

Studien 1

ADEL-THÉODORE KHOURY

**APOLOGÉTIQUE BYZANTINE
CONTRE L'ISLAM
(VIII^e - XIII^e S.)**

Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum
Altenberge 1982

STUDIEN

Herausgeber: A. Th. Houry

1

Tous droits réservés

Alle Rechte vorbehalten

Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum

Postfach 11 45 D 4401 Altenberge

ISBN 3-88733-009-9

Avant-Propos

Cette étude sur l'Apologétique byzantine contre l'Islam fait suite à nos précédents ouvrages: *Les théologiens byzantins et l'Islam, Textes et Auteurs* (VIII^e-XIII^e s.), Nauwelaerts, Louvain 1969, et *Polémique byzantine contre l'Islam*, (VIII^e-XIII^e s.), Brill, Leiden 1972.

Depuis que nous avons rédigé ces deux volumes, achevés pour le premier tirage en 1966, quelques études dignes d'intérêt ont paru. Nous les signalerons dans la liste des textes que nous donnons ci-après et dans la bibliographie à la fin de l'ouvrage présent.

Dans les pages qui suivent, nous avons été forcé de rapporter par endroits les propos injurieux que certains auteurs byzantins tiennent sur l'Islam. Ce n'est pas de notre part mauvaise volonté ou parti pris, mais fidélité aux exigences de l'analyse scientifique. Nous déplorons au contraire que le dialogue entre le Christianisme et l'Islam se soit des deux côtés enlisé dans une attitude négative et prête à l'agression. Nous avons voulu ici, pour notre part, aller à l'origine des réactions chrétiennes en face des objections et des réticences des musulmans. Espérons que des efforts similaires aideront les musulmans à dépasser de leur côté leur attitude négative à l'égard du Christianisme. C'est au prix d'une telle épuration qu'on peut espérer voir se nouer un dialogue fructueux entre les hommes de bonne volonté qui croient au Dieu Un.

Transcription des lettres de l'alphabet arabe

ء	’		ض	ḍ
ب	b		ط	ṭ
ت	t		ظ	ẓ
ث	th		ع	‘
ج	dj (جّ, جّ djj)		غ	gh
ح	ḥ		ف	f
خ	kh		ق	ḳ
د	d		ك	k
ذ	dh		ل	l
ر	r		م	m
ز	z		ن	n
س	s		ه	h
ش	sh		و	w
ص	ṣ		ي	y

a = a, ou = u, i = i.

Voyelles de prolongation: ā, ū, ī.

Nous ne transcrivons pas le *t* final des mots féminins.

Textes

(VIII^e-XIII^e siècle)

Jean Damascène, *De Haeresibus*, chap. 101, dans *Patrologie grecque*, édit. Migne (= PG) 94, 764 A - 773 A.

—, *Passion de S. Pierre de Capitolias*, dans *Analecta Bollandiana* 57 (1939), p. 299-333, où Peeters donne le résumé du contenu de la *Passion*, accompagné de considérations diverses.

—, *Fragment sur les dragons*: PG 94, 1600 A - 1601 D.

—, *Fragment sur les fées*: PG 94, 1604 A - B.

Controverse entre un sarrasin et un chrétien: PG 94, 1585 A - 1596 B et PG 96, 1336 B - 1348 B.

Théodore Abu-Kurra, *Opuscles*: N° 18: PG 94, 1596 B - 1597 C: les autres dans PG 97, 1492-1596 *passim*.

Théophane le Confesseur, *Chronographie*, ann. 6121: PG 108, 684 B - 689 B.

Nicétas de Byzance, *Exposé... et Réponse*: PG 105, 808 A - 821 C.

—, *Réponse et Réfutation*: PG 105, 821 C - 841 C.

—, *Réfutation du Coran*: PG 105, 669 A - 805 D.

Évode, *Passion des 42 martyrs d'Amorium*; dans *Acta Sanctorum*. Bollandistes, mars I, Venise 1735: texte grec, p. 887 a - 893 a; trad. latine, p. 460 b - 466 b.

Georges Hamartolos, *Chronique* 235: PG 110, 864 C - 873 B; C. de Boor II, Leipzig 1904, pp. 697-706.

Rituel d'abjuration des musulmans: PG 140, 124 A - 136 C. Cf. édition partielle par Montet, dans *Revue de l'Histoire des Religions* 53 (1906), p. 145-163.

Anonyme: *Contre Mahomet*: PG 104, 1448 B - 1457 B.

Léon, *Épître à 'Umar...*: version latine: PG 107, 315 A - 324 D; version arménienne, en trad. anglaise par Jeffery, dans *The Harvard Theological Review* 37 (1944), pp. 281-330.

Lettre à l'Émir de Damas, texte grec éd. Karlin-Hayter dans *Byzantion* 29-30 (1959-1960), pp. 293-302; trad. française par A. Abel, dans *Byzantion* 24 (1954), pp. 355-370.

Apologétique byzantine contre l'Islam

Euthyme Zigabène, *Panoplie dogmatique*, chap. 28, Contre les sarrasins: PG 130, 1332 D - 1361 D.

Nicétas Choniata, *Trésor de la foi orthodoxe*, chap. 20, De la religion des Agarènes: PG 140, 105 A - 121 C.

Barthélemy d'Édesse, *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1384 A - 1448 A.

Euthyme le Moine, *Controverse sur la foi*: PG 131, 20 D - 37 C; éd. E. Trapp, «Die Dialexis des Mönchs Euthymios mit einem Sarazenen», dans *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 20 (Wien 1971), pp. 114-131.

On trouve aussi dans *PG* deux autres textes rapportés à la période qui nous occupe (VIII^e-XIII^e s.):

Grégoire le Décapolite, *Récit de la conversion d'un sarrasin*: PG 100, 1201-1212.

Samonas de Gaza, *Controverse sur l'Eucharistie, avec Ahmad le sarrasin*: PG 120, 821-832.

Le récit attribué au Décapolite doit être daté du XIV^e siècle environ. Cf. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur um byzantinischen Reich*, München 1959, p. 579.

Le texte attribué à Samonas de Gaza est un faux: M. Jugie a démontré qu'il fallait le dater du XV^e ou XVI^e siècle et le considérer comme une habile fabrication du célèbre copiste Constantin Palaeocappa, cf. M. Jugie, «Une nouvelle invention au compte de Constantin Palaeocappa: Samonas de Gaza et son dialogue sur l'Eucharistie», dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, III: *Letteratura e storia bizantina*, coll. *Studi e Testi* 123, Vatican 1946, pp. 342-359.

La polémique coranique contre les chrétiens

1. *Thèmes polémiques.*

Les théologiens byzantins qui eurent à faire avec l'Islam s'efforcèrent non seulement de montrer à leurs adversaires musulmans et, à l'occasion, aux destinataires chrétiens de leurs exposés ou à leurs auditeurs chrétiens (1), l'erreur de la religion islamique, comme conséquence de l'inauthenticité de la mission prophétique de Mahomet et des aberrations doctrinales et morales du Coran (2). Ils eurent aussi à défendre la vérité du Christianisme contre les attaques des polémistes musulmans. Ceux-ci avaient constamment présents à la mémoire les griefs que le Coran fait aux chrétiens (3) et qu'on peut grouper sous les thèmes suivants:

1. Les chrétiens ne sont pas fidèles au monothéisme strict:

— Ils exagèrent le culte qu'ils rendent à Jésus-Christ et font de lui le Fils de Dieu incarné et mort sur la croix. Par là ils se rendent infidèles à la prédication de Jésus lui-même.

— Ils ont également faussé l'enseignement de Jésus en faisant du Dieu unique une Trinité, ce qui les rapproche des polythéistes associateurs.

2. Les chrétiens, même les meilleurs d'entre eux, les moines, font preuve d'écarts moraux dangereux. Ils veulent, entre autres, s'imposer à leurs fidèles comme «seigneurs» (*Coran* 9, 31); ils mangent les biens des gens (9, 34); ils thésaurisent la richesse par amour de l'argent (9, 34-35); non seulement ils ne s'engagent pas dans le chemin de Dieu (9, 34), mais aussi «ils veulent éteindre la lumière de Dieu avec (le souffle) de leurs bouches» (9, 32).

3. Dans l'histoire prophétique, Jésus et le Christianisme sont, à la suite d'Abraham et de Moïse, une étape seulement. C'est Mahomet qui est «le sceau des prophètes» (33, 40), et l'Islam la vraie religion, que Dieu destine à prévaloir sur toute autre religion (9, 33).

2. *Attitude pratique.*

Le Coran avait livré aux musulmans non seulement les thèmes de leur polémique contre les chrétiens, mais aussi les règles de leur attitude pratique envers eux.

(1) C'est le cas, par exemple, de Nicéas de Byzance, dont l'ouvrage principal trahit encore des traces du style direct: «Qu'avons-nous donc, frères, à dire de plus?» (*Réfutation du Coran* II, IV, 52: PG 105, 740 A); — «Voyez l'impiété, voyez l'inintelligence du barbare!» (XVI, 74: 764 D).

(2) Cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, Brill, Leiden 1972.

(3) Sur la position du Coran à l'égard des chrétiens, cf. notre ouvrage *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Nauwelaerts, Louvain 1969, pp. 9-30.

1. Les musulmans devaient apprendre à être prudents dans leur discussion avec les chrétiens. Le mieux est de renoncer aux controverses religieuses (cf. *Coran* 16, 57; 40, 4. 35. 56. 69; 31, 20; 22, 3. 8. 68). Mais si la confrontation avec les infidèles et surtout avec les détenteurs de l'Écriture, comme le *Coran* appelle juifs et chrétiens, s'avérait inévitable, l'attitude recommandée alors est la suivante: «Discute avec eux de la meilleure manière! Ton Seigneur connaît bien ceux qui sont égarés loin de son chemin et il connaît bien ceux qui sont dans la bonne direction» (16, 125). Exception est faite pour ceux d'entre les détenteurs de l'Écriture «qui ont été injustes» (29, 46). A l'égard de ce groupe d'obstinés, il faut, suivant le degré de leur injustice, s'en tenir aux deux règles de conduite suivantes. La règle générale est: «O vous qui croyez, ne prenez point les juifs et les chrétiens comme affiliés: ils sont affiliés les uns des autres. Quiconque les prend comme affiliés sera l'un des leurs. Dieu ne conduit point le peuple des injustes» (5, 51). Mais si l'injustice de ces gens devient agressive et s'attaque à l'Islam, alors il faut leur résister positivement: «Ceux qui... ne pratiquent point la religion de vérité, parmi ceux qui ont reçu l'Écriture, (combattez-les) jusqu'à ce qu'ils paient le tribut (djizya) par contrainte et alors qu'ils sont humiliés» (9,29). Car c'est Dieu «qui a envoyé son Apôtre avec la direction et la religion de vérité, pour la faire prévaloir sur la religion en entier, en dépit de l'aversion des associateurs» (9, 33).

2. Le sens et le but final de toutes ces discussions est cependant l'appel à la foi: «Appelle au chemin de ton Seigneur par la sagesse et la belle exhortation!...» (16, 125). «Qui donc est plus injuste que celui qui forge le mensonge contre Dieu, alors qu'il est appelé à l'Islam? Dieu ne conduit pas le peuple des injustes» (61, 7) (4).

La conversion à la foi est soit le fruit de la liberté humaine: «Et dis: La vérité émane de votre Seigneur. Quiconque le veut, qu'il soit croyant, et quiconque le veut, qu'il soit infidèle!» (18, 29), soit l'effet de la prédestination divine: «Dieu égare qui il veut et conduit qui il veut» (14, 4) (5). De toute façon, la conclusion qui s'impose dans le domaine de la réception de la foi peut s'énoncer dans les termes suivants: «Nulle contrainte en la religion» (2, 256) (6).

(4) Sur l'appel à la foi, voir, entre autres versets, *Coran* 23, 73; 40, 10; 7, 192. 198; cf. aussi 6, 71.

(5) Ces deux versets sont cités ici comme exemple pour les nombreux textes coraniques qui soulignent soit la responsabilité de l'homme dans l'adhésion à la foi, soit l'emprise déterminante de la prédestination divine. Dans leur examen de la notion islamique de Dieu, les théologiens byzantins ont critiqué avec sévérité la doctrine de la prédestination, cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 323-338.

(6) Pour une interprétation nuancée de ce verset, cf. R. Paret, «Sure 2, 256: lā ikrāha fī d-dīni. Toleranz oder Resignation?», dans: *Der Islam* 45 (1969), pp. 299-300,

Si les chrétiens ne se rendent pas à l'appel à la foi et s'obstinent dans leur propre religion, alors les relations entre musulmans et chrétiens à l'intérieur de l'État musulman sont réglées par les principes suivants, qui s'appliquent à tous les détenteurs d'une Écriture révélée et fait d'eux les protégés (dhimmî) de la communauté musulmane. Les dhimmîs ont le droit de continuer à pratiquer les rites de leur religion propre, fondée sur une révélation divine reconnue dans sa forme originale par le Coran. Le Coran confirme cette règle expressément pour les juifs (5, 43-45) tout aussi bien que pour les chrétiens: «Nous leur avons donné (aux prophètes) comme successeur Jésus, fils de Marie, déclarant véridique ce qui, de la Thora, était antérieur à lui... et admonition pour les pieux. Que les détenteurs de l'Évangile arbitrent au moyen de ce que Dieu y a fait descendre! Ceux qui n'arbitrent point au moyen de ce que Dieu a fait descendre sont les pervers» (5, 46-47). La diversité des Lois juive, chrétienne et islamique constitue un pluralisme religieux légitime: «A chacun d'entre vous, nous avons donné une Loi et une voie. Si Dieu avait voulu, il aurait fait de vous une communauté unique. (Il ne l'a) toutefois (pas fait), afin de vous éprouver en ce qu'il vous a donné. Devancez-vous donc mutuellement dans les bonnes œuvres...» (5, 48) (7).

Quant à la question du salut des croyants et des non-musulmans, elle est tranchée dans le verset suivant: «Ceux qui croient (= les musulmans), ceux qui pratiquent le Judaïsme, les chrétiens, les sabéens. — ceux qui croient en Dieu et au dernier Jour et accomplissent œuvre pie — ont leur rétribution auprès de leur Seigneur. Sur eux nulle crainte et ils ne seront point attristés» (2, 62; 5, 69). Certains théologiens musulmans, il est vrai, considèrent que ce verset est abrogé, surtout par le verset 3, 85: «Quiconque recherche une religion autre que l'Islam, (cela) ne sera pas accepté de lui et il sera, dans la (vie) dernière, parmi les perdants» (cf. aussi 3, 19 et 9, 29-32) (8).

repris dans *Der Koran*, éd. R. Paret, Darmstadt 1975, pp. 306-308. Paret soutient que le Coran n'entend pas dans ce verset prêcher la tolérance religieuse, mais constater que la dureté de cœur des infidèles condamne à l'échec toute prédication prophétique. Il ne s'agirait pas là d'une règle qui défend la contrainte en matière religieuse, mais d'une constatation qui affirme que la contrainte en matière de foi est impossible. Notons que la tradition musulmane a compris ce verset comme une règle fondant une certaine tolérance religieuse.

(7) Sur le statut légal des dhimmîs, cf. Louis Gardet, *La cité musulmane*, 3^e éd., Paris 1969; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955; Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958.

(8) Ce verset semble proclamer l'abrogation de toutes les religions en dehors de l'Islam. Lire toutefois la note de R. Blachère, *Le Coran*, 2^e vol., Paris 1951, p. 879. Notons que si ce verset est postérieur à 2, 62, il a été suivi des versets 5, 43-48 cités plus haut, qui ont réaffirmé la légitimité du pluralisme religieux.

1. Les musulmans devaient apprendre à être prudents dans leur discussion avec les chrétiens. Le mieux est de renoncer aux controverses religieuses (cf. *Coran* 16, 57; 40, 4. 35. 56. 69; 31, 20; 22, 3. 8. 68). Mais si la confrontation avec les infidèles et surtout avec les détenteurs de l'Écriture, comme le Coran appelle juifs et chrétiens, s'avérait inévitable, l'attitude recommandée alors est la suivante: «Discute avec eux de la meilleure manière! Ton Seigneur connaît bien ceux qui sont égarés loin de son chemin et il connaît bien ceux qui sont dans la bonne direction» (16, 125). Exception est faite pour ceux d'entre les détenteurs de l'Écriture «qui ont été injustes» (29, 46). A l'égard de ce groupe d'obstinés, il faut, suivant le degré de leur injustice, s'en tenir aux deux règles de conduite suivantes. La règle générale est: «O vous qui croyez, ne prenez point les juifs et les chrétiens comm affiliés: ils sont affiliés les uns des autres. Quiconque les prend comme affiliés sera l'un des leurs. Dieu ne conduit point le peuple des injustes» (5, 51). Mais si l'injustice de ces gens devient agressive et s'attaque à l'Islam, alors il faut leur résister positivement: «Ceux qui... ne pratiquent point la religion de vérité, parmi ceux qui ont reçu l'Écriture, (combattez-les) jusqu'à ce qu'ils paient le tribut (djizya) par contrainte et alors qu'ils sont humiliés» (9,29). Car c'est Dieu «qui a envoyé son Apôtre avec la direction et la religion de vérité, pour la faire prévaloir sur la religion en entier, en dépit de l'aversion des associateurs» (9, 33).

2. Le sens et le but final de toutes ces discussions est cependant l'appel à la foi: «Appelle au chemin de ton Seigneur par la sagesse et la belle exhortation!...» (16, 125). «Qui donc est plus injuste que celui qui forge le mensonge contre Dieu, alors qu'il est appelé à l'Islam? Dieu ne conduit pas le peuple des injustes» (61, 7) (4).

La conversion à la foi est soit le fruit de la liberté humaine: «Et dis: La vérité émane de votre Seigneur. Quiconque le veut, qu'il soit croyant, et quiconque le veut, qu'il soit infidèle!» (18, 29), soit l'effet de la prédestination divine: «Dieu égare qui il veut et conduit qui il veut» (14, 4) (5). De toute façon, la conclusion qui s'impose dans le domaine de la réception de la foi peut s'énoncer dans les termes suivants: «Nulle contrainte en la religion» (2, 256) (6).

(4) Sur l'appel à la foi, voir, entre autres versets, *Coran* 23, 73; 40, 10; 7, 192. 198; cf. aussi 6, 71.

(5) Ces deux versets sont cités ici comme exemple pour les nombreux textes coraniques qui soulignent soit la responsabilité de l'homme dans l'adhésion à la foi, soit l'emprise déterminante de la prédestination divine. Dans leur examen de la notion islamique de Dieu, les théologiens byzantins ont critiqué avec sévérité la doctrine de la prédestination, cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 323-338.

(6) Pour une interprétation nuancée de ce verset, cf. R. Paret, «Sure 2, 256: lā ikrāha fī d-dīni. Toleranz oder Resignation?», dans: *Der Islam* 45 (1969), pp. 299-300.

Si les chrétiens ne se rendent pas à l'appel à la foi et s'obstinent dans leur propre religion, alors les relations entre musulmans et chrétiens à l'intérieur de l'État musulman sont réglées par les principes suivants, qui s'appliquent à tous les détenteurs d'une Écriture révélée et fait d'eux les protégés (dhimmī) de la communauté musulmane. Les dhimmīs ont le droit de continuer à pratiquer les rites de leur religion propre, fondée sur une révélation divine reconnue dans sa forme originale par le Coran. Le Coran confirme cette règle expressément pour les juifs (5, 43-45) tout aussi bien que pour les chrétiens: «Nous leur avons donné (aux prophètes) comme successeur Jésus, fils de Marie, déclarant véridique ce qui, de la Thora, était antérieur à lui... et admonition pour les pieux. Que les détenteurs de l'Évangile arbitrent au moyen de ce que Dieu y a fait descendre! Ceux qui n'arbitrent point au moyen de ce que Dieu a fait descendre sont les pervers» (5, 46-47). La diversité des Lois juive, chrétienne et islamique constitue un pluralisme religieux légitime: «A chacun d'entre vous, nous avons donné une Loi et une voie. Si Dieu avait voulu, il aurait fait de vous une communauté unique. (Il ne l'a) toutefois (pas fait), afin de vous éprouver en ce qu'il vous a donné. Devancez-vous donc mutuellement dans les bonnes œuvres...» (5, 48) (7).

Quant à la question du salut des croyants et des non-musulmans, elle est tranchée dans le verset suivant: «Ceux qui croient (= les musulmans), ceux qui pratiquent le Judaïsme, les chrétiens, les sabéens, — ceux qui croient en Dieu et au dernier Jour et accomplissent œuvre pie — ont leur rétribution auprès de leur Seigneur. Sur eux nulle crainte et ils ne seront point attristés» (2, 62; 5, 69). Certains théologiens musulmans, il est vrai, considèrent que ce verset est abrogé, surtout par le verset 3, 85: «Quiconque recherche une religion autre que l'Islam, (cela) ne sera pas accepté de lui et il sera, dans la (vie) dernière, parmi les perdants» (cf. aussi 3, 19 et 9, 29-32) (8).

repris dans *Der Koran*, éd. R. Paret, Darmstadt 1975, pp. 306-308. Paret soutient que le Coran n'entend pas dans ce verset prêcher la tolérance religieuse, mais constater que la dureté de cœur des infidèles condamne à l'échec toute prédication prophétique. Il ne s'agirait pas là d'une règle qui défend la contrainte en matière religieuse, mais d'une constatation qui affirme que la contrainte en matière de foi est impossible. Notons que la tradition musulmane a compris ce verset comme une règle fondant une certaine tolérance religieuse.

(7) Sur le statut légal des dhimmīs, cf. Louis Gardet, *La cité musulmane*, 3^e éd., Paris 1969; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955; Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958.

(8) Ce verset semble proclamer l'abrogation de toutes les religions en dehors de l'Islam. Lire toutefois la note de R. Blachère, *Le Coran*, 2^e vol., Paris 1951, p. 879. Notons que si ce verset est postérieur à 2, 62, il a été suivi des versets 5, 43-48 cités plus haut, qui ont réaffirmé la légitimité du pluralisme religieux.

L'apologétique byzantine contre l'Islam

1. *Connaissance des positions musulmanes.*

Les textes qui nous occupent ici témoignent que les polémistes musulmans ne se contentèrent pas de répéter ce que le Coran avait livré en fait de recommandations et de griefs adressés au Christianisme et aux chrétiens. Ils développèrent les thèmes de leur polémique et varièrent les modes de leur argumentation avec le temps et suivant les nécessités des circonstances pratiques de leurs controverses avec les chrétiens.

1. Controverses orales.

Les discussions religieuses ne cessèrent de confronter musulmans et chrétiens soit dans les territoires conquis par les musulmans au Proche-Orient, soit au-delà des frontières. Nous possédons des relevés de maintes controverses entre musulmans et chrétiens, par exemple, la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien* attribuée à Jean Damascène, qui, même si elle ne reproduit pas le protocole précis de discussions réelles, donne du moins une idée de l'atmosphère de telles discussions. Elle livre au partenaire chrétien des directives sur la manière de discuter et de présenter ses arguments et lui expose justement les arguments susceptibles de le faire triompher sur son adversaire (9). Citons-en quelques extraits:

«— *Le sarrasin*: Qui, dit-il, forme les foetus dans le sein des femmes? (Car les sarrasins nous objectent cela comme un problème très redoutable, voulant montrer que Dieu est la cause du mal. En effet, si je dis, dans ma réponse, que c'est Dieu qui forme les foetus dans le sein des femmes, le sarrasin dira: Voici donc que Dieu est complice de la fornication et de l'adultère)» (10). Suit le texte de la réponse que le chrétien doit donner à la question de son interlocuteur musulman.

Un peu plus loin, venant à parler de la divinité du Christ, que les musulmans nient, l'auteur donne à son lecteur chrétien certaines recommandations concernant la tactique à suivre: Si le sarrasin t'interroge: Qui est le Christ à ton avis?, cite-lui d'abord les épithètes décernées au Christ par la Bible, par exemple: Verbe, Sagesse, Bras, Puissance de Dieu. Passe ensuite à l'offensive et interroge ton partenaire sur les attributs que le Coran même décerne au Christ. Si le sarrasin tente d'échapper à la question et «t'interroge sur un autre sujet, ne lui réponds pas avant qu'il ait d'abord répondu à ta question à toi. Acculé de la sorte, il répondra... (11)»

(9) Sur cette *Controverse*, cf. notre ouvrage *Les théologiens byzantins et l'Islam*, pp. 68-82.

(10) PG 96, 1337 B.

(11) 1341 C.

A la fin de cette controverse détaillée, le sarrasin «s'éloignera de toi, n'ayant que répondre. Car ceux-là sont hérétiques aux yeux des sarrasins et tout à fait abominables à leurs yeux et [...]», qui se prononcent contre les conclusions impliquées [...] du Coran. «Et si tu menaces de le dénoncer auprès des autres sarrasins, il aura grand peur de toi (12).»

Dans la même catégorie de dialogues il faut ranger aussi les *Opuscules* de Théodore Abū-Ḳurra (13). L'*opuscule* 19 est introduit de la façon suivante: «Les hypocrites d'entre les sarrasins ont l'habitude, en rencontrant un chrétien, de ne pas le saluer, mais de le sommer aussitôt: Chrétien, témoigne que Dieu est unique et incommunicable et que Mahomet est son serviteur et apôtre. Un de ces hypocrites proposa donc cela à Abucara. Celui-ci répondit: N'est-ce pas assez pour toi d'être condamné pour avoir porté un faux témoignage? Pourquoi pousser les autres à porter eux aussi un faux témoignage (14)?»

L'introduction de l'*opuscule* 21 rend d'une manière encore plus vivante la familiarité qui régnait entre les partenaires de la controverse et montre qu'il s'agit dans le cas non d'un schéma abstrait d'une discussion possible, mais du relevé d'une controverse réelle. Nous citons ici le texte intégral de cette introduction savoureuse:

«Un des maîtres sarrasins du kalām (de la controverse théologique), confiant dans la brillante qualité de ses paroles, rassembla ses coreligionnaires pour qu'ils l'admirent comme un docteur invincible. Il apostropha donc l'évêque (= Abū-Ḳurra): J'ai entendu que tu te vantes dans ta prédication de confirmer (la vérité du) Christianisme par les choses même qui, en lui, semblent être les plus humbles.

Théodore, reconnaissant sa suffisance, lui répondit: Ce que tu as entendu est vrai.

Le sarrasin: Et si tu ne parviens pas à le faire, que paieras-tu?

Théodore: Je ne me permettrai plus de discuter avec un sarrasin.

Le sarrasin: Et dans le cas où tu réussis à le faire, moi non plus, je ne me permettrai plus de discuter avec un chrétien.

Théodore: A quoi t'engages-tu encore de plus?

Le sarrasin: Ce à quoi tu t'es engagé toi-même, j'y ai consenti moi aussi.

Théodore: Ce n'est pas la même chose. Car, moi, si tu me fais renoncer à la discussion, tu auras fait aux sarrasins la plus grande faveur. Mais toi, tu as beau parler, les chrétiens ne te jugent pas digne d'attention.

Le sarrasin rit de la boutade et s'étonne de l'assurance de l'évêque(15).»

(12) 1341 D-1344 A.

(13) Pour un portrait du partenaire musulman de Théodore, cf. notre ouvrage *Les théologiens...*, pp. 88-89.

(14) *Op.* 19: PG 97, 1544 A-B.

(15) *Op.* 21: 1548 A-C.

Plus sobre est l'introduction de l'*opuscule* 25, qui parle d'une discussion devant une assemblée publique et décrit le partenaire de Théodore comme «un fin lettré, versé dans l'éloquence religieuse (16)».

Dans l'introduction de l'*opuscule* 32, on retrouve le même ton vivant que nous avons rencontré plus haut :

«Devant une autre assemblée, un illustre sarrasin interrogea l'évêque :
Allons, évêque, ton Dieu suspendu à la croix a-t-il rendu l'âme ?

— Parfaitement, répondit l'évêque.

Le sarrasin éclata de rire. Voulant faire de l'esprit devant l'assistance, qui était faite de sarrasins et de chrétiens, il étendit la main et dit : Le Dieu des chrétiens a perdu son hypostase ! (17)...»

Apparentées aux discussions orales dont nous venons de donner certains exemples sont les discussions menées entre les prisonniers chrétiens dans les geôles musulmanes et leurs interlocuteurs musulmans, telles que nous les rapporte, par exemple, Évode dans la *Passion des Martyrs d'Amorium*. Nous y reviendrons plus bas.

2. Controverses écrites.

Ici encore, comme dans les controverses orales, l'initiative est prise par les musulmans. Il s'agit dans la plupart des cas de pièces de correspondance officielle. Les khalifes avaient l'habitude, au moment de leur avènement ou de l'avènement de rois voisins, d'envoyer à ces derniers des lettres pour les inviter à embrasser l'Islam. Ils leur exposaient diverses objections destinées à mettre en doute la vérité de leur religion. C'est ainsi que nous possédons certaines lettres de gouverneurs musulmans et les réponses chrétiennes correspondantes. Nous avons analysé dans notre ouvrage *Les théologiens byzantins et l'Islam* les répliques chrétiennes les plus importantes composées par Nicéas de Byzance (18), par Léon (19), par l'auteur de la *Lettre à l'Émir de Damas* (20), enfin par Barthélemy d'Édesse (21).

(16) *Op.* 25: 1560 A.

(17) *Op.* 32: 1583 A.

(18) *Exposé de la doctrine chrétienne et Réponse à la première lettre des Agarènes*: PG 105, 808 A-821 C (cf. *Les théologiens...*, pp. 127-130); *Réponse et Réfutation*: 821 C-841 C (cf. *op. cit.*, pp. 130-133).

(19) *Épître à 'Umar, roi des Sarrasins*: PG 107, 315 A-324 B: traduction latine (cf. *Les théologiens...*, p. 213-218).

(20) Texte grec, éd. Karlin Hayter, dans *Byzantion* 29-30 (Bruxelles 1959-1960), pp. 293-302; traduction française par A. Abel, dans *Byzantion* 24 (1954), pp. 355-370 (cf. *Les théologiens...*, pp. 226-234).

(21) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1384 A-1448 A (cf. *Les théologiens...*, pp. 273-293).

Signalons encore la discussion fictive avec un musulman d'Euthyme le moine (22), qui rappelle plutôt les dialogues de Jean Damascène et Abū-Ḳurra et montre que de telles joutes d'armes étaient à cette date tardive toujours en vogue (23).

Ce qui différencie ces discussions de celles tenues en Syrie est le fait qu'elles vont ici, par la force des choses et en raison de leur caractère écrit, à sens unique. Il manque le dialogue véritable, et chacun des auteurs ignore la réaction de l'autre.

2. *Connaissance des règles de conduite musulmanes.*

Dans leurs discussions avec les musulmans, les Byzantins faisaient la connaissance des positions doctrinales de leurs partenaires. Leurs contacts fréquents avec eux leur donnaient aussi une idée de la manière dont les musulmans mettaient en pratique les directives du Coran concernant la façon de traiter les chrétiens (24).

1. Directives coraniques.

C'est Nicéas de Byzance qui, dans son analyse du Coran, a relevé et commenté les versets qui règlent les relations des musulmans avec les chrétiens et livré à ses successeurs les réflexions désobligeantes qu'ils ont répétées après lui. L'indignation de Nicéas s'échauffe à la lecture de la déclaration coranique suivante: «En dépit de l'aversion des infidèles, c'est Dieu qui a envoyé son Apôtre avec la direction et la vraie foi, pour la faire prévaloir sur toute foi» (9, 33). Nicéas commente les directives de la sourate 9 dans les termes suivants: «Il exhorte les barbares à ménager aux chrétiens un certain laps de temps pour qu'ils règlent leurs affaires. Si donc ils se décident à conserver leur indépendance et à se soustraire à la domination des barbares, il faut leur livrer la guerre. Mais s'ils se repentent, dit-il, et embrassent son irréligion, il faut les accueillir comme des frères. Il représente aux chrétiens qu'il est préférable pour eux de se convertir et de vivre que de mourir pour avoir gardé le Christianisme (25)».

Nicéas retrouve dans le Coran les versets qui témoignent de l'hostilité de Mahomet à l'égard des chrétiens. Le Coran exhorte les chrétiens à demeurer fidèles à l'Évangile: «O Détenteurs des Écritures.

(22) *Controverse sur la foi*: PG 131, 20 D-37 C; éd. Trapp, pp. 114-131 (cf. *Les théologiens...*, pp. 299-309).

(23) A la même catégorie appartiennent les dialogues dont on trouve un échantillon publié dans PG 131, 37 D-40 B.

(24) Pour toute cette partie, cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 250-257.

(25) Nicéas, *Réfutation du Coran II*, VIII, 59; PG 105, 745 B-C. Voir aussi *Réponse et Réfutation*, 13: 840 A: Le but des guerres menées par les musulmans contre les chrétiens est de faire de ceux-ci des sarrasins.

musulmans. Les principaux points de cette apologétique peuvent être groupés autour des thèmes suivants :

1. Dieu, Trinité sainte.
2. Jésus-Christ: Filiation divine, Incarnation, Rédemption.
3. Vérité du Christianisme.

Notre étude est divisée en trois parties correspondantes. L'analyse de la méthode apologétique des Byzantins et certaines observations générales en formeront la conclusion.

I^e PARTIE: DIEU, TRINITÉ SAINTE

Les apologistes chrétiens ont, dès les premiers temps, rencontré l'objection musulmane qui tient le dogme de la Trinité sainte pour une forme de polythéisme. Déjà le Coran souligne avec insistance le caractère créé de Jésus-Christ et nie avec fermeté sa divinité. Dans le même contexte théologique, le Coran s'attaque à ce qu'il prend pour un trithéisme chrétien: «O détenteurs de l'Écriture, ne soyez pas extravagants en votre religion, et ne dites sur Dieu que la vérité! Le Messie, Jésus fils de Marie, est en fait l'apôtre de Dieu, sa parole qu'il jeta à Marie, et un esprit de lui. Croyez donc en Dieu et en ses apôtres, et ne dites point: Trois. Cessez! Ce serait plus avantageux pour vous. Dieu est en fait une divinité unique. A lui ne plaise d'avoir un enfant! Car à lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. A lui seul il suffit comme protecteur» (*Coran* 4, 171). — «Ils sont infidèles ceux qui ont dit: Dieu est le troisième d'une triade. Il n'est de divinité qu'une divinité unique. S'ils ne mettent pas un terme à leurs dires, les impies d'entre eux seront atteints par un tourment cruel» (5, 73). Ailleurs, le Coran rapporte que Dieu interroge le Christ: «O Jésus fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux gens: Prenez-moi, moi et ma mère, comme deux divinités à côté de Dieu?» Jésus répond: «Louange à toi! Comment aurais-je pu dire ce qui n'est point pour moi une vérité. Si je l'avais dit, tu l'aurais su, car tu connais l'intime de mon âme, et j'ignore l'intime de ton âme, ô toi le connaisseur des inconnaissables! Je ne leur ai dit que ce que tu m'as ordonné de dire, à savoir: Adorez mon Seigneur et votre Seigneur!» (5, 116-117).

Les Byzantins relèvent cette prise de position du Coran et de l'Islam. Jean Damascène, repris par Zigabène et Choniata, résume l'enseignement du Coran comme suit: «Il dit qu'il y a un seul Dieu, auteur de toutes choses, il n'engendre pas et n'est pas engendré (1)» (cf. *Coran* 112, 1-4). Théodore Abū-Kurra rapporte une déclaration de Mahomet qui lui paraît caractéristique: «Dieu m'a envoyé répandre le sang de ceux qui disent que la divinité est une nature en trois hypostases, et de tous ceux qui ne disent pas: Dieu est l'unique, Dieu est le dense, il n'a pas engendré, ni n'a été engendré, et il n'a point d'associé» (2). Les chrétiens, qui professent la doctrine incriminée dans ce

(1) Jean Damascène, *De Haeresibus* 101: PG 94, 765 A; Zigabène, *Panoplie* 28, 2: PG 130, 1333 D-1336 A; Choniata, *Trésor* 20, 2: PG 140, 105 B. — La sourate 112 est citée en entier par Nicéas de Byzance, *Réfutation du Coran II*, XVIII, 82: PG 105, 776 B; cf. aussi *Contre Mahomet*: PG 104, 1453 C.

(2) Cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 245-246, note 110. On ne trouve pas de ḥadīth qui corresponde littéralement à la phrase d'Abū-Kurra. Celle-ci reprend le contenu de la sourate 112 du Coran. Une tradition rela-

texte, sont qualifiés de gens «injurieux et qui insultent à la divinité». Théodore rétorque: «C'est bien là la théologie d'un insensé, qui nie que Dieu est celui qui engendre la lumière et qui produit la sanctification»(3).

Georges Hamartolos rapporte à son tour que Mahomet a enseigné à ses adeptes «d'honorer le Christ comme parole de Dieu, mais non comme son Fils, et d'admettre un soufle proféré et diffus dans l'air, mais non (un Verbe et un Esprit) substantiels ou consubstantiels au Père» (4).

Pour faire face aux objections coraniques, les apologistes chrétiens essaient de convaincre les musulmans que la doctrine chrétienne de la Trinité n'a rien de commun avec le polythéisme: les chrétiens ne croient pas en trois dieux, mais en un seul Dieu subsistant en trois Personnes, ce qui ne contredit nullement le monothéisme professé à la fois par les chrétiens et par les musulmans. Pour s'acquitter de cette tâche délicate, les apologistes byzantins construisirent un exposé systématique de la doctrine chrétienne de la Trinité qui s'appuie sur le témoignage de l'Écriture sainte, sur des arguments tirés du Coran lui-même, mais surtout sur un essai de démonstration logique. Leur seconde démarche apologétique consiste à illustrer la doctrine chrétienne par des analogies diverses et à répondre aux objections des musulmans

tive à la lutte contre les polythéistes est rapportée par Bukhari, *Ṣaḥīḥ* II, 236; Abū-Dāwūd, *Sunan*, Le Caire 1935, III, 44; Subki, *Mu'ad al-ni'ām*, ed. Myhrman, London 1908, p. 27. Le fait qu'Abū-Kurra rapproche ici dans la même phrase les chrétiens des polythéistes laisse-t-il entendre que les théoriciens de la loi islamique à cette époque ne reculaient plus devant l'assimilation des chrétiens adorateurs de la Trinité avec les associateurs?

(3) *Op.* 20: PG 97, 1545 C.

(4) *Chronique* 6: PG 110, 868 A.

CHAPITRE I: PREUVE DE LA TRINITÉ PAR LES ÉCRITURES SAINTES

La foi chrétienne est formulée clairement dans le *Rituel d'abjuration*: «Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit, Trinité sainte, consubstantielle et indivise» (1).

Preuve par l'Écriture Sainte

La tradition théologique de l'Orient s'était appliquée depuis des siècles à relever dans l'Ancien et le Nouveau Testament tous les versets qu'on pouvait rapporter au dogme de la Trinité. Les apologistes byzantins n'avaient qu'à puiser dans ces trésors accumulés par leurs devanciers. Toutefois on constate une certaine réticence dans le recours à une telle méthode, et cela à juste titre. En effet, comment persuader les musulmans de la vérité du mystère chrétien à l'aide de textes pris dans la Bible, alors que le Coran se prononce d'une façon péremptoire pour un monothéisme intransigeant et contre toute forme de polythéisme, quelque mitigée qu'elle puisse paraître, et alors que les musulmans accusent les juifs et les chrétiens d'avoir manipulé et falsifié la Bible(2)? Malgré cela on rencontre certains essais de preuve qui s'appuient sur le témoignage de l'Écriture sainte.

Dans l'*Épître à Umar*, Léon s'exerce à prouver la divinité du Christ en renvoyant son correspondant au texte de l'Écriture sainte: «Toutefois, si tu désires acquérir la science relative au Christ et parvenir à sa connaissance de manière à dépouiller tout doute à ce sujet, scrute attentivement l'Ancien Testament... Scrute aussi la nouvelle Loi, à savoir l'Évangile... Tu y trouveras la vérité sur le Christ et la voie droite et tu dépouilleras tout doute, parce que tu constateras que l'Écriture porte un témoignage concordant sur le Christ» (3).

Léon recourt à la même méthode pour prouver la Trinité sainte. Son argumentation s'articule comme suit.

1. Le Verbe: L'Ancien Testament affirme en plus d'un endroit que la création est l'œuvre du Verbe de Dieu. «Moïse dit: Dieu a fait toutes choses par le Verbe» (cf. *Gen 1*). Le *psaume 33 (32)*, 6 est plus explicite: «Par le Verbe de Dieu les cieux ont été affermis.» Le Verbe participe à l'activité de Dieu, comme l'affirme le *psaume 107 (106)*, 20: «Il envoya son Verbe, il les guérit...» Enfin au témoignage du *psaume 119 (118)*, 89, le Verbe est éternel: «Seigneur, ton Verbe demeure éternellement». Après avoir rappelé ces versets, l'*Épître* s'applique à prouver à l'aide d'autres citations de la Bible que le Verbe est appelé aussi Fils de Dieu et est identique à Jésus-Christ (4).

(1) PG 140, 133 A.

(2) Sur l'attitude des Byzantins en face de cette accusation, cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 210-216.

(3) PG 107, 315 C-316 A.

(4) Tous ces textes: 317 A-C; 318 B.

Un texte du Nouveau Testament atteste que ce Verbe est «Dieu de Dieu. Jean: Au commencement le Verbe était, et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu» (*Jn* 1, 1) (5).

Ainsi donc l'Écriture sainte témoigne que le Verbe est Dieu subsistant éternellement avec Dieu.

2. Le Saint-Esprit: Tout comme le Verbe, l'Esprit participe à l'activité créatrice de Dieu. «Job dit de l'Esprit Saint: C'est l'Esprit de Dieu qui m'a fait» (*Job* 33, 4). «Moïse: L'Esprit de Dieu planait sur les eaux» (*Gen* 1, 2). «David: Tu envoies ton Esprit... etc (= et ils sont créés)» (*Ps* 104 (103), 30). L'Esprit prend aussi part à l'activité providentielle de Dieu. «Isaïe: L'Esprit du Seigneur est sur moi, car il m'a oint» (*Is* 61, 1). «David: Ton Esprit bon me conduira...» (*Ps* 143 (142), 10). Léon cite aussi le *psaume* 51 (50), 12. 14: «Renouvelle en mes entrailles un esprit droit.» — «Par un Esprit princier raffermis-moi» (6).

Du Nouveau Testament, Léon rapporte les versets suivants: «Gabriel: L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre» (*Lc* 1, 35). «Paul: L'Esprit Saint scrute tout et connaît les secrets de Dieu» (*1 Cor* 2, 10). «Jean (sic!): Nous n'avons pas reçu un esprit de servitude, mais l'Esprit qui vient de Dieu. —Et encore: Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas» (*Rom* 8. 15. 8) (7).

3. La Trinité: Les versets déjà cités de l'Ancien Testament, écrit Léon, «témoignent que le Verbe et l'Esprit qui proviennent de Dieu ont créé toute créature» (8). Autre allusion à la Trinité: «Sache qu'après avoir fait au commencement le ciel et la terre et la grande lumière du ciel et de la terre, Dieu — son nom est béni —, lui que nul être ne saisit et que n'atteint pas l'intelligence des mortels, fut vu par Moïse dans le feu, au mont Sinaï, dans le Verbe de lumière. Il lui dit: Ne crains pas, Moïse, je suis le Seigneur ton Dieu, ton créateur, lumière de lumière, Verbe provenant du Père, desquels procède l'Esprit saint» (9). Et Léon de conclure: Telle est donc la Trinité chrétienne, «Père et Fils et Saint-Esprit, lumière de lumière, Verbe de Dieu. Ils sont un, et nous ne les séparons pas, car le Verbe procède de la lumière, et l'Esprit Saint (aussi) de la lumière.» Dieu est indivisible, il est partout tout entier, tout comme le soleil, avec ses rayons et son éclat, est toujours égal à lui-même. Dieu, qui est lumière, et le Verbe qui provient de lui, ont fait toutes choses. Or Dieu a voulu appeler le Verbe son Fils(10).

(5) 318 B.

(6) Tous ces textes: 317 B.

(7) 318 B.

(8) 317 B.

(9) 316 B. Dans le récit de l'apparition à Moïse au Sinaï (*Ex* 19, 16-25), on ne trouve pas la déclaration de Dieu rapportée ici.

(10) 316 B-C.

«Mais ne crains pas d'appeler le Verbe de Dieu Fils de Dieu, car Dieu est le Père de son Verbe, et où le Verbe de Dieu est, la est Dieu, parce que le Verbe de Dieu est de Dieu. De même l'Esprit de Dieu est de Dieu. Ce que le Verbe veut, il le fait, et ce que l'Esprit Saint veut, il le fait, et ce que le Père veut, il le fait. C'est néanmoins un seul fait tout cela. Nous ne les divisons pas, ni ne disons qu'il y a dieux, (mais un seul Dieu), à qui personne n'est semblable. Le Père n'est pas engendré, le Fils est engendré, l'Esprit n'est ni engendré ni non engendré» (11).

Remarquons que l'argumentation de Léon se fonde sur des textes cités sans explication et souvent dénués de force probante. Dans plusieurs cas, on ne voit pas le rapport des versets avec la Trinité, ou du moins ils sont interprétés abusivement en fonction de la doctrine chrétienne, ou enfin, comme dans le cas de la déclaration faite par Dieu à Moïse, le texte est prêté arbitrairement à la Bible.

En outre, l'*Épître à Umar* ne se préoccupe pas de la doctrine concernant les relations divines internes, le mode d'engendrement du Fils, Verbe éternel, et la procession du Saint-Esprit. Sur la procession du Saint-Esprit, on lit une fois que l'Esprit procède des deux, à savoir du Père et du Verbe, ce qui correspond à la formule trinitaire de la théologie latine. Cette formule nous paraît être une interpolation. L'*Épître* affirme en effet que le Verbe provient de la lumière, c'est-à-dire du Père, et que l'Esprit procède également de la lumière (316 B-C). Et encore: Dieu est le Père de son Verbe... Le Verbe de Dieu est de Dieu (= le Père), et de même l'Esprit Saint est de Dieu (317 A). Dans les deux cas aucune mention n'est faite d'un rôle du Fils dans la procession de l'Esprit identique au rôle du Père.

Nicéas de Byzance est plutôt réticent à l'égard de la preuve scripturaire de la Trinité. Il s'attache plutôt, comme nous le verrons, à administrer une démonstration logique du mystère chrétien. Toutefois il écrit une fois «que Moïse connaissait l'unité de la nature de Dieu et la distinction de ses Attributs, donc des Hypostases». La Torah rapporte en effet les déclarations suivantes sur Dieu: «Faisons l'homme à notre image et ressemblance» (*Gen* 1, 26). — «Voilà qu'Adam est devenu comme l'un de nous» (*Gen* 3, 22). — «Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un seul Seigneur» (*Deut* 6, 4). Ces versets, commente Nicéas, montrent que Moïse «connaissait la Trinité une par la causalité, la substance et l'accord. Autrement il aurait écrit des choses contradictoires, en présentant plus haut différentes personnes en dialogue entre elles et en proclamant ensuite qu'il n'y a là qu'une seule personne qui parle et entend et agit, ce qui serait impie» (12).

(11) 316 C-317 A. «A qui personne n'est semblable», ce membre de phrase est à comparer avec *Coran* 112, 4.

(12) *Réfutation du Coran II*, VIII, 61; PG 105, 748 B-C. Nicéas force un peu le sens du passage de la Bible. En général les Pères de l'Église enseignent que

Barthélemy d'Édesse cite à son tour un mot de Moïse: «Il a dit d'abord en langue hébraïque à Pharaon: Haïa, Asar Haïa, Aspaouth m'a envoyé vers toi, c'est-à-dire Dieu, le Seigneur et le Saint-Esprit. De la sorte, il a montré sa propre servitude à l'égard de son Maître. Il a montré la sainte Trinité, en disant: Dieu, Seigneur et Saint-Esprit» (13).

Enfin dans la tardive *Controverse sur la foi*, Euthyme rejette l'objection de son partenaire musulman contre la Trinité en recourant, entre autres, à deux textes de l'Ancien Testament. Comme l'*Épître à 'Umar*, il cite le *psaume* 33 (32), 6: «Par le Verbe, les cieus ont été faits, par l'Esprit de sa bouche toute leur puissance.» Il rappelle aussi un verset d'*Isaïe* 6, 3: «Saint, Saint, Saint... Le ciel et la terre sont remplis de sa gloire.» Ainsi, conclut Euthyme, «les hommes inspirés par la divine connaissance prophétique prêchent un seul Dieu avec Verbe et Esprit... Ne vois-tu pas toi-même comment les anges aussi glorifient la sainte Trinité?» (14).

Tels sont les essais assez modestes des apologistes byzantins. On comprend mieux leur réserve à s'étendre sur la preuve scripturaire traditionnelle, quand on songe à la répugnance des musulmans à admettre l'autorité d'une Écriture Sainte qu'ils soupçonnent d'avoir été victime de manipulation et de falsification de la part des juifs et des chrétiens (15). Les musulmans n'hésitaient pas non plus, à l'occasion, à signifier à leurs interlocuteurs chrétiens leur refus d'une telle argumentation. Même si elles se rapportent directement la première à l'Eucharistie et la deuxième à la monogamie, les deux réflexions suivantes du partenaire de Théodore Abū-Ḳurra expriment bien l'attitude générale des musulmans: «Convaincs-moi, non point à partir de ton Écriture» (16). — «Convaincs-moi, non par vos (Écritures). Isaïe et Matthieu, auxquels je ne m'attache pas du tout» (17).

Preuve par le Coran

Si les musulmans refusent d'accepter une argumentation qui se fonde sur les textes de l'Écriture Sainte, ils ne peuvent se récuser en face du texte de leur propre Coran. Les apologistes chrétiens ont donc tenté de retrouver dans le Coran les éléments d'une preuve *ad hominem* de la Trinité.

l'Ancien Testament ne connaît pas d'une façon claire le mystère de la Trinité sainte, cf. art. *Trinité*, dans *DTC* XV, Paris 1950, col. 1545-1547.

(13) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1400 A-B; cf. Ex 3, 14 et la note de B. Couroyer, l'*Exode* (trad. Bible de Jérusalem), Paris 1952, p. 34.

(14) 1: PG 131, 21 B; éd. Trapp, p. 114, lignes 16-19.

(15) Cf. plus haut, note 2.

(16) *Op.* 22: PG 97, 1553 A.

(17) *Op.* 24: 1556 B.

Jean Damascène part du verset du Coran 4, 171, qui, écrit-il «dit que le Christ est le Verbe de Dieu et son Esprit... Car, dit Verbe de Dieu et son Esprit entrèrent dans Marie et elle enfanta Jésus» (18). Reprenant une argumentation qu'il présente ailleurs dans la *Source de la Connaissance* (19), il écrit : «Vous dites que le Christ est Verbe de Dieu et Esprit de Dieu. Mais si le Verbe et l'Esprit sont inséparables de Celui en qui ils subsistent. Si donc en Dieu est son Verbe, il est évident que celui-ci est lui aussi Dieu. S'il existait en dehors de Dieu, Dieu serait d'après vous, sans Verbe et sans Esprit. Donc, si vous voulez d'associer quelqu'un à Dieu, vous le mutilez. Mais il se peut que vous soyez jaloux pour vous de dire qu'il a un associé que de le présenter comme le présenter comme une pierre ou un morceau de bois ou tout autre objet inanimé. Il s'ensuit que vous nous accusez faussement en nous appelant associateurs. Mais nous, nous vous accusons d'être mutilateurs de Dieu»(20).

Cet argument, qui a connu une grande fortune chez les apologistes chrétiens de tout bord jusqu'aujourd'hui, exploite habilement un verset du Coran qui rend un son étrangement chrétien. Il l'exploite dans le sens de la théologie chrétienne, en négligeant toutes les déclarations on ne peut plus claires du Coran contre l'unicité de la Trinité. En outre, il comprend les termes du Coran «parole» et «esprit» dans le sens chrétien de «Verbe» et d'«Esprit» : il prête ainsi aux attributs divins une substantialité et une subsistance que le Coran est loin de leur prêter.

On retrouve les deux textes du Damascène cités plus haut, copiés dans le *Trésor* de Nicétas Choniata (21). Signalons seulement une variante du *Trésor* : «Si donc en Dieu est son Verbe, celui-ci est évidemment lui aussi Dieu. Si le Verbe, d'après vous, existait en dehors de Dieu, Dieu serait sans Esprit...» La première citation du Damascène se relit aussi chez Zigabène (22), lequel en résumant, pendant à sa manière l'essentiel de l'argumentation : «Mais puisque vous appelez le Christ Jésus Verbe de Dieu et son Esprit, vous confessez de la sorte, même sans le vouloir, que le Verbe de Dieu et son Esprit sont inséparables de celui à qui ils appartiennent, afin qu'il ne soit jamais laissé sans Verbe et sans Esprit. Or si en Dieu est son Verbe, ce Verbe est évidemment lui aussi Dieu...» Si les musulmans rejettent cette conclusion, poursuit Zigabène, en se référant à leur écriture, il faut les amener à la vérité à l'aide d'un raisonnement. Dieu est parfait, il n'est donc

(18) *De Haeresibus* 101: PG 94, 765 A-B

(19) 1, 6-7: PG 94, 801-805.

(20) *De Haeresibus* 101: 768 C-D.

(21) 2: PG 140, 105 B-C; — 4: 109 A, B

(22) *Panoplie* 2: PG 130, 133c

pas sans Verbe. Ayant un Verbe, il ne l'a pas (comme un Verbe) impersonnel, ayant commencé d'exister ou devant cesser d'être. Car il n'a jamais été sans Verbe, il est toujours en possession de son Verbe né de lui et demeurant en lui, vivant et parfait..., et non semblable à notre parole à nous» (23). De même en est-il de l'Esprit: il subsiste essentiellement, a la même essence et perfection que Dieu, il procède du Père, subsiste en lui, accompagne le Verbe qui est Fils, et est sa manifestation» (24).

On rencontre une autre forme de preuve *ad hominem* dans le compendium du controversiste chrétien qu'est la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien*. Le chrétien doit s'efforcer d'exploiter les données du Coran selon le modèle suivant.

Si le partenaire musulman engage la discussion sur la divinité du Christ, le chrétien en profitera pour apporter de plus une preuve en faveur de la Trinité.

«Toi, interroge-le à ton tour en disant: Comment le Christ est-il appelé dans (ton) Écriture? Si le sarrasin (cherche une échappatoire et) t'interroge sur un autre sujet, ne lui réponds pas avant qu'il ait d'abord répondu à ta question à toi. Acculé de la sorte, il répondra: Dans mon Écriture, le Christ est appelé Esprit et Verbe de Dieu. Alors dis-lui encore: L'Esprit de Dieu et son Verbe sont-ils tenus, d'après ton Écriture, pour incréés ou pour créés? S'il répond: Pour créés (25), tu lui répliqueras: Qui a créé l'Esprit et le Verbe de Dieu? Si, pour se tirer d'embarras, il te dit: C'est Dieu qui les a créés, dis-lui: Eh bien, si moi je t'avais dit cela, tu m'aurais certes dit: Mais tu annules ton propre témoignage, ainsi donc vous ne croyez plus désormais à tout ce que tu as dit! Toutefois je te demande: Avant de créer le Verbe et l'Esprit, Dieu était-il dépourvu d'Esprit et de Verbe? De la sorte il s'éloignera de toi, n'ayant que répondre. Car ceux-là (= ceux qui tiennent une telle opinion) sont hérétiques aux yeux des sarrasins et tout à fait abominables à leurs yeux et par eux. Et si tu menaces de le dénoncer auprès des autres sarrasins, il aura grand peur de toi» (26).

Ce passage se retrouve, sans les directives tactiques, dans l'*opuscule* 35 attribué à Abū-Ḳurra:

«Chrétien: Et toi, qu'appelles-tu le Christ?

Barbare: J'appelle le Christ Esprit et Verbe de Dieu.

(23) 4: 1337 A-B.

(24) 4: 1337 D.

(25) On lit dans le texte: *incréés*, ce qui est une version fautive, comme l'indique aussi le passage parallèle de l'*op.* 35 attribué à Abū-Ḳurra que nous citons plus bas.

(26) PG 96, 1341 C-1344 A. — Cette dernière réflexion semble contenir une allusion à la fixation de la doctrine islamique sur l'existence en Dieu de certains attributs essentiels, comme ceux de la parole, de la raison et de la vie.

Chrétien: Ceux-ci, l'Esprit et le Verbe, sont-ils incréés ?

Barbare: Créés.

Chrétien: Et qui a créé le Verbe de Dieu et son Esprit ? Et avant de les créer, comment donc Dieu se trouvait-il ? Était-il sans Verbe et sans Esprit ? Qui oserait dire que Dieu est sans Verbe et sans Esprit Saint ?

Et le barbare se tut» (27).

Même Nicéas de Byzance ne se prive pas, dans sa *Réfutation du Coran*, de commenter le verset 4, 171 du Coran: «Il y a lieu, écrit-il, de s'étonner que, tout en appelant le Christ Verbe de Dieu et en disant qu'il est un Esprit de lui, il n'ait pu comprendre que les choses qui procèdent de l'essence de Dieu et subsistent par elles-mêmes lui sont consubstantielles, et ainsi adorer un seul Dieu en trois hypostases» (28).

Ailleurs, Nicéas mentionne le Verbe de Dieu et observe à l'adresse de son correspondant musulman: «Comme en témoigne aussi votre Écriture...» Puis il poursuit: Or la puissance de Dieu, son Verbe et sa Sagesse n'appartiennent pas à Dieu comme un accident appartient à une substance, «comme vous le dites, mais il est de même nature et de même substance que Dieu, en tant qu'il est non fait et incréé» (29).

Plus loin, Nicéas rappelle que le Coran parle de la sainteté divine et l'appelle Esprit de Dieu (cf. Coran 5, 110), puis il conclut: «Donc elle n'est pas un accident. Or si elle n'est pas un accident, c'est qu'elle est substantielle et subsistante en soi. Elle est éternelle... et donc aussi incréée..., de même nature et de même substance» que Dieu. «Dieu véritable, consubstantiel à Dieu le Père et à son Fils» (30).

Dans ses observations générales sur le Coran, Nicéas relève enfin que Mahomet «mentionne avec grand éloge notre Seigneur Jésus-Christ et le range parmi les prophètes de la dernière période, il lui reconnaît l'unique privilège d'être, comme Verbe de Dieu, né de la Vierge par l'action de l'Esprit Saint» (31).

Ainsi donc, constate plus tard Barthélemy d'Édesse, «ton Coran dit, en suivant les leçons de Bahîrâ, que le Christ est le Verbe de Dieu»(32), «Le Christ est le Verbe de Dieu, et ton Coran en témoigne» (33).

(27) PG 97, 1592 B-C.

(28) *Réfutation du Coran* II, III, 49: PG 105, 736 A-B.

(29) I, 8: 680 D.

(30) I, 16: 689 D-692 A.

(31) II, I, 31: 712 B.

(32) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1396 C. Sur le rôle de Bahîrâ ou de moines chrétiens dans la vie et la mission de Mahomet, cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 76-93.

(33) 1401 A. — Léon cite lui aussi le verset du Coran 3, 45, qui qualifie Jésus de «Verbe (émanant) de lui (= Dieu), dont le nom est le Messie» (*Épître à 'Umar*: PG 107, 319 A).

CHAPITRE II: PREUVE RATIONNELLE DE LA TRINITÉ

La preuve rationnelle de la Trinité est la pièce maîtresse de l'apologétique byzantine contre l'Islam. Deux auteurs se sont appliqués de façon spéciale à en présenter un exposé détaillé: Théodore Abū-Ḳurra et Nicéas de Byzance.

Abu-Kurra et la preuve de la Trinité

Abū-Ḳurra a tenté de prouver rationnellement la Trinité dans plus d'une de ses œuvres, notamment dans les *Opuscules* 3 et 25, qui sont adressés explicitement aux musulmans. Le titre de ces opuscules est significatif et trahit les intentions et la méthode de l'auteur: *Op.* 3: «Dialogue avec le préfet du drome d'Émèse (1), sur l'existence de Dieu et la preuve de la Trinité» (PG 97, 1492 D-1504 C); — *Op.* 25: «Démonstration que Dieu a un Fils consubstantiel, co-intemporel et coéternel» (1557 D-1561 D).

Après avoir montré que, pour justifier l'existence des êtres contingents, on a besoin d'un être nécessaire et que donc Dieu, infini et nécessaire, existe, Abū-Ḳurra passe à la preuve de l'existence, au sein de Dieu, du Fils consubstantiel et éternel (*Op.* 3: 1492 D-1493 D).

1. Le Fils éternel de Dieu.

Dans l'*Op.* 25 sont formulées les deux thèses en présence:

- Il n'est pas possible que Dieu ait un Fils (thèse du sarrasin).
- Il n'est pas possible que Dieu n'ait pas de Fils (thèse de Théodore) (1560 A).

Pour appuyer sa thèse, Théodore développe quatre preuves.

1. Preuve par les modes d'existence.

Dieu est simple, sans mélange ni composition. Or comment Dieu se connaît-il lui-même? (*Op.* 3: 1496 A).

Il y a cinq modes de connaissance:

— On peut connaître un être directement par sa propre essence. Par exemple, je vois quelqu'un et je perçois alors qu'il est blanc ou noir..., beau ou laid, grand ou petit (1496 C).

— On peut connaître aussi un être par son semblable. Je sais, par exemple, que j'ai un cœur, un foie, d'autres organes intérieurs et, en général, une constitution déterminée, et cela par le moyen d'êtres semblables à moi qui possèdent de tels organes (1496 C).

— Le troisième mode de connaissance est celui qui conclut du vestige à l'être lui-même. Par exemple, si je vois un champ labouré et soigné, même si je ne vois pas le laboureur, je conclus quand même

(1) Le préfet du drome est le préfet du courrier, le maître des postes.

des vestiges de son travail qu'il a été là à l'œuvre, et je connais par là sa qualité de laboureur. De l'effet je conclus à la cause (1496 C-D).

— Le quatrième mode de connaissance passe de l'image à l'être. L'image d'une personne vue dans le miroir nous trahit les traits de son visage et nous le fait reconnaître (1496 D-1497 A).

— Le cinquième mode de connaissance enfin consiste à conclure des contraires à leurs contraires. Par exemple, Adam n'avait jamais vu de morts, il comprenait cependant ce que la mort signifiait à partir de son contraire, la vie. De même le riche sait ce que signifie la pauvreté, et le bien portant ce qu'est la maladie (1497 A).

Et maintenant, continue Théodore, quel est le mode de connaissance qu'on peut attribuer à Dieu? Comment Dieu se connaît-il lui-même?

— Dieu ne peut se connaître lui-même à partir des créatures, effets de son activité créatrice: les créatures lui sont en effet infiniment inférieures. Dieu ne se connaît pas lui-même non plus par son image dans un miroir, ni par son contraire, car tous ces modes supposent qu'on puisse poser en face de Dieu une image parfaite de son être, qui réponde en tout à la totalité infinie de son essence (1497 A-B).

— Dieu ne se connaît pas non plus par sa propre essence. En effet l'acte de connaissance implique une distinction entre le connaissant et le connu. Ce mode de connaissance est bien possible pour les êtres composés, mais non pour Dieu, qui est simple. Ainsi donc on est amené à poser l'alternative suivante: Ou bien Dieu se connaît selon ce mode de connaissance et alors il est composé, ou bien il s'ignore lui-même. Mais les deux termes de l'alternative sont inadmissibles (1497 A; 1496 A-B).

— Il reste que Dieu se connaît d'un mode de connaissance particulier, où la distinction entre le connaissant et le connu ne comporte aucune composition dans son être. Ce mode est celui de la connaissance par le semblable. «Il est donc nécessaire qu'il y ait un être en tout semblable à Dieu, c'est-à-dire consubstantiel et coéternel à Dieu, par qui il se connaît lui-même... En voyant son Fils, semblable à lui en tout, Dieu se voit lui-même en lui. Car il est l'image du Dieu invisible et l'empreinte de son hypostase» (1497 B).

2. Preuve par la voie d'éminence.

Dieu se connaît donc lui-même par le moyen d'une personne qui lui est en tout semblable. Mais comment prouver que cette personne est son Fils? (1497 B). Nous savons que Dieu existe et nous connaissons ses attributs à partir des perfections qui sont en nous. Sinon nous serions condamnés à ignorer Dieu. Tout ce qu'il y a de bon en nous, nous devons l'attribuer à Dieu, mais il faut nier de lui nos imperfections et nos limites (1497 C). Ainsi nous professons que Dieu est vivant, mais

d'une vie qui n'a ni commencement ni fin, d'une vie qui n'a besoin d'aucun être étranger (1497 D). De même nous devons déclarer que Dieu voit, mais sans être affecté par les imperfections de la vue humaine; il entend, sans pâtir des limites de l'ouïe humaine, et ainsi de suite (1500 A). Dieu enfin est fécond et il engendre, sans toutefois être soumis aux imperfections de la fécondité et de la génération humaines (1500 A-B)(2).

Dieu a donc un Fils. Mais pourquoi n'a-t-il qu'un seul Fils et non plusieurs? (1500 C). Si Dieu engendrait indéfiniment un nombre illimité de fils, cela reviendrait à avouer que son désir paternel et sa complaisance ne trouveront jamais une satisfaction totale et définitive. De même supposer que Dieu engendre un nombre limité de fils, c'est encore admettre qu'il ne trouve pas dans son Fils unique la satisfaction parfaite de son désir paternel et que le Fils ne constitue pas l'objet parfait de sa complaisance. Le Fils serait dans ce cas imparfait. Mais le Fils, comme on l'a montré plus haut, est en tout semblable au Père, il lui est consubstantiel et égal, et il faudrait conclure de l'imperfection du Fils à l'imperfection du Père lui-même. «Le Père serait imparfait, indigent... et ne se suffirait pas à lui-même, ce qui est absurde. Or si le Fils, tout comme le Père, est parfait, il n'est plus besoin alors d'autres (fils)» (1500 C-D).

3. Preuve par la principauté de Dieu.

Cette preuve est développée dans l'opuscule 25 (3).

Dieu est roi, et la principauté est l'une de ses propriétés essentielles. Or cette propriété n'est pas satisfaite, si Dieu ne commandait qu'à ses créatures, car il dépendrait alors de la créature pour l'exercice de sa prérogative essentielle de roi. En outre, supposons que Dieu réduise de nouveau à néant sa créature, il serait du fait même dépouillé de sa principauté (PG 97, 1560 A-B).

Du reste on ne saurait admettre que Dieu exerce sa principauté à l'égard d'êtres inférieurs à lui. Sinon sa principauté serait inférieure à

(2) Cette preuve se lit aussi dans le texte arabe du *mīmar* 7 de Théodore, cf. éd. C. Bacha, *Mīmars de Théodore Abuqurra, évêque de Harran*, Beyrouth 1904, pp. 94-97; trad. allemande de G. Graf, *Die arabischen Schriften des Th. Abuqurra*, Paderborn 1910, VII, pp. 184-198.

(3) Cf. aussi *mīmar* VII/7: édit. Bacha, pp. 91-92; trad. Graf, pp. 184-186. On trouve aussi un résumé de cette preuve et de la précédente dans le traité de Théodore *De l'existence du Créateur et de la vraie religion*, éd. arabe L. Cheikho, dans *Al-Mashriḳ* (Beyrouth 1912), pp. 757-774, tiré à part, Beyrouth 1912, le passage mentionné ici pp. 19-22; trad. allemande de G. Graf, *Das Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, Münster 1913, 32-37, p. 36-41.

Une recension plus récente du texte et une traduction française ont été effectuées par I. Dick (deuxième partie d'une thèse présentée à Louvain en 1961).

celle d'un roi terrestre, lequel commande à des êtres semblables à lui. Un roi terrestre se sentirait offensé s'il avait à commander à un troupeau d'ânes, par exemple. Or la distance des créatures à Dieu est plus grande que celle qui sépare les ânes d'un roi terrestre. Il serait donc injurieux de dire que Dieu exerce sa principauté en commandant aux créatures (1560 C-D). On ne peut dire non plus que Dieu commande à des êtres plus grands que lui. Il est blasphématoire de le prétendre, «car il n'existe personne qui soit plus grand que Dieu». Donc Dieu exerce sa principauté «à l'égard d'êtres qui lui sont égaux et qui sont intemporels comme lui» (1560 D).

Autre considération. Les êtres auxquels Dieu commande peuvent être classés en trois catégories. Ils sont ses sujets «ou bien de leur propre gré, ou bien de force, ou bien enfin ni de plein gré ni de force». Mais la principauté de Dieu ne dépend pas du gré de ses sujets, «de peur que, en changeant de sentiments, ils ne lui donnent un successeur. En outre, il n'aurait pas de principauté intemporelle et essentielle, car il dépendrait de leur gré.» Ce qui serait un déshonneur outrageant. Il ne convient pas non plus que Dieu commande de force. Forcer les sujets à subir sa principauté est indigne de Dieu et entraîne de plus toute une série d'autres absurdités (que Théodore ne détaille pas). «Il reste donc à dire que Dieu commande à un être qui ne se soumet ni de gré ni de force, mais par convenance naturelle» (4) (1561 A).

On peut enfin considérer la principauté du point de vue de Dieu lui-même. En effet, ceux qui exercent la principauté se divisent en trois catégories: les uns le font en vertu du suffrage de leurs subordonnés, les autres par tyrannie, les autres enfin par nature. Or Dieu ne doit pas sa principauté au suffrage de ses sujets. Les considérations précédentes ont déjà montré l'incompatibilité de ce genre de principauté avec les attributs divins. Dieu n'impose pas non plus sa principauté par tyrannie. «Il reste donc le troisième mode, selon lequel Dieu est dit exercer sa principauté de façon supérieure à tout suffrage et libre de toute tyrannie, à savoir par nature» (1561 B).

Le sujet de la principauté naturelle de Dieu est son Fils (1561 C).

4. Preuve par la nécessité d'un messager parfait.

«Si Dieu voulait nous envoyer, c'est-à-dire au monde, un messager, parmi quel genre d'êtres le choisirait-il pour l'envoyer? N'est-ce pas parmi les anges ou les hommes, et non parmi les animaux non raisonnables?... Mais comme ceux-là sont libres, il serait dans le pouvoir du messager d'obéir ou de ne pas obéir à sa mission, de parler comme il lui a été ordonné de le faire, (ou) d'altérer certains points (du message).» Moïse, Jérémie et Jonas, par exemple, ont essayé de se

(4) Remarquer que Théodore ne dit plus *sujets* au pluriel, mais *un être qui se soumet*... le Fils unique.

récuser et d'échapper à la mission que Dieu voulait leur confier (5). La possibilité d'une telle attitude de la part des messagers comporte le danger que les desseins de Dieu soient travestis et ne parviennent pas à leur accomplissement (6) (*Op.* 3: 1501 A-B).

D'autre part, Dieu ne saurait se faire lui-même «son propre messager, l'intendant de ses propres desseins, l'exécuteur et le serviteur» de ses propres plans. Cette supposition contredit sa dignité royale. Pour la même raison, Dieu ne peut nous envoyer comme messager un animal dépourvu de raison.

«Donc il est de toute nécessité que Dieu ait une personne consubstantielle à lui, douée de libre arbitre et dont la volonté ne diffère pas de la sienne ni ne la contredit d'aucune manière, en vue de l'accomplissement de ses desirs divins.» Cette personne est son Fils coéternel, parfait en soi et agissant en accord total avec la volonté du Père. C'est lui que l'Écriture appelle «le messager du grand conseil» (*Is.* 9, 5; dans la version des Septante 9, 6) (1501 C).

Et Abū-Ḳurra de conclure en apostrophant son interlocuteur: «Voici, toi qui nies la divinité du Verbe de Dieu, qu'il a été montré que Dieu a un Fils consubstantiel, intemporel et éternel comme lui, participant avec son Père aux prérogatives de la divinité, objet de culte et adoré comme Créateur et Seigneur par toute créature visible et invisible, ayant le ciel pour trône et la terre pour escabeau de ses pieds. Bien plus, «pour emprunter l'expression prophétique, c'est lui qui mesure le ciel de sa paume, et la terre de son poing; devant lui tous les peuples sont comme un petit poids de balance et comme la goutte échappée du seau» (cf. *Is.* 40, 12. 15) (*Op.* 25: 1561 C-D).

2. *Le Saint-Esprit.*

Contre l'existence du Saint-Esprit, le musulman objecte: «Qu'as-tu à dire de l'Esprit? Qu'est-il besoin de lui, puisque le Fils suffit, comme tu le dis, à rendre parfaite la principauté et la royauté du Père?» (*Op.* 3: 1501 C-D).

La médiation du Fils, répond Théodore, assure que Dieu sauvegarde sa dignité royale et ne fasse rien par soi-même, mais par voie de commandement. Mais on doit considérer un autre point. «L'un des aspects les plus nécessaires et les plus aptes à rendre parfaite la royauté est de posséder une richesse infinie et inépuisable, des trésors et des dépôts» (1501 D-1504 A). Or cette richesse royale du Père, c'est l'Esprit

(5) Cf. *Ex* 4, 10-14; — *Jér* 1, 4-7; — *Jon* 1, 1-3.

(6) Théodore ne considère plus ici le cas particulier des prophètes soutenus par l'inspiration divine, qui les prévient contre l'erreur dans la transmission du message qui leur est confié. Il parle de la possibilité générale de l'erreur ou de la fraude chez les messagers doués de libre arbitre.

Saint. «Donc le Père donne par le Fils l'Esprit Saint (7), c'est-à-dire les actions et les grâces de l'Esprit.» Qu'on n'objecte pas que le Fils peut assumer le rôle de la richesse divine et se dépenser soi-même. Car dans ce cas, le Fils serait à la fois le donateur et le don, ce qui est impossible. La même impossibilité de l'identité entre le connaissant et le connu avait plus haut permis de prouver l'existence du Fils; elle conduit ici à reconnaître l'Esprit. De la sorte s'établit le regne parfait de Dieu: «Le Père commande royalement, le Fils accomplit ce qui plaît au Père, et il donne l'Esprit Saint, qui est la richesse et le dépôt de tous les dons utiles» (1504 A-B).

Mais, observe le musulman, avant la création, ceux-là n'existaient pas qui auraient pu être l'objet de la gratification et de la bienfaisance de Dieu. Qu'y avait-il alors besoin de l'Esprit Saint? — La royauté de Dieu doit être éternelle, répond Théodore: elle ne peut donc dépendre des créatures. Le médecin possède l'art de guérir même indépendamment des patients, et le philosophe possède la connaissance parfaite avant d'avoir des disciples à instruire. L'homme possède la vue, même quand il dort ou quand il fait nuit et qu'il ne puisse alors rien voir (1504 B-C).

Enfin, l'Esprit Saint est Dieu. Car la richesse de Dieu n'est ni supérieure à lui — rien ne peut être supérieur à Dieu —, ni inférieure, sinon elle serait à ranger parmi les créatures et il s'ensuivrait que Dieu aurait manqué un jour de sa richesse. La richesse de Dieu lui est donc égale. L'Esprit Saint est donc, au même titre que le Fils, Dieu parfait et roi éternel (1504 C).

3. *La Trinité.*

Outre les conclusions qu'on peut tirer des considérations précédentes, on trouve dans d'autres opuscules de Théodore, qui ne sont pas directement adressés aux musulmans, des explications supplémentaires sur la Trinité qui ressemblent fort à celles que nous retrouverons chez Nicéas de Byzance. Nous exposerons ici, en guise d'échantillon, le contenu de l'*Opuscule 28: Controverse d'un hérétique avec un orthodoxe sur Dieu et la divinité* (PG 97: 1568 C-1576 C).

Il y a lieu de distinguer entre la notion de Dieu et la notion de divinité. La divinité désigne la nature divine elle-même, «comme nue et sans personnes, considérée par la seule raison», tandis que le mot Dieu désigne la nature divine en tant qu'elle subsiste en une hypostase (1568 D-1569 A). Cette distinction est légitime. Tout comme on peut considérer un être humain indépendamment du lieu où il se trouve, et l'âme humaine sans le corps auquel elle appartient, bien que l'homme n'existe pas sans lieu, et l'âme sans corps, de même on peut considérer la divinité sans les personnes, bien qu'elle ne subsiste pas sans elles

(7) C'est une variante de la formule trinitaire de la théologie byzantine: l'Esprit procède du Père par le Fils.

(1569 A-B). La substance se distingue des personnes. La substance est quelque chose de commun, et ce qui est essentiel à la substance appartient également à toutes les hypostases dans lesquelles elle subsiste. Seules les hypostases dans leurs propriétés individuelles admettent le nombre, peuvent être comptées, tandis que la nature, qui est une, ne peut pas être comptée (1569 C-D).

C'est pourquoi on ne peut appeler le Père, le Fils et l'Esprit trois substances. Ils sont trois hypostases, qui se distinguent l'une de l'autre par la différence de leurs propriétés et non par la nature (1572 B-C).

L'objecteur insiste: S'il y a une seule divinité, il y a aussi une seule personne (1572 C). — Cela n'est pas nécessaire. La divinité est commune aux hypostases, tandis que l'hypostase est l'individu subsistant. De même qu'il ne faut pas confondre la personne humaine avec l'humanité ou la nature humaine, de même il ne faut pas confondre l'hypostase divine avec la divinité (1572 C - 1573 A).

Ainsi donc l'hypostase du Père est bien la divinité, mais en tant qu'elle subsiste en une hypostase, et de même en est-il du Fils et de l'Esprit. Il n'y a pas trois divinités, mais une seule divinité en trois Personnes. De même qu'il n'y pas en Pierre et en Paul deux humanités, mais une seule en deux personnes, et qu'il n'y a pas deux immortalités, du fait que le Père et le Fils sont tous les deux immortels, de même il n'y a pas plusieurs divinités, mais une seule en trois hypostases (1573 A-D).

Nicéas de Byzance et la démonstration de la Trinité

Nicéas de Byzance a consacré une longue partie de sa réponse à la première lettre de son correspondant musulman à la démonstration logique de la Trinité. Il a repris ce texte dans sa *Réfutation du Coran* et en a fait le premier livre de son ouvrage, après l'avoir retouché et complété en plus d'un endroit (8). Nicéas entend fonder sa démonstration sur «des arguments naturels, autant que possible» (I, 3: PG 105, 673 B), et déjà le titre de cette partie parle d'un exposé reposant sur les notions communes et mené selon la méthode logique des arguments naturels et de l'art syllogistique (673 A). Nous suivrons les étapes de cette démonstration, sans toutefois reproduire toutes les répétitions et les mises en forme syllogistique des arguments, qui certes soulignent la précision et la rigueur de la pensée et donnent à l'exposé une allure scolaire, mais n'ajoutent rien d'important à l'argumentation elle-même.

(8) Par exemple 676 B, 680 C, 689 D, 697 A. Les musulmans ne sont plus mentionnés qu'à la troisième personne, sauf en quelques rares endroits comme par exemple 680 D, 688 A... Cf. notre ouvrage *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Louvain 1969, pp. 127-128 et note 21.

1. *Le Fils* (I, 4-12: 673 C-685 D).

Pour prouver que Dieu a un Fils éternel et consubstantiel, Nicéas part de la notion commune de Dieu: Dieu est créateur, éternel et tout-puissant.

1.1 «Le mot *Dieu* ne signifie, je pense, et n'indique rien d'autre que l'activité créatrice, bien que la divinité sous ce rapport soit au-delà de toute dénomination, ineffable et inexplicable» (9) (4: 673 D-676 A). La notion de Dieu est donc liée avec celle de puissance. Après avoir développé cette idée de diverses façons, Nicéas conclut: «Si donc notre discours a montré que l'idée que Dieu ne crée pas par puissance est impossible et blasphématoire, il s'ensuit que l'idée que Dieu est puissant de puissance est vraie et fermement établie. La preuve (de sa vérité) est son évidence même. Car si Dieu a produit le monde par sa puissance et le gouverne par sa sagesse, comme les descendants d'Agar le disent bien eux-mêmes (10), il est clair qu'il est puissant. Or tout être puissant possède la puissance selon laquelle il est puissant et par laquelle il agit en tant que puissant et qui permet de dire de lui qu'il peut... Il en résulte donc que Dieu, ayant fait le monde par sa puissance, possède la puissance selon laquelle il est puissant et par laquelle il agit et qui permet de dire de lui qu'il peut» (11) (5: 576 B-C).

1.2 La puissance d'un être est d'une manière quelconque différente de cet être, car rien ne peut être à la fois et sous le même rapport possédant et possédé (12). Donc la puissance de Dieu est de quelque manière différente de Dieu.

Mais cette puissance peut revêtir des propriétés diverses. Un syllogisme disjonctif double aidera à préciser l'attribut propre de cette puissance divine. Dieu agit soit par une seule puissance, et celle-ci est soit limitée, soit illimitée; soit par plusieurs puissances, ici encore limitées ou illimitées (5: 676 C).

Or Dieu ne peut agir par une puissance ou des puissances limitées, car «il est clair qu'il serait alors caractérisé dans son être même par une puissance limitée. S'il l'était, il ne serait pas éternel. Il en résulterait que

(9) Nicéas adopte l'opinion qui fait dériver le mot $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ de la racine $\theta\acute{\omega}$ avec le sens de constituer, faire. Sur les diverses explications étymologiques connues dans la tradition patristique grecque, cf. *A Patristic Greek Lexikon*, éd. par G.W.H. Lampe, Oxford 1961, pp. 632 b-633 a.

(10) Le Coran contient des versets innombrables sur la puissance créatrice de Dieu et sa providence qui régit le monde, cf. la liste de R. Blachère, *Le Coran II*, pp. 1152-1155 (puissance), 1156-1160 (providence).

(11) Ce texte est typique pour la méthode de Nicéas et son style extrêmement soucieux de précision et de rigueur.

(12) C'est la formule du principe de non-contradiction, selon la logique aristotélicienne.

Dieu ne serait pas éternel, ce qui est absurde» (5-6: 676 D-677 A). Une puissance limitée contredit donc l'éternité de Dieu. La notion d'éternité comporte en effet, selon l'opinion des savants et conformément à la vérité, soit la puissance illimitée, soit l'espace illimité. Donc l'éternité implique la toute-puissance (6: 677 A). De là suit que Dieu ne saurait posséder une puissance ou des puissances limitées, sinon il ne serait pas éternel. «Et s'il n'était pas éternel, il serait soumis nécessairement au temps, car les êtres sont ou bien éternels ou bien soumis au temps. Or comment le créateur serait-il soumis au temps? S'il en était ainsi, il aurait un commencement et une fin, et un autre serait la cause de son être et de son existence. Et au sujet de cet autre être, nous retrouverions les mêmes problèmes, et cela se répéterait indéfiniment. Ce qui est absurde» (13) (6: 677 B).

Dieu ne possède donc pas de puissance limitée. Il ne possède pas non plus plusieurs puissances illimitées, car la multiplicité de ces puissances contredit la simplicité divine (6: 677 B).

Ainsi «le discours a montré, par le moyen des notions qui nous sont communes et habituelles et par les arguments scientifiques, que c'est par une puissance unique, simple et infiniment toute-puissante, que Dieu a d'être puissant, qu'il fait ce qu'il fait, et qu'il a fait exister et a produit le monde, et c'est elle qui permet de dire de lui qu'il peut» (6: 677 C).

1.3 Mais cette puissance unique et infinie, est-elle en Dieu éternellement ou est-elle acquise, survenue dans le temps?

Supposer que la puissance de Dieu n'est pas éternelle en lui, conduit à admettre que Dieu, qui est éternel, a manqué pour un temps de puissance et a été incapable d'agir et de créer. Il aurait été pour un certain temps semblable aux créatures, puisque la puissance n'aurait pas été toujours présente en lui... «Mais alors la notion commune serait vaine qui pense d'une façon inébranlable que Dieu peut tout quand il le désire et quand il le veut» (6: 677 C-D).

En outre, si Dieu ne possède pas sa puissance éternellement, c'est donc qu'il l'a acquise un jour. Dieu aurait donc subi un certain accroissement de son être, ce qui revient à dire qu'il souffre d'imperfection et a besoin d'enrichir son être. Mais dire ou penser cela de Dieu est un blasphème (7: 677 D).

Et encore: Si Dieu n'a acquis sa puissance que dans le temps, il l'a acquise de soi-même ou d'un autre. «S'il l'a acquise de soi-même, il l'a alors prise ou bien comme ayant cette puissance, ou bien comme ne l'ayant pas. Mais si c'est comme ne l'ayant pas, il ne la prendra

(13) On rencontre à chaque pas des expressions qui trahissent les attaches de Nicéas à la logique aristotélicienne. Remarquer aussi sa confiance inébranlable dans l'efficacité de sa démarche logique: il répète très fréquemment: *il est évident, il est manifeste, etc...*

jamais, car ce qui est impuissant à faire quelque chose, est (simplement) impuissant à le faire. Si c'est comme l'ayant, qu'est-ce qui empêche d'abord qu'il possède la puissance de toute éternité? Puis il y aurait en Dieu une puissance de la puissance et donc plusieurs puissances, ce qui a été manifestement rejeté.

«Si donc ce n'est pas de soi-même qu'il l'a prise, il reste que c'est d'un autre. Cet autre est égal, inférieur ou supérieur à lui. Mais toutes ces hypothèses sont impossibles. En effet, ce qui reçoit une perfection est perfectionné par un être supérieur, car l'inférieur est moins bon et l'égal est (seulement) semblable à lui. Or il n'y a pas d'être supérieur à Dieu. Car si un autre lui donnait cette puissance, il y aurait un Dieu de Dieu, donc un autre Dieu, et cela se répéterait à l'infini. Donc Dieu n'a pas pris sa puissance d'un autre» (7: 677 D- 680 B).

1.4 La puissance éternelle de Dieu est de même nature et de même substance que lui. «Puisque Dieu, poursuit Nicéas, n'a reçu sa puissance ni de soi-même ni, à plus forte raison, d'un autre, il est donc clair qu'il la possède congénitalement. Il existe de toute éternité, et de même sa puissance, par laquelle il est puissant et par laquelle il agit, existe de toute éternité. Si donc elle a toujours existé, elle est donc éternelle, elle est perpétuelle et intemporelle. Tout ce qui a toujours existé est éternel, perpétuel et intemporel, incréé et non fait.» Étant incréée comme Dieu, la puissance de Dieu ne diffère donc en rien de lui, elle est «de même substance et de même nature que Dieu. Mais s'il en est ainsi, elle est elle-même Dieu» (8: 680 B-C).

1.5 La cinquième démarche de la démonstration établit que la puissance éternelle de Dieu n'est pas un accident en Dieu.

La notion communément admise de Dieu reconnaît que Dieu est absolument simple, exempt de toute composition et de tout mélange (9: 680 D). Or tout accident existe en une substance dont il est l'accident, et il en est distinct soit logiquement soit réellement. L'être qui admet un accident est composé, il n'est pas simple et ne peut être qualifié de simple. Donc Dieu n'est pas capable d'accident, et sa puissance n'est pas un accident en lui. «On peut conclure de la sorte: Dieu est incapable d'accident. Or Dieu a une puissance. Donc la puissance de Dieu n'est pas un accident. Si cela est vrai, elle est donc substantielle et existe par soi et n'a besoin d'aucun autre» (9: 681 A).

1.6 Cette puissance de Dieu, qui est éternelle, intemporelle, incréée et substantielle, est appelée dans les divines Écritures Sagesse de Dieu et Verbe de Dieu (14). «Donc la puissance de Dieu, qui est appelée dans nos Écritures sa Sagesse et son Verbe et son Fils, est vrai Dieu, en tout semblable à Dieu le Père; telle est la foi et la profession des chrétiens orthodoxes» (9: 681 B).

(14) Cf. aussi *Coran* 4, 171: parole de Dieu...

Pour prouver rationnellement que la puissance éternelle et substantielle de Dieu est son Verbe et son Fils, Nicétas s'appuie sur une analyse assez détaillée du mode dont les hommes peuvent accéder à la connaissance de Dieu (15). L'auteur conclut: Dieu est inaccessible aux hommes dans son essence propre. Mais les hommes peuvent parvenir à la connaissance de Dieu par le moyen de ses créatures. L'analogie nous permet d'attribuer à Dieu les propriétés les plus nobles et les meilleures de la créature et de nier de lui ses imperfections et ses limites (10-11: 681 C-684 C).

De la fécondité et de la stérilité, la première est une perfection, la seconde une imperfection. Donc Dieu est fécond, il possède la qualité de la génération et toutes les propriétés qui s'y rapportent. Dieu est donc «fécond et géniteur du Verbe», et «il est manifeste que Dieu a un Fils» (11: 684 D-685 A).

Nicétas met en forme l'argument: «En partant des meilleures choses qui sont en nous, nous décrivons Dieu à bon droit comme géniteur et fécond et se reproduisant. Or tout être qui est de la sorte a rapport à un fils, un germe, un fruit ou une progéniture. Il s'ensuit que Dieu, qui est décrit à bon droit à partir des choses qui sont en nous, a un Fils (nous croyons fermement cela et lui rendons gloire), le Verbe né de lui hypostatiquement, sans défaut et sans altération» (12: 685 A).

Le Fils est personnel, consubstantiel et en tout semblable à Dieu le Père, excepté la génération... ou plus précisément, sauf la non-génération et la génération (12: 685 C) (16).

La conclusion de toute cette première partie de la démonstration est formulée par Nicétas comme suit: «Le discours de l'argumentation nous semble être achevé; il ne laisse plus rien à désirer, pour autant que sont admises les démonstrations des choses qui dépassent la nature à partir des notions communes et des arguments naturels. Dieu le Père a un Fils qui lui est semblable en tout; il l'a engendré sans défaut, intemporellement et sans altération. Celui-ci est Verbe et Sagesse et Puissance enhypostatique de Dieu: c'est là notre foi droite» (12: 685 C-D).

2. *L'Esprit Saint* (13-16: 685 D-692 A).

Déjà dans le cours de sa démonstration de l'existence du Fils, Nicétas avait annoncé un discours qui «montrera et déclarera nettement qu'il y a aussi en Dieu l'Esprit, qui est de même nature et de même substance que Dieu et que sa puissance, laquelle est dite Sagesse et Verbe de Dieu» (8: 680 C-D). Au début de cette partie consacrée au Saint-Esprit, il résume la conclusion du long raisonnement qui va

(15) Cf. plus haut les considérations de Théodore Abū-Kurra.

(16) Cf. aussi *Exposé ... et Réponse*, 8: 817 B; *Réponse et Réfutation*, 1: 824 B.

suivre: «L'Esprit qui procède de Dieu le Père (17). et qui vivifie, recrée et renouvelle le monde pour une vie meilleure, est de même nature et de même substance que le Père et le Fils, et il est digne d'un honneur égal. Il existe comme une hypostase d'une vraie Divinité unique» (13: 685 D).

Ensuite Nicétas déclare qu'il va mener son argumentation «à partir des notions communes et des paroles des Écritures» (13: 685 D; cf. aussi 13: 688 A; 16: 692 A). Les Écritures dont il s'agit ici ne sont pas seulement les livres saints des chrétiens, mais aussi le Coran, «votre écrit», comme Nicétas écrit (cf. 13: 688 A; 16: 689 D). Le recours aux Écritures ne signifie cependant pas la citation de versets particuliers, mais seulement le rappel de données générales, telles que l'inspiration accordée par l'Esprit de Dieu aux prophètes, aux écrivains sacrés et aux hommes qui en sont dignes, ou encore l'activité vivifiante et sanctificatrice de l'Esprit de Dieu. Après avoir rappelé son point de départ, Nicétas s'engage dans une argumentation parallèle à celle qui a été consacrée à prouver l'existence du Fils de Dieu. Même les expressions et les conclusions de chaque démarche sont presque identiques d'une partie à l'autre. Nous indiquerons donc seulement les étapes de la démonstration, sans répéter les arguments déjà connus; mais nous signalerons les nouveaux détails.

2.1 Les notions communément admises et les saintes Écritures affirment que Dieu «conserve et réchauffe toute la création, vivifie et accorde des inspirations divines, diverses sortes de charismes et des grâces sanctificatrices à ceux qui en sont dignes (18)... Il est donc manifeste que Dieu est saint et que c'est grâce à sa sainteté qu'il conserve et réchauffe le monde et le dirige vers une condition meilleure» (13: 688 A-B). En outre, le fait que «la création n'est pas totalement dépourvue de grâce et de sanctification», montre clairement que Dieu possède une sainteté, qu'il est saint d'une sainteté qu'il possède (19) (13: 688 B-C).

(17) Remarquer, encore ici, la formule trinitaire de la théologie grecque.

(18) Nicétas affirme ailleurs que le Coran dit que «la création fut faite par l'Esprit divin» (*Réfutation du Coran II*, XIII, 70: 760 C). Sur le rôle de l'esprit de Dieu dans la création, cf. *Coran* 15, 29; 38, 72; 32, 9. Sur l'esprit porteur des ordres et de la révélation de Dieu, cf. 26, 192-193; 16, 2. 102; 40, 15. Sur l'esprit dispensateur des charismes, cf. 12, 87; 18, 22; 93, 87. 253; 5, 110. — Le sens du mot *esprit* est assez flottant dans le Coran. Sur les ambiguïtés du texte coranique et l'embaras de l'exégèse musulmane à ce sujet, cf. D. B. Macdonald, *The development of the idea of Spirit in Islam*, dans *Acta Orientalia* 9 (1931), pp. 307-351, repris dans *The Moslem World* 22 (1932), p. 25-42, 153-168; T. O'Shaughnessy, *The development of the meaning of Spirit in the Koran*, coll. *Or. Chr. Anal.* 139, Rome 1953.

(19) Tout comme Dieu possède une puissance, ou, suivant la formule de la théologie mu'tazilite, est puissant d'une puissance.

2.2 Or cette sainteté de Dieu est ou bien essentielle et naturelle, ou bien acquise. Mais il est absurde de penser que Dieu ait un jour acquis sa sainteté. Cela équivaldrait en effet à dire qu'il a reçu un certain accroissement, un certain enrichissement de son être (13: 688 C).

Du reste, si Dieu possède une sainteté et une inspiration acquises, c'est qu'il l'a acquise d'ailleurs. Il n'a pu la prendre de lui-même, car nul ne saurait à la fois donner et recevoir, sanctifier et être sanctifié (14: 688 C-D). Dieu aurait donc reçu sa sainteté d'un autre. Or cet autre lui est ou bien égal, ou inférieur, ou supérieur. Mais l'enrichissement par don de la sanctification ne saurait provenir que d'un être supérieur. Or, «il n'existe pas d'être supérieur à Dieu, comme le tient la notion commune. Donc Dieu n'a pas reçu sa sainteté d'un autre. Elle lui est naturelle et essentielle» (14: 688 D- 689 A).

Une sainteté acquise signifie enfin une sainteté accidentelle, limitée et créée, existant dans une nature créée. Si cela pouvait s'appliquer à la sainteté de Dieu, il s'ensuivrait «que Dieu lui-même est créé et a une nature divine créée». Mais Dieu ne peut être créé ni par lui-même, sinon il serait à la fois créateur et créé, ni par un autre, sinon il y aurait un Dieu de Dieu, et touchant le nouveau Dieu les mêmes problèmes se poseraient, et cela irait à l'infini. Donc Dieu n'a pas de sainteté acquise (15: 689 A-B).

2.3 La sainteté, que Dieu possède par nature, est en lui ou bien par nécessité ou bien par contingence. Mais la contingence implique un défaut de la nature. Or tout défaut est étranger à la nature divine. Donc la sainteté de Dieu n'est pas contingente, mais nécessaire et donc éternelle (15: 689 B-C).

2.4 Cette sainteté éternelle est ou bien substantielle et subsistante en soi, ou bien accidentelle. Elle est substantielle et subsistante, et cela pour la raison suivante (15: 689 C). Dieu est simple et donc incapable d'accident. «Il a en lui-même une sainteté et une inspiration, laquelle est aussi appelée Esprit de Dieu, selon le témoignage même de votre Écriture, à savoir le livre de Mahomet. Donc elle n'est pas un accident. Or si elle n'est pas un accident, c'est qu'elle est substantielle et subsistante en soi. Elle est éternelle... et donc aussi incréée» (16: 689 D). Or si la sainteté de Dieu est éternelle et incréée, elle est donc «de même substance et de même nature» que Dieu. De là il ressort clairement «que la sainteté de Dieu, qui est clairement appelée Esprit dans les divines Écritures, est Dieu véritable, consubstantiel à Dieu le Père et au Fils» (16: 692 A).

3. *La Trinité* (17-25: 692 A-701 D).

Avant de s'engager plus avant dans sa démonstration, Nicéas récapitule les résultats des démarches précédentes: «Dieu le Père est, suivant les notions communément admises, substantiel, éternel et

subsistant en soi. La puissance de Dieu, par laquelle il est puissant et agit, et sans laquelle il ne fait rien, qui est et est appelée Verbe et Sagesse de Dieu, est éternelle et substantielle. De même la sainteté, qui est appelée Esprit de Dieu, est substantielle et subsistante en soi.» Trois Personnes substantielles, ayant «la même nature et la même essence», Père, Fils et Saint-Esprit. Le Père est géniteur, le Fils est engendré, d'une génération exempte de passion, intemporelle et incorporelle, le Saint-Esprit vient par procession (17: 692 A-B).

Bref, en Dieu il faut distinguer une divinité unique, une Seigneurie, un pouvoir, une monarchie; et trois propriétés ou personnes (13: 688 A). La même divinité unique appartient indivisiblement aux trois personnes distinctes (17: 692 B).

3.1 Il faut se garder de croire que la Trinité chrétienne comporte une trinité de dieux. Il y a trois Hypostases divines en Dieu, non trois dieux (17: 692 B).

a) Le nombre indique non la nature des choses mais la quantité des êtres considérés, en tant qu'ils sont différents et distincts l'un de l'autre. D'autre part, compter des êtres différents et distincts l'un de l'autre, c'est faire en quelque sorte abstraction de leurs multiples différences pour considérer surtout ce qui leur est commun. Par exemple, quand je dis: cinq pièces d'or, j'indique à la fois que ces pièces sont distinctes l'une de l'autre et qu'elles ont quelque chose de commun; il y a cinq pièces distinctes mais toutes sont d'or (17: 692 C).

L'application de cette théorie du nombre à Dieu fait comprendre que la nature divine est commune d'une façon égale et pareille, dans son essence même, en même temps et éternellement, et enfin dans sa totalité, aux trois Hypostases divines, Père, Fils et Saint-Esprit (18: 692 D). Donc il est manifeste que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont les mêmes selon la divinité, le pouvoir et la seigneurie. Ils sont une seule nature divine, puