Hamidullah traduit, «Et c'est Allah qui sait le mieux leur machination!»

Une compréhension à la fois plus directe et plus simple du *makr* de Dieu est suggérée par le riche vocabulaire ayant trait au thème de la tromperie divine. Ailleurs dans le Coran (7:182-183; 68:45; 86:15-16), Dieu est associé au mot *kayd*, un autre terme lié à la tromperie. Dans le verset 7:183, même le fait que Dieu accorde un répit aux mécréants est une forme de *kayd*: «Et Je leur accorderai un délai, car Mon stratagème (*kaydī*) est solide!» Ce terme est notamment associé aussi avec les stratagèmes des mécréants et les adversaires des prophètes. On le trouve utilisé pour les païens (7:195), les frères surnois de Joseph (12:5), les amis de la maîtresse de Joseph (12:28) et plusieurs fois pour les mécréants en général (20:64; 52:46; 77:39).

Ailleurs, Dieu est encore associé au *kidā'* (2:142) un genre de tromperie attribué également aux mécréants (2:9; 8:6) ou au *iḡwā'* («égarement»). En 11:34, Noé prévient ses adversaires que Dieu pourrait les égarer (*yugwiyakum*). Par deux fois, Satan accuse Dieu de l'avoir égaré. En 7:16 il dit à Dieu: «Tu m'as égaré (*aḡwaytanī*)», et en

son mais plutôt pour grimper au ciel. Voir AL-ZAMAḶḶSARĪ, *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ḡhawāmiḡ al-tanzīl*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1947, 3:148.

²⁸ FAḶR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *Mafātīḡ al-ḡayb*, Beyrouth, Dār al-Iḡyā' al-Turāt al-'Arabī 1420, 8:236, à propos des versets coraniques 3:52-54.

15:39, il annonce que, puisque Dieu l'a égaré, il va égarer à son tour les êtres humains: «O mon Seigneur, parce que Tu m'as égaré, eh bien je leur enjoliverai la vie sur terre et les égarerai tous». Ainsi donc, dans le Coran, Dieu et le diable utilisent les mêmes tactiques. La différence se trouve dans les personnes qu'ils égarent : Dieu égare le diable et les mécréants. Le diable égare les croyants.

Enfin, dans le Coran, Dieu est associé à *taḍlīl*, qui veut dire aussi «égarer» ou plus précisément «mener à l'erreur». Dans la Sourate 6, on trouve une déclaration insistant sur le fait que Dieu peut conduire à l'erreur tout comme il peut guider: «Et ceux qui traitent de mensonges Nos versets sont sourds et muets, dans les ténèbres. Allah égare (*yudallil*) qui Il veut; et Il place qui Il veut sur un chemin droit». Ceux que Dieu conduit à l'erreur n'ont «plus aucune voie», affirme le Coran en 42:46 (cf. 4:88, 143; 7:178, 186; 13:33; 17:97; 18:17; 39:23, 36; 40:33; 42:44). En bref, le Dieu du Coran s'oppose activement aux mécréants et aux pécheurs, ce qui implique non seulement qu'il se retient de guider ceux-ci dans la bonne voie, mais qu'il conduit aussi ses ennemis vers un mauvais chemin, celui qui mène à l'enfer, afin qu'ils soient perdus pour toujours.

Qu'il y ait ainsi un aspect d'opposition ou d'antagonisme chez Dieu explique aussi pourquoi le Coran parle du «scellement des cœurs». Le Coran raconte à plusieurs reprises que Dieu scelle les cœurs des mécréants et prévient ainsi leur repentir. Ainsi dans la Sourate 7 (à la suite des histoires de punition ou *Straflegenden*), on lit: «N'est-il pas prouvé à ceux qui reçoivent la terre en héritage des peuples précédents que, si Nous voulions, Nous les frapperions pour leurs péchés et scellerions leurs cœurs, et ils n'entendraient plus rien?» (7:100; cf. 7:101; 9:87.93; 10:74; 16:108; 30:59; 40:35; 47:16; 63:3). Ainsi, Dieu a spécifiquement scellé les cœurs des juifs: «Allah les a scellés à cause de leur incrédulité, de sorte que rares soient ceux qui croient» (4:155). Ailleurs (5:13) le Coran insistera sur le fait que Dieu a «endurci» les cœurs des juifs, une expression qui fait penser au langage de l'Exode où c'est Yahweh qui endurecit le cœur de Pharaon²⁹.

²⁹ Pour une étude comparée voir H. RÄISÄNEN, *The Idea of Divine Hardening: A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'an*, Helsinki, Finnish Exegetical Society, 1976.

Le sens exact de ce «scellement des cœurs» a été longuement discuté dans la tradition théologique musulmane. Pour les théologiens de l'école Mu'tazilite, cette idée a représenté un vrai défi à leur conviction que Dieu – afin de juger finalement ses créatures avec justice – leur donne nécessairement la liberté de choisir la foi et le bien – si Dieu se mêlait de la vie morale des gens cela serait uniquement pour leur donner la grâce (*lutf*) pour faire le bon choix³⁰! L'exégète al-Zamaḡṣarī (mort en 539/1144) n'adopte pas une lecture simple des passages parlant du «scellement des cœurs». Il donne plusieurs explications possibles permettant d'éviter que l'on doive conclure que Dieu empêche la personne de se convertir. Par exemple, il avance l'idée que le «scellement» pourrait indiquer seulement une disposition à l'incroyance, ou qu'elle pourrait être une expression figurative; il suggère encore qu'en réalité, ce ne serait pas Dieu mais le diable ou l'incroyant lui-même qui scellerait son cœur, le Coran ayant attribué le scellement à Dieu parce que c'est lui qui leur aurait donné cette capacité; il envisage aussi la possibilité que le «scellement» ne soit que le refus de Dieu de prévenir l'incroyance de ses créatures³¹.

Al-Zamaḡṣarī donne une explication similaire pour le verset 5:41b qui concerne le refus de Dieu de purifier les cœurs des mécréants:

Celui qu'Allah veut éprouver, tu n'as pour lui aucune protection contre Allah. Voilà ceux dont Allah n'a point voulu purifier les cœurs. À eux, seront réservés, une ignominie ici-bas et un énorme châtement dans l'au-delà.

Pour al-Zamaḡṣarī ce verset, qui semble dire que Dieu ne veut pas «purifier» les cœurs de certaines personnes, signifie plutôt qu'il «sait que sa bienveillance serait sans profit ou effet»³².

De leur côté, les théologiens d'orientation Aṣ'arite ont trouvé que les interprétations Mu'tazilites ne sont pas suffisamment fidèles au

³⁰ Ainsi le Mu'tazilite 'Abd al-Jabbār (mort en 415/1025), conclut que si «sceller» voulait dire «prévenir», il serait impossible pour Dieu de condamner les mécréants: 'ABD AL-JABBĀR AL-ASADĀBĀDĪ, *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-maḡā'in*, Beyrouth, Dār al-Nahḍa al-Hadītha, s.d., p. 14. Voir aussi I. LUPTI, «The Qur'anic 'Sealing of the Heart'», dans *Die Welt des Orients* 16, 1985, p. 125-126 (surtout p. 125). Pour 'Abd al-Jabbār, le «sceau» est un signe sur les cœurs des mécréants qui indique aux anges qu'ils sont à emmener vers l'enfer.

³¹ Voir AL-ZAMAḡṢARĪ, *Al-Kashshāf*, 1:49-52.

³² AL-ZAMAḡṢARĪ, *Al-Kashshāf*, 1:634.

sens du texte coranique. Dans son commentaire ou «glose» sur le commentaire d'al-Zamaḳṣarī, l'Égyptien Ibn al-Munayyir (mort en 683/1284) corrige l'opinion du Mu'tazilite par rapport au verset 5:41.

Il écrit:

Ce verset est à comprendre selon la doctrine du peuple de la *sunna* qui dit que les gens tombent dans la tentation selon la volonté de Dieu, et [ce verset] désigne qui sont ceux dont Il ne veut pas purifier les cœurs de l'impureté de la tentation et de la souillure de l'incroyance³³.

C'est ainsi que Ibn al-Munayyir propose clairement une lecture plus précise du texte coranique. Du reste, comme si le Coran voulait confirmer que le «scellement» des cœurs est à comprendre dans le sens littéral, il emploie ailleurs d'autres expressions parallèles. Dans la deuxième Sourate, il est écrit que Dieu fait grandir «une maladie» dans les cœurs des mécréants: «Il y a dans leurs cœurs une maladie (de doute et d'hypocrisie), et Allah laisse croître leur maladie» (2:10). Dans la neuvième Sourate, c'est Dieu qui fait entrer l'hypocrisie dans les cœurs des mécréants:

Mais, lorsqu'Il leur donna de Sa grâce, ils s'en montrèrent avares et tournèrent le dos en faisant volte-face. Il a donc suscité l'hypocrisie dans leurs cœurs, et cela jusqu'au jour où ils Le rencontreront, pour avoir violé ce qu'ils avaient promis à Allah et pour avoir menti (9:76-77).

Comme l'interdiction de la conversion *in extremis*, la représentation d'un Dieu trompeur et de son «scellement des cœurs» sont des idées introduites dans le Coran pour leur utilité *parénétique*. Ces idées sont le produit de la préoccupation de l'auteur pour la conversion de son public, qu'il souhaite conduire vers une pieuse crainte de Dieu³⁴.

On comprend alors pourquoi le Coran insiste tellement sur l'importance de la crainte de Dieu. Ci-dessus, nous avons mis en évidence que le terme *taqwa* désigne un type de piété comparable à un instinct d'auto-préservation, un genre de protection spirituelle. Ailleurs le Coran parle simplement de crainte (*ḳawf*) de Dieu ou de jugement de

³³ IBN AL-MUNAYYIR, *Hāshiya*, imprimé dans l'édition du commentaire d'al-Zamaḳṣarī. Voir AL-ZAMAḲṢARĪ, *Al-Kashshāf*, 1:634, n. 3.

³⁴ I. LUTPI, «The Qur'anic 'Sealing of the Heart'», dans *Die Welt des Orients*, 16, 1985, p. 126-127.

Dieu. Le prophète Muḥammad lui-même doit connaître cette crainte. En 6:15, Dieu s'adresse à lui pour lui enseigner à exprimer sa crainte: «Dis: “Je crains, si je désobéis à mon Seigneur, le châtement d'un jour redoutable”». Ailleurs, après un passage sur le châtement du peuple de Pharaon, le Coran commente: «Il y a bien là un signe pour celui qui craint (*kāfa*) le châtement de l'au-delà» (11:103).

Dans la troisième Sourate, il est affirmé que l'on ne doit pas craindre les «disciples du diable». On doit par contre craindre Dieu lui-même: «C'est le Diable qui effraie ses adhérents. N'ayez donc pas peur d'eux. Mais ayez peur de Moi (*kāfūnī*), si vous êtes croyants» (3:175; ma traduction)³⁵. En 2:150, le terme est différent, mais l'idée qu'il exprime est proche: «Ne les craignez donc pas; mais craignez-Moi (*ikšawnī*) pour que Je parachève Mon bienfait à votre égard, et que vous soyez bien guidés!».

Sur cette base, on pourrait conclure que l'objectif du Coran est d'inspirer cette crainte de Dieu dans les âmes. À la Sourate 39, après avoir donné une image terrifiante de l'enfer, le Coran explique *pourquoi* il le fait:

Au-dessus d'eux ils auront des couches de feu et des couches au-dessous d'eux. Voilà ce dont Allah menace (*yukawwifu*) Ses esclaves. «O Mes esclaves, craignez-Moi (*ittaḡūni*) donc!» (39:16).

Ainsi donc, *taḡwīf* mène à *taḡwa*. Le terme qu'Hamidullah traduit par le verbe «menacer» (*yukawwifu*) signifie plus littéralement «faire peur» (comme Blachère le rend)³⁶. À ce titre, la traduction anglaise de Asad est intéressante: «In this way does God *imbue* his servants with fear». En tant qu'homélie sur le châtement de l'au-delà, le Coran est ainsi profondément marqué par la volonté d'imprégner de peur ses destinataires.

Évidemment, le Coran n'est pas seulement un livre destiné à épouvanter. Selon le slogan très répandu, il est un livre de *targīb wa-tarhīb* (qui fait désirer et fait craindre). On y trouve aussi des passages très sensuels sur le paradis dont l'objectif est d'éveiller un désir pour le salut. Pourtant, au moins dans la tradition spirituelle de l'islam, la crainte a joué un rôle particulier. Dans son livre sur l'esthétique du

³⁵ Cela n'est pas loin de Matthieu 10:28: «Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt Celui qui peut perdre dans la géhenne à la fois l'âme et le corps».

³⁶ Berque traduit «épouvante».

Coran, Navid Kermani évoque souvent un livre écrit par al-Tha'labī (m. 427/1035) à propos de ceux qui ont été tués par le Coran (*qatlā al-qur'ān*)³⁷. Ces morts ont été causées par l'écho des passages du Coran qui font peur. Kermani écrit à ce sujet: «This much is plain: death is caused not by an excess of bliss, but by verses whose content is perceived as threatening»³⁸.

La tradition musulmane a aussi associé les prophètes à la crainte de Dieu. Dans la collection des *ḥadīṭ* d'al-Tirmidī (mort en 279/892), il est dit que le prophète Muḥammad aurait affirmé: «Si tu savais ce que je sais, tu rirais peu et pleureras beaucoup»³⁹. Un deuxième *ḥadīṭ* de la même collection va dans le même sens: «L'homme qui pleure par crainte de Dieu n'entre pas en enfer autant que le lait ne rentre jamais dans la mamelle»⁴⁰. De la même façon, le prophète Jésus est également associé à la crainte du jugement. Dans le *Kitāb al-Zuhd* d'Aḥmad b. Ḥanbal (mort en 241/855), on trouve la tradition suivante: «Chaque fois que l'on mentionnait l'heure [dernière], Jésus criait d'angoisse comme une femme»⁴¹.

Cet aspect de la spiritualité islamique, centré sur la crainte de Dieu, reflète la visée du Coran qui est de faire peur. L'auteur représente Dieu de manière à amener son public à Le craindre et à se convertir. Il ne visait pas, par contre, à proposer une représentation de Dieu qui soit en accord avec une théologie cohérente de la justice ou de la miséricorde divine. En ce sens, Toshihiko Izutsu écrit dans sa conclusion: «The standpoint of the Koran is not that of pure logic; the Koranic thought unfolds itself on a plane which is essentially different from that of the logic of human freedom»⁴². Aussi comprend-on pourquoi les savants Aš'arites sont arrivés à la conclusion selon laquelle il faut accepter des contradictions théologiques *sans demander*

³⁷ Voir N. KERMANI, *God Is Beautiful*, Malden, MA, Polity, 2014; pour la version originale en allemand voir *Gott ist schön: das ästhetische Erleben des Koran*, Munich, Beck, 1999. Pour le texte d'al-Tha'labī voir *Qatlā al-qur'ān*, éd. Nāṣir b. Muḥammad al-Manī', Riyadh, Maktabat al-'Ubaykān, 2008.

³⁸ N. KERMANI, *God Is Beautiful*, p. 305.

³⁹ AL-TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, 34:9 (n° 2312, 2313); dans l'édition de Bashshār 'Awād Ma'rūf (Beyrouth, Dar al-Gharb al-Islami, 1998), 4:134.

⁴⁰ AL-TIRMIDĪ, *al-Jāmi'*, 34:8 (n° 2311); éd. Ma'rūf, 4:133.

⁴¹ AḤMAD B. ḤANBAL, *K. al-Zuhd*, éd. Muḥammad Zaḡlūl, Beyrouth, Dar al-Kitāb al-'Arabī, 1988, n° 321. Cette tradition est citée par Tarif KHALIDI, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*, London, Harvard University Press, 2001, p. 74.

⁴² T. IZUTSU, *God and Man in the Koran*, p. 142.

«comment» (*bi-lā kayfa*). Mais si Izutsu affirme que la «pensée» coranique est au-delà de la logique, il n'identifie pas la nature de cette pensée. C'est ce que la présente étude permet de faire: la pensée du Coran est profondément marquée par sa dimension parénétiq. Le Coran n'est pas un livre de théologie, même s'Il parle constamment de Dieu. C'est un livre d'exhortation, une prédication.

Chapitre IV

Chrétiens et musulmans, avons-nous le même Dieu?

Henri DE LA HOUGUE

INTRODUCTION

Lorsque des chrétiens parlent de la religion musulmane, certains insistent sur les divergences et leurs éventuelles incompatibilités avec la foi chrétienne et affirment que «le Dieu des chrétiens» est différent du «Dieu des musulmans». D'autres, au contraire, mettent en avant des points de proximité ou même des points communs et affirment que «nous avons le même Dieu». Mais dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'un raccourci de langage. Ce n'est pas Dieu en lui-même qui est différent ou le même, mais bien le regard que nous portons sur lui. La question qui se pose est plutôt: quelle reconnaissance pouvons-nous avoir, comme chrétiens, de la relation que vivent les musulmans avec Dieu? Dans quelle mesure puis-je reconnaître, dans ce que mon interlocuteur musulman dit de Dieu, le Dieu auquel je crois?

La réponse n'est pas si simple: en effet il y a bien dans la foi chrétienne une révélation objective de Dieu, qui nous donne des repères normatifs pour dire qui est Dieu, mais celle-ci ne nous permet pas de tout saisir du mystère de Dieu¹. Elle ne nous permet pas, par exemple,

¹ Benoît XVI, dans son dernier discours à la Curie, évoquant le dialogue interreligieux aborde justement la quête de la vérité: «Concernant la fidélité à sa propre identité, ce serait trop peu si, par volonté de préserver son identité propre, le chrétien interrompait, en quelque sorte, de son propre chef, le chemin vers la vérité. Son être chrétien se transformerait alors en arbitraire, en choix purement factuel. Il ne tiendrait alors évidemment pas compte de ce que, à travers la religion, on touche à la vérité. Je dirais à ce propos que le chrétien a fondamentalement toute confiance, ou mieux, toute certitude qu'il pourra tranquillement prendre le large dans la vaste mer de la vérité, sans avoir à craindre pour son identité de chrétien. Ce n'est évidemment pas nous qui possédons la vérité, mais c'est elle qui nous possède: le Christ qui est la Vérité nous a pris par la main et, sur le chemin de notre recherche passionnée de connaissance, nous savons que sa main nous tient fermement. Le fait d'être intérieurement soutenus par la main du Christ nous rend libres et en même temps pleins

d'affirmer que telle ou telle expérience de Dieu ne serait pas authentique, sous prétexte qu'elle n'est pas identique à celle que nous connaissons (à moins qu'elle ne contrevienne de manière claire et objective au double commandement de l'amour de Dieu et du prochain). Les textes de la Bible témoignent eux-mêmes d'une grande variété d'expériences de Dieu et présentent des images très différentes du Dieu unique. Même dans le Nouveau Testament, les évangiles et les épîtres nous présentent des perceptions assez différentes de Jésus-Christ².

Pour approfondir cette question, nous allons d'abord revenir sur une expression plusieurs fois employée dans les textes officiels de l'Église: «frères dans la foi en un Dieu unique». Cela nous amènera à aborder les points communs et les différences fondamentales. Puis nous considérerons avec plus d'attention la spécificité de la foi chrétienne et son regard possible sur la foi musulmane. Enfin, pour approfondir ce lien, nous creuserons cinq grandes questions théologiques pour permettre d'aborder nos différences dans la perspective de l'affirmation d'une foi commune au Dieu unique.

«FRÈRES DANS LA FOI AU DIEU UNIQUE»

Très régulièrement, dans leurs rencontres avec les musulmans, les papes³, depuis Paul VI, se réfèrent à une fraternité dans la foi en un

d'assurance.» BENOÎT XVI, «Discours à la Curie, 21 décembre 2012», dans *La Documentation Catholique*, 2504, 20 janvier 2013, p. 55.

² Par exemple, l'épître aux Hébreux présente une christologie du sacrifice que l'on ne trouve dans aucun des quatre évangiles: voulant montrer que le Christ accomplit l'Ancien Testament, l'auteur déploie son argumentation à partir de la dimension sacerdotale du Christ, là où les évangiles affirment une certaine distance de Jésus vis-à-vis de l'institution sacerdotale.

³ Pour consulter l'ensemble des textes officiels de l'Église catholique depuis le Concile Vatican II jusqu'à la mort de Jean-Paul II à propos du dialogue interreligieux, on peut se rapporter très commodément au volume publié en français par le CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-2005)*, Éditions de Solesmes, 2006. L'ensemble des textes y a été rassemblé par Francesco Gioia. Tous les textes sont numérotés avec parfois un astérisque lorsqu'il y a une différence entre cette édition et la première édition (1998). Pour l'ensemble de ces textes que nous citerons, nous mettrons les références du recueil officiel de l'enseignement des papes (*Insegnamenti*) suivi de l'année, du tome et de la page, ou alors de la *Documentation Catholique* lorsque le texte y a été publié, puis nous ajouterons la référence dans le volume mentionné ci-dessus dans l'édition de 2006, en mettant «Gioia», suivi du

Dieu unique⁴. Comment comprendre cette expression? Même si la déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Dominus Iesus*, demandait en l'an 2000 de distinguer la foi chrétienne de la croyance dans les autres religions, en insistant sur le caractère spécifique de la foi chrétienne, une étude précise du document a bien mis en valeur le fait que le document ne disqualifiait pas le terme «foi» pour désigner la démarche religieuse des membres d'autres religions, mais voulait surtout insister sur la spécificité de la foi chrétienne dans un contexte de pluralisme relativiste⁵. D'ailleurs les textes officiels de l'Église catholique depuis le Concile (intervention des papes et documents de la Curie), alors qu'ils évitent d'utiliser le mot «foi» quand ils évoquent la démarche religieuse des religions asiatiques, utilisent de manière régulière le mot «foi» lorsqu'ils évoquent la démarche religieuse des juifs ou des musulmans, comme dans ce discours du pape Jean-Paul II lu à Kaduna en 1982:

Nous tous, chrétiens et musulmans nous vivons sous le soleil du même Dieu miséricordieux. Nous croyons les uns et les autres en un seul Dieu, Créateur de l'homme. Nous acclamons la souveraineté de Dieu et nous défendons la dignité de l'homme comme serviteur de Dieu. Nous adorons Dieu et nous professons notre totale soumission à Lui. Donc nous pouvons nous appeler au vrai sens des mots: frères et sœurs dans la foi en le seul Dieu. Et nous sommes reconnaissants pour cette foi, car sans Dieu, la vie de l'homme serait comme les cieux sans soleil.

Grâce à la foi que nous avons en Dieu, la chrétienté et l'islam ont beaucoup de choses en commun: le privilège de la prière, le devoir d'une justice accompagnée de compassion et d'aumône et avant tout un respect sacré pour la dignité de l'homme qui se trouve à la base des droits

numéro du texte pour les textes datant d'avant 2006. La plupart des textes sont accessibles sur le site Internet officiel du Vatican.

⁴ Par exemple Paul VI, en parlant à l'ambassadeur du Maroc en 1976, évoque les musulmans comme «nos frères dans la foi au Dieu unique» (PAUL VI, «Discours à l'ambassadeur du Maroc», *Insegnamenti*, 1976, XIV, 447-448; Gioia 325). Jean-Paul II reprend l'expression en 1980 en s'adressant aux musulmans de France (JEAN-PAUL II, «Discours aux représentants de la communauté musulmane de France», *Insegnamenti*, 1980, III, 1558-1559; Gioia 360), puis de manière régulière dans ses rencontres avec des musulmans.

⁵ Henri DE LA HOUGUE, «La distinction entre la foi des chrétiens et la croyance dans les autres religions dans *Dominus Iesus*», dans *Recherches de Science Religieuse*, 99/1, 2011, p. 105-123.

fondamentaux de tout être humain, y compris le droit à la vie de l'enfant qui n'est pas encore né⁶.

Jean-Paul II, en invoquant cette foi commune en un seul Dieu, ne prétend pas pour autant relativiser les points essentiels de divergence entre nos deux religions. Il invite plutôt à penser que la foi des musulmans n'est pas un bloc à rejeter ou à accepter dans son intégralité, mais une démarche authentique vers Dieu où apparaissent des divergences et des ressemblances avec la foi chrétienne.

Le «nous» qu'il utilise, situant chrétiens et musulmans dans une démarche commune de foi dans le Dieu unique, se retrouve dans de nombreux discours adressés aux musulmans ou aux juifs (contrairement aux discours adressés aux membres d'autres religions). Les éléments sur lesquels il s'appuie pour parler d'une fraternité dans la foi au Dieu unique sont évoqués dans la constitution conciliaire *Lumen Gentium*⁷, dans la déclaration *Nostra Aetate*⁸ et constamment rappelés dans les discours pontificaux adressés par la suite aux musulmans: d'une part, la foi en un Dieu unique, créateur de l'homme et miséricordieux; d'autre part, une attitude commune d'adoration et d'obéissance face à ce Dieu unique.

Une anthropologie et une cosmologie en grande partie communes

Ces deux éléments supposent que chrétiens et musulmans partagent une anthropologie et une cosmologie⁹ en grande partie communes. Bien sûr, l'anthropologie musulmane n'est pas une anthropologie chrétienne, au sens où la place centrale du Christ n'y est pas prise en compte, mais elle est très proche de l'anthropologie vététotestamentaire, sur laquelle repose l'anthropologie chrétienne.

⁶ JEAN-PAUL II, «Discours aux communautés de l'État de Kaduna et en particulier à la population musulmane», *Insegnamenti*, 1982, V.1, 436-438; Gioia 390.

⁷ *Lumen Gentium* 16: «Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour.»

⁸ *Nostra Aetate* 3: «L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers.»

⁹ Pour la partie musulmane, on peut se référer avec intérêt à J. JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, Paris, Cerf, 1996.

De fait, l'anthropologie et la cosmologie de l'islam rejoignent en grande partie celle des courants sapientiels de la Bible, comme le souligne Emilio Platti, dans *L'Islam ennemi naturel?*

Eschatologie, unité et unicité de Dieu, appel à la responsabilité morale, lutte radicale contre l'injustice qui contraste avec la justice de Dieu, chemin qui mène au salut, Loi de Dieu qui délimite cette Voie, défi de se dépasser soi-même: tels sont les thèmes communs aux psaumes et au Coran. Ce dernier appartient indiscutablement au même monde religieux que le courant sapientiel de la Bible. Il n'y a donc rien d'extraordinaire que des chrétiens, quand ils découvrent les profondes similitudes, regardent l'islam avec un respect croissant...¹⁰

Le Coran insiste, comme la Bible, sur l'affirmation d'un Dieu unique, créateur du cosmos et de l'humanité. C'est un Dieu bon et miséricordieux, qui se préoccupe du sort de chaque homme. Dieu communique avec l'homme, notamment par la médiation d'anges ou de prophètes. Il lui donne des règles pour avancer sur le chemin droit où il veut le mener. À la fin des temps, il jugera chacun selon ses actes, avec justice et miséricorde. Les quatre-vingt-dix-neuf beaux noms de Dieu, dont la récitation est recommandée par le Coran¹¹, peuvent presque tous se retrouver dans l'Ancien Testament et particulièrement dans les écrits sapientiaux¹².

Du côté de l'homme, le Coran rappelle, comme la Bible, que la seule voie de bonheur consiste fondamentalement à suivre ce sentier droit et pour cela à accepter de se laisser guider par Dieu. Cela passe par un abandon à Dieu. Le Coran souligne également la responsabilité de l'homme face à l'ensemble de la création. Il évoque aussi le combat spirituel contre Satan qui cherche à détourner l'homme du chemin de bonheur où Dieu l'a placé.

¹⁰ E. PLATTI, *Islam, ennemi naturel?*, Paris, Cerf, 2006, p. 141.

¹¹ 17, 110 «Dis: invoquez Dieu, ou bien invoquez le miséricordieux. Quel que soit le nom sous lequel vous l'invoquez, les plus beaux noms lui appartiennent», et 59, 22-24 «Il est Dieu, il n'y a de Dieu que lui, il est celui qui connaît ce qui est caché et ce qui est apparent. Il est celui qui fait miséricorde, le miséricordieux. Il est Dieu, il n'y a de Dieu que lui! Il est le roi, le Saint, la Paix, celui qui témoigne de sa propre véracité, le Vigilant, le Tout puissant, le très fort, le Très grand. Gloire à Dieu, il est éloigné de ce qu'ils lui associent! Il est Dieu, le créateur; celui qui donne le commencement à toute chose, celui qui façonne. Les noms les plus beaux lui appartiennent. Ce qui est dans les cieux et sur la terre célèbre ses louanges. Il est le tout puissant, le Sage.».

¹² Cf. les quelques exemples donnés par E. PLATTI dans *Islam, ennemi naturel?*, ch. 6.

Ces points de convergence sont encore accentués par les nombreuses références communes entre la Bible et le Coran¹³. Certes, il n'y a aucun passage commun aux deux écrits et la relecture typologique des personnages y est en partie différente. Mais sur beaucoup d'aspects, des chrétiens peuvent se retrouver dans la manière dont les musulmans font référence à ces personnages dans leurs prédications et leurs écrits. En plus d'Abraham, Jésus et Marie, cités par *Nostra Ætate* 3, le Coran et les hadîths mentionnent souvent d'autres personnages bibliques comme Adam, Noé, Abraham, Jonas, Isaac et Ismaël, Jacob, Joseph, Job, Moïse, David, Salomon et Jean-Baptiste. Alors que le texte coranique est souvent assez succinct et allusif par rapport au texte biblique à propos de ces personnages, la Chronique de Tabari sur l'histoire des prophètes et des rois¹⁴ montre que la tradition musulmane s'est largement inspirée de la tradition judéo-chrétienne pour retracer la vie de ces personnages.

Comme l'a suggéré *Nostra Ætate*, il est tout à fait possible de s'appuyer sur ces références partagées pour affirmer des valeurs communes susceptibles de contribuer au développement de la paix et de la fraternité dans nos sociétés. Le travail de recherche fait par l'Institut d'études islamo-chrétiennes de l'université Saint-Joseph de Beyrouth sur les déclarations communes islamo-chrétiennes¹⁵ témoigne de cela. Dans le premier volume¹⁶, par exemple, trois-cent-cinquante-trois rencontres et quarante-six déclarations communes sont répertoriées sur les thématiques suivantes: foi et valeurs spirituelles, questions éthiques, questions socioculturelles et questions politiques. Des positions communes sont clairement affirmées pour promouvoir les droits de l'homme, la valeur de la personne, le

¹³ Cf. C. M. GUZZETTI, *Bibbia e Corano, Confronto Sinottico*, Milano, San Paolo, 1995.

¹⁴ La Chronique de l'historien Tabari, mort en 923, a connu rapidement un grand succès dans le monde musulman. Une version abrégée a été traduite en persan en 963 et est actuellement disponible en français: M. I. J. AT-TABARÎ, *Histoire des Prophètes et des Rois*, traduction de Hermann Zotenberg, Paris, La Ruhe, 2003.

¹⁵ Cinq volumes ont été publiés regroupant des déclarations communes faites: 1954-1995 (vol. 1, publié en 1997); 1995-2001 (vol. 2, publié en 2003); 2002-2005 (vol. 3, publié en 2007); 2006-2008 (vol. 4, publié en 2011); 2009-2012 (vol. 5, publié en 2014).

¹⁶ A. DUPRÉ LA TOUR, Hisham NASHABÉ (dir.), *Déclarations communes islamo-chrétiennes 1954-1995* Textes originaux et traductions françaises. Beyrouth, Université Saint-Joseph-Institut d'Études Islamo-chrétiennes, 1997. Voir le tableau thématique p. 364-365 et la table des matières qui suit.

sens de la famille, un ordre social plus juste, le sens et la valeur du cosmos...

Ces points de convergence ne doivent pas laisser de côté les options fondamentales qui distinguent chrétiens et musulmans dans leur approche de Dieu, mais à condition de bien préciser là où elles se situent. Jacques Jomier, dans la conclusion de son livre *Dieu et l'homme dans le Coran*, dénonce des oppositions trop simplificatrices qui mettraient du côté chrétien le Dieu amour et du côté musulman le Dieu unique. Ce texte mérite d'être cité longuement.

Mettre d'un côté un Dieu d'amour et de l'autre un Dieu unique serait une erreur; car des deux côtés, l'affirmation de l'unicité de Dieu se veut aussi absolue quelles que soient les différences dans la façon d'envisager la notion d'unité. De même, que la sorte d'inflation dont est victime le mot «amour» dans bien des milieux piétistes occidentaux ne fasse pas illusion; cette idée n'est pas le privilège des chrétiens. Pour le musulman, Dieu est le plus miséricordieux des miséricordieux, il est d'une infinie tendresse; *al-wadûd*¹⁷ est l'un des quatre-vingt-dix-neuf beaux noms de Dieu. La différence provient de l'enseignement même des textes sacrés respectifs, mais elle révèle aussi deux conceptions différentes de la grandeur. En maintenant une séparation plus affirmée entre Dieu et l'homme, le musulman pense rendre hommage à cette grandeur. Le chrétien, au contraire n'admet, dans la foi qu'il professe, rien qui aille contre la grandeur de Dieu: bien plus, il y voit une révélation de la vraie grandeur. Diviser les attributs divins en classant les uns d'un côté, les autres de l'autre n'aurait aucun sens. Mieux vaudrait dire que pour les uns, Dieu aime comme un maître très bon, tandis que pour les autres, Dieu aime comme un père. Alors que l'islam se veut le rétablissement de la religion patriarcale toujours valable, la seule valable après lui, et refuse tout autre type de monothéisme que le sien, appuyé qu'il est sur son code de vie précis, le christianisme enseigne qu'il y a eu un progrès dans la révélation¹⁸.

Des différences fondamentales

L'insistance de la déclaration *Nostra Ætate* sur la mise en valeurs des éléments communs en vue de bâtir ensemble un monde plus fraternel et pacifique, oriente les discours pontificaux dans le sens d'une fraternité dans la foi au Dieu unique. Cette insistance ne doit évidem-

¹⁷ Le terme est traduit par Denise Masson dans Cor 11,90 par: «aimant» et dans Cor 85,14 par: «celui qui aime».

¹⁸ J. JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, p. 219-220.

ment pas faire oublier les points de divergence, comme le rappelle d'ailleurs Jean-Paul II dans son discours aux jeunes musulmans de Casablanca en 1985.

La loyauté exige aussi que nous reconnaissons et respectons nos différences. La plus fondamentale est évidemment le regard que nous portons sur la Personne et l'œuvre de Jésus de Nazareth. Vous savez que, pour les chrétiens, ce Jésus les fait entrer dans une connaissance intime du mystère de Dieu et dans une communion filiale à ses dons, si bien qu'ils le reconnaissent et le proclament Seigneur et Sauveur. Ce sont là des différences importantes, que nous pouvons accepter avec humilité et respect, dans la tolérance mutuelle; il y a là un mystère sur lequel Dieu nous éclairera un jour, j'en suis certain¹⁹.

Les points de divergences doctrinales sont nombreux et profonds, bien connus de part et d'autre et parfois même accentués par des siècles de polémiques. Les principaux points sont les suivants:

- Le regard porté sur Jésus-Christ: Fils de Dieu, pleinement homme et pleinement Dieu, crucifié et ressuscité, selon les chrétiens; avant dernier prophète-envoyé selon les musulmans, préservé par Dieu de la mort sur la croix.
- Le regard porté en conséquence sur l'unicité de Dieu: Trinité pour les chrétiens et unicité absolue pour les musulmans.
- Le regard porté en conséquence sur le salut: participation à la vie même de Dieu et conséquence d'un salut donné par Jésus-Christ, selon les chrétiens; capacité de faire le bien pour être rétribué par une vie heureuse dans l'au-delà, en comptant sur la miséricorde de Dieu selon les musulmans.
- Le regard porté sur Muhammad: non annoncé dans les écrits bibliques, ne pouvant être prophète puisqu'il n'y a plus de prophétie attendue après l'avènement du Christ selon les chrétiens; ultime prophète-envoyé et modèle de sainteté selon les musulmans.
- Le regard porté sur le Coran: écrit non-inspiré qui fait simplement référence de manière tronquée à certains épisodes et personnages bibliques selon les chrétiens; Parole de Dieu créée selon la plupart des musulmans.

¹⁹ JEAN-PAUL II, «Discours aux jeunes musulmans à Casablanca, le 19 août 1985», dans *La Documentation Catholique*, 1903, 6 octobre 1985, p. 945; Gioia 475.

- Le rapport à la loi: la soumission aux prescriptions de la loi juive n'est plus nécessaire pour les chrétiens; la pratique de la loi (*shari'a*) définie par des jurisprudences (*fiqh*) est constitutive de la foi musulmane.
- La vie de la foi: essentiellement centrée autour de la communion spirituelle avec le Christ, pour les chrétiens; essentiellement tournée vers une pratique des cinq piliers de la foi selon la majorité des sunnites. Pour les soufis, cette pratique nécessaire est centrée sur une capacité de s'abandonner complètement à Dieu. Dans le chiisme, elle est centrée sur la communion spirituelle avec les douze ou sept Imams.

L'histoire conflictuelle entre chrétiens et musulmans depuis quatorze siècles a plutôt contribué à mettre en valeur ces divergences aux dépens des éléments communs et à porter un regard d'ensemble très négatif sur l'autre. On peut donner l'exemple de Jean Damascène et Thomas d'Aquin.

L'Islam est vu par Jean Damascène (675-753)²⁰ comme une hérésie, à la suite de toutes celles qui ont marqué le monde byzantin, notamment l'arianisme, le monophysisme et le nestorianisme. Fréquentant des musulmans, Jean Damascène connaît bien le Coran qu'il cite souvent littéralement, mais il le lit avec un regard chrétien, notamment lorsque le Coran utilise les mots «Verbe» et «Esprit», à qui Jean Damascène donne une signification chrétienne. Il se demande ce qui manque au Coran pour que les musulmans comprennent vraiment le message chrétien, quitte à leur expliquer qu'ils ne comprennent pas bien leurs propres écritures. Il ne cherche pas à comprendre comment les musulmans reçoivent le Coran, ce que peuvent signifier pour eux les expressions coraniques. Il se moque de leurs coutumes et de tout ce qui lui semble risible dans leur texte sacré (le culte de la pierre noire, les lois matrimoniales, etc.).

À partir de l'époque d'Héraclius, et jusqu'à nos jours, écrit-il, un faux prophète, du nom de Mahomet, s'est levé parmi eux, qui, après avoir pris connaissance, par hasard, de l'Ancien et du Nouveau Testament, et, de même, fréquentait vraisemblablement un moine arien, fonda sa propre hérésie. Après s'être concilié la faveur du peuple en simulant la piété, il insinue qu'une écriture venue du ciel lui a été révélée par Dieu.

²⁰ J. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam* (Sources chrétiennes, 383), Paris, Cerf, 1992, p. 211-217.

Ayant rédigé dans son livre quelque doctrine risible, il leur transmet cette façon d'adorer Dieu.²¹

Plus les siècles passent, plus les mondes musulmans et chrétiens s'ignorent et plus les écrits sur l'autre sont polémiques. Même Thomas d'Aquin (1225-1274) dans sa *Somme contre les Gentils*, qui pourtant s'appuie essentiellement sur la raison pour présenter Dieu, la création et la Providence (livre I-III) avant de réaffirmer la logique propre de la révélation chrétienne (livre IV), en reste aux visions polémiques de son époque lorsqu'il évoque l'islam. Après avoir expliqué que la foi chrétienne s'est diffusée grâce à des hommes simples, sans éloquence particulière et sans violence, il écrit ceci.

(...) Les fondateurs de sectes ont procédé de manière inverse. C'est le cas évidemment de Mahomet qui a séduit les peuples par des promesses de voluptés charnelles au désir desquelles pousse la concupiscence de la chair. Lâchant la bride à la volupté, il a donné des commandements conformes à ses promesses, auxquels les hommes charnels peuvent obéir facilement. En fait de vérités, il n'en a avancé que de faciles à saisir par n'importe quel esprit médiocrement ouvert. Par contre, il a entremêlé les vérités de son enseignement de beaucoup de fables et de doctrines des plus fausses. Il n'a pas apporté de preuves surnaturelles, les seules à témoigner comme il convient en faveur de l'inspiration divine, quand une œuvre visible qui ne peut être que l'œuvre de Dieu prouve que le docteur de vérité est invisiblement inspiré. Il a prétendu au contraire qu'il était envoyé dans la puissance des armes, preuves qui ne font point défaut aux brigands et aux tyrans. D'ailleurs, ceux qui dès le début crurent en lui ne furent point des sages instruits des sciences divines et humaines, mais des hommes sauvages, habitants des déserts, complètement ignorants de toute science de Dieu, dont le grand nombre l'aïda, par la violence des armes, à imposer sa loi à d'autres peuples. Aucune prophétie divine ne témoigne en sa faveur; bien au contraire il déforme les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament par des récits légendaires, comme c'est évident pour qui étudie sa loi. Aussi bien, par une mesure pleine d'astuces, il interdit à ses disciples de lire les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qui pourraient le convaincre de fausseté. C'est donc chose évidente que ceux qui ajoutent foi à sa parole, croient à la légère²².

Le texte de la déclaration *Nostra Ætate* n'invite pas à minimiser les différences, ni à renoncer à annoncer «le Christ, qui est la voie, la

²¹ *Ibid.* p. 212-213.

²² THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre I, ch 6.

vérité et la vie»²³. Cependant, le Concile reconnaît que les siècles de conflit ont contribué à des incompréhensions mutuelles et à porter un regard négatif sur l'autre. Il invite à une nouvelle attitude. «Même si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le saint Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté»²⁴.

Étant donné les divergences fondamentales entre nos deux traditions, comment prendre en compte, dans le regard que nous portons sur la foi des musulmans, cette «fraternité dans la foi au Dieu unique» souvent rappelée dans les textes officiels de l'Église catholique depuis le Concile?

LA SPÉCIFICITÉ DE LA FOI CHRÉTIENNE DANS SON RAPPORT AUX AUTRES

Pour approfondir cette question, il faut d'abord chercher à mieux comprendre la spécificité de la foi chrétienne et souligner les deux dimensions complémentaires et indissociables de la foi: le contenu de la foi (ce qui est traditionnellement appelée *fides quae creditur*, «la foi que l'on croit») et la démarche de foi (qui est traditionnellement nommée *fides qua creditur*, «la foi par laquelle on croit»). Les deux s'informent et se complètent mutuellement.

- La foi a un donné objectif qui est la révélation chrétienne et dont «la profonde vérité [...], sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation»²⁵.
- Cette vérité salutaire qui nous est pleinement révélée dans l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ informe notre manière de vivre notre foi. Nous la vivons en communion avec le Christ mort et ressuscité.

²³ *Nostra Aetate* 2.

²⁴ *Nostra Aetate* 3.

²⁵ *Dei Verbum* 2.

Si l'on insiste sur l'influence de la *fides quae* sur la *fides qua*, on peut dire, à juste titre, que notre foi est très différente de celles des musulmans, et ils peuvent dire la même chose de leur point de vue. Néanmoins, il faut immédiatement affirmer que le point culminant de la révélation chrétienne ne se situe pas en opposition avec ce qui était révélé antérieurement, mais qu'il en est la «plénitude». C'est le sens du mot «accomplir», quand Jésus dit qu'il ne vient pas abolir la loi, mais l'accomplir²⁶. Regarder la foi chrétienne uniquement sous l'angle de la reconnaissance de la messianité et de la divinité du Christ, sans l'enraciner dans une foi plus globale (qui est la foi en un Dieu unique, créateur, qui ne cesse de se révéler à tous les hommes depuis la création et qui s'est manifesté d'une manière toute particulière au peuple d'Israël), conduirait à isoler le message du Christ de son cadre essentiel et fondateur: la foi en l'unicité de Dieu. Jésus était juif et la manifestation de sa divinité, notamment par sa résurrection, doit se comprendre à partir de ce cadre. La question de la reconnaissance de la foi des musulmans se situe donc dans la manière dont nous comprenons cet «accomplissement» de la révélation en Jésus-Christ. On peut le percevoir dans la logique de continuité et de plénitude, comme l'ont fait certains pères de l'Église vis-à-vis de la philosophie grecque. Pour Justin par exemple, une semence du *Logos* se trouve en toute personne, car le *Logos* semeur sème dans tous les êtres humains, mais les chrétiens ont reçu la manifestation de l'intégralité du *Logos*. Cela lui permet d'affirmer un lien entre la révélation donnée dans la philosophie grecque et celle réalisée en Jésus-Christ²⁷.

Si l'on insiste sur l'influence de la *fides qua* sur la *fides quae*, il faut affirmer que le contenu de la révélation ne peut se percevoir que dans une relation vivante et confiante en Dieu qui va donner corps à ce contenu²⁸. La foi ne peut se comprendre uniquement comme une

²⁶ «Je ne suis pas venu abolir (*kataluō* = détruire, abroger) mais accomplir (*pleroō* = mener à la plénitude, d'où *plērōma* = le plein, le contenu).» (Mt 5,17).

²⁷ Par ex., St Justin: «Ce n'est donc pas que la doctrine de Platon soit étrangère à celle du Christ, mais elle ne lui est pas en tout semblable, non plus que celle des autres, stoïciens, poètes, écrivains. Chacun d'eux, en effet, voyant partiellement [*kata meros*] ce qui est apparenté au Verbe divin et semé par lui [*tou spermatikou theiou logou*], a pu bien parler; mais en se contredisant eux-mêmes sur les points essentiels, ils montrent qu'ils n'ont pas une science supérieure et une connaissance irréfutable», in 2 Apol. XIII, 2-3, cité par J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Cogitatio Fidei, 200), Paris, Cerf, 1999, p. 95.

²⁸ Thomas d'Aquin, lorsqu'il évoque l'acte de croire dans la *Somme Théologique* (II-IIae, Q2, art.2), explique que la foi, dans la mesure où elle engage l'intelligence

adhésion de l'intelligence à un ensemble de dogmes. Cette *fides qua*, la relation confiante entre le croyant et Dieu, la tradition chrétienne l'a toujours vue comme étant d'abord un don de Dieu, don qui n'est pas réservé aux seuls chrétiens, comme l'atteste le chapitre 11 de l'épître aux Hébreux et comme l'a très bien souligné Jean Daniélou dans son livre sur les saints païens de l'Ancien Testament²⁹ ou encore Michel Gourgues dans son analyse de la rencontre de Pierre avec le centurion Corneille dans les chapitres 10 et 11 des Actes³⁰.

Au concile Vatican II, cette articulation entre le contenu de la foi et la démarche de foi est traduite par trois modalités qui traduisent cette complémentarité³¹: la foi se réfère à un contenu (dimension dogmatique), elle comporte une dimension existentielle susceptible d'évoluer (la foi «grandit», «s'affermit»...) et elle inclut une dimension communautaire et liturgique (on parle par exemple des «sacrements de la foi»). Les trois modalités sont indissociables et c'est à la lumière de cette articulation qu'il nous faut réfléchir non seulement notre propre foi mais la foi des membres d'autres religions. De la même manière que cela n'a pas tellement de sens d'affirmer à des musulmans le dogme du salut par la croix sans expliciter la signification que cela a dans nos vies, cela n'a pas tellement de sens non plus d'envisager le refus par les musulmans de la mort du Christ sur la croix sans s'interroger sur ce que signifierait pour eux une telle affirmation.

On perçoit aisément que si, comme chrétiens, nous réduisons la foi des musulmans à la seule dimension dogmatique, notre regard risque de se limiter à un comparatisme réducteur largement artificiel car nous comparons des concepts qui n'ont pas la même signification dans chacune de nos religions (par exemple, les notions de Parole de Dieu, de prophète, d'inspiration, de loi...). Si nous réduisons leur foi à la seule dimension existentielle (une belle ouverture à la transcendance), nous risquons facilement de tomber dans un relativisme absolu

et la volonté, doit se comprendre de manières différentes: Il faut d'abord croire que Dieu existe (*credere Deo*, croire à Dieu) puis croire ce qu'il nous révèle (*credere Deum*, croire Dieu) et enfin placer sa confiance en lui (*credere in Deum*, croire en Dieu). La troisième manière vient faire de la foi une dimension qui engage, par la volonté, toute l'existence et pas seulement l'intelligence.

²⁹ J. DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1946.

³⁰ M. GOURGUES, *Mission et communauté (Actes des apôtres 1-12)*, dans *Cahiers Évangile*, 60, Paris, Cerf, 1987.

³¹ Cf. H. DE LA HOUGUE, *L'estime de la foi des autres*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011, p. 188-192.

où seraient gommées toutes les différences au profit de la superficialité des rencontres. Et si nous réduisons leur foi à la seule dimension communautaire et liturgique, nous risquons de n'y percevoir que des rites extérieurs incompréhensibles pour nous. C'est malheureusement la cause de la plupart des polémiques qui fourmillent depuis quatorze siècles dans un sens comme dans l'autre. Ces trois dimensions de la foi doivent donc être pensées ensemble lorsque nous envisageons la foi des autres.

REGARDS CHRÉTIENS SUR LA FOI MUSULMANE

Rappeler fréquemment dans les documents officiels postconciliaires, à la suite de *Nostra Ætate*, que nous sommes «frères dans la foi au Dieu unique» n'est pas une position neutre. Cela témoigne d'une claire volonté du Magistère d'affirmer que l'un des fondements du dialogue entre chrétiens et musulmans est justement cette foi commune en un même Dieu. Pour justifier théologiquement ce nouveau regard d'estime et de respect porté sur la foi des musulmans, malgré nos différences, les textes conciliaires évoquent les «rayons de la vérité» qui illuminent tout homme³² ou les «semences du Verbe» cachées dans les traditions religieuses non chrétiennes³³. Mais cette justification théologique reste assez théorique car les textes conciliaires ne donnent aucun exemple concret de ces rayons de la vérité présents chez les autres et n'abordent pas les différences. La déclaration *Nostra Ætate*, par exemple, invite à bâtir de nouvelles relations avec les musulmans en évoquant ce qu'ils ont en commun avec les chrétiens, mais n'évoque ni Muhammad, ni le Coran. Or comment bâtir des relations vraiment fraternelles et durables sans prendre en compte ce que sont les autres dans leur identité propre? Il y a le risque de chercher, consciemment ou pas, à réduire ces rayons de la vérité à des éléments déjà connus dans la foi chrétienne et à ne pas intégrer dans ce regard la foi des autres telle qu'elle est réellement. Le respect³⁴ et l'estime³⁵ que le Concile Vatican II recommande vis-à-vis des musulmans, implique de ne pas réduire leur foi à un sous-produit

³² *Nostra Ætate* 2.

³³ *Ad Gentes* 11.

³⁴ *Nostra Ætate* 2.

³⁵ *Nostra Ætate* 3.

du christianisme, mais de prendre en compte leur foi avec ce qui lui est constitutif, et notamment la place centrale qu'y occupent le Coran et la vie de Muhammad. Il faut accepter cette part incompressible d'altérité avec laquelle nous devons bâtir une relation fraternelle et pacifique. Le Concile rappelle d'ailleurs dans la constitution *Gaudium et Spes* que la paix ne peut se construire sans bâtir de vraies relations où les personnes sont accueillies avec «la richesse de leur esprit et de leurs facultés créatrices»³⁶.

C'est cette rencontre dialogale³⁷ avec les musulmans qui doit pouvoir amener chrétiens et musulmans à grandir dans leur propre relation à Dieu et avancer dans la conscience toujours plus vive d'une responsabilité commune dans la construction du Royaume de Dieu déjà commencé sur terre. Tenir à la fois la conviction que nous partageons une foi commune au Dieu unique et prendre en compte les différences fondamentales entre nos deux traditions religieuses oblige à creuser à nouveau frais quelques questions théologiques fondamentales. On peut regrouper ces questions dans cinq domaines principaux.

1. Quel est le rôle de la médiation de Jésus-Christ pour le salut du monde: l'incarnation, la mort et la résurrection sont-elles centrales pour l'ensemble de l'humanité, y compris pour les membres d'autres religions? Si les musulmans ne reconnaissent pas cette médiation, que dire de leur foi et que penser, comme chrétien, du rôle qu'a malgré cela le Christ dans leur foi?
2. Quand on parle du salut, de quoi s'agit-il précisément? Est-ce que cela concerne seulement la vie après la mort ou aussi la vie déjà présente sur terre? Est-ce que nous pouvons collaborer ensemble, chrétiens et musulmans, à l'œuvre du salut?

³⁶ «La paix dont nous parlons ne peut s'obtenir sur terre sans la sauvegarde du bien des personnes, ni sans la libre et confiante communication entre les hommes des richesses de leur esprit et de leurs facultés créatrices. La ferme volonté de respecter les autres hommes et les autres peuples ainsi que leur dignité, la pratique assidue de la fraternité sont absolument indispensables à la construction de la paix. Ainsi la paix est-elle aussi le fruit de l'amour qui va bien au-delà de ce que la justice peut apporter» (*Gaudium et Spes* 78,2).

³⁷ L'expression utilisée en *Nostra Aetate* 2 et 5 fait référence non pas à une pédagogie propre aux rencontres interreligieuses, mais plus fondamentalement au mode de révélation de Dieu dans l'histoire, souligné dans l'encyclique *Ecclesiam Suam* de 1964 (à partir du § 72) et dans la constitution *Dei Verbum* sur la révélation (implicitement en *Dei Verbum* 2 et explicitement au § 25).

3. Est-il possible, comme chrétien, de reconnaître une authentique révélation de Dieu dans l'islam?
4. Si oui, quelle est la place de l'Église catholique dans le plan de Dieu? Le Concile Vatican II la définit comme «étant dans le Christ en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain...»³⁸. Quelles conséquences cela peut-il avoir concrètement dans le regard que nous portons sur les musulmans et la collaboration que nous pouvons avoir avec eux?
5. Dans la mesure où la liturgie est le lieu privilégié où la foi est rendue manifeste, est-il possible de reconnaître une authentique valeur à la prière dans l'islam? Si nous sommes frères dans la foi au Dieu unique, est-il possible d'aller jusqu'à prier ensemble?

CINQ QUESTIONS THÉOLOGIQUES À CREUSER
POUR REGARDER LES DIFFÉRENCES
DANS LA PERSPECTIVE D'UNE FOI COMMUNE AU DIEU UNIQUE

Voici quelques éléments de réponse à ces cinq questions. Nous ne pouvons pas ici les aborder avec l'ampleur qui conviendrait. Notre but est d'ouvrir quelques pistes théologiques pour comprendre comment aborder l'islam dans sa spécificité, sans relativiser la foi chrétienne, dans la perspective de bâtir une relation pacifiée et fraternelle fondée sur la foi commune au Dieu unique.

1. Jésus-Christ l'unique médiateur

Saint Justin, Saint Irénée ou Clément d'Alexandrie ont perçu la philosophie grecque comme une économie préparatoire au salut apporté par le Christ. Le Logos s'y manifestait. Clément d'Alexandrie parle d'une authentique prophétie quand il évoque l'inspiration des philosophes par le Logos³⁹, tout en ajoutant qu'elle ouvre la route à la révélation faite en Jésus-Christ.

³⁸ *Lumen Gentium* 1.

³⁹ «Va-t-on dire que c'était un don de prédiction ou de télépathie dans le présent? Ce sont là des formes de prophéties (authentique)! Les plus pénétrants des philosophes grecs voient Dieu par reflet et aussi par transparence» (Strom. I, 19, cité selon

Quelques siècles plus tard, lorsque le christianisme est devenu la religion officielle de l'empire de Byzance et a progressivement dû élaborer son discours christologique face aux menaces de divisions internes à l'Église, les autres religions, et notamment l'islam, ont été perçues comme des hérésies et leurs fondateurs comme des hérétiques. Ce regard négatif sur l'islam s'est généralisé durant la période médiévale. La fin de la Reconquista et les grandes découvertes à la fin du xv^e siècle ont cependant contribué à une prise de conscience lente et progressive d'une nécessaire réévaluation du regard porté sur les autres religions, notamment par le biais de la question du salut des infidèles⁴⁰.

Au xx^e siècle, le Concile Vatican II a non seulement affirmé la possibilité d'un salut pour des non chrétiens, mais a posé la question des relations habituelles entre l'Église catholique et les religions non chrétiennes. Depuis, les textes officiels de l'Église ont insisté sur la reconnaissance d'une action du Saint Esprit dans les autres religions. Jean-Paul II y fait largement référence dans son discours à la Curie du 22 décembre 1986, lorsqu'il commente la journée d'Assise, puis dans l'encyclique *Redemptoris Missio* (§ 28-29). Mais son intervention la plus explicite à propos du rôle de l'Esprit-Saint dans la fondation des différentes religions est son allocution aux fidèles durant l'audience générale, à Rome, le 9 septembre 1998.

Il faut tout d'abord avoir à l'esprit que toute recherche de l'esprit humain dans le sens de la vérité et du bien, et en ultime analyse de Dieu, est suscitée par l'Esprit Saint. C'est précisément de l'ouverture primordiale de l'homme à l'égard de Dieu que naissent les diverses religions. À leur origine, on trouve fréquemment des fondateurs qui ont réalisé, avec l'aide de l'Esprit de Dieu, une expérience religieuse plus profonde. Transmise aux autres, cette expérience a pris forme dans les doctrines, dans les rites et dans les préceptes des diverses religions⁴¹.

Toute la difficulté théologique consiste à ne pas tenir deux économies parallèles: une du Christ et une de l'Esprit qui seraient complémentaires, de la même manière qu'il ne faut pas dissocier une écono-

Sources Chrétiennes, 30, p. 119-120 par J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne*, p. 106).

⁴⁰ Cf. La synthèse faite par L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*, Toulouse, Grand Séminaire, 1934.

⁴¹ JEAN-PAUL II, «Catéchèse aux fidèles durant l'audience générale, le 9 septembre 1998», *Insegnamenti* 1998, XXI.2, 249-252; Gioia 952.

mie du Logos séparée du Logos fait chair. Néanmoins, les Actes des Apôtres insistent bien sur le fait que souvent l'Esprit a précédé les apôtres dans la mission. La visite de Pierre au centurion Corneille est paradigmatique de cette expérience: la reconnaissance de l'action de l'Esprit pousse Pierre à baptiser immédiatement des païens. «Quelqu'un pourrait-il empêcher de baptiser par l'eau ces gens qui, tout comme nous, ont reçu l'Esprit Saint?» (Ac 10,47). Il s'agit bien de l'Esprit du Christ dont l'action déborde les frontières visibles de l'Église.

On peut donc comprendre que l'affirmation chrétienne de l'unique médiation du Christ n'empêche pas la reconnaissance d'une véritable action de l'Esprit ailleurs que dans l'Église visible. Cette unique médiation du Christ est plutôt, pour le chrétien, le point de référence qui lui permet, comme l'a fait Pierre face à Corneille, de discerner et d'authentifier l'action de son Esprit dans les œuvres qu'accomplissent des membres d'autres religions au nom de leur foi.

Dans le cas de l'islam, la négation de l'incarnation et de la mort du Christ vient-elle disqualifier l'ensemble de la tradition musulmane et rendre impossible la reconnaissance d'un travail de l'Esprit-Saint? Dans son affirmation dogmatique, cette double négation s'oppose explicitement au contenu de la foi chrétienne et ne peut donc pas être considérée comme secondaire dans la reconnaissance d'une foi commune au Dieu unique. Pour les musulmans, elle résulte de l'insistance sur l'unicité de Dieu. Le Jésus musulman est tellement différent du Jésus chrétien que penser qu'il se soit incarné aurait abouti à la représentation mythologique d'une divinité s'accouplant avec une femme terrestre, ce que l'islam refuse vigoureusement et que nous refuserions également. Penser qu'il eût pu mourir sur une croix aurait été un signe d'abandon de Dieu, ce qui aurait remis en cause sa véritable qualité de Prophète. Bref, c'est au nom d'un grand sens de l'unicité de Dieu que l'idée d'incarnation est refusée, et au nom d'un immense respect pour le Prophète Jésus que l'idée d'une mort sur la croix est refusée. L'islam se trouve sur ce plan dans la même logique que le judaïsme pour lequel l'incarnation de Dieu est impensable et la croix est un scandale (1 Co 1,23). Comprendre cela ne résout pas le différend entre chrétiens et musulmans sur la place du Christ, mais permet de comprendre l'islam dans sa logique propre et, pour le chrétien, de ne pas voir dans la négation de l'incarnation et de la mort du Christ un obstacle absolu à la reconnaissance d'une foi commune au Dieu unique.

2. La question du salut

La possibilité pour des membres d'autres religions d'être sauvés est largement reconnue avant le Concile Vatican II. La condamnation du jésuite Leonard Feeney par Pie XII à cause de son enseignement sur l'usage littéral de l'adage «Hors de l'Église point de salut» en 1949 en est une illustration claire⁴². Le Concile l'a confirmé en soulignant la possibilité pour les non chrétiens «d'être associés au mystère pascal d'une manière que Dieu connaît» (*Gaudium et Spes* 22,5).

La question qui s'est posée au moment du concile va plus loin et peut être résumée de manière simplificatrice par cette question: ceux qui sont sauvés, le sont-ils «malgré», «avec» ou «grâce à» leur religion? Autrement dit, ces religions ont-elles une valeur salvifique pour leurs membres? Le Concile répond en partie à cette question en rappelant que Dieu donne à tous ceux qui le cherchent sincèrement les moyens du salut.

Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, de ceux-là mêmes, Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf. Ac 17,25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, amener tous les hommes au salut (cf. 1 Tm 2,4). En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel⁴³.

Le texte conciliaire affirme bien que ces personnes ne sont pas sauvées sans la grâce, mais ne se positionne pas sur une éventuelle valeur salvifique des éléments fondamentaux des religions non chrétiennes.

Pour avancer un peu plus loin dans la réflexion, il faut considérer la question du salut, non pas seulement sous l'angle de la vie après la mort, mais étant déjà à l'œuvre aujourd'hui, comme une possibilité

⁴² «Lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston, le 8 août 1949», dans H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 38^e édition, Paris, Cerf, 2001, p. 819-820 (§ 3866-3873).

⁴³ *Lumen Gentium* 16.

de vivre une communion avec Dieu et avec les autres qui soit féconde. La foi musulmane ne doit pas être jugée seulement à partir de ses structures et principes, dont il serait très délicat d'affirmer si, dans l'absolu, ils seraient salutaires ou non pour les musulmans, mais à l'aune des œuvres que les musulmans sont capables de produire au nom de leur foi. Cela permet à la fois de dénoncer les œuvres objectivement mauvaises que certains commettent au nom de leur foi, mais aussi d'accueillir avec émerveillement les œuvres bonnes que d'autres font grâce à leur foi. Lorsque des chrétiens et des musulmans parviennent, animés par leur foi respective, à collaborer ensemble pour construire une société plus pacifique, plus respectueuse et plus fraternelle, on peut dire que le salut est déjà à l'œuvre et il apparaît clairement que ce salut ne se vit pas seulement malgré leur foi, mais aussi grâce à leur foi.

3. Est-il possible, comme chrétien, de reconnaître une authentique révélation de Dieu dans l'islam?

Si l'Église catholique réserve l'usage théologique du terme «textes inspirés» aux seuls écrits canoniques⁴⁴, elle admet cependant que Dieu se manifeste depuis la création à l'ensemble de l'humanité. «Dieu, qui crée (cf. Jn 1,3) et conserve toutes choses par le Verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même», rappelle *Dei Verbum* 3.

Cette révélation qualifiée par de Lubac ou Daniélou de «naturelle» ou de «cosmique» n'est cependant pas à part de la révélation judéo-chrétienne: elle en constitue le socle. Pour de Lubac, «tout homme, qu'il soit chrétien ou non, et qu'il soit en "état de grâce" ou non, qu'il soit ou non orienté vers Dieu, et quelles que soient ses connaissances et ses ignorances, a de façon inamissible, un lien organique au Christ»⁴⁵. Cependant la révélation naturelle reste d'abord, du point de vue de de Lubac et Daniélou, le fruit d'un effort de l'homme vers Dieu, là où la révélation judéo-chrétienne est une révélation de Dieu à l'homme. Karl Rahner se situe quant à lui dans une conception

⁴⁴ Cf. *Dominus Iesus* n° 8, se référant au concile de Trente et au concile Vatican I: «Néanmoins, la tradition de l'Église réserve la qualification de textes inspirés aux livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, en tant qu'inspirés par le Saint-Esprit.»

⁴⁵ H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier, 1967, p. 128.

beaucoup plus large d'une révélation qui touche tous les hommes et qui est à l'origine de leur ouverture à la transcendance. Le christianisme, en permettant d'objectiver au mieux⁴⁶ cette révélation en Jésus-Christ, lui permet d'y répondre plus pleinement. Mais il y a aussi dans les autres religions, même si elles ne peuvent pas objectiver d'une manière aussi accomplie cette révélation reçue, une authentique manifestation de Dieu.

Comme le rappelle Jean-Paul II⁴⁷, normalement, «c'est à travers la pratique de ce qui est bon dans leurs propres traditions religieuses et en suivant les injonctions de leur conscience, que les membres des autres religions répondent positivement à l'invitation de Dieu et reçoivent le salut en Jésus-Christ, même s'ils ne le reconnaissent pas comme leur Sauveur (cf. *Ad gentes*, n. 3, 9, 11)».

En ce qui concerne l'islam, il est certain que les chrétiens ne peuvent considérer le Coran comme étant un «écrit inspiré» pour plusieurs raisons évidentes: premièrement, comme nous l'avons vu plus haut, seuls sont considérés comme inspirés les écrits bibliques canoniques; deuxièmement, le Concile rappelle que «aucune nouvelle révélation publique n'est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus-Christ»⁴⁸; troisièmement, chrétiens et musulmans ne partagent pas la même notion d'inspiration et de prophétie: les chrétiens considèrent que l'inspiration de l'Esprit Saint n'est pas une dictée mot à mot, mais laisse l'auteur humain écrire «en vrai auteur»⁴⁹, alors que les musulmans, dans leur très grande majorité⁵⁰, pensent que l'inspiration du Coran est une dictée littérale des mots transmis par l'ange Gabriel à Muhammad; quatrièmement, certains passages du Coran viennent contredire des points essentiels de la foi chrétienne, comme la non-crucifixion et la non-divinité du Christ, par exemple; cinquièmement, les chrétiens ne peuvent reconnaître leur foi et leur pratique dans un certain nombre d'aspects de la foi et de la jurisprudence islamique inspirée du Coran.

⁴⁶ Je traduis ici de manière simplifiée l'idée de «révélation catégoriale».

⁴⁷ JEAN-PAUL II, «Catéchèse aux fidèles durant l'audience générale, le 9 septembre 1998», *Insegnamenti* 1998, XXI.2, p. 249-252; Gioia 952.

⁴⁸ *Dei Verbum* 4.

⁴⁹ Cf. *Dei Verbum* 11: «Pour composer ces livres sacrés, Dieu a choisi des hommes auxquels il a eu recours dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens, pour que, lui-même agissant en eux et par eux, ils missent par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement».

⁵⁰ Y compris dans le chiisme, où le Coran est pourtant considéré comme créé.

Malgré toutes ces divergences, compte tenu de ce que nous avons dit précédemment de l'accomplissement, les chrétiens peuvent néanmoins considérer que leur vision ne doit pas être celle du «tout ou rien». Sans reconnaître que le Coran est inspiré et que Muhammad est un prophète, les chrétiens peuvent constater et reconnaître qu'il y a dans le Coran et dans l'imitation de Muhammad un moyen par lequel les musulmans «répondent positivement à l'invitation de Dieu». Les chrétiens qui fréquentent régulièrement des musulmans peuvent saisir comment le Coran les nourrit au quotidien et leur permet d'entretenir avec Dieu une relation vivante qui porte de bons fruits, dont certains peuvent même être stimulants pour les chrétiens au point d'être à l'origine, par exemple, de la conversion de Charles de Foucauld ou de Louis Massignon, mais aussi d'un certain nombre de personnes touchées par la foi et la pratique de leurs amis musulmans. Les mauvais fruits que certains portent, même s'ils occupent le devant de la scène médiatique, ne doivent pas faire oublier les bons fruits que portent beaucoup d'entre eux.

L'explicitation de la révélation chrétienne est toujours en développement⁵¹. Or l'un des moyens de ce développement c'est justement la confrontation avec d'autres religions qui obligent à approfondir la portée de la révélation chrétienne et à savoir en rendre compte de manière pertinente. Dans cette perspective, le dialogue entre chrétiens et musulmans pourra être un lieu de croissance de chaque interlocuteur, puisque c'est le même Esprit qui assiste l'Église dans sa croissance et qui œuvre également en dehors des frontières visibles de l'Église⁵².

4. *La place de l'Église*

S'il est possible de reconnaître une certaine révélation de Dieu dans l'islam, quel est le rôle de l'Église pour les membres d'autres traditions religieuses et en particulier pour les musulmans? L'Église est l'institution fondée par le Christ «pour mener les temps à leur accom-

⁵¹ «Même si la Révélation est achevée, elle n'est pas complètement explicitée; il restera à la foi chrétienne d'en saisir graduellement toute la portée au cours des siècles» (*Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame – Plon, 1992, p. 29, § 66).

⁵² Comme le rappelle Jean-Paul II dans son encyclique *Redemptoris Missio*, §29, «L'action universelle de l'Esprit n'est pas à séparer de l'action particulière qu'il mène dans le corps du Christ qu'est l'Église» (JEAN-PAUL II, *La Mission du Christ rédempteur*, Paris, Cerf, 1991 [3^e éd.], p. 45).

plissement: réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre» (Ep 1,10). Elle a donc une vocation missionnaire en même temps qu'une vocation à réaliser, dès ici-bas, le dessein d'amour du Père révélé par Jésus. Cela se fait par une annonce explicite de Jésus-Christ ressuscité, mais aussi de manière plus large par une collaboration au Royaume de Dieu. La parabole du jugement dernier en Mt 25 souligne l'importance des œuvres en faveur des plus petits et des plus pauvres, même sans référence explicite à la foi qui anime l'auteur de ces œuvres.

La vocation de l'Église n'est pas de constituer une élite, un petit groupe de personnes qui auront l'assurance du salut, mais d'exister pour que tous les hommes soient sauvés. *Lumen Gentium* 1 définit l'Église comme «étant dans le Christ en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de toute le genre humain...».

Ce lien entre le peuple de Dieu et l'ensemble de l'humanité est déjà souligné dans l'Ancien Testament. Même si les textes bibliques insistent davantage sur l'élection d'Israël que sur l'universalisme de la foi juive, le cadre général de cette élection est bien une promesse de bénédiction adressée à l'humanité entière⁵³. Après l'exil à Babylone, la prospérité retrouvée par le peuple d'Israël après la déchéance où le péché l'avait entraîné est perçue comme le signe, adressé à l'ensemble des nations, d'un salut possible pour tous⁵⁴. Cette vocation du peuple d'Israël à être signe pour toutes les nations place la révélation non pas à part des autres, mais au centre de la révélation cosmique. La révélation au peuple d'Israël s'insère dans la révélation faite à l'ensemble des peuples depuis la création, elle s'en nourrit et vient en manifester le sens. La conversion des nations et leur salut ne passent d'ailleurs pas nécessairement par une intégration dans le peuple d'Israël⁵⁵.

L'Église, à son tour, continue la mission du peuple d'Israël au milieu des religions du monde. Elle ne se situe pas «à part», mais au cœur de la révélation faite à l'ensemble de l'humanité. Pour être

⁵³ Cf. Gn 12,3: «En toi seront bénies toutes les familles de la terre».

⁵⁴ Cf. P.-E. DION, *Dieu universel et peuple élu* (Lectio Divina 83), Paris, Cerf, 1975, p. 148: «La prospérité d'Israël (Ps 67), les malheurs (Ez) et les redressements (Deutéro-Isaïe et Trito-Isaïe) d'Israël pécheur et pardonné, sont censés attirer l'attention, le respect ou même la conversion des nations païennes».

⁵⁵ Cf. P.-E. DION, *Dieu universel*, p. 53; 64-65; 88-90.

«signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain», elle doit pouvoir être en interaction avec l'humanité entière: être regardée avec bienveillance et estime; et pour cela, être capable elle-même de regarder avec bienveillance et estime les membres d'autres religions, y compris dans ce qu'ils reçoivent de leur propre tradition. Cette reconnaissance ne discrédite pas l'Église, mais vient au contraire lui donner sa crédibilité et sa raison d'être. Elle ne renonce pas pour autant à sa vocation missionnaire.

C'est l'Église qui permet, par – et parfois malgré – sa réalisation historique limitée, de comprendre le projet d'unité du genre humain voulu par Dieu où tout est récapitulé en Jésus-Christ. Pour Christian de Chergé, l'Église doit signifier visiblement la communion des saints. Elle est le signe des nombreuses demeures qui existent dans la maison du Père⁵⁶. Elle est signe pour les chrétiens de la communion qui unit tous les hommes en Dieu. L'Église ne constitue donc pas en soi un obstacle à la reconnaissance d'une valeur salvifique des autres religions. Au contraire, elle est celle qui, par son unité déjà visible, manifeste la communion voulue de tous les hommes dans le dessein de Dieu et elle a vocation à tout faire pour le manifester.

5. *La reconnaissance de la valeur de la prière des musulmans*

Dans la mesure où la liturgie est le lieu privilégié où la foi est rendue manifeste, est-il possible de reconnaître une authentique valeur à la prière dans l'islam? Si nous sommes frères dans la foi au Dieu unique, est-il possible d'aller jusqu'à prier ensemble?

Dans son allocution à la Curie du 22 décembre 1986, Jean-Paul II, revenant sur l'événement d'Assise, rappelle que l'unité foncière et radicale du genre humain est plus importante que les divergences entre les hommes⁵⁷. Pour lui, un des lieux privilégiés pour réaliser

⁵⁶ C. SALENSON, *Christian de Chergé, une théologie de l'Espérance*, Paris, Bayard, 2009, p. 141-142.

⁵⁷ En voici un extrait significatif: «C'est pourquoi il n'y a qu'un seul dessein divin pour tout être humain qui vient en ce monde (cf. Jn 1,9), un principe et une fin uniques, quels que soient la couleur de sa peau, l'horizon historique et géographique dans lequel il vit et agit, la culture dans laquelle il a grandi et dans laquelle il s'exprime. Les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire, est radicale, fondamentale et déterminante». JEAN-PAUL II, «Discours à la Curie du 22 décembre 1986», dans *La Documentation Catholique*, 1987, 1^{er} février 1987, p. 134 (§ 3); Gioia 564.

cette unité, c'est la prière. «[...] L'unité qui provient du fait que tout homme et toute femme sont capables de prier, c'est-à-dire de se soumettre totalement à Dieu et de se reconnaître pauvres devant lui. La prière est un des moyens pour réaliser le dessein de Dieu parmi les hommes»⁵⁸.

À Assise, en 1986, étant donné que plus de quarante religions étaient représentées, il n'était pas question de chercher à tendre vers des formulations communes de prières, mais plutôt «d'être ensemble pour prier»⁵⁹ et de s'unir dans la prière par des rites plus universels que sont le jeûne et la démarche pèlerine. Cependant, lors de plusieurs rencontres entre Jean-Paul II et des musulmans, des formulations communes de prières ont été adressées par le pape. Par exemple, le 22 février 1992, lors de sa rencontre avec les responsables religieux musulmans à Dakar, au Sénégal, il termine son allocution de cette manière⁶⁰:

Je voudrais terminer cette rencontre par une invocation qui reflète les aspirations spirituelles communes aux chrétiens et aux musulmans:

Ô Dieu, tu es notre créateur. Tu es bon et ta miséricorde est sans limites. À toi la louange de toute créature. Ô Dieu, tu nous as donné une loi intérieure dont nous devons vivre. Faire ta volonté, c'est accomplir notre tâche. Suivre tes voix, c'est connaître la paix de l'âme. À toi nous offrons notre obéissance. Guide-nous en toutes les démarches que nous entreprenons sur terre. Affranchis-nous des penchants mauvais qui détournent notre cœur de ta volonté. Ne permets pas que nous nous éloignons de Toi. Ô Dieu, juge de toute l'humanité, aide-nous à faire partie de tes élus au dernier jour. Ô Dieu, auteur de la justice et de la paix, accorde-nous la joie véritable et l'amour authentique, ainsi qu'une solidarité durable entre les peuples. Comble-nous de tes dons à tout jamais. Amen!

Que le Dieu de miséricorde, le Dieu d'Amour, le Dieu de la paix, bénisse chacun de vous et chaque membre de vos familles.

Cette prière reflète la foi commune en un seul Dieu qui nous lie profondément. Certes, elle n'est pas le tout de la prière chrétienne, ni sa forme la plus spécifique. Elle n'est pas non plus la forme la plus

⁵⁸ Dans le même discours à la Curie, § 11, p. 136; Gioia 572.

⁵⁹ Le rappel des circonstances et la relecture théologique de l'événement peut se trouver dans F. BOESPFLUG, Y. LABBÉ (éds), *Assise, 10 ans après*, Paris, Cerf, 1996.

⁶⁰ «Discours de Jean-Paul II à des représentants musulmans du Sénégal, à Dakar, le 22 février 1992», dans *Osservatore Romano*, 23 février 1992; Gioia 747-750.

spécifique de la prière musulmane. Reste néanmoins que les deux communautés peuvent s'y retrouver.

En réalité, la recherche d'unité dans la prière est l'un des «laboratoires» pratiques pour aborder de manière concrète le lien entre la foi chrétienne et la foi musulmane. En effet, la prière met en œuvre les trois dimensions de la foi évoquées ci-dessus: les énoncés de la foi, la dimension existentielle et la dimension communautaire. On y perçoit à la fois l'unité fondamentale qui nous lie, la foi commune en un Dieu unique, mais aussi les différences dans la manière de vivre la relation avec Dieu. Et puisque la manière de prier dit aussi quelque chose de l'identité propre de chaque religion, il faut discerner jusqu'où on peut aller dans la communion de prière. Entre chrétiens et musulmans, il y a des moments où on peut partager une prière commune au même Dieu, notamment quand il s'agit de la louange et de l'intercession adressées à Dieu. Cette capacité est fondée sur le socle anthropologique commun décrit plus haut. Il y a d'autres moments où l'on ne peut que s'associer avec un respect intérieur et extérieur à la prière de l'autre, notamment lorsque sa prière engage son identité propre de chrétien (par exemple dans le sacrement de l'eucharistie, puisque celle-ci nécessite la foi en Jésus-Christ qui se rend réellement présent dans les saintes espèces) ou de musulman (par exemple dans la prière rituelle, puisque celle-ci intègre la profession de foi musulmane et nécessite de croire qu'à travers la récitation du Coran, la Parole de Dieu incréée se rend présente). Mais ici, il est intéressant de penser que, sans faire sienne la prière et donc la foi de l'autre, chacun peut quand même s'associer dans sa propre foi à ce que l'autre vit dans sa relation au même Dieu unique.

CONCLUSION

À travers ce parcours, nous avons voulu rappeler que derrière la question souvent posée «Chrétiens et musulmans, avons-nous le même Dieu?» se cache une autre question qui est celle du regard que les chrétiens peuvent porter sur la foi des musulmans: peut-on comme chrétien considérer que les musulmans vivent une authentique relation à Dieu étant donné les divergences fondamentales dans nos énoncés de foi?

L'expression plusieurs fois employée dans les textes officiels de l'Église: «frères dans la foi en un Dieu unique» nous a amené à développer le fondement anthropologique et cosmologique commun, mais aussi, par contraste, à évoquer les différences fondamentales qui empêcheraient *a priori* de parler d'une foi commune au Dieu unique.

Nous nous sommes ensuite demandé à quelles conditions il était possible de tenir ensemble l'idée d'une «fraternité dans la foi au Dieu unique» et la prise en compte des différences fondamentales entre nos deux traditions. Cela nous a poussé à creuser cinq grandes questions théologiques pour permettre d'aborder nos différences dans la perspective d'une fraternité dans la foi au Dieu unique.

Au terme de ce parcours, il apparaît clairement qu'il est possible de parler, à la suite des textes officiels de l'Église catholique, d'une «fraternité dans la foi au Dieu unique» malgré les divergences fondamentales entre la foi musulmane et la foi chrétienne. Au regard de l'histoire tumultueuse des relations entre nos deux communautés, cela constitue déjà un énorme progrès pour «protéger et promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté»⁶¹.

⁶¹ *Nostra Aetate* 3.

Chapitre V

«Et aussi rendent-ils un culte à Dieu»

Approche chrétienne du culte des musulmans¹

Maurice BORRMANS (†) & Michel YOUNÈS

La Déclaration *Nostra Ætate* du Concile Vatican II sur les Relations de l'Église catholique avec les religions non chrétiennes s'exprime ainsi en son § 3, après avoir dit, parlant des musulmans: «aussi estiment-ils la vie morale». La même Déclaration commençait ainsi: «L'Église regarde aussi avec estime les musulmans qui adorent le Dieu Un, Vivant et Subsistant, Miséricordieux et Tout Puissant, Créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes»². Comme le souligne le Père Robert Caspar en son commentaire de ce § 3 de la Déclaration, «l'adoration du Dieu Un est le centre même de l'Islam. La profession de l'Unicité divine (*al-tawhīd*) est son blason, dès le Coran et tout au long de la tradition musulmane [...]. Il constitue la première profession de foi (*šahāda*): 'Il n'y a de dieu que Dieu' (*ašhadu an lā ilāha illā Llāh*); il résume tout le credo musulman et, confessé à la mort, il suffit à assurer du Paradis»³, si le croyant la complète avec la

¹ La première trame de cet article a été rédigée par Maurice Borrmans. Son décès survenu le 26 décembre 2017 à l'âge de 92 ans a rendu impossible la poursuite de sa rédaction. C'est ce qui explique la double signature de cet article. L'introduction et la première partie reprennent l'article de M. Borrmans, la deuxième partie et la conclusion sont le complément que j'ai moi-même rédigé. Dans la mesure où le P. Borrmans n'a pas pu lire cette seconde partie, je suis entièrement responsable de son contenu. Le sous-titre de cet article ainsi que les titres apparents ont été ajoutés par mes soins.

² Le texte conciliaire est cité d'après *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, Édition du Centurion, 1967.

³ Cf. R. CASPAR, «La religion musulmane», p. 201-236, dans A.-M. HENRY, G. M.-M. COTTIER, H. MAURIER, J. MASSON, R. CASPAR, J. DOURNES, *Les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes: déclaration 'Nostra ætate'*, Paris, Cerf, 1966. Il ajoute que «sans doute, cette unicité est conçue par le Coran et les théologiens musulmans comme univoque et mathématique [...]. En ce sens, elle est essentiellement différente du Dieu Un du christianisme. Il reste que ce monothéisme intran-

deuxième partie de la *šahāda*, ‘Muhammad est l’Envoyé de Dieu’ (*wa-ašhadu anna Muḥammadan rasūl Allāh*). Et c’est bien là le premier acte du culte islamique: témoigner de Dieu et de son Unité, témoigner de l’envoi de Muhammad. Tout musulman sait très bien que ce double témoignage, premier acte du culte qu’il doit à Dieu seul, inspire les autres rites appelés les «piliers de l’islam» (*arkān al-islām*), tout comme il donne ses justifications ultimes à toute sa vie personnelle, familiale, sociale et culturelle, voire politique. Voilà qui l’autorise à s’adresser à Dieu par un culte dépouillé qui constituerait l’islam au sens strict. Ce faisant, il reconnaît qu’Allāh est son seul Maître et Seigneur et que le culte qu’il Lui voue en des rites très précis n’est qu’un service qui Lui est rendu et une obéissance qui se veut fidèle à ses commandements: n’en est-il pas «le serviteur ou l’esclave» (*‘abd Allāh*) et ses actes de culte ne sont-ils pas des *‘ibādāt*, c’est-à-dire des «formes de service»? Le titre du présent article est d’ailleurs traduit en arabe⁴ par les Pères Paulistes *ya ‘budūn Allāh*, «ils adorent Dieu». Le culte en islam est ainsi intrinsèquement lié à la condition d’adorateurs (*‘ibād*, *‘ābidūn*) en laquelle se reconnaissent tous les croyants. Le Coran lui-même semble signifier, en l’un de ses versets, que tel serait le but même de la création puisque Allāh y dit: «Je n’ai créé les *ġinn* et les humains que pour qu’ils m’adorent» (*li-ya ‘budūni*)⁵. Aussi avant d’envisager quel est le regard chrétien sur le culte des musulmans, encore faut-il le situer dans le contexte plus vaste des approches chrétiennes de l’islam comme religion (*dīn*, *diyāna*), de son Livre (*kitāb*), le Coran lui-même en tant que texte fondateur, et de Muhammad comme prophète (*nabī*) et envoyé (*rasūl*)⁶, celui qui l’a transmis. L’actuelle réflexion vient donc en

signifiant est la perle de l’Islam, comme il était la clause essentielle de l’Alliance du Sinaï et comme il le reste dans la doctrine chrétienne» (p. 210).

⁴ Pour la traduction arabe du texte conciliaire, nous nous référons à celle qui a été réalisée et publiée par les Paulistes de Jounieh (Liban), *al-Maġma‘ al-fātikānī l-īānī*, Manšūrāt al-maktaba l-būlusiyya, 1992, la traduction de la Déclaration *Nostra Ætate* étant proposée aux p. 623-632.

⁵ S. 51, 56. Le Coran est cité sur base de l’édition bilingue de D. MASSON, *Essai d’interprétation du Coran inimitable*, Paris, Gallimard, 1967, adapté à partir de l’original par les auteurs de l’article.

⁶ La bibliographie est plus qu’abondante au sujet de ce triple regard. Peut-être pourrait-on se contenter de l’apport des huit islamologues catholiques les plus qualifiés en la matière. Voir M. BORRMANS, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien: Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*, Paris, Cerf, 2009 et Id., *Quatre acteurs du dialogue islamo-chrétien: Arnaldez, Caspar,*

conclusion pratique de ce qui a pu être dit dans les articles précédents de cette série publiée par *RTL*, et en commentaire authentique de ce qu'affirme la Constitution dogmatique conciliaire sur l'Église, *Lumen Gentium*, qui affirme des musulmans qu'«ils adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour» (§ 16).

En effet, selon une tradition bien établie, un fameux hadith rapporte que Muhammad, interrogé par l'ange Gabriel sur le sens des trois mots «*īmān, islām, ihsān*», lui aurait répondu par leur juste définition en présence de tous les siens. Comme les expliquait, en 1949, Jean-Muhammad Abd-el-Jalil en son livre *Aspects intérieurs de l'Islam*⁷, qui révéla aux chrétiens d'alors quelques-unes des valeurs essentielles de l'islam, «l'*īmān* consiste à croire en Dieu, en Ses Anges, en Ses Livres, en Ses Envoyés et au Dernier Jour, ainsi qu'en la prédestination au bien et au mal», ce qui résume parfaitement le credo musulman (*'aqīda*). Quant à l'*islām*, il en est dit qu'«il consiste en ceci: témoigne qu'il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah et que Muhammad est l'Envoyé d'Allah; accomplis la prière, donne l'aumône légale, jeûne le ramadan, fais le pèlerinage à la Demeure (d'Allah) si tu en as la possibilité»: tels sont les actes du culte (*'ibādāt*) agréés de Dieu, qui réalisent donc l'islam au sens strict du terme. L'*ihsān*, quant à lui, «consiste en ceci: sers Dieu, comme si tu Le voyais; si tu ne Le vois pas, Il te voit». À s'en tenir à ce hadith, l'islam serait donc d'abord et avant tout le «culte» à rendre à Dieu au titre de cette vertu morale naturelle de «justice» qui devient celle de «religion» quand il s'agit du rapport entre les humains et leur créateur. Mais quels en seraient les rites les plus importants? Le chrétien qui vit avec des amis musulmans ou se trouve en société imprégnée de l'islam, est bien obligé de s'y retrouver presque en contexte biblique, car la prière, l'aumône et le jeûne sont d'antiques usages du culte des juifs et des chrétiens, et

Jomier, Moubarac, Paris, Vrin, 2016, auxquels seraient à ajouter ces deux articles: Id., «Approches chrétiennes de l'islam», dans *Urbaniana University Journal*, Nova Series, 69, 2/2016, p. 133-171, et «Regards chrétiens sur le Coran», à paraître dans *Annali di scienze religiose* de Milan (Université catholique).

⁷ J.-M. ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, Seuil, 1949. Ces aspects sont abordés en sept chapitres: I. Le Coran et la Pensée musulmane, II. L'Islām et l'Histoire, III. Aspirations musulmanes dans le Mouvement Salafī, IV. L'Égypte de demain, V. L'Orient qui prie: La prière des pèlerins, La prière rituelle, Prière libre et prière mystique, VI. Éléments de formation religieuse, VII. Communauté musulmane et Communautés chrétiennes.

ceux-ci ne peuvent donc que se réjouir de les voir pratiqués par les musulmans, même s'ils le sont d'une tout autre manière.

I. LES RITES MUSULMANS AU PRISME DE LA DÉCLARATION *NOSTRA ÆTATE*

Ce n'est pas un hasard si le texte conciliaire a voulu joindre les actes du culte des musulmans à l'obéissance due à Dieu seul, laquelle leur inculque l'«estime pour la vie morale» car, ce faisant, il reconnaît, comme le commentait le Père Caspar en 1966, «l'investissement total de la vie du musulman par les impératifs moraux»⁸. Aussi le culte de celui-ci est-il avant tout obéissance à Dieu, car ce culte à lui adressé voit ses rites détaillés dans le Coran, considéré lui-même comme la parole de Dieu, dans la Sunna, les dits ou hadiths traditionnellement attribués à Muhammad, et dans les rubriques minutieusement élaborées par les écoles canoniques de la *Šarī'a*. Or «les trois actes du culte cités par le texte conciliaire sont bien les plus importants, par la place qu'ils occupent dans la vie religieuse des musulmans et par leur signification religieuse. La prière rituelle, faite cinq fois par jour, avec ses formules, ses attitudes d'inclination et de prosternation front contre terre – attitudes reprises de l'Orient chrétien – est la mise en acte liturgique de la 'soumission' totale à Dieu [...]. Le jeûne du mois lunaire de ramadân avec abstention complète de nourriture et de boisson du lever au coucher du soleil – reprise aussi du jeûne monastique de l'Orient chrétien – est à la fois un exercice de maîtrise du corps, un mois de prières surrogatoires et un temps de ressourcement pour la communauté musulmane. Quant à l'aumône, si le terme précis qui la désigne (*zakāt*) a fini par désigner un impôt légal, d'ailleurs tombé en désuétude, son emploi coranique – et encore actuellement au sens large – et sa pratique évoquent le souci du pauvre qui, depuis le Coran, est un trait essentiel, et plus répandu qu'on ne le croit, de la piété musulmane»⁹.

⁸ Cf. R. CASPAR, «La religion musulmane», p. 226.

⁹ Cf. R. CASPAR, «La religion musulmane», p. 228-229. Le présent article suppose, cela va de soi, que l'on soit bien informé, dans leur détail, de chacun des quatre rites essentiels ici considérés d'un point de vue chrétien. Tout livre d'initiation à l'islam y consacre des chapitres entiers. À signaler ici à ce propos M. BORRMANS, «Rites et culte en islam», dans *Worship and Ritual = Studia Missionalia*, 23, 1974, p. 161-189, ainsi

Il est donc demandé aux chrétiens de savoir apprécier à leur juste mesure les actes du culte des musulmans. Si la *šahāda* y a la première place et si sa partie initiale surtout est devenue le *Leitmotiv* de leur vie quotidienne, elle exprime à sa manière le témoignage de tous les monothéistes que sont aussi les juifs, les chrétiens et bien d'autres: «Il n'y a de dieu que Dieu». Et le Père Caspar dit à bon droit, dans *Pour un regard chrétien sur l'islam*¹⁰, qu'«il est au moins un point fondamental sur lequel chrétiens et musulmans peuvent se retrouver dans une véritable fraternité de foi: c'est dans le refus de toute idolâtrie. Nos deux religions ont commencé par le refus des idoles du polythéisme. Elles ont aujourd'hui à lutter ensemble contre les nouvelles idoles, qu'il s'agisse de l'argent, du pouvoir totalitaire et de toute exploitation de l'homme par l'homme. Des incroyants redécouvrent que le monothéisme est l'ultime rempart de l'homme libre. C'est vrai si l'homme cesse de se prendre pour Dieu au risque de jouer l'apprenti sorcier. Respecter les droits de Dieu, ce doit être respecter ceux de l'homme et le mettre à sa juste place: serviteur de Dieu au service de ses frères». Telle est la commune attestation de la transcendance de Dieu qu'avec les juifs et les chrétiens, les musulmans affirment en chacun des rites de leur culte, surtout dans l'accomplissement de leur pèlerinage, conformément à la juste interprétation des versets coraniques qui proclament qu'«Il est le Dieu unique, le Dieu seul [...] (et que) rien ne lui est semblable»¹¹.

Le Père J.-M. Abd el-Jalil a eu raison de consacrer de nombreuses pages de son livre aux prières du pèlerinage (*ḥaǧǧ*), car elles explicitent sous mille formes cette approche du mystère de l'unicité divine¹². Le pèlerin n'a-t-il pas, pour ce faire, quitté sa famille et son pays (hégire ou exode?), et ne s'est-il pas dépouillé de ses vête-

que «L'Islam de certains manuels et catéchismes musulmans contemporains», dans *Teachers of Religion = Studia Missionalia*, 37, 1988, p. 103-140, sans oublier les divers documents en la matière parus dans le Bulletin *Se Comprendre* (Paris).

¹⁰ R. CASPAR, *Pour un regard chrétien sur l'Islam*, Paris, Bayard, 1989, 2^e éd., 2006, ici p. 38.

¹¹ S. 112, 1-4.

¹² Voir J.-M. ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs*, p. 117-127. Pour être des mieux informés des prières du *ḥaǧǧ* à La Mecque, voir la traduction d'un «Manuel du bon pèlerin» par M. BORRMANS, «Les prières du pèlerinage à La Mecque (introduction et traduction)», dans *Recherches d'Islamologie: recueil d'articles offert à George C. Anawati et Louis Gardet*, Louvain, Peeters, s.d. (1976?), p. 35-59.

ments ordinaires pour se contenter d'un voile blanc (futur suaire) et entrer en sacralisation (*iḥrām*) pour répéter d'autant mieux la réponse de tous les «appelés de la Bible» à leur Seigneur: «Me voici à toi, ô mon Dieu, me voici à toi, tu n'as pas d'associé, me voici à toi» (*Labbayk Allāhumma labbayk! Lā šarīka la-ka, labbayk!*). Processions, courses, station de 'Arafāt, lapidation des stèles sataniques et immolation d'un mouton en souvenir du «non-sacrifice» d'Abraham¹³, tout y prépare à la demande de la véritable contrition et y dispose à recevoir le pardon divin des péchés. Le dernier verset chronologiquement transmis du Coran ne dit-il pas à son destinataire: «Loue ton Seigneur et demande-lui pardon: il est celui qui toujours pardonne» (*Fa-sabbih bi-ḥamdi Rabbi-ka wa-stagfir-hu: inna-hu kāna tawwāban*)¹⁴. Musulmans et chrétiens témoignent que le pèlerin (désormais appelé *ḥāḡḡ*) s'en retourne chez lui, ayant fait l'expérience d'une «conversion» (*tawba*) à une vie meilleure. Et J.-M. Abd el-Jalil qui, adolescent, avait fait le pèlerinage avec ses parents bien avant de se convertir à Jésus-Christ, conclut en connaissance de cause: «Voilà donc les formules les plus caractéristiques de la prière des pèlerins musulmans [...]. Elles contiennent toute une 'théo-logie' au sens strict du mot [...]. Foi humble et grave; non pas triste. On peut même la dire génératrice de 'joie spirituelle' dans les âmes les plus intérieures; mais cette joie est davantage sérénité et abandon soumis que jubilation. C'est une foi sans 'liesse'. Et c'est là une note significative qui différencie nettement ces prières de celles des Psaumes et, d'une manière générale, de celles de l'Ancien Testament. Elles les rappellent pourtant et elles s'apparentent les unes aux autres par le sens de la Majesté et de la Toute-Puissance de Dieu»¹⁵.

Puisque le chrétien se voit invité par Jésus-Christ à prier, jeûner et donner l'aumône en toute discrétion, Dieu son Père en étant de préférence le premier et seul témoin, on peut comprendre qu'il est lui aussi appelé à reconnaître la valeur de la prière, du jeûne et de l'au-

¹³ Voir à ce sujet M. TALBI, «Foi d'Abraham et foi islamique», dans *Islamochristiana*, 5, 1979, p. 1-5, et «La foi d'Abraham; le sens d'un non-sacrifice», dans *Islamochristiana*, 8, 1982, p. 1-11.

¹⁴ S. 110, 3.

¹⁵ J.-M. ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs*, p. 126. Pour les prières de l'ensemble du pèlerinage, cf. p. 117-127, en ces étapes suivantes: «Au départ, L'état de sacralisation, À la Mekke, À la Grande Mosquée, Face à la Pierre Noire, Les tournées rituelles, La course 'd'Agar', La 'station' de 'Arafāt».

mône des musulmans, même si leur pratique s'en différencie sous bien des aspects. Précisons d'ailleurs qu'il faut ici savoir interpréter les mots en fonction des langues utilisées. Par prière, il convient d'entendre non seulement la *ṣalāt* dans le sens de «prière rituelle musulmane», mais également la *du'ā'*, prière «surrogatoire»¹⁶ du point de vue islamique. Car si la *ṣalāt* est la même en sa forme liturgique depuis toujours, la *du'ā'* est capable de prendre mille formes renouvelées, tout comme les mystiques et les confréries en ont fait un usage courant. À ce type de prière, le chrétien peut être associé puisque l'invocation est une libre demande adressée à Dieu. On a vu qu'il fallait également distinguer la *zakāt* de la *ṣadaqa*, aumône libre, ainsi traduite par les Paulistes. Ceux-ci ont préféré parler de *ṣawm* ou *ṣiyām*, pour le jeûne, et non point de *ramadān*, car celui-ci, s'il inclut le premier terme, est aussi devenu une habitude qui comprend des festivités nocturnes de caractère profane. Il est certain que le discernement chrétien du culte musulman se doit de tenir compte de ces vocabulaires différenciés et surtout de l'état d'âme du croyant: son culte est-il sincère et accompli en esprit d'*ihsān*, selon ce qui en a été dit plus haut, à savoir sous le seul regard de Dieu? Le chrétien et le musulman savent l'un et l'autre que le culte authentique doit éviter la double tentation de l'hypocrisie et de l'ostentation, car le Coran condamne tout autant les hypocrites (*munāfiqūn*) que les pharisiens (*murā'ūn*).

Faut-il ajouter que les fêtes religieuses de l'année liturgique ne sont pas sans signification pour les musulmans et sont donc à apprécier à leur valeur exacte. «La petite fête» (*al-ʿīd al-ṣaġīr*), qui met un terme au jeûne du mois de ramadan et en célèbre la rupture finale (*ifṭār*), comprend des prières spéciales, ordonne une aumône particulière et devrait connaître des actes de réconciliation entre tous. «La grande fête» (*al-ʿīd al-kabīr*) ou «La fête du sacrifice» (*ʿīd al-adḥā*) célèbre quant à elle la fin des rites du pèlerinage à La Mecque, les 7-9 de *dū l-ḥiġġa*, le dernier mois de l'année lunaire de l'islam, et elle voit les musulmans immoler de partout un mouton en souvenir du sacrifice d'Abraham. Pour beaucoup, enfin, la fête de la naissance du Prophète (*al-Mawlid al-nabawī*), le 2 de *rabīʿ I*, permet des actes de dévotion

¹⁶ Par «prières surrogatoires», il faut entendre les prières que le musulman peut effectuer en plus des prières obligatoires. Elles concernent principalement les genuflexions avant la prière du lever du soleil, avant et après la prière de midi ou encore après le coucher du soleil.

personnelle. Quant à la fête de 'Āšūrā', le 10 du mois de *muḥarram*, profane chez les Sunnites, elle rappelle chez les Šī'ites la mort de Ḥusayn, petit-fils de Muḥammad, en 680, à Karbalā', en «martyr de l'islam» naissant: la célébration de son agonie n'est pas sans une lointaine analogie avec celle de Jésus, d'où des prières en forme de lamentations qui font méditer et invoquer¹⁷. Et c'est ici qu'il convient de faire mention de l'habitude de réciter la litanie des 99 Beaux Noms de Dieu grâce à un chapelet de 33 grains (*masbaḥa*) trois fois répété: méditation dévotionnelle où chrétiens et juifs se retrouvent en climat biblique, tant leur sont similaires ces Beaux Noms que les musulmans invoquent en leurs implorations¹⁸.

Il faut donc prendre acte avec le texte de *Nostra Ætate* que la vie du musulman se déroule sous le regard de Dieu et que ses sentiments, ses actes et ses paroles relèvent d'un climat de prière diffuse qui n'est pas sans grandeur quand il est cohérent avec lui-même. Comme le dit le Père R. Caspar, «si le Coran et surtout le *fiqh* ont multiplié les conditions et les précisions des rites de la prière, de tout temps, on a aussi développé le sens spirituel de ces rites. La prière musulmane est essentiellement acte d'adoration et de louange à Dieu, selon ce qu'Il a demandé. Elle est action de grâce pour les bienfaits matériels et spirituels reçus et prière pour les recevoir. Elle demande l'attention du cœur, la purification des passions, l'esprit d'humilité, si bien symbolisé et mis en acte par la grande prostration... Les auteurs spirituels et mystiques voient dans la prière rituelle régulièrement répétée la mise en condition de tout l'être, corps et âme, pour qu'il vive toute sa journée et sa nuit en état de prière, constamment orienté vers la seule *qibla*: Dieu»¹⁹. Et c'est bien tout cela que confia un jour l'universitaire Mohamed Talbi à ses amis de Tunis²⁰. Si la question se pose parfois de prier ensemble, il faut se rappeler que chrétiens et musulmans se doivent de suivre leurs liturgies officielles et de se contenter d'être les témoins respectueux de la prière de l'autre, mais ils sont

¹⁷ Les Šī'ites ont à leur disposition, pour leur part, un admirable recueil de prières pour tous les jours de la semaine et toutes les situations de la vie humaine, *al-Šaḥīfa l-saġġādiyya*, appelée le «psautier de l'islam», du petit-fils de 'Alī, l'imam Zayn al-'ābidīn, le 4^e des imams duodécimains.

¹⁸ Voir l'ouvrage exhaustif sur la question de D. GIMARET, *Les noms divins en Islam*, Paris, Cerf, 1988.

¹⁹ Voir R. CASPAR, *Pour un regard chrétien*, p. 45.

²⁰ Voir «Une expérience musulmane de la prière: témoignage de Mohamed Talbi», dans le Bulletin *Se Comprendre*, bleu, 80, 9 sept. 1976.

toujours libres de recourir à certains psaumes en forme de *du'ā'* ou d'inventer des prières spontanées qui soient en accord avec les deux traditions.

C'est ainsi que le Concile Vatican II invite les chrétiens à considérer avec respect cette adoration sincère du Dieu vivant, vers laquelle tend le culte des musulmans, d'autant plus que, si les uns et les autres s'approchent par-là du mystère même de Dieu par des voies différentes, il n'en demeure pas moins que c'est le même Dieu, l'Unique, qui est ainsi adoré, lui dont l'Esprit n'est pas étranger à toute prière qui s'élève d'un cœur droit et d'une conscience purifiée. N'est-ce pas cela que Jean-Paul II a rappelé à tous quelque temps après la première rencontre d'Assise d'octobre 1986? Le culte des musulmans ne saurait donc jamais laisser les chrétiens indifférents, car il leur faut continuellement s'interroger sur les expériences spirituelles de leurs contemporains pour en enrichir d'autant leur propre prière et surtout leur eucharistie quotidienne²¹. Le fait est là. Nombreux sont aujourd'hui les musulmans qui témoignent de Celui qui est créateur de tous, leur providence et leur juge, qui prient par des gestes et des paroles qui expriment leur totale soumission à Dieu, qui jeûnent tout un mois pour vivre la faim, la soif et la continence, en une espèce de retraite collective, qui font largement l'aumône pour ainsi redistribuer entre les pauvres une partie des biens qu'ils doivent à la providence divine, qui font un pèlerinage qui devrait les amener à la grâce de la contrition et du pardon ainsi qu'à une authentique conversion à Dieu.

Chrétiens et musulmans auraient ainsi intérêt à se dire les uns aux autres quelle est leur expérience spirituelle, personnelle ou communautaire. Tous en effet ont appris à «rythmer leur temps et leur vie, leurs travaux, leurs joies et leurs peines, dans le cadre d'une prière où l'invocation et l'action de grâce permettent enfin aux humains de pratiquer un 'culte sincère'. À travers le cycle quotidien et annuel des prières et des fêtes, ils considèrent également les événements de leur vie humaine comme autant de moments privilégiés pour l'invocation et l'action de grâces, qu'il s'agisse de la naissance ou de la mort, en

²¹ Tous ces «jalons pour un dialogue spirituel» se trouvent précisés et détaillés dans M. BORRMANS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris, Cerf, 1981 (1^{re} éd.), 1987 (2^e éd.), et dans deux autres de ses publications, *Dialogue islamo-chrétien à temps et contretemps*, Versailles, Saint-Paul, 2002, et *Dialoguer avec les Musulmans: Une cause perdue ou une cause à gagner?*, Paris, Pierre Téqui, 2011.

passant par toutes les étapes de leur vie. On ne saurait douter de l'enrichissement authentique qui résulterait, pour chacun, d'une meilleure information sur cette 'sanctification de la vie' par les rythmes mêmes de la prière»²² et sur les textes qui en expriment l'originalité en conformité avec la tradition religieuse qui est la leur. En fin de compte, l'idéal ne serait-il pas que chacun, musulman, juif ou chrétien, puisse enfin dire de lui-même ce que Christian de Chergé de Tibhirine disait de lui-même et de sa communauté en Algérie: «Être des priants parmi d'autres priants»? C'est bien là que se situe le sou-hait ou le projet du texte conciliaire.

II. LES RITES MUSULMANS AU PRISME DE LA CONSTITUTION *SACROSANCTUM CONCILIUM*

L'évaluation des rites musulmans d'un point de vue théologique chrétien ne peut faire l'économie du sens que la foi chrétienne accorde aux rites en général et à la prière en particulier. À distance d'une volonté de récupération où l'on chercherait chez l'autre ce que l'on connaît déjà pour dire que «c'est la même chose partout», et d'une tentation de vouloir tout opposer en raison de différences irréductibles pour finalement dénigrer ce qui n'est pas soi²³, il s'agit de considérer les possibles analogies qui peuvent exister dans les rapports qu'entretiennent les chrétiens et les musulmans avec leurs rites réciproques. Si chrétiens et musulmans s'accordent pour définir la visée ultime de tout acte d'adoration, à savoir Dieu lui-même, les différences ne se situent pas uniquement au niveau de la forme des rites, mais au niveau de leur finalité. Le rite est le reflet d'une conception de Dieu, du rapport à soi et à autrui, à l'histoire et à la fin des temps. Rechercher

²² Voir M. BORRMANS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, p. 160. À ce sujet, un ensemble de textes a été rassemblé par P. CUPERLY, *Prières des Fils d'Abraham (Choix de prières musulmanes juives et chrétiennes)*, Paris, Cerf, 1992.

²³ Certains travaux suivant une logique comparée cherchent à maximaliser les différences et récusent a priori toute idée de similitude. Voir à ce titre illustratif: M.-T. et D. URVOY, *La mésentente. Dictionnaire des difficultés doctrinales du dialogue islamo-chrétien*, Paris, Cerf, 2014; E.-M. GALLET, *Le malentendu islamo-chrétien*, Paris, Salvator, 2012; H. DE SAINT-BON, *L'islam à la lumière de la foi chrétienne*, Paris, Salvator, 2016 (1^{ère} éd. 2012); F. JOURDAN, *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans*, Paris, Flammarion, 2012.

des ressemblances fondamentales ou des différences formelles reste en-deçà de ce qui fait la nature de l'un et de l'autre.

Pour s'en rendre compte, repérons quelques éléments clés constitutifs de la logique théologique musulmane dans l'élaboration des rites majeurs. La prière rituelle, le jeûne et l'aumône, ou dans une certaine mesure le pèlerinage²⁴, semblent traversés par trois logiques fondamentales. Accomplir un rite est principalement conçu comme un devoir à accomplir à la suite du prophète de l'islam, Muhammad, une sorte de purification en vue d'une récompense à la fin des temps, où le croyant reste dans un rapport d'extériorité vis-à-vis de Dieu, le juge suprême. La première logique est donc celle de l'imitation. En effet, l'organisation rituelle sous forme de piliers de la pratique est établie par la Sunna prophétique²⁵. Malgré l'évocation dans le texte coranique de la prière²⁶, du jeûne, de l'aumône²⁷ ou

²⁴ Le pèlerinage en islam n'est pas une obligation comme les autres «piliers» de la pratique rituelle. Son effectivité est conditionnée par la capacité matérielle à pouvoir s'y rendre, en assumant le vivre à sa famille durant son absence. Juridiquement ces clauses étaient liées aux conditions de voyage de cette époque. Par conséquent, le pèlerinage reste un désir profond que tout musulman espère accomplir comme un devoir de foi, mais il n'est pas considéré comme une obligation qui s'impose au fidèle ayant atteint la majorité religieuse.

²⁵ La Sunna est constituée en islam de deux piliers: la biographie de Muhammad et les hadiths, c'est-à-dire les paroles et les gestes qui lui sont attribués. Rassemblés deux siècles après la mort de Muhammad, la biographie d'Ibn Hichâm (mort en 828) et les corpus des hadiths prophétiques précisent le contenu et le déroulement des pratiques rituelles. Plusieurs recueils sont considérés comme fiables, notamment ceux de Bukhârî (810-870) et de Muslîm (819-875). D'autres ont également valeur de référence, comme le Sunan d'Abû Dawûd (817-889) ou Tirmidhî (824-893). Ces recueils sont organisés par thèmes. À titre illustratif, Bukhârî organise les chapitres en catégories. En voici quelques-unes: le début de la révélation, la foi, le savoir, les ablutions, la prière, l'appel à la prière, la prière du vendredi, l'aumône, le pèlerinage, le jeûne, l'emprunt et l'endettement, le tribut imposé aux dhimmis, les vertus des compagnons de Muhammad et bien d'autres.

²⁶ Voir par exemple S. 15, 98-99; 62,9-10: «O vous les croyants! Quand on vous appelle à la prière le jour du vendredi, cherchez l'invocation de Dieu. Interrompez tout négoce; c'est un bien pour vous, si vous saviez. Lorsque la prière est achevée, dispersez-vous sur la terre et désirez les bienfaits de Dieu, invoquez souvent le nom de Dieu; peut-être seriez-vous heureux». Ces versets et bien d'autres ne déterminent pas les modalités de la prière, ni leur nombre.

²⁷ De nombreux versets parlent de la *zakât*. À titre d'exemple S. 2,43: «Acquittez-vous de la prière, faites l'aumône et prosternez-vous avec ceux qui font les prosternations». S. 2, 110: «Faites la prière, donnez l'aumône, vous retrouvez auprès de Dieu le bien que vous aurez acquis à l'avance; Dieu voit ce que vous faites».

encore du pèlerinage²⁸, le Coran n'en donne ni le contenu ni les modalités pratiques. Leur définition est configurée par la pratique prophétique. Si l'on prie cinq fois par jour, si l'on jeûne entre le lever et le coucher du soleil, si l'on accomplit le pèlerinage suivant cette forme, etc., tout est lié au modèle prophétique qui apparaît comme étant non seulement le beau modèle de la foi, mais également de la pratique²⁹. C'est par fidélité à Muhammad que le musulman pratique ces rites³⁰. C'est la raison pour laquelle le rite n'épouse pas les contours culturels d'un peuple qui prie ou qui vit un pèlerinage. Là où le musulman se trouve, tout est déjà préétabli par son prophète qui a pratiqué la prière et accompli le pèlerinage.

De plus, cette configuration reste individuelle, y compris dans sa dimension collective. D'où la deuxième logique fondamentale à l'arrière-fond de la pratique: même si elle est pratiquée collectivement à la mosquée, la prière rituelle est un devoir individuel. C'est ce qui lui confère une dimension particulière: la finalité de la prière n'est pas principalement la vie du croyant en vue d'abord d'une paix intérieure

²⁸ Plusieurs versets en parlent, voir par exemple S. 2, 158: «Al-Safā et al-Marwā sont parmi les emblèmes de Dieu. Celui qui fait le pèlerinage à la Maison (le grand pèlerinage) ou la 'umrā (petit pèlerinage) ne commet pas de déviance s'il accomplit les circumambulations. Celui qui est volontaire pour le bien, Dieu lui est reconnaissant.» Pour une approche de type historico-critique du pèlerinage et ses évolutions, voir J. CHABBI, *Le seigneur des tribus, l'islam de Mahomet*, Paris, éd. Noësis, 1997.

²⁹ Les présentations qui magnifient la figure exemplaire de Muhammad sont légion. Nous citons ici deux références issues de deux contextes différents. L'une, publiée en 2007 et distribuée par l'Union des Associations Musulmanes de Seine Saint-Denis suite à l'affaire des caricatures par un journal danois, est rédigée par N. AOUSSAT, *Au-delà des caricatures, le vrai visage du Prophète Mohammed*; l'autre publiée par le Haut Conseil Islamique d'Algérie (3^e édition en 2005) du Cheikh Abderrahmane Ben El-Haffaf (1881-1957) sous le titre: *Introduction à l'étude de l'Islām*.

³⁰ En décrivant le «caractère magnifique, digne d'imitation de Muhammad, Sceau des Prophètes», M. GLTON, ce musulman auteur de plusieurs études linguistiques sur le Coran écrit dans *Le Coran: Parole de Dieu*, Beyrouth, éd. Albouraq, 2007: «L'ampleur de son [Muhammad] être intégral en fait un modèle pour tout croyant authentique qui se réalisera complètement par l'imitation de ses nobles qualités, ce qui implique obéissance totale au contenu du Message qu'il transmet de la part de Dieu. (...) C'est donc en tant qu'il est le Messenger d'Allāh (*rasūl Allāh*) qu'il communique aux êtres humains, et aussi aux djinns, le Message universel et récapitulatif que Dieu lui transmet de chez Lui. Ce Message les informe qu'ils doivent imiter le Prophète pour parvenir à rendre Dieu présent en eux et à conformer leur comportement à celui de Muhammad dans la mesure de leurs capacités.» (p. 67-68).

ou d'une communion communautaire³¹, elle est avant tout une exigence traduisant le degré de soumission à Dieu. Créé soumis et lié par un pacte originel³², l'humain doit le refléter à travers les pratiques rituelles, notamment la prière et le jeûne. Le péché consiste à oublier ce devoir quotidien, qui rythme la journée du fidèle, ou annuel, durant le mois de Ramadan. Pour la théologie classique, le jugement de la fin des temps concernera certes les actes accomplis durant la vie du croyant, mais il englobe également la fidélité aux pratiques, ou leur absence. La rétribution et la récompense sont intimement liées à la capacité de tenir jusqu'au bout cette conformité. Dans la foi populaire, on estime que tout est consigné dans un livre qui se trouve auprès de Dieu. Ses anges notent tous les faits, aussi bien les bienfaits que les manquements. L'absence d'une logique de rédemption est compensée par le repentir. Revenir au droit chemin c'est reprendre la voie de la pratique religieuse. L'orthodoxie est vérifiée par l'orthopraxie.

La troisième logique fondamentale est celle de la purification par la pratique rituelle dans un rapport d'extériorité à Dieu. Accomplir la prière, l'aumône, le jeûne ou encore le pèlerinage, voire la *ṣahāda*, la double attestation de foi, relève d'une forme de purification³³. Il s'agit de purifier sa vie de l'idolâtrie par l'attestation de foi, son argent par l'aumône, son corps par le jeûne ou encore par les ablutions rituelles avant la prière. Le pèlerinage est également vu comme une démarche de purification où le vêtement blanc est le signe d'une pureté dans une forme de dépouillement. D'autres pratiques participent de cette logique, comme la toilette mortuaire où le corps du défunt est préparé pour accéder à l'au-delà, en vue de la résurrection et du jugement dernier.

³¹ Bien entendu, il ne s'agit pas d'ôter toute démarche spirituelle dans une visée de paix intérieure à la pratique rituelle musulmane. Néanmoins la «colonne vertébrale» de ce qui constitue le socle traditionnel général relève de ce qui est ici décrit.

³² Voir sur ce point G. GOBILLOT, *La conception originelle: ses interprétations et ses fonctions chez les penseurs musulmans*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2000.

³³ Plusieurs versets coraniques associent les pratiques rituelles à la purification. Voir par exemple pour la prière: S. 5,6: «Quand vous vous disposez à prier, lavez-vous le visage et les mains jusqu'aux coudes. Passez vos mains sur la tête et les pieds jusqu'aux chevilles. Purifiez-vous si vous êtes en état d'impureté. Si vous êtes malades ou en voyage, si vous venez de satisfaire vos besoins naturels ou si vous avez eu commerce avec des femmes et si vous ne trouvez pas d'eau frottez-vous le visage et les mains avec du sable fin et pur. Dieu ne veut pas vous imposer de gêne mais il veut vous purifier et vous combler de ses bienfaits afin que vous lui en soyez reconnaissants»; ou encore sur l'aumône pour purification de l'argent: S. 9,103: «Prélève une aumône sur leurs biens pour les purifier et les relever de leurs péchés».

Il faut aussi souligner que l'ensemble des pratiques rituelles reste habité par une idée essentielle: les actes de dévotions, le souvenir de Dieu au quotidien, l'accomplissement de la prière, du jeûne ou du pèlerinage conduisent certes à une forme de proximité avec Dieu qui demeure, néanmoins, dans un rapport d'extériorité. À l'exception de certains courants soufis, rendre un culte en signe de soumission ne fait pas entrer en relation d'intimité ni en communion à Dieu. La différence ontologique irréductible entre Dieu et l'homme, et la volonté d'écarter toute médiation conduisent à une distance jamais comblée. Il s'agit de vivre devant Dieu ou «sous son regard» et non pas avec lui et en lui.

Si sur certains points les cultes chrétiens et musulmans se font écho, il apparaît clairement qu'ils ne sont ni structurés ni ordonnés aux mêmes finalités. Toute la pratique rituelle chrétienne est configurée par la personne du Christ qui émerge comme étant le centre et le pivot de toute démarche rituelle, qu'elle soit individuelle ou collective. S'adresser à Dieu passe par la médiation christique, il est le Maître par excellence qui enseigne et rend possible l'accès à Dieu. La prière qu'il enseigne à son Église demeure l'expression par excellence du rapport à Dieu, reconnu comme Père. Sa mort et sa résurrection constituent un moment fondateur qui inscrit le chrétien dans l'histoire du salut. C'est pourquoi, la manière de vivre la prière, le jeûne et l'aumône s'inscrivent dans cette trajectoire. Dans l'évangile selon Matthieu au chapitre 6, Jésus donne le cadre de la prière dans le secret de la relation à Dieu le Père, du jeûne dans l'intimité, loin de toute hypocrisie et de tout voyeurisme, et l'aumône dans la discrétion. Toutefois, l'imitation de Jésus ne se situe pas au niveau de la pratique extérieure³⁴, mais elle épouse le sens profond de son expérience³⁵. S'il avait lui-même accompli le pèlerinage à Jérusalem, les chrétiens n'ont pas fixé les règles d'un pèlerinage rituel inamovible. Non seulement

³⁴ Les chrétiens ne parlent pas la langue de Jésus et ne cherchent pas à s'habiller comme lui, ou encore à vouloir l'imiter physiquement: cheveux, barbes, tenue vestimentaire, etc.

³⁵ Un des exemples les plus marquants est l'abandon par les chrétiens de la nourriture rituelle ou des interdits alimentaires. Il est très peu envisageable que Jésus ait négligé de manger casher, ou qu'il ait consommé du porc. Tout en affirmant la centralité de Jésus comme fondement de la pratique rituelle, les chrétiens ne considèrent pas comme indispensable la conformité extérieure avec les pratiques rapportées dans l'évangile. C'est paradoxal mais non contradictoire, dans la mesure où l'expérience de la personne de Jésus amène à déplacer les frontières entre le pur et l'impur en les situant au niveau du cœur et de la parole et non au niveau de la nourriture. Voir les paroles de Jésus en Mt 15,10-20 et parallèles.

le pèlerinage est perçu comme un cheminement d'abord spirituel, il est surtout abordé à partir de l'expérience apostolique du Ressuscité. Le récit des disciples d'Emmaüs en est un exemple emblématique³⁶. Déçus après la mort de Jésus, ils vont faire l'expérience de sa résurrection sur le chemin d'Emmaüs. L'ayant reconnu à la fraction du pain, leur retour à Jérusalem pour l'annoncer aux Onze se croise avec l'apparition du Ressuscité aux Onze. La multiplication des «pèlerinages» en christianisme est le signe de leur caractère non rituel. Ce sont des dévotions ou des démarches proprement spirituelles qui ne définissent ni ne déterminent l'être chrétien. Ni lieu sacré, ni langue sacrée: les chrétiens ne répètent pas les mots de Jésus dans la langue qu'il utilisait, l'araméen; toute langue est en mesure d'exprimer les «merveilles de Dieu»³⁷.

D'où la deuxième logique fondamentale de la pratique rituelle chrétienne, à savoir la liturgie configurée au mystère pascal. La Constitution *Sacrosanctum concilium* le résume en ces termes: «L'Église célèbre le mystère pascal, en vertu d'une Tradition apostolique qui remonte au jour même de la résurrection du Christ, chaque huitième jour, qui est nommé à bon droit le jour du Seigneur, ou dimanche. Ce jour-là, en effet, les fidèles doivent se rassembler pour que, entendant la parole de Dieu et participant à l'Eucharistie, ils se souviennent de la passion, de la résurrection et de la gloire du Seigneur Jésus, et rendent grâce à Dieu qui les 'a régénérés pour une vivante espérance par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts' (1 Pierre 1,3)»³⁸. Pour la foi chrétienne, plus qu'une pratique à accomplir comme un devoir vis-à-vis de Dieu, la liturgie est un moment où le mystère de la rédemption devient présent à chacun et à la communauté des fidèles. À ce niveau, et à la différence de la prière individuelle qui peut se pratiquer dans le secret et dans l'intimité de la vie privée, la liturgie est un acte communautaire qui exige l'assemblée des baptisés. Si l'on peut vivre toute sa vie de musulman en pratiquant ses prières rituelles sans jamais se rendre à la mosquée, il est inconcevable de vivre une vie de chrétien sans le partage communautaire à la manière du dernier repas de Jésus avec ses disciples. Pour les Églises chrétiennes, surtout orthodoxes et catholiques, la liturgie est un moment de communion profonde qui transforme la

³⁶ Voir Luc au chapitre 24.

³⁷ Voir le récit de Pentecôte dans les Actes des Apôtres, chapitre 2.

³⁸ Vatican II, *Sacrosanctum concilium*, §106.

communauté par la table eucharistique. La Constitution sur la sainte liturgie l'exprime en ces termes: «En effet, la liturgie, par laquelle, surtout dans le divin sacrifice de l'Eucharistie, 's'exerce l'œuvre de notre rédemption', contribue au plus haut point à ce que les fidèles, par leur vie, expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Église.»³⁹ L'expérience du sacrifice de l'Eucharistie est un lieu de salut communautaire, comme une anticipation de la fin des temps. En ce sens, il ne s'agit pas d'un devoir à accomplir en vue du salut éternel. C'est l'expérience d'un déjà-là d'une plénitude, qui ne cesse de se donner dans l'histoire des hommes.

La troisième logique fondamentale de la pratique rituelle chrétienne est le rapport d'intimité avec Dieu. La prière individuelle aussi bien que la liturgie de l'Église visent ultimement la communion profonde avec Dieu. La prière devient principalement un moment de recueillement personnel et collectif. Se retrouver en Dieu, vivre de la vie divine, c'est rendre présent à soi le Souffle de Dieu et son Verbe. L'homme est la demeure de Dieu selon l'épître de Jean⁴⁰. La régénération en Dieu et par lui procure au terme «communion» son sens le plus fort: s'unir ensemble. Le chrétien est configuré pour vivre l'unité profonde avec son Créateur qui l'a modelé selon son image et à sa ressemblance. L'anthropologie chrétienne est entièrement habitée par cette théologie de l'alliance qui tend à vivre la dynamique d'amour trinitaire qui est ontologiquement relationnelle. La différence dans la compréhension des rites entre christianisme et islam se situe à ce niveau relationnel. Pour la foi chrétienne, si Dieu est un, il est en lui-même relation. Le rite n'est pas un devoir à accomplir mais un chemin d'accomplissement de cette relation avec lui, qui devient la manière de laisser Dieu visiter l'humanité en chacun. En revanche, l'anthropologie musulmane suit un autre schéma: malgré un hadith considéré de faible authenticité qui reprend l'affirmation biblique de la création à l'image de Dieu, le socle théologique de l'anthropologie coranique s'est construit autour de l'affirmation d'extériorité que l'on retrouve dans la sourate 112 où l'on lit: «Dieu est l'un, l'impénétrable,

³⁹ Vatican II, *Sacrosanctum concilium*, §2.

⁴⁰ On peut souligner ici le nombre de fois où le verbe «demeurer» (*menô*) est utilisé dans cet écrit (voir par ex. 1 Jn 4,15-16): «Quiconque confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. Et nous, nous connaissons, pour y avoir cru, l'amour que Dieu manifeste au milieu de nous. Dieu est amour: qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui».

il n'engendre pas, il n'est pas engendré, nul ne lui est égal». Une telle inégalité ontologique rend impossible toute ressemblance entre l'humain et le divin. Une extériorité avec la transcendance qui rejaillira sur l'extériorité avec ses semblables. L'*Oumma* n'est pas la communion des fidèles entre eux, mais la visibilité de l'ensemble des fidèles. La prière rituelle est strictement un devoir personnel où l'on prie à côté de l'autre et non en communion avec lui, ni dans l'ici-bas, ni dans l'au-delà. La foi chrétienne s'exprime à travers la notion de communion. Dans cette perspective, le concile Vatican II définit la nature et la vocation de l'Église comme «en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire, à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain.»⁴¹

CONCLUSION

LES RITES MUSULMANS AU PRISME DE LA CONSTITUTION

GAUDIUM ET SPES

Compte tenu de ce qui a été évoqué ci-dessus, il est clair qu'une théologie chrétienne appliquée aux pratiques rituelles musulmanes ne peut que prendre en compte la logique propre qui leur est inhérente. Les rites musulmans accompagnent le fidèle dans son histoire pour l'aider à accomplir des actes de soumission au Créateur dans une logique de restauration des temps originels. L'au-delà considéré comme étant plus pur, se pense en fonction de l'origine, et c'est là le critère du jugement dernier, de la récompense ou du châtement. Les rites sont ainsi des pratiques ajustées à ce qui est perçu comme relevant de la nature première. Leur exigence est la mesure de la fidélité attendue. La répétition du modèle premier, notamment rendu possible par Muhammad, structure et rappelle ce que devrait être l'humain. Alors que dans une logique chrétienne, la visée eschatologique conduit à considérer les rites comme des pratiques sacramentelles, c'est-à-dire une action de grâce divine signifiée dans l'histoire en vue d'une réalité qui dépasse la simple restauration d'une nature première. Les Pères de l'Église nouaient cette démarche autour de deux réalités indissociables: les rites (sacrements, ici le sacrement du baptême) sont une grâce qui rend possibles à la fois *la rémission des péchés* et *la*

⁴¹ Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, §1.

participation à la vie divine. De même, on ne peut considérer les rites musulmans comme des moments d'une grâce divine, non seulement en raison de l'absence d'une configuration christique, mais aussi à cause de leur nature propre telle qu'elle est perçue par la tradition musulmane. Mettre en équivalence les pratiques – même formellement semblables – revient à être en inadéquation totale avec l'approche chrétienne aussi bien qu'avec la perception musulmane.

La différence non seulement structurelle, mais également fonctionnelle des rites entre chrétiens et musulmans doit-elle nécessairement conduire à un refus catégorique de la part des chrétiens de considérer positivement les pratiques rituelles musulmanes? Théologiquement, quelle valeur accorder à ces pratiques d'un point de vue chrétien? Par quel prisme théologique aborder la particularité musulmane si l'on veut s'écarter d'une logique de relativisation juxtaposant les réalités religieuses, ainsi que d'une logique exclusiviste dénigrant tout ce qui ne relève pas de ce que le christianisme propose?

Pour répondre à ces questions, reprenons le principe de la Déclaration *Nostra Ætate* du Concile Vatican II sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes exprimé en son §2 où l'on lit que l'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans les différentes religions. Ce principe trouve une résonance particulière dans un autre passage conciliaire. En effet, après avoir parlé de la conformité du chrétien au Christ par l'Esprit-Saint, le texte de la Constitution *Gaudium et Spes* se poursuit ainsi: «Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal.»⁴²

S'il ne s'agit pas de considérer les rites musulmans en eux-mêmes et dans leur globalité comme source d'une grâce salvifique, il est possible de les observer comme des lieux potentiellement porteurs de sainteté, pouvant être ouverts à l'agir de Dieu. La centralité du mystère pascal comme critère définitif, n'exclut pas «la possibilité d'être associé» à ce mystère d'une manière propre au dessein de Dieu et à l'agir de son Esprit de sainteté. Comment reconnaître l'agir de l'Esprit? Comment différencier ce qui est vrai et saint de ce qui ne l'est pas? Pour éviter

⁴² Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 22 §5.

toute tentation de récupération réductrice où l'on cherche le même qui, dans ce cas, n'existe pas puisqu'on est principalement dans des logiques rituelles différentes⁴³, ne faudrait-il pas admettre que la grâce divine qui agit mystérieusement dans les fidèles d'autres traditions religieuses n'est reconnaissable qu'à ses fruits visibles? L'appréciation théologique des rites musulmans est ainsi proportionnée à la capacité des musulmans eux-mêmes de faire fructifier ce qui leur est donné à vivre. Par leur structuration et leur logique propre, les rites musulmans peuvent amener à une paix intérieure pouvant rejaillir sur les autres, notamment les pauvres et les plus démunis. Ces rites seraient à envisager comme des dons proportionnés à la logique islamique globale en vue d'une appropriation potentiellement salvifique.

⁴³ C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas voulu privilégier dans cette réflexion la place des confréries soufies, souvent considérées comme étant proches d'une attitude chrétienne. Certaines conceptions soufies laissent certes apparaître des traits similaires à des recherches mystiques, avec une terminologie quasi identique parlant de l'amour de Dieu, néanmoins, cette proximité reste habitée par une logique proprement musulmane et une différence irréductible relative au sacrifice eucharistique.

Chapitre VI

L'islam, épreuve définitive pour les chrétiens

Rachid BENZINE

Depuis quelque 2000 ans, le christianisme représente une épreuve terrible pour les « Banū isrā'īl », les fidèles du judaïsme. Même si, ces cinquante dernières années, l'Église catholique s'efforce de substituer, à propos des juifs, un « enseignement de l'estime » à son séculaire « enseignement du mépris »¹, la prétention chrétienne à donner une interprétation pro-chrétienne à toute l'histoire biblique, en laissant entendre que les juifs n'ont pas compris la totalité de la révélation qui leur a été faite, ne peut représenter pour ces derniers qu'une réalité insupportable. Cela d'autant plus que cette relecture et cette appropriation chrétiennes du judaïsme ont conduit, au cours des siècles, à un anti-judaïsme meurtrier.

Depuis quatorze siècles, l'islam représente à son tour une épreuve, pour les juifs certes (même si le conflit théologique entre juifs et musulmans est relativement faible), et plus encore pour les chrétiens. En effet, l'islam se présente comme la religion la plus fidèle aux témoignages de Moïse et de Jésus, venant « sceller » (pour ne pas dire « accomplir ») toutes les révélations précédentes. Selon l'orthodoxie musulmane, il y a, ainsi, un « christianisme coranique » qui est le véritable christianisme, les chrétiens étant considérés, à l'égal des juifs, comme des « égarés » qui ont falsifié les Écritures qui leur avaient été données.

Dès l'avènement de l'islam, celui-ci a constitué une grande blessure et une provocation pour les chrétiens. « Grande blessure », parce que

¹ Voir en particulier J. DUJARDIN, *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Calmann-Lévy, Paris, 2003, ou encore les textes de l'historien Jules ISAAC, pionnier de la réconciliation judéo-catholique, réédités en 2004 aux éditions Grasset, sous le titre : *L'enseignement du mépris. L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes ?*

des terres majoritairement chrétiennes depuis les origines du christianisme (Syrie, Palestine, Égypte) ont vu l'essentiel de leurs populations « basculer » en quelques années dans la nouvelle religion. « Provocation », car la doctrine musulmane vient contredire, par la voix même de Dieu se révélant dans l'énonciation coranique, les dogmes fondamentaux du christianisme : incarnation, crucifixion et résurrection de Jésus.

De ce fait, les questionnements sur le « pourquoi » de l'islam ont surgi dès le développement de cette religion en dehors des frontières de la Péninsule arabique. L'islam qui se réclamait du même Dieu que celui des juifs et des chrétiens pouvait-il être l'œuvre de Dieu ? Était-ce une épreuve envoyée par Dieu aux disciples du Christ ? Était-ce une hérésie « judéo-chrétienne » de plus ? Les écrits de Jean Damascène (676-749), fonctionnaire chrétien de l'empire omeyyade devenu moine et « père de l'Église », que citent dans leurs articles Michel Younès et Henri de La Hougue, sont, à ce sujet, extrêmement intéressants, puisqu'ils parlent de la « religion des ismaélites » comme d'une « centième hérésie »². Nous disposons, également, du relevé de passionnantes discussions religieuses qui se sont déroulées, du VIII^e au XIV^e siècle de l'ère commune, entre chrétiens nestoriens de Mésopotamie et musulmans³. Même s'il s'agit là de dialogues entre musulmans et chrétiens considérés comme « hérétiques » par le christianisme byzantin, on y trouve l'essentiel des problématiques soulevées de nos jours encore par les théologiens chrétiens dans leur approche de l'islam : authenticité, ou non, de la mission de Muhammad ; formation et statut du Coran ; polémique musulmane sur la falsification des Écritures juives et chrétiennes ; dogme central de l'Unicité divine et rejet de la Trinité ; refus musulman de l'incarnation de Dieu dans une personne historique, fût-ce Jésus de Nazareth ; dispositions morales, en particulier celles concernant la morale conjugale et les plaisirs matériels...

Parce que chacune des deux religions, la musulmane comme la chrétienne, prétend dire « le tout » du même Dieu et constituer la seule « voie » qui mène au « salut » (soit, en islam, la rétribution heureuse du Paradis), christianisme et islam se trouvent inévitablement et

² JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam* (Sources chrétiennes, 383), Paris, Cerf, 2006.

³ B. LANDRON, *Chrétiens et musulmans en Irak. Attitudes nestoriques vis-à-vis de l'islam* (Études chrétiennes arabes), Paris, Éd. Cariscrypt, 1994.

définitivement en concurrence et en conflit. Cela explique les polémiques incessantes, les accusations réciproques, les discours majoritairement désobligeants qui sont tenus « sur l'autre » par les gardiens des deux doctrines⁴, et parfois les persécutions. Dans son article, Michel Younès rappelle le jugement péjoratif sur l'islam de saint Thomas d'Aquin (qui avait cependant peu d'informations sur cette religion), puis il passe directement aux approches polémiques contemporaines d'un érudit tel que le théologien Édouard-Marie Gallez, frère de la congrégation Saint Jean⁵. Mais il aurait pu citer de nombreux autres auteurs chrétiens hostiles à l'islam, depuis le moine Euthymios (XIII^e siècle) jusqu'aux érudits actuels comme l'islamologue Martie-Thérèse Urvoy⁶, en passant par le jésuite belge Henri Lammens⁷, le frère Bruno Bonnet-Eymard, théologien de la Contre-Réforme Catholique, auteur d'une traduction et d'un commentaire systématique du Coran⁸, ou encore le palestinien chrétien de nationalité suisse Sami Aldeeb⁹, lui-même auteur d'une traduction française critique du Coran¹⁰. On se souvient de la polémique lancée involontairement, en

⁴ Voir A. ARGYRIOU, « Une controverse entre un chrétien et un musulman », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 41/3, 1967, p. 237-245 et A. T. KHORY, *La polémique byzantine contre l'islam*, Leiden, Brill, 1972.

⁵ É.-M. GALLEZ, *Le messie et son prophète*, 3 tomes, Versailles, Éd. de Paris, 2005.

⁶ M.-T. URVOY, *La mésentente. Dictionnaire des difficultés du dialogue islamo-chrétien*, Paris, Cerf, 2014.

⁷ Le père Henri Lammens (1862-1937) est un jésuite belge, grand arabisant et grand spécialiste de l'islam, qui a passé l'essentiel de sa vie au Liban. Juste avant la première guerre mondiale, il a publié deux écrits, « Mahomet fut-il sincère ? », dans *Recherches de Science Religieuse*, 2, 1911, p. 25-54 et 140-166, et *Fatima et les filles de Mahomet*, Rome, Institut biblique, 1912, qui lui ont valu d'être interrompu dans ses recherches par ses supérieurs, de crainte que ses écrits ne suscitent la colère des musulmans et des autorités ottomanes.

⁸ B. BONNET-EYMARD, *Le Coran. Traduction et commentaire systématique*, 2 tomes. Saint-Parres-lès-Vaudes, Éditions de la Contre-Réforme Catholique, 1988.

⁹ Avec les années, l'universitaire Sami Aldeeb, spécialiste du droit musulman, s'est beaucoup radicalisé dans sa critique de l'islam, ce qui peut malheureusement faire oublier la qualité de plusieurs de ses travaux, tels sa traduction française commentée du Coran publiée selon l'ordre supposé de l'énonciation première. Ainsi, sur son blog en langue arabe, il n'a pas hésité, en 2017, à lancer une campagne provocatrice pour que les musulmans s'accordent pour dire que le prophète Mahomet « est périmé » et qu'un nouveau prophète doit être choisi ! Voir le site en arabe: <https://goo.gl/X1GQda>

¹⁰ S. A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Le Coran. Texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar, avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens*, Vevey, Éditions de l'Aire, 2008.

septembre 2006, par le pape Benoît XVI dans un discours à l'Université de Ratisbonne, où il avait cru pouvoir évoquer une controverse de 1391 entre l'empereur byzantin Manuel II Paléologue et un érudit persan musulman.

Mais si la littérature polémique chrétienne à l'encontre de l'islam ne manque pas et connaît depuis trente ans un élan nouveau, elle a son pendant dans le monde musulman, avec une importante littérature polémique musulmane contre le christianisme¹¹. De toute évidence, les deux religions s'incommodent, ont besoin de se dénigrer mutuellement, le triomphe de la vérité de l'une semblant ne pas pouvoir se priver de la dénonciation de la doctrine de l'autre ! Le Concile Vatican II, ainsi que le rappellent Michel Younès et Henri de La Hougue, a marqué une rupture considérable avec des siècles de polémique et de dénigrement, en appelant à un regard d'estime et de respect à l'égard des croyants des autres grandes religions du monde, et notamment à l'égard des musulmans. Depuis, les papes qui se sont succédé, de Jean XXIII à François, n'ont cessé de rester dans cette même ligne. Cependant, force est de constater que, les années nous séparant du dernier concile s'additionnant, les discours anciens de polémique antimusulmane ressurgissent chez de nombreux penseurs et chez de nombreux dignitaires chrétiens¹². Les « islamophobes savants » font sentir de plus en plus leur influence dans les cercles ecclésiaux, en France particulièrement, au détriment des défenseurs d'un dialogue de la confiance¹³.

¹¹ Voir A. BOUAMAMA, *La littérature musulmane contre le christianisme, depuis ses origines jusqu'au XIII^e siècle*, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1988, ou M. TAHIR UL-QADRI, *L'islam et le christianisme*, Lahore, Éditions El Badr, 1984.

¹² Parmi les intellectuels français catholiques qui, au nom d'une claire distinction entre les doctrines et les fois chrétiennes et musulmanes, tiennent un discours très dépréciateur sur l'islam et rencontrent de plus en plus d'écho dans les milieux ecclésiaux chrétiens de l'Hexagone, on peut citer les philosophes Alain Besançon et Rémi Brague (voir note 24), le père François Jourdan (voir *Islam et christianisme. Comprendre les différences de fond*, Paris, Éd. du Toucan, 2015), la journaliste Annie Laurent (*L'Islam pour tous ceux qui veulent en parler [mais ne le connaissent pas]*, Paris, Artège, 2017), ou l'islamologue Marie-Thérèse Urvoy (voir note 6).

¹³ Le concept d'« islamophobie savante » est apparu en 2009, avec l'ouvrage collectif *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, publié aux Éditions Fayard. Les auteurs, P. BUTGEN, A. DE LIBERA, M. RASHED et d'autres, répondaient au livre de S. GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint Michel. Les racines grecques de l'Europe*, Paris, Seuil, 2008.

REFUSER LA DISQUALIFICATION DE LA FOI DE L'AUTRE

Évidemment, Michel Younès, dont l'érudition n'a d'égale que sa bienveillance, ne saurait être associé d'aucune façon aux « islamophobes savants » ! Mais pourquoi, dans son long exposé sur « le statut théologique de l'islam », tient-il tant à rappeler, longuement et sans les critiquer, les théories faisant de l'islam soit une « hérésie nestorienne », soit une « résurgence de l'arianisme », soit le fruit d'un « proto-islam de type ébionite ou judéo-chrétien », ou encore (à partir d'une interprétation discutable de l'œuvre de l'historienne arabisante Jacqueline Chabbi) un « paganisme qui (aurait) adapté son discours ou encore son offre en fonction de son interlocuteur » ? L'universitaire ne dit pas adhérer à ces théories récurrentes mais, alors qu'il leur accorde beaucoup de place, il n'émet à leur égard aucune critique, pouvant donner le sentiment qu'elles ne lui paraissent pas incongrues, y compris les spéculations, nullement plébiscitées par les spécialistes de l'araméen ancien, du philologue libano-allemand qui écrit sous le pseudonyme de Christoph Luxenberg¹⁴.

Certes, les musulmans ne peuvent guère donner de leçons en ce qui concerne le respect de la foi des chrétiens telle que ceux-ci la forment et non pas comme l'islam voudrait qu'ils la confessent. Rares, en effet, sont ceux, parmi les érudits religieux, qui honorent le christianisme tel qu'il se dit lui-même. Néanmoins, pourquoi ce besoin manifeste, ancien et récurrent, au sein des Églises chrétiennes, de débuser des « emprunts » extérieurs qui auraient contribué à la composition du Coran ? Pourquoi cette obstination à chercher des sources juives, chrétiennes ou judéo-chrétiennes au texte coranique, voire des auteurs juifs, chrétiens ou judéo-chrétiens à l'origine de celui-ci ? De toute évidence, la première énonciation coranique a été faite dans un milieu – celui des tribus du Hedjaz – qui connaissait des récits juifs, chrétiens et autres, sinon un si grand nombre de personnages bibliques ne seraient pas cités dans ce discours devenu texte, sans que ne soit développée l'histoire de chacun. On peut, bien entendu, trouver de l'intertextualité entre le contenu et la forme du Coran et d'autres textes religieux de l'Antiquité. Mais cela n'exclut pas le fait que le Coran a le droit d'être considéré comme un texte

¹⁴ C. LUXENBERG, *The syro-aramaic reading of the Koran : a contribution to the decoding of the language of the Koran*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2004.

singulier, porteur d'un génie propre, à la structure littéraire unique. Les « points de contact » qu'il comporte avec des récits juifs et chrétiens, s'ils contribuent à inscrire le Coran dans une familiarité – si ce n'est une filiation – avec la Bible et d'autres textes juifs et chrétiens, ne le réduisent pas pour autant à une fabrication artificielle, dénuée d'une inspiration authentique. Ce qui interroge, finalement, c'est cette tentation, chez de nombreux chrétiens, de réduire le Coran et, plus largement l'islam, à soi. Parce qu'il y a, en effet, une contradiction manifeste entre la doctrine musulmane et la doctrine chrétienne, alors même que les deux doctrines se réclament chacune d'une révélation du même Dieu, il n'y aurait pas d'autre alternative que de parler, chez les uns (les musulmans) de « falsification des Écritures », et, chez les autres (les chrétiens), de « bricolage » littéraire et théologique ! De manière révélatrice, on ne trouve pas, dans la littérature chrétienne, une telle autre disqualification de textes religieux. Les Védas et les Upanishads, par exemple, semblent faire l'objet de plus de respect que le Coran. Probablement parce que le Coran appartient au même gisement culturel que les textes juifs et chrétiens fondamentaux, et que c'est la divergence dans la proximité qui paraît la plus insoutenable et la plus menaçante. Pour cette raison, on peut se demander s'il ne serait pas salutaire que la réflexion chrétienne sur le fait coranique et sur le fait islamique fasse l'effort de se « débibiliser », si je puis me permettre ce néologisme, ou encore de se « déjudaïser » et de se « déchristianiser ». Le face à face christianisme-islam est trop chargé de passions, de mémoires blessées, de peurs réciproques pour aboutir à une acceptation mutuelle irénique. C'est dans le cadre plus large du rapport du christianisme avec toutes les autres religions qu'il convient de penser l'accueil paisible par les chrétiens du phénomène coranique et du phénomène islamique, en ne cherchant pas d'abord la comparaison mais en s'ouvrant à l'altérité radicale. Ainsi, l'œuvre du théologien jésuite Jacques Dupuis¹⁵, et celle du dominicain Claude Geffré¹⁶, l'un et l'autre libres de toute obsession islamique, devraient davantage aider à un regard purifié.

Dans la suite de son article, Michel Younès fait, avec raison, une large part au savant orientaliste chrétien Louis Massignon, dont l'enga-

¹⁵ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.

¹⁶ C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006.

gement humain et l'œuvre académique ont grandement contribué à une approche nouvelle de l'islam par l'Église catholique au milieu du xx^e siècle, puisqu'ils ont très certainement influencé les pères du Concile Vatican II, et particulièrement le pape Paul VI. Louis Massignon, encore plus mystique que savant, n'était pas un théologien, même s'il a fini par être ordonné prêtre dans l'Église melkite. Sa fascination pour le soufi Mansur al-Hallâj, sa méditation de la destinée d'Ismaël, la vision quasi mariale qu'il avait de Fatima, fille bien aimée du prophète Muhammad, l'ont conduit à une sorte de célébration d'un islam grandement fantasmé, qui a eu l'effet bénéfique d'inciter à une approche respectueuse de la foi islamique. En même temps, toute l'appréciation massignienne de l'islam est faite à l'aune du christianisme, et il y a dans la démarche du savant mystique une forme d'appropriation paternaliste de l'islam qui ne peut que déranger les musulmans. Le même reproche peut être fait aux deux disciples de Louis Massignon, que présente également Michel Younès : Youakim Moubarac et Michel Hayek. Cependant, ces deux théologiens ont le mérite, chacun avec sa singularité, d'inscrire sans hésitation l'islam dans la famille abrahamique, ce que refusent nombre d'intellectuels chrétiens contemporains, et de lui reconnaître une place dans le Plan divin du salut. De Michel Younès, dont les attaches libanaises sont connues, on aurait pu attendre qu'il évoque aussi d'autres théologiens libanais actuels du dialogue interreligieux, en particulier l'évêque grec-orthodoxe Georges Khodr et le philosophe Mouchir Basile Aoun¹⁷, mais il est certain que tout ne peut être inclus dans un article de revue. La réflexion de théologiens chrétiens arabes favorables au dialogue interreligieux s'avère, en tout cas, essentielle de nos jours, d'une part parce que ceux-ci ont en commun la culture arabe avec leurs compatriotes musulmans ; d'autre part parce qu'ils sont les héritiers d'une longue histoire commune. Si eux renoncent au dialogue islamo-chrétien, qui pourra s'y engager dans la durée ?

¹⁷ Voir A. FLEYFEL, *La théologie contextuelle arabe. Modèle libanais*, Paris, L'Harmattan, 2011.

RECONNAÎTRE LA DIMENSION SPIRITUELLE AUTHENTIQUE DE
MUHAMMAD

L'article du théologien allemand Klaus von Stosch s'attache à mettre en évidence les questionnements qui se posent à des intelligences et à des consciences chrétiennes concernant Muhammad et sa mission prophétique. Est-il possible pour des chrétiens de reconnaître comme prophète celui par qui l'islam est arrivé, à l'instar des autres prophètes bibliques qui ont précédé le surgissement historique de Jésus de Nazareth ? La question est d'importance dans les rapports islamo-chrétiens. De manière régulière, des musulmans reprochent aux chrétiens de ne pas reconnaître la grandeur prophétique de Muhammad alors que, argumentent-ils, l'islam reconnaît tous les prophètes qui ont précédé, d'Adam à Jésus-Christ ! Cette perception ne prend pas en compte, évidemment, le fait incontournable que le discours véhiculé par le prophète de la Mecque se présente en grande partie comme une dénonciation des fondamentaux de la foi chrétienne (filiation divine, incarnation, crucifixion, résurrection de Jésus), et qu'il serait incohérent de reconnaître le messager et non le message.

Muhammad est au cœur des discours chrétiens désobligeants à l'égard de l'islam. Rares sont les œuvres de penseurs chrétiens qui parlent de lui de manière positive¹⁸. Sans doute Muhammad ne peut-il être accueilli comme « prophète pour les chrétiens », lesquels se prévalent d'une révélation différente. Mais les chrétiens pourraient au moins lui faire crédit d'une expérience spirituelle authentique, même si elle leur demeure difficilement compréhensible et accessible. Ils pourraient, au moins, accepter de le classer parmi tous les personnages de l'histoire des civilisations et des religions qui correspondent à la typologie des prophètes, de Zoroastre à Martin Luther King, en passant par Mani, Jeanne d'Arc et Gandhi. En effet, les prophètes ne sont pas nécessairement des hommes (ou des femmes) qui s'inscrivent dans la geste biblique. Ils sont tous ces inspirés qui, au cours de l'histoire humaine, font entendre une parole qui les dépasse, qu'ils reçoivent d'un au-delà d'eux-mêmes, et qui a une valeur universelle.

¹⁸ Parmi les exceptions, on peut citer, outre les travaux du théologien catholique suisse Hans Küng, l'œuvre littéraire assez étonnante du prêtre orthodoxe roumain V. GHEORGHIU, *La vie de Mahomet*, Paris, Librairie Plon, 1962, ainsi que la réflexion théologique de l'évêque anglican K. CRAGG, *Muhammad and the Christian : A Question of Response*, Londres, Darton Longman and Todd, 1984.

Comme l'indique Klaus von Stosch, les recherches récentes sur les débuts de l'islam font le constat que le personnage de Muhammad apparaît relativement tardivement dans les premières traces connues, en particulier épigraphiques, de l'islam naissant¹⁹. Les données historiques sûres à son sujet sont extrêmement fragiles – on n'est même pas certain de son nom, « Muhammad » pouvant correspondre à un titre ! Mais dès lors que les chrétiens (au moins les chrétiens occidentaux !) sont désormais habitués, depuis une cinquantaine d'années, à faire la distinction entre « l'Abraham de l'histoire » et « l'Abraham de la foi », le « Moïse de l'histoire » et le « Moïse de la foi », le « Jésus de l'histoire » et le « Jésus de la foi », on est en droit d'attendre d'eux qu'ils soient également en capacité de faire la différence entre le « Muhammad de l'histoire » et le « Muhammad de la foi », quand bien même cette distinction reste étrangère à l'immense majorité des musulmans du monde. Oui, les récits véhiculés par la tradition musulmane sur Muhammad (Sira du prophète, hadiths du prophète) ont été rassemblés plus de cent cinquante ans après la mort de « l'envoyé de Dieu » et répondent davantage aux préoccupations de la construction d'une nouvelle religion impériale qu'à un souci d'exactitude historique. Mais les récits relatifs à Abraham et à Moïse n'ont pas plus de fondement historique, ce qui n'empêche pas que ces héros bibliques sont reçus comme sources de foi par juifs, chrétiens... et musulmans.

Alors que les musulmans voient avant tout dans leur prophète un admirable modèle à imiter, d'abord en raison de son abandon à Dieu et en raison de sa piété et de son humanité, les non-musulmans voient souvent en Muhammad un personnage guerrier aux conduites sexuelles excessives. Klaus von Stosch a raison d'inviter à une approche plus rigoureuse de ce que l'on peut savoir de l'activité militaire et de l'activité sexuelle du prophète de l'islam. Sur tout cela, le Coran, au vrai, dit peu de choses, et on peut être quasi certain que la tradition musulmane qui s'est forgée par la suite au sein des empires omeyyade et abbasside, a largement amplifié la personnalité militaire du fondateur de l'islam. On est là dans un domaine où l'approche historico-critique permet de donner à Muhammad un visage beaucoup plus pacifique

¹⁹ Voir F. IMBERT, « L'islam des pierres. L'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles », dans *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, Juillet 2011.

que ce qu'en a brossé la tradition islamique, et les musulmans ne devraient pas craindre de s'engager dans cette voie qui est pour eux encore généralement suspecte.

CULTE MUSULMAN ET LITURGIE CHRÉTIENNE

C'est un singulier article que la Revue Théologique de Louvain a publié sous la double signature du père Maurice Borrmans (1925-2017) et du professeur Michel Younès, sur le thème «“Et aussi rendent-ils un culte à Dieu”. «Approche chrétienne du culte des musulmans». En effet, le premier des deux auteurs est décédé sans avoir pu prendre connaissance – et donc approuver ou désapprouver ! – ce que le second a écrit. Sans doute faut-il voir là le signe d'une filiation assumée, par Michel Younès, de l'œuvre et de la pensée du père Borrmans, incontournable figure catholique de l'islamologie contemporaine ? Dans sa première partie – celle rédigée par Maurice Borrmans –, l'article nous renvoie d'ailleurs beaucoup à la question de l'héritage intellectuel, en l'occurrence celui dont pouvait se revendiquer le savant prêtre de la Société des Missionnaires d'Afrique. À plusieurs reprises, il est fait référence à un autre père blanc, très certainement un des grands « ouvriers de voies » dans ce domaine pour notre époque, qui a accompagné le Concile Vatican II et sa progressive mise en application en matière de dialogue islamo-catholique : le père Robert Caspar (1923-2007), théologien et mystique²⁰. Est également plusieurs fois cité un autre personnage de stature exceptionnelle, le père Jean-Muhammad Abd-el-Jalil (1904-1979), prêtre franciscain né dans une grande famille musulmane de Fès et dont la conversion au christianisme fit grand bruit au Maroc. Maurice Borrmans avait d'autres « référents » ou maîtres, ou encore confrères et disciples dans lesquels il se reconnaissait plus ou moins, mais auxquels il a consacré, surtout ces dernières années, quelques travaux précieux : Louis Massignon, Louis Gardet, Georges Anawati, Roger Arnaldez, Jacques Jomier, Youakim Moubarac, Christian de Chergé²¹... On ne peut que se féliciter de cet effort de gratitude intellectuelle, qui

²⁰ R. CASPAR, *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Paris, Bayard, 1991.

²¹ Voir M. BORRMANS, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien : Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*, Paris, Cerf, 2009 ; ID., *Quatre acteurs du dialogue islamo-chrétien : Arnaldez, Caspar, Jomier, Moubarac*

nous rappelle au moins deux choses importantes : d'une part que, dans le siècle qui vient de s'écouler, l'Église catholique a fourni de grands experts en islam qui ont largement contribué à la mise en œuvre, en divers lieux du monde, de dialogues islamo-chrétiens désormais si vitaux pour la paix du monde ; d'autre part que, à l'heure présente, la doctrine musulmane – d'abord dans sa version majoritaire sunnite – est bien connue hors des seuls milieux musulmans, et que ceux – trop nombreux – qui la caricaturent n'ont pas d'excuse valable.

La partie de l'article élaborée par Maurice Borrmans, en effet, exprime des constats ou vérités objectives sur ce qui constitue le croyant et pratiquant musulman, appelé à se comporter de façon permanente en adorateur de son Créateur, à propos desquels un musulman ne peut guère être en désaccord. Particulièrement intéressante est la remarque selon laquelle le culte rendu à Dieu par le musulman au moyen des cinq devoirs religieux appelés souvent « piliers de l'islam », le serait « au titre de cette vertu morale naturelle de “justice” qui devient celle de “religion” quand il s'agit du rapport entre les humains et leur Créateur ». Comme le soulignait en son temps le père Caspar qui est cité, les « impératifs moraux », de fait, investissent largement, pour ne pas dire « totalement », la vie du musulman. Ce qui n'interdit pas, en même temps, une relation plus intime et plus libre de chaque croyant avec son Seigneur. D'ailleurs, en reprenant les prières du pèlerinage telles que les avait étudiées le père Abd-el-Jalil²², ou en parlant, un peu plus loin, de la « du'â », prière « surrogatoire », personnelle ou en communauté, qui peut s'ajouter à la prière rituelle, ou encore de la pratique de la récitation de la litanie des Noms de Dieu avec l'aide d'un « masbaha » (rosaire), l'article le dit aussi. Ce que souligne justement ce texte, au vrai, c'est la démarche qu'on peut considérer comme exemplaire du Concile Vatican II. La déclaration *Nostra Ætate* de 1965 ne tient pas un discours *sur* l'islam : elle rappelle simplement avec respect ce que les musulmans eux-mêmes expriment de leur foi. Et elle invite les catholiques et les musulmans à se regarder les uns et les autres avec considération et sympathie.

rac, Paris, Vrin, 2016 ; C. DE CHERGÉ, *Lettres à un ami fraternel*, Montrouge, Bayard, 2015.

²² J.-M. ABD EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'islam*, Paris, Seuil, 1949.

En théologien catholique, Michel Younès, lui, a choisi d'examiner les rites musulmans « au prisme de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* », constitution conciliaire sur la liturgie catholique. Il justifie cette démarche par un souci de « considérer les possibles analogies qui peuvent exister dans les rapports qu'entretiennent les chrétiens et les musulmans avec leurs rites réciproques ». Mais sa préoccupation prioritaire est surtout de mettre en évidence « ce qui fait la nature » de chacune des deux grandes religions, et de distinguer les logiques théologiques différentes qui fondent le recours à des rites ou pratiques tels que la prière, le jeûne et l'aumône.

Quand Michel Younès met en exergue le fait que l'accomplissement de ces rites par les musulmans est réalisé dans une conscience et un désir d'imiter le prophète Muhammad, le musulman ne peut qu'être d'accord, même s'il y a aussi – d'abord ? – le désir d'obéir à ce qui est compris comme des commandements divins. Peut-on, en revanche, lui donner raison quand il soutient, dans le corps de son article et en note, que la « colonne vertébrale » de la prière « n'est pas principalement la vie du croyant en vue d'abord d'une paix intérieure ou d'une communion communautaire, (mais) est avant tout une exigence traduisant le degré de soumission à Dieu » ? On peut probablement trouver des livres d'auteurs musulmans qui abondent dans ce sens, mais quand on entend des musulmans « ordinaires » parler de leur expérience de la prière, bien souvent c'est la quête d'une « paix intérieure » et le goût de la « communion communautaire » qu'ils recherchent et trouvent.

Développer que, par rapport aux pratiques cultuelles musulmanes, « toute la pratique rituelle chrétienne est configurée par la personne du Christ qui émerge comme étant le centre et le pivot de toute démarche rituelle, qu'elle soit individuelle ou collective », va évidemment de soi, personne dans le monde musulman ne dira le contraire. Mais écrire, dans une réflexion qui veut distinguer les logiques théologiques fondamentales, que « l'imitation de Jésus ne se situe pas au niveau de la pratique extérieure », ne laisse-t-il pas entendre, du même coup, que l'imitation de Muhammad se situerait à ce seul niveau, ce qui peut être reçu de manière blessante par des croyants musulmans ? Comment juger de l'intériorisation, ou non, d'un rite par un croyant, ou encore de ce que « l'extérieur » d'une pratique peut produire « au dedans » du fidèle ?

Je ne puis qu'émettre des réserves du même ordre concernant la suite de l'article. C'est, en effet, une donnée objective de la foi chrétienne que le « mystère pascal » de la résurrection de Jésus après son crucifiement est au centre de l'« être chrétien » et de la liturgie chrétienne, et on ne saurait s'étonner qu'il n'en aille pas de même dans l'« être musulman ». Mais peut-on considérer, comme le fait l'auteur, que, pour un musulman, sa « liturgie » se limiterait à « une pratique à accomplir comme un devoir vis-à-vis de Dieu », et qu'il n'y aurait pas une forme de communion à un « mystère divin », autre certes que l'eucharistie ? En particulier une forme de communion au miracle du don du Coran ?

L'attachement des musulmans au Coran, en tant que présence vivante de la Parole de Dieu plus encore qu'au contenu précis de son texte, est aussi « l'expérience d'un déjà-là d'une plénitude, qui ne cesse de se donner dans l'histoire des hommes » – pour reprendre la phase de l'auteur à propos de l'expérience du « sacrifice de l'Eucharistie ».

En ce qui concerne la « troisième logique fondamentale » chrétienne distinguée par Michel Younès, celle du « rapport d'intimité avec Dieu », il est là aussi évident que la conception trinitaire de Dieu – un Dieu en perpétuel mouvement relationnel dans sa propre intériorité – est une spécificité doctrinale chrétienne qui n'a pas son équivalent en islam sunnite. De même, la foi dans l'incarnation du Dieu Tout-puissant dans la personne historique de Jésus de Nazareth, demeure impensable pour l'islam et représente même une affirmation jugée scandaleuse. Cela exclut-il toute possibilité d'intimité avec Dieu ? Certes, l'orthodoxie musulmane affirme de manière radicale que Dieu est absolument le « Tout Autre » et que l'homme ne saurait entrer dans son intimité. En revanche, Dieu peut entrer dans l'intimité de l'homme. Comme le dit le Coran : « Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire » (Coran 50, 16). Et même s'il ne s'agit pas de l'islam majoritaire, toute une tradition du soufisme – qui est aussi l'islam, même si cela déplaît à certains – cultive beaucoup cette entrée en intimité ou en amitié avec Dieu, avec notamment des techniques de prière qui recherchent une forme d'habitation intérieure par le Tout Miséricordieux.

La conclusion que donne Michel Younès à sa « deuxième partie » de l'article aux deux signatures me rassure davantage quand il écrit qu'« il est possible de les observer (les rites musulmans) comme des

lieux potentiellement porteurs de sainteté, pouvant être ouverts à l'agir de Dieu ». J'ai la tentation d'ajouter cette affirmation musulmane récurrente : « Dieu seul est savant » !

UN SEUL ET MÊME DIEU ?

Je n'ai pas grand-chose à dire du texte qu'a donné pour le présent ouvrage l'islamologue américain Gabriel Saïd Reynolds. Cet universitaire spécialiste de la Bible et du Coran, qui a tant contribué ces dernières années à une approche renouvelée du texte coranique en relation avec son milieu d'énonciation première, consacre tout son article à la dimension parénétiq ue et homilétique du texte coranique, s'appuyant, en particulier, sur les travaux du « coranologue » égyptien Muhammad Ahmad Khalafallah (1916-1991), notamment sa thèse controversée de 1947 : « L'art narratif dans le noble Coran ». Il y souligne avec précision ce que tout lecteur attentif du Coran constate assez rapidement : la dimension d'avertissement urgent du message coranique, et la place importante donnée à la controverse dans le déroulé de la doctrine coranique. La plupart des gens qui n'ont pas lu le Coran sérieusement, ne sont guère conscients du fait que le texte coranique met en scène et fait entendre la parole de multiples personnages, lesquels rendent très concrètes les propositions divines. S'ils veulent vraiment entrer dans un dialogue d'amitié et de confiance avec les musulmans, les chrétiens doivent apprendre à regarder avec bienveillance le texte coranique, aussi important pour la foi musulmane que la personne de Jésus-Christ pour eux. Ce texte est unique, complexe, insaisissable par une lecture rapide, aussi bien pour des musulmans que pour d'autres. Mais depuis quatorze siècles, des centaines de millions d'êtres humains y trouvent quotidiennement et inlassablement leur nourriture spirituelle. Il y a, d'une certaine façon, un « mystère coranique » qui réclame qu'on le respecte, voire qu'on le comprenne. C'est ce qu'avait compris un priant et un mystique mort martyr par amour du Christ et du peuple algérien, le frère Christian de Chergé, prier du petit monastère de Tibhirine, qui chaque jour

faisait une « lectio divina » à partir du texte coranique²³. Un exemple trop rare.

En 2019, est-il encore légitime que les chrétiens, et particulièrement les catholiques, s'interrogent pour savoir s'ils ont « le même Dieu » avec les musulmans ? Le théologien Henri de La Hougue reprend une fois de plus la question, sachant qu'elle ne cesse de travailler les consciences chrétiennes, de nos jours sans doute plus encore qu'il y a trente ou quarante ans. De fait, aussi bien dans le monde chrétien que dans le monde musulman, des voix se font entendre pour décrier une prétendue confusion entre le Dieu Unique Tout Puissant, Tout Miséricordieux et parfois Vengeur de l'islam, et le Dieu Trine qui s'abaisse dans l'incarnation de la personne historique de Jésus Christ. Pour les chrétiens, ce Dieu impénétrable de l'islam qui est maître autant du mal que du bien, peut-il être identifiable au Dieu qui, en la personne du Nazaréen, se laisse clouer au bois de la croix ? Pour les musulmans, ce Dieu qui renonce à sa toute puissance dans l'agonie de ce « Lui-même » qui serait le Christ Jésus, peut-il être le Souverain Maître du monde qu'ils adorent ? Chez les uns et les autres, beaucoup sont tentés de répondre qu'il y a incompatibilité. Cependant, le Dieu dont se réclame l'islam n'est ni Shiva ni Vishnu : c'est bien le Dieu Créateur de tous les univers, qui a parlé à Abraham, à Moïse ou encore par Jésus. C'est l'Éternel que célèbrent les Juifs, lesquels refusent, eux aussi, cette conception chrétienne de l'incarnation. Dès lors, de quel droit les chrétiens peuvent-ils dire : « Musulmans, nous vous dénions le droit de vous réclamer du même Dieu que nous ! » ? Comme l'avance Henri de La Hougue, ce qui est différent, c'est moins Dieu que « le regard différent que l'on porte sur lui ». C'est le même Dieu, mais appréhendé, compris, connu autrement. Au demeurant, les approches différentes de Dieu ne cloisonnent pas seulement les religions entre elles : elles divisent, également, chacune des religions. Par exemple, on peut relever que l'islam chiite, qui voit en Ali, cousin et gendre du prophète Muhammad, une théophanie divine, est moins étranger au christianisme que l'islam sunnite ne l'est. Ou encore, certaines conceptions du christianisme insistant davantage sur le Jugement divin à venir que sur la miséricorde infinie du Père, sont moins

²³ Voir C. SALENSON, *L'échelle mystique du dialogue de Christian de Chergé*, Montrouge, Bayard, 2016.

éloignées de l'islam sunnite le plus orthodoxe que ne le sont certaines approches soufies de l'Amour divin...

Dans son article, Henri de La Hougue prend clairement parti en faveur de la thèse du « Dieu commun » aux Juifs, aux chrétiens et aux musulmans, une prise de position théologique qui n'est plus vraiment dans « l'air du temps », si l'on en croit l'audience dont bénéficient ces dernières années, auprès de nombreux secteurs de l'Église de France, des historiens et philosophes très hostiles à tout rapprochement entre islam et christianisme tels que Alain Besançon et Rémi Brague²⁴. Pour cela, le prêtre parisien Henri de La Hougue s'appuie sur l'enseignement du Concile Vatican II qui prend acte de la foi musulmane telle qu'elle s'exprime, et qui appelle au respect bienveillant des croyants de l'islam. Il rappelle également, à bon escient, les paroles, et parfois les gestes forts, qu'ont posés les six derniers papes, qui n'ont dérogé en rien aux intuitions et aux décisions du dernier Concile, et les ont même développées. Quand on relit les prières faites par le pape Jean-Paul II à Casablanca en 1985 et à Dakar en 1992 devant des auditoires musulmans, il ne fait en tout cas aucun doute – et Henri de La Hougue donne des extraits édifiants de la prière de Dakar – que pour ce pape qui a tant marqué l'histoire contemporaine, musulmans et chrétiens avaient bien « le même Dieu ».

Au cœur de sa réflexion sur le « statut théologique de l'islam en christianisme », Michel Younès, après avoir rappelé trois courants catholiques d'interprétation théologique de l'islam que discernait le frère dominicain égyptien Georges Chehata Anawati, s'est interrogé sur l'islam à propos duquel il s'agit de porter un jugement théologique. L'islam de la loi et ses rites ? L'islam de la sagesse philosophique et son humanisme ? L'islam du soufisme et sa mystique ? On peut renverser la question : quel christianisme se donne à connaître au jugement des musulmans ? Car christianisme et islam offrent chacun des déclinaisons très différentes, et il y a certainement des conceptions chrétiennes qui sont plus « islamo-compatibles » que d'autres, et des conceptions musulmanes qui sont plus « christiano-compatibles » que d'autres ! Il y a des conceptions du christianisme et de l'islam qui favorisent la rencontre, et d'autres qui cultivent l'hostilité. Dès lors se

²⁴ Voir A. BESANÇON, *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Calmann-Lévy, 1996 ; ID., *Problèmes religieux contemporains*, Paris, Éd. de Fallois, 2015 ; R. BRAGUE, *Sur la religion*, Paris, Flammarion, 2018.

pose à tous cette double question : Quel christianisme voulons-nous pour le monde d'aujourd'hui et de demain ? Quel islam voulons-nous pour le monde d'aujourd'hui et de demain ? Puisque Dieu semble se communiquer dans des religions, autrement dit dans des constructions largement humaines, il ne peut être compris comme étant « le même » ou le « radicalement différent » que si les hommes le souhaitent.

Chapitre VII

La mort et la résurrection de Jésus Christ dans une perspective islamique: Pour une compréhension dialogique des dogmes chrétiens

Adnane MOKRANI

POUR UNE THÉOLOGIE DIALOGIQUE

Ce qu'il faut faire en premier lieu est définir le rôle et la mission du théologien, musulman ou chrétien, engagé dans le dialogue interreligieux. Certains de ses acteurs regardent d'un œil méfiant le dialogue théologique, ils préfèrent le dialogue de la vie, l'engagement commun pour la justice et la paix, l'engagement pour la réconciliation sociale pendant et après les conflits, pour ne donner que quelques exemples. De ce point de vue, le dialogue théologique n'est pas seulement inutile mais il représenterait un danger pour la paix car il nous rappelle les différences dogmatiques, les lignes rouges souvent liées à de fortes émotions et à la fierté identitaire, à une époque de résurgence de l'identité religieuse en tant que facteur politique, voire populiste¹.

En effet, quand des théologiens de différentes religions se rencontrent sur un plan académique, de quels thèmes pourraient-ils discuter? De football ou de théologie? Bien sûr, ils pourraient aussi parler de football, mais à mon avis ils ne résisteraient pas à l'envie de discuter aussi de théologie, a fortiori si une telle rencontre était organisée dans ce but. Mais une question reste posée: de quel type de théologie s'agit-il? Seront-ils capables de trouver un langage commun, qui soit compréhensible de tous? Autrefois, la philosophie grecque représentait un terrain de rencontre, même s'il y avait des polémiques. Mais aujourd'hui, existe-t-il une philosophie qui pourrait servir de médiatrice²?

¹ Cet article se situe dans la continuité de mon travail: «Vers une théologie islamique dialogique et a-polémique», dans M. MOSTFA, M. YOUNÈS (éds), *L'Islam au pluriel (actes du 1^{er} Congrès international de PLURIEL)*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 101-116.

² Le point de rupture entre la pensée classique ou traditionnelle et la philosophie

Le dialogue théologique – même s’il est limité – existe déjà et promet d’être porteur de «nouveau» et de «créativité», deux mots détestés par les conservateurs. L’engagement interreligieux du théologien lui donne une vision du monde plus large et lui permet d’être plus «universel»: il est conscient de la géographie des idées et de la diversité de ses interlocuteurs, qui ne sont plus seulement des coreligionnaires. Le «provincialisme» théologique est une sérieuse limite dans notre monde globalisé! Si nous prétendons appartenir à des religions mondiales, nous devons sortir des catégories mentales de nos cultures locales et regarder le monde d’une manière dialogique. Il s’agit là d’un don fondamental que le dialogue offre au théologien: empêcher ce que nous pourrions appeler «l’idolâtrie culturelle», c’est-à-dire absolutiser une culture qui devient ainsi *super-culture* ou *supra-culture*³.

En vivant le dialogue, les théologiens ne sont pas «les représentants» officiels de leurs communautés, car on ne négocie pas dans le dialogue. Ce dernier requiert l’écoute de Dieu, là où Il se manifeste. Dans le cœur de toute personne, il y a une flamme divine. Cherchons donc cette flamme, tout d’abord pour la voir, pour l’aider à rayonner et à grandir, puis pour nous en alimenter, nous laisser illuminer par elle, car elle n’est rien d’autre que Lumière Divine⁴. Le dialogue a pour mission de transformer, humaniser et convertir au Dieu universel. Je ne veux pas aller trop vite et parler de mission interreligieuse et dialogique, même si ces phénomènes existent concrètement, dans un silence presque absolu. Le pouvoir transformateur du dialogue provient précisément de cette «anthropologie spirituelle», déclarée ou cachée, qui élargit l’horizon conceptuel de la révélation pour inclure les religions et les cultures, et surtout les personnes avec qui on dialogue. L’autre me dit quelque chose de Dieu, il ou elle me révèle le divin.

moderne est la question métaphysique. Voir S. HOSSEIN NASR, R. JAHANBEGLOO, *In Search of the Sacred, a Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*, Santa Barbara-Oxford, Praeger, 2010, p. 194-195.

³ Voir R. PANIKKAR, «Can Theology Be Transcultural?», dans P.F. KNITTER (ed.), *Pluralism and Oppression: Theology in World Perspective*, Lanham, University Press of America, 1990, p. 3-22. P.F. KNITTER, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Oxford, Oneworld, p. 148-154.

⁴ Cette vision du point de vue islamique est enracinée dans des versets coraniques comme: «Quand Je l’aurai bien formé et lui aurai insufflé de Mon Esprit, jetez-vous devant lui, prosternés» (15,29 ; 38,72).

POUR UNE THÉOLOGIE ISLAMIQUE DU CHRISTIANISME

La «théologie des religions» représente l'une des disciplines théologiques de notre temps les plus créatives et pleines de promesse. Elle se ramifie et est développée à travers une série de sous-disciplines telles que «la théologie chrétienne de l'islam», qui fait partie de «la théologie chrétienne des religions», ou «la théologie islamique du christianisme», branche de «la théologie islamique des religions». Quand on parle de théologie chrétienne de l'islam, ou mieux de théologies chrétiennes de l'islam⁵, il ne s'agit pas d'une «théologie islamique», mais d'une réflexion théologique chrétienne sur l'islam. La même remarque est applicable sur la contrepartie islamique: c'est une réflexion théologique islamique sur le christianisme à travers ses dogmes. Il ne s'agit pas d'une «théologie chrétienne», mais d'une tentative de compréhension du christianisme selon des catégories islamiques, sans transgresser ou déformer les catégories chrétiennes. Ce qui exige une profonde connaissance de l'autre religion. En d'autres mots, que signifie pour moi, musulman, le christianisme?

Le risque et la beauté de ce travail, c'est qu'il s'agit d'un travail «frontalier» qui peut provoquer ceux qui sont habitués à une théologie pré-dialogique, pour ne pas dire anti-dialogique, que ce soit du côté islamique ou du côté chrétien. C'est un travail souvent «trop» considéré à partir de sa propre foi et «pas assez» à partir de l'autre! Ce n'est pas un travail d'évaluation ni de polémique ; il s'agit plutôt d'un travail de discernement, de respect, et surtout d'amour⁶. Mon ami théologien d'une autre foi n'est pas ignorant ni incohérent, mais sage et intelligent ; et de sa sagesse je peux apprendre beaucoup de choses, pour ma théologie et ma spiritualité. C'est une approche de la théologie qui favorise le renouveau, l'enrichissement réciproque, et la «contamination» au sens le plus noble du terme.

⁵ Pour une vision panoramique des théologies catholiques de l'Islam, voir M. BORRMANS, «Approches chrétiennes de l'Islam», dans *Urbaniana University Journal*, 2, 2016, p. 133-171. L'approche de P. DALL'OGGIO reste parmi les approches plus avancées: *Amoureux de l'Islam, croyant en Jésus*, Ivry-sur-Seine, Éditions de l'Atelier, 2013.

⁶ Voir à propos de «la charité herméneutique» et «le principe de charité», D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, University Press, 1984, p. 17 ; J. MEDINA, «Varieties of Hermeneutical Injustice», dans I. J. KIDD, J. MEDINA, G. POHLHAUS (éds), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London–New York, Routledge, 2017, p. 48.

Les dogmes chrétiens sont considérés comme des sujets sensibles dans le dialogue islamo-chrétien, souvent évités par convenance ou par peur d'offenser l'autre. L'un des instituts pionniers dans le dialogue islamo-chrétien, comme celui de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth⁷, qui a introduit la méthodologie des conférences à deux voix, évitait de discuter sur la christologie ; il préférait traiter des sujets comme celui de la prière, du jeûne, des valeurs communes, etc. La Trinité, l'Incarnation, comme la prophétie de Muhammad, étaient des sujets exclus. C'était aussi une période de guerre, et l'Institut a été fondé au début de la guerre, dans les années soixante-dix, avec pour objectif la connaissance réciproque à un moment de l'Histoire où la rencontre était devenue difficile. Dans des milieux mixtes, on peut vivre une vie entière sans discuter ces thèmes-tabous, car implicitement on considère la foi de l'autre comme la négation de la nôtre, et vice-versa.

Aujourd'hui, il n'y a pas moins de guerre, ni moins de peurs, au contraire il semble qu'elles se soient malheureusement amplifiées et généralisées au niveau global. Mais en même temps, le dialogue s'est développé et a fait des pas importants, malgré les résistances et les hésitations et malgré son faible impact sur l'opinion publique. Face au terrorisme au nom de la religion, face au fondamentalisme de toutes les couleurs dans un monde globalisé qui s'est modernisé d'une façon rapide et agressive, et face à l'appauvrissement et à l'idéologisation de la religiosité, la théologie et la philosophie des religions ont le devoir de réfléchir sur la définition même de la religion⁸, de comprendre ce qui rend les religions dignes de ce nom.

Je dois souligner la liberté de recherche du théologien. Le théologien est quelqu'un de faillible qui cherche à partager ses doutes et

⁷ L'Institut d'études islamo-chrétiennes a été créé en 1977 durant la guerre du Liban. Depuis 2000, il est rattaché à la Faculté des sciences religieuses. Il assure un enseignement, des programmes de recherche et de publication. Il offre également un centre de documentation et un centre du dialogue. H. NASHABEH, A. DUPRÉ LA TOUR, «L'Institut d'Études Islamo-Chrétiennes de Beyrouth», dans *Solidarité-Orient*, 152, décembre 1984, p. 11-12.

⁸ Sur la définition du terme «religion» du point de vue chrétien, voir P. HENRICI, «The Concept of Religion from Cicero to Schleiermacher, Origins, History and Problems with the Term», dans K. J. BECKER, I. MORALI (éds), *Catholic Engagement with World Religions: A Comprehensive Study*, New York, Orbis Books, 2010, p. 1-20. Du point de vue islamique, Muḥammad 'ABD ALLĀH DRĀZ, *al-Dīn, buḥūth mumahhida li-dirāsāt tārikh al-adyān*, Kuwait, Dār al-Qalam, p. 28-54.

perplexités avant ses certitudes. Raison pour laquelle il a besoin de sa communauté religieuse pour discuter et se corriger mais sans censure. Il a aussi sa communauté élargie, académique ou non, inter-religieuse et laïque, afin d'affronter le monde et de pouvoir dialoguer avec tous. Il y a une place aussi pour la théologie de la «perplexité», qui n'est pas de la faiblesse, mais du courage! La perplexité est une valeur importante pour les Soufis, elle permet le cheminement, la croissance et l'émerveillement⁹. Pour moi, la théologie n'est pas sacrée¹⁰, elle est plutôt humaine, elle cherche à s'ouvrir au divin en s'ouvrant à l'humain.

LA CHRISTOLOGIE ENTRE IMPOSSIBILITÉ ET NÉCESSITÉ

Le thème de la christologie ne doit pas rester marginal dans le dialogue islamo-chrétien, car il concerne un sujet fondamental: «l'anthropologie spirituelle», c'est-à-dire le lien entre le divin et l'humain, ou la présence du divin dans l'humain. Sans ce lien, la religion n'a pas de sens ; car par nature la religion sert à *lier* et *relier* l'humain au divin. La reconsidération de l'anthropologie est nécessaire également pour répondre aux dérives déshumanisantes de la religion qui absolutisent la Loi, l'histoire, ou implicitement le pouvoir et l'argent.

⁹ Toshihiko Izutsu définit «la perplexité métaphysique» dans la pensée d'Ibn 'Arabī, de cette façon: «The right attitude which combines in itself *tanzīh* and *tashbīh* is, in short, to see the One in the Many and the Many in the One, or rather to see the Many as One and the One as Many. The realization of this kind of *coincidentia oppositorum* is called by Ibn 'Arabī 'perplexity' (*hayrah*). As such, this is a metaphysical perplexity because here man is impeded by the very nature of what he sees in the world from definitely deciding as to whether Being is One or Many» dans. T. IZUTSU, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Londres, University of California Press, 1984, p. 68.

¹⁰ «Sacra Theologia», en latin, est un ancien nom de cette discipline encore utilisé dans les universités pontificales et catholiques. Le terme «sacré» n'était pas utilisé pour décrire le *Kalām*, mais le débat autour du principe «la nullité de la preuve impliquait celle de la chose qu'on croyait avoir prouvée», confirmé par le théologien Ash'arite al-Bāqillānī (m. 403/1013), est significatif à ce propos ; car sa négation par un autre Ash'arite, al-Juwaynī (m. 478/1085), indique le caractère non-sacral de la théologie. IBN KHALDOUN, *Les Prolégomènes*, tr. W. Mac Guckin De Slane, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938, vol. 3, p. 55. Pour le débat islamique moderne, les contributions de penseurs comme Mohammed Arkoun (m. 2010) et Abdolkarim Soroush sur l'historicité de la pensée islamique, y compris la théologie, sont significatives dans ce domaine. Voir par exemple *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, tr. M. SADRI & A. SADRI, Oxford, University Press, 2000, p. 26-38.

Cela a quelque chose à voir avec le genre de femme et d'homme que nos religions veulent former et éduquer. Il y a un impact direct et réciproque entre la théologie et la formation et l'éducation religieuse.

La théologie islamique classique, *'ilm al-Kalām*, est composée principalement de trois chapitres ou thèmes: la divinité *al-ulūhiyya*, la prophétie *al-nubuwwa*, et l'eschatologie *al-ma'ād*, avec un éventuel quatrième chapitre sur l'imamologie *al-imāma*, ou théologie politique si l'on veut. Ce dernier est un chapitre fondamental pour le chiisme, mais il n'est pas complètement absent dans les œuvres de théologie sunnite, souvent pour réfuter les doctrines chiites à ce propos. Ce que l'on peut noter, c'est l'absence d'un éventuel cinquième chapitre sur l'anthropologie, qui est plus ou moins dispersé dans les autres chapitres, sauf dans des cas exceptionnels¹¹. Ce sujet est plutôt moderne et il était quasiment impensable à l'époque classique, du moins de la manière dont on le conçoit aujourd'hui.

Une autre caractéristique du *Kalām*, c'est son transcendantalisme dualistique sur les plans métaphysique et ontologique. La Réalité est divisée en deux entités ontologiquement différentes: Dieu et le monde, le Créateur et la création. Dieu est Absolu et Parfait, le monde est relatif et conditionné. Entre ces deux pôles, il y a deux ponts de communication: la raison et la révélation, avec toute la diversité entre écoles pour donner la priorité à un canal de communication plutôt qu'à l'autre. Dans cette optique, toute christologie fondée sur l'Incarnation est impossible et contradictoire, à cause de ce dualisme ontologique, car on ne peut être que Dieu *ou* homme et surtout pas Dieu *et* homme, selon les principes de l'identité et de la non-contradiction.

En vérité, le *Kalām* représente seulement une partie du patrimoine théologique islamique. Nous devons considérer aussi la philosophie islamique, surtout dans sa partie métaphysique, et le soufisme dans sa dimension philosophique et théologique. Ce dernier est nécessaire pour surmonter le dualisme ontologique du *Kalām* et aller vers un horizon plus unitaire, qui exprime mieux la doctrine centrale du *Tawhīd*, l'unicité de Dieu.

¹¹ Voir par exemple AL-RĀGHIB AL-AṢFAHĀNĪ (m. 502/1108), *Tafṣīl al-nash'atayn wa taḥṣīl al-sa'ādātayn*, Beyrouth, Dār maktabat al-ḥayāt, 1983.

La métaphysique de «l'Unité de l'Être»¹² offre une vision comparable à celle que Raimon Panikkar, appelée la vision «cosmothéandrique», qui exprime une autre catégorie trinitaire : Dieu-Homme-Cosmos¹³. Les deux ponts cognitifs du *Kalām*, la Raison et la Révélation, existent mais ne suffisent pas à décrire l'unité de la Réalité. Tout ceci, sans nier la dualité ou la pluralité, qui sont des niveaux d'existence et de connaissance.

Entre Dieu et le monde, il y a les Noms divins qui sont en Dieu et dans le monde à la fois, dispersés dans le monde, unis dans l'Être humain universel, *al-insān al-kāmil*, le miroir de Dieu dans le monde. Dieu se manifeste dans toute la création, et Il se reflète de manière particulière dans l'Homme universel. Il n'y a plus, en ce sens, de fossé ontologique. Le concept même de la révélation s'est amplifié à l'infini: il ne se limite plus à la révélation des Écritures, mais il inclut toute la Création. Les signes, *āyāt*, de Dieu se trouvent partout dans la création et en particulier dans l'être humain, avec ou sans majuscule¹⁴. En même temps, Dieu manifesté et révélé n'épuise pas le Mystère divin et la transcendance, à cause de sa créativité infinie, inépuisable, toujours nouvelle et renouvelée.

Cette structure trinitaire/unitaire: Dieu-Noms-Création, dans la théologie soufie, permet une christologie plus développée que celle minimaliste du «Grand Prophète» que l'on trouve dans le *Kalām*, où Jésus Christ est seulement l'un des grands Prophètes dotés d'une volonté décisive, *ulū al-'azm*, comme Noé, Abraham, Moïse et Muhammad. La théologie soufie reconsidère les Attributs divins du Christ mentionnés dans le Coran, comme Verbe divin, Esprit provenant de Dieu, créateur, ressusciteur des morts, guérisseur, connaisseur de l'invisible *al-ghayb*, tout cela avec la permission de Dieu, c'est-à-dire en union avec Dieu (3, 49 ; 5, 110). Ces Attributs sont plus compréhensibles dans la métaphysique soufie qui voit en Jésus Christ la figure universelle de l'Homme, «le Sceau de la sainteté universelle»¹⁵, comme le

¹² Le terme «l'Unité de l'Être» est introduit par Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 673/1274) pour décrire la pensée de Ibn 'Arabī: voir W. C. CHITTICK, «Qūnawī on the One Wujūd», dans *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 2011, 49, p. 117-127.

¹³ R. PANIKKAR, *Visione trinitaria e cosmotendrica. Dio-uomo-cosmo*, Opera Omnia vol. VIII, Milan, Jaca Book, 2010, p. 166-319.

¹⁴ «Il y a sur terre des signes pour ceux qui croient avec certitude ; ainsi qu'en vous-mêmes. N'observez-vous donc pas ?», (51,20-21)

¹⁵ Le titre « Sceau de la sainteté universelle », *khatm al-wilāya al-'amma*, attribué

dit Ibn 'Arabī (m. 638/1240), la «condensation» de la Présence divine dans le monde.

Le problème qui surgit ici pourrait être la christo-centralité chrétienne, du moins dans les théologies «orthodoxes» et dominantes. La Lumière christique, qui est la même Lumière muhammadienne, est-elle unique ou plurielle dans ses manifestations? L'Homme universel est-il le Prototypé céleste d'une série de figures historiques ou bien ne s'est-il «incarné» que dans une seule personne? La christologie soufie permet-elle une divinisation descendante (d'en haut vers le bas, l'incarnation) ou bien seulement ascendante? Est-ce Dieu qui descend ou bien l'homme qui monte?

Dans la vision soufie, la montée est descente, comme la descente est montée. Toute sanctification humaine est manifestation divine. Tous sont un en Dieu, sans nier le statut privilégié de certains. La divinité et l'humanité ne sont plus vues comme deux réalités totalement séparées et opposées, mais plutôt le divin est l'Esprit de l'homme, comme l'humain est le visage du divin, sans que, bien sûr, l'homme épuise le mystère divin dans sa transcendance. Chaque manifestation du divin est réelle, mais elle est en même temps partielle étant dans l'histoire, dans l'espace-temps.

Qui est l'homme? Qui est Dieu? Ils sont *deux* mystères qui essaient de s'expliquer l'un l'autre, indispensables, selon la vision religieuse, pour comprendre le monde et la vie. En même temps, ils sont des réalités croisées: dans l'homme, il y a quelque chose de divin, et en Dieu, il y a quelque chose d'humain. Pour cette raison, le transcendantalisme radical est problématique pour la religion. Elle peut être comprise comme résistance ou réaction contre l'idolâtrie, l'autoritarisme religieux, ou l'homme se déclare dieu en niant Dieu¹⁶.

Dans la vision soufie, la transcendance, *tanzīh*, n'est qu'une étape dans le cheminement. C'est une *moitié* de vérité qui a besoin de la

par d'Ibn 'Arabī à Jésus, est mentionné plusieurs fois dans *al-Futūḥāt al-makiyya* et *'Anqā' mughrib*, voir par exemple: *al-Futūḥāt al-makiyya*, A. SHAMS AL-DĪN (éd.), Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya. Vol. 1, 1999, p. 232, M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris, Gallimard, 1986, p. 145-158.

¹⁶ C'est la définition de l'antéchrist dans la littérature du Hadīth: prétendre d'être dieu sans Dieu ou sans l'unité en Dieu. AL-NAWAWĪ (m.676/1277), *Les jardins de la piété : les sources de la tradition islamique*, tr. D. Penot, Paris, Éditions Alif, 1991, p. 490-493.

moitié complémentaire pour se réaliser. La transcendance nécessite l'immanence, *tashbīh*, comme le Mystère exige la manifestation, et le divin émane l'humain. C'est dans la complémentarité entre la négation («il n'y a pas de dieu...», *lā ilāh^a*), et l'affirmation («...que Dieu», *illā Allāh*), que la confession de foi, la *shahāda* («il n'y a pas de dieu que Dieu», *lā ilāh^a illā Allāh*), se formule et se complète. Peut-être est-ce en ceci que consiste la différence la plus importante entre *Kalām* et théologie soufie, *'Irfān*: transcendance *contre* immanence pour le premier, transcendance *et* immanence pour le deuxième.

Si le monde dans sa totalité est la manifestation de Dieu, l'Homme universel, le Saint, l'Ami de Dieu, *waliyy Allāh*, est sa manifestation par excellence. C'est le Miroir du divin et de ses Noms. On peut dire que le Christ, comme idéal céleste et prototype existentiel, est un comme Dieu est Un, mais il est plusieurs dans ses maintes et saintes manifestations à travers la prophétie et la sainteté. En sachant en même temps, que Jésus-Christ est la manifestation historique du Christ cosmique par excellence. Dans ce sens, on peut comprendre l'unicité christique dans une certaine vision soufie¹⁷.

La métaphysique soufie ouvre une voie de réflexion christologique islamique qui doit se développer de manière dialogique, sans réduire les différences ou rechercher des compromis. Au contraire, ces différences sont nécessaires pour promouvoir la course vers la vérité comme un bien commun.

Une question reste en suspens: la manifestation a-t-elle le même sens que l'Incarnation? Peut-on avoir différentes interprétations de l'Incarnation? Parmi les problèmes que les théologies rencontrent aujourd'hui figure le conservatisme conceptuel ou, pire encore, le conservatisme formel ou la dogmatisation terminologique. La terminologie patristique ou celle du *Kalām* créées depuis mille ans sont encore en vigueur. Peut-on séparer la foi du langage ou de la culture du milieu historique? Le dialogue théologique et la théologie comparative peuvent être des occasions de vérifier la communicabilité contemporaine de nos langages théologiques. Le problème se pose non seulement au niveau inter-religieux, mais même au niveau œcuménique et

¹⁷ Voir la synthèse de la vision de Ibn 'Arabī: R. SHAH-KAZEMI, «Jesus in the Qur'an: Selfhood and Compassion, An Akbari Perspective», dans *World Wisdom online library*, 2006, consulté le 24/03/2019) http://www.worldwisdom.com/public/viewpdf/default.aspx?article-title=Jesus_in_the_Quran--Selfhood_and_Compassion--An_Akbari_Perspective.pdf

intra-religieux. C'est un problème culturel et générationnel.

LA CRUCIFIXION ET AU-DELÀ

Nous savons bien qu'on ne peut pas dire que tous les musulmans se reconnaissent dans la vision soufie. Ils préférèrent conserver la vision du *Kalām*, voyant en ce dernier une garantie de transcendance absolue. Pour cette catégorie de personnes aussi, la christologie pourrait être significative, si elles réussissent à se libérer de la passion de la polémique. Le problème de la polémique, c'est qu'elle considère seulement les différences sans voir aussi les points positifs, surtout lorsqu'ils sont exprimés dans un langage qui n'est pas notre langage théologique habituel.

Indépendamment de la nature de Jésus Christ, que peut apprécier un musulman qui ne croit pas que le Christ a été crucifié, est mort et est ressuscité?

L'étude de l'histoire des commentaires coraniques et de la pensée islamique en général montre qu'il n'y a pas de véritable consensus sur la négation de la crucifixion¹⁸. Malgré la confusion des histoires alternatives, la négation reste la position dominante jusqu'à ce jour. Personnellement, je pense comme Mahmoud Ayoub¹⁹ et d'autres chercheurs que le martyr d'un Prophète ne contredit aucune doctrine islamique, et que l'on peut interpréter le verset coranique (4,157) qui semble nier la crucifixion de manière différente, symbolique, confirmant le triomphe du Verbe divin qui ne peut pas être tué.

À cause de leur parole : «Nous avons vraiment tué le Christ, Jésus, fils de Marie, le Messager de Dieu»... Or, ils ne l'ont ni tué ni crucifié ; mais il semblait à eux! Et ceux qui ont discuté à son sujet sont vraiment dans l'incertitude : ils n'en ont aucune connaissance certaine, ils ne font que suivre des conjectures et ils ne l'ont certainement pas tué.

En lisant ce verset à la lumière d'autres, comme: «Ils veulent éteindre avec leurs bouches la lumière de Dieu, alors que Dieu ne veut que parachever Sa lumière, quelque répulsion qu'en aient les mécréants» (9,32), ou «Il abaissa ainsi la parole des mécréants, tandis que

¹⁸ T. LAWSON, *The Crucifixion and the Qur'an, a Study in the History of Muslim Thought*, Oxford, Oneworld Publications, 2009.

¹⁹ M. AYOUB, *A Muslim View of Christianity, Essays on Dialogue*, Edited by Irfan A. Omar, New York, Orbis Books, 2007, p. 156-183.

la Parole de Dieu eut le dessus. Et Dieu est Puissant et Sage» (9,40), la négation de la crucifixion n'est probablement pas voulue en soi, mais a pour but implicite de nier la doctrine fondamentale du christianisme: la résurrection, bien que la réfutation de ce dogme soit quasiment absente dans la littérature polémique islamique²⁰.

Face à une diversité insurmontable, comment pouvons-nous apprécier l'autre différent?

Dans ce cas, on peut considérer un autre niveau de la vérité, le niveau spirituel qui est différent du niveau historique. Suspendons les polémiques théologiques et les controverses historiques pour voir quel effet la foi en la mort et la résurrection de Jésus Christ a dans l'âme du chrétien, dans l'âme de mon ami et compagnon de recherche spirituelle et de soif de Dieu qui se trouve devant moi.

Dans ce cas, il n'est pas difficile de voir que cette foi représente un «symbole efficace» qui permet au chrétien la conversion à Dieu, la transformation essentielle sans laquelle la religion n'a pas de sens. Cette transformation n'est pas souvent exprimée en langage christologique pour les musulmans. C'est exactement ce que dit le Hadith attribué au Prophète Muhammad : «Mourez avant de mourir»²¹, cher aux cœurs des Soufis et semblable à la prière franciscaine: «C'est en mourant qu'on ressuscite à la vie éternelle»²². La conversion est la mort du moi et la renaissance du vrai Soi, le souffle divin intérieur. Pour le chrétien, la mort et la résurrection de Jésus est le «moyen» qui mène à la même finalité que celle que recherche le musulman, mais avec un langage différent et à travers d'autres symboles. On peut apprécier l'essentiel, indépendamment de la forme et de l'expression. C'est un effort nécessaire dans le dialogue théologique et spirituel. Remarquons que même quand on ignore totalement la question épineuse de la nature du Christ, la dimension mystique reste présente. Pour une

²⁰ [Abdelmajid Charfi] 'Abd al-Majīd AL-SHARFĪ, *al-fikr al-islāmī fī al-radd 'alā al-nṣārā ilā nihāyat al-qarn al-rābi'/al-'āshir*, Tunis, al-Dār al-tūnisiyya li al-nashr, 1986, p. 397-402.

²¹ Ce hadith est considéré par les traditionnistes comme un hadith forgé. Pourtant, on le trouve fréquemment dans les textes soufis comme une synthèse de la voie. J. NURBAKHSH, *Traditions of the Prophet*, New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1981, vol. 1, p. 66.

²² C'est la dernière phrase d'une prière populaire communément attribuée à Saint François (d. 1226), qui commence par: «Seigneur, fais de moi un instrument de ta paix».

simple raison: la religion sans spiritualité est un formalisme vide!

LA MISSION CHRISTIQUE

Un autre terrain de compréhension possible est la lecture dialogique de l'Évangile, de la vie de Jésus Christ, telle qu'elle est décrite dans les sources chrétiennes, en recherchant les valeurs significatives et importantes pour les musulmans aujourd'hui²³. En d'autres termes: récupérer l'Écriture chrétienne (et aussi l'Écriture juive) comme source de sagesse et de révélation. Une récupération valable selon le Coran (5,44-48). Il est vrai qu'il existe toute une littérature soufie qui parle de Jésus ; mais ici, nous parlons du Jésus «chrétien», dans les sources chrétiennes.

Dans ce contexte, je cite quelques exemples:

1. La mort et la résurrection de Jésus Christ trouvent leur pleine signification lorsqu'on les lit à la lumière de sa vie. Une vie de vérité et de sincérité, une vie dangereuse et exigeante. Sa mort sur la Croix est la conséquence de son témoignage dans sa vie. Le martyre est témoignage dans la vie avant la mort. La résurrection est la vie des valeurs fondamentales qui sont immortelles, «le sang qui vainc le glaive», comme dans le martyre de l'Imam Husayn (m. 680). La mort n'a pas le dernier mot²⁴!

2. Dans les paroles et le comportement de Jésus, nous trouvons un fort esprit critique vis-à-vis du formalisme, du ritualisme, du légalisme, de tous les maux qui rigidifient l'âme religieuse, la transformant de force de paix en instrument de domination et d'exclusion. Le discours christique est contre l'idolâtrie subtile et cachée des religieux satisfaits et arrogants, souvent violents ou alliés à des chefs violents.

3. Selon l'interprétation de René Girard, Jésus Christ représente un modèle décisif dans la fracture de la chaîne mimétique de la violence, qui a marqué la mythologie des religions an-

²³ M. AKYOL, *The Islamic Jesus: How the King of the Jews Became a Prophet of the Muslims*, New York, St Martin's Press, 2017. Rolla SCOLARI, «La terza via del Gesù del Corano», *Oasis*, 13 (n. 25), giugno 2017, p. 138-139.

²⁴ Voir M. AYOUB, *Redemptive Suffering in Islam: a Study of the Devotional aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism*, Paris, Mouton Publishers, 1978.

tiques²⁵. L'art de rompre avec la violence enseigné par Jésus est vital: comment ne pas tomber dans la logique du mal, dans la trappe du mimétisme violent? Un modèle très important pour celui qui croit en la résistance non-violente. Une théologie non-violente islamique ne peut ignorer Jésus comme source d'inspiration.

4. Même les théologiens musulmans de la libération, comme leurs collègues et précurseurs chrétiens, trouvent dans la vie rebelle de Jésus une source d'inspiration pour un sens élevé de la justice, la solidarité avec les opprimés, les faibles et les marginaux, la vie avec les gens simples, les pécheurs, loin des palais du pouvoir. Une vie d'ascèse, libre, qui résiste à la tentation du pouvoir, de l'argent et de l'hypocrisie²⁶.

Ces lignes directrices constituent des chemins de réflexion et des projets théologiques à développer dans un dialogue étroit avec le patrimoine religieux islamique et avec l'histoire et l'actualité de l'islam.

Les Focolari²⁷, les membres, les Volontaires, les amis musulmans de ce Mouvement ont l'habitude de lire et de méditer la Parole de Vie de la fondatrice du mouvement, Chiara Lubich (d. 2008), une parole évangélique et profondément chrétienne ; et ils réussissent à y trouver les valeurs fondamentales au-delà des particularités d'expression chrétienne.

Cet effort spirituel consistant à découvrir les valeurs derrière les formes est exactement ce dont nous avons besoin pour apprécier l'autre et apprendre de son âme, même lorsqu'il parle dans son langage plus spécifique et avec ses catégories particulières, même lorsque l'on parle de «Jésus abandonné»²⁸!

²⁵ Voir par exemple: R. GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Livre de Poche (7^e éd.), 2012, p. 162-200.

²⁶ Pour la théologie de la libération islamique, voir: A. A. ENGINEER, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, New Delhi, Sterling Publishers, 1990 ; F. ESACK, *Qur'an Liberation & Pluralism, An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford, Oneworld, 1997.

²⁷ Le Mouvement des Focolari est mouvement ecclésial catholique, ouvert à tous les chrétiens voire aux fidèles d'autres religions ou aux personnes sans appartenance religieuse. A. MOKRANI, «Il dialogo del movimento dei focolari con i musulmani», *Islamochristiana* 34, 2008, p. 79-86.

²⁸ Je suis reconnaissant au théologien italien Giuseppe Maria Zanghì (m. 2015) pour son explication de la Trinité, en utilisant un symbolisme numérique de «Trois

zéros qui sont Un». C'est le modèle de l'unité que les Focolari veulent vivre. De cette façon, les musulmans peuvent comprendre et apprécier le sens spirituel du dogme ; autrement, les dogmes sont muets ou absurdes. «Jésus abandonné» sur la Croix est une doctrine que Chiara Lubich a considéré un pilier de la spiritualité de l'unité, que les membres musulmans du mouvement interprètent aussi d'une façon symbolique en harmonie avec leur foi islamique, en voyant dans cette doctrine chrétienne le sens le plus profond de l'*islām*, comme soumission volontaire et totale à la volonté divine. C'est aussi le sens du *tawakkul*, s'abandonner totalement à Dieu, ou *riḍā*, satisfaction spirituelle, que Christian de Chergé (m. 1996) a mentionné dans une homélie de Noël (1994), en expliquant le sens de «Jésus abandonné». *L'Autre que nous attendons, homélies de père Christian de Chergé, 1970-1996*, Abbaye de Sainte-Marie du Mont, Éditions de Bellefontaine, 2006. Un extrait publié en italien sur le site du Vatican (consulté le 25/03/2019): <https://w2.vatican.va/content/osservatore-romano/it/comments/2010/documents/299q01b1.html>

INDEX

1. TEXTES SACRÉS

1.1 Bible		Jean	
Genèse		1,3	92
12,3	95	Actes des Apôtres	
21,10-21	19	10-11	85
22,1-19	13, 106	10,34-35	23
37,5-8	47	10,47	90
Exode		17,25-28	91
3	45	Romains	56
7-14	66	9,4-5	26
Deutéronome		11,28-29	26
6,4	24	1 Corinthiens	
1 Samuel		1,23	90
3,1-10	47	12,28	50
1 Rois		Galates	56
19,13	47	Éphésiens	
Jérémie		1,10	95
1	45	1 Timothée	
Jonas		2,4	23, 91
1,1-3	45	Hébreux	74
Job		11	85
38-41	56	1 Pierre	
Matthieu		1,3	115
2,13	47	1 Jean	
3,2-12	47	4,15-16	116
5,17	84	1.2. Coran	
6,1-18	106, 114	2,9	65
10,28	69	2,10	68
15,10-20	114	2,15	64
25,31-46	95	2,43	111
Luc		2,66	54
1,26-38	45	2,110	111
24,13-35	115	2,124-133	19

2,140-160	40	7,195	65
2,142	65	8,6	65
2,143	9	8,30	65
2,150	69	9,30	64
2,158	112	9,32	148-149
2,275	54	9,40	149
2,276	64	9,43	42
3,4	64	9,67	64
3,38-41	6	9,76-77	68
3,45	61	9,80	64
3,49	145	9,87	66
3,52-54	65	9,93	66
3,54	64-65	9,103	113
3,64	24	9,128	34
3,123	40	10,3	61
3,138	54	10,57	54
3,175	69	10,74	66
4,18	58	10,90-92	58-59
4,88	66	10,92	60-61
4,143	66	11,7	61
4,155	66	11,34	65
4,157	2, 148	11,58	64
4,171	6	11,77-83	60
5,6	113	11,90	79
5,13	66	11,103	69
5,17	8	11,120	54
5,41	67-68	12,5	65
5,44-48	150	12,28	65
5,46	54	13,33	66
5,71	9	14,17	64
5,72	8	14,35-41	19
5,75	8	14,47	64
5,95	64	15,29	140
5,110	145	15,39	66
6,15	69	15,61-75	60
6,32	64	15,98-99	111
7,16	65	16,108	66
7,51	63	16,125	54, 57
7,54	61	17,73-74	42
7,99	65	17,97	66
7,100-101	66	17,98-99	57
7,145	54	17,103	58, 60
7,157	45	17,110	77
7,158	32	18	2, 61
7,178	66	18,17	66
7,182-183	65	18,110	34
7,185-186	57	19	2
7,186	66	19,1-15	6

19,17-21 61
 19,34 6
 20,64 65
 21,91 6
 21,107 33
 22,15 64
 22,26-33 19
 23,53 9
 24,34 54
 25,59 61
 26,107s 34
 28,40 58, 60
 29,46 57
 30,59 66
 31,24 64
 33,21 34
 33,50 38
 33,52 38
 34,28 32
 38,72 140
 39,16 55, 69
 39,23 66
 39,36 66
 39,37 64
 39,54 58
 40,33 66
 40,35 66
 41,9-12 61
 41,50 64
 42,44 66
 42,46 66
 43,23 18
 43,55 58, 60
 47,16 66
 48,2 42
 50,16 133
 51,20-21 145
 51,56 102
 52,46 65
 54,19-21 62, 63
 59,22-24 77
 61,14 9
 62,9-10 111
 63,3 66
 63,6 64
 68,45 65
 73,1 47
 73,2 42

77,39 65
 80 41
 85,14 79
 86,15-16 65
 89,14 64
 89,23 64
 92,14-21 47
 96,1-19 11
 97,1-5 11
 104,1-4 31
 110,3 106
 112 116-117
 112,1-4 105

1.3. Hadiths

4, 6, 22, 35, 42, 59, 70, 78, 103,
111,116, 149

2. AUTEURS ANCIENS

2.1. Tradition chrétienne		Ibn ‘Arabī	143, 146, 147
Apollinaire de Laodicée	5		
Arius	7, 8	Ibn al-Anbārī	59
Clément d’Alexandrie	88-89	Ibn al-Jawzī (= Ğawzī)	59
Cyprien (St)	23	Ibn al-Munayyir	68
Euthymios	123	Ibn Hichām	111
Ichoyab III	5	Ibn Ishâq (= Ishâq)	30, 59
Irénée de Lyon	88	Ibn Khaldoun	143
Jean Damascène	5, 8, 27-28, 81-82, 122	Ibn Manzūr	54
		Muslim	111
		Şadr al-Dīn al-Qūnawī	145
Justin	84, 88	2.3. Autres	
Nestorius	5		
Tatien (Diatessaron)	4	Mani	3, 10-11
Théodore de Mopsueste	5		
Théophile l’Indien	8		
Thomas d’Aquin	81, 82, 84-85, 123		
2.2. Tradition musulmane			
‘Abd al-Jabbār	67		
Abū Dāwūd	111		
Aḥmad b. Ḥanbal	70		
al-Bāqillānī	143		
al-Ḥallāj	15-16, 127		
al-Juwaynī	143		
al-Nawawī	146		
al-Rāghib al-Aṣfahānī	54-55, 144		
al-Tha‘labī	70		
al-Tirmidī	70, 111		
al-Zamaḥṣarī	64-65, 67-68		
at-Tabarī	6, 78		
Bukharī (Buḥārī)	6, 59, 111		
Faḥr al-Dīn al-Rāzī	61, 65		

Dujardin J.	121	Jambet C.	15
Dupré la Tour A.	78, 142	Jean-Paul II	74,
Dupuis J.	23, 84,		75-76,
	89, 126		80, 89,
Engineer A.A.	151		93, 94,
Esack F.	151		96-97,
Fleyfel A.	127		109, 136
Gallez É.-M.	9, 10,	Jomier J.	55, 56,
	15, 110,		60, 61,
	123		62, 63,
Geffré C.	23-24,		76, 79
	126	Jourdan F.	110, 124
Gheorghiu V.	128	Kermani N.	70
Gilliot C.	10	Keryell J.	16
Gimaret D.	108	Khalafallah M.A.	<i>voir Halafallāh</i>
Girard R.	151	Khalidi T.	70
Gloton M.	112	Khodr G.	127
Gobillot G.	113	Khorchide M.	48
Gonneaud D.	14	Khory A.T.	123
Good R.M.	59	Kidd I.J.	141
Gouguenheim S.	124	Knitter P.F.	140
Gourgues M.	85	Kraemer H.	5
Guzzetti M.	78	Küng H.	4, 7, 8,
Gwynne R.	56		9, 46,
Ḥalafallāh M.A.	53,		47-48,
	60-63,		128
	134	Kuschel K.-J.	49
Hamidullah M.	54, 65,	Labbé Y.	97
	69	Lammens H.	123
Hayek M.	18-20,	Landron B.	122
	21, 22	Lang B.	50
	25, 127	Laurent A.	124
	127	Lawson T.	148
Henrici P.	142	Le Coz R.	5
Henry A.-M.	101	Leuze R.	39, 50
Hossein Nasr S.	140	Lubich C.	151
Imbert F.	129	Lüling G.	8
Ipgrave M.	43	Lutpi I.	67, 68
Isaac J.	121	Luxenberg C.	11, 125
Isik T.	31,	Madigan D.	43, 53
	34-37,	Marks J. H.	59
	42, 46,	Massignon L.	15-18,
	49, 50		22, 25,
Izutsu T.	64,		94,
	70-71,		126-127
	143	Masson D.	79, 102
Jahanbegloo R.	140	Masson J.	101

Maurier H.	101	Scolari R.	150
Medina J.	141	Sesboüé B.	23
Mervin S.	8, 11,12	Sezgin H.	31
Mokrani A.	VIII-IX, XIII, 139-152 , 151	Shah-Kazemi R.	147
Montgomery Watt W.	44	Shams al-Dīn A.	146
Morali I.	142	Soroush A.	143
Mostfa M.	139	Tahir ul-Qadri M.	124
Motzki H.	32, 39, 40, 45	Talbi M.	106,108
Moubarac Y.	5, 15, 20-22, 25, 26, 127	Urvoy M.-T.	110,123, 124
Nagel T.	38, 42 43	Urvoy M.-T. et D. von Stosch K.	15 VI, XI, 29-51 , 37, 48, 49, 50, 128-130
Nashabeh H.	78, 142	Wansbrough J.	8
Neuwirth A.	8, 11	Yasin Mol A.	39
Nurbakhsh J.	149	Younès M.	VI, VII, XI, 1-28 , 110-119 , 122, 123, 124, 125-127, 130, 132-134, 136, 139
Ohlig K.-H.	10	Zanghi G.M.	152
Panikkar R.	140, 145		
Paret R.	38		
Paul VI	74, 75		
Pie XII	91		
Platti E.	77		
Pohlhaus G.	141		
Puin G.-R.	10		
Rahner K.	92-93		
Räisänen H.	66		
Rashed M.	124		
Reynolds G.S.	VII, XI-XII, 53-71 , 134-135		
Robberechts É.	14		
Röhser G.	49		
Rosenzweig F.	14		
Rotter G.	32		
Salenson C.	96, 135		
Samir S.K.	37, 39, 48-49, 50		
Schillebeeckx É.	23		
Schimmel A.	31, 33, 34		

4. DOCUMENTS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

4.1. Concile Vatican II

Ad Gentes

3.9.11 93
11 86

Dei Verbum

2 83, 87
3 92
4 1, 93
11 93

Gaudium et Spes

22 91, 118
78 87

Lumen Gentium

1 88, 95, 117
16 26-27, 76, 91, 103

Nostra Ætate VII, 78, 79, 131

1 27
2 23, 27, 82-83, 86, 87, 118
3 VII, 15, 26-27, 76, 78, 83, 86, 99, 101-102, 108
5 87

Sacrosanctum Concilium 110,
115-116,
132

4.2. Encycliques

Ecclesiam suam (Paul VI)

72ss 87

Redemptoris Missio (Jean-Paul II)

29 23, 94
28-29 89

4.3. Autres documents

Catéchisme de l'Église catholique 94
Dominus Iesus 75, 92

5. PRINCIPAUX TERMES ARABES EXPLIQUÉS OU DISCUTÉS

' <i>aqīda</i>	103
<i>arkān al-islām</i>	102
<i>āyāt</i>	53, 145
<i>dhikr</i>	53
<i>dīn / diyāna</i>	102
<i>du'ā'</i>	107
<i>fiqh</i>	81
<i>ḡadal</i>	55
<i>ḡaḡḡ</i>	106
<i>hanīf</i>	14
' <i>ibādāt</i>	102
<i>iḡwā'</i>	65
<i>imāma</i>	144
<i>īmān</i>	103
<i>inḡīl</i>	54
<i>islām</i>	103
<i>kalām</i>	143s
<i>ḡawf</i>	68-69
<i>kayd</i>	65
<i>kitāb</i>	53
<i>ma'ād</i>	144
<i>makr</i>	65
<i>maw'iza</i>	53ss
<i>nabī</i>	3
<i>nubuwwa</i>	144
<i>qiṣaṣ</i>	60
<i>qiṣṣa</i>	61
<i>qur'ān</i>	53
<i>rasūl</i>	3
<i>ṣadaqa</i>	107
<i>ṣahāda</i>	101, 113
<i>ṣalāt</i>	107
<i>ṣawm / ṣiyām</i>	107
<i>taḡlīl</i>	66
<i>tanzīh</i>	147
<i>taḡwa</i>	64
<i>tashbīh</i>	147
<i>tawba</i>	106
<i>tawḡīd</i>	101
<i>ulūhiyya</i>	144
<i>wa'aṣa</i>	54
<i>zakāt</i>	107

Table des matières

A. WÉNIN, <i>Avant-propos</i>	V
Liste des contributeurs	X
English summaries	XI
M. YOUNÈS, <i>Le statut théologique de l'Islam en christianisme</i>	1
K. VON STOSCH, <i>Muhammad comme prophète. Une approche chrétienne</i>	29
G.S. REYNOLDS, « <i>Une exhortation pour les pieux</i> ». <i>La nature parénéti- que du Coran</i>	53
H. DE LA HOUGUE, <i>Chrétiens et musulmans, avons-nous le même Dieu?</i>	73
M. BORRMANS † – M. YOUNÈS, « <i>Et aussi, rendent-ils un culte à Dieu</i> ». <i>Approche chrétienne du culte des musulmans</i>	101
R. BENZINE, <i>L'islam, épreuve définitive pour les chrétiens</i>	121
A. MOKRANI, <i>La mort et la résurrection de Jésus Christ dans une perspective islamique. Pour une compréhension dialogique des dogmes chrétiens</i>	139
Index	153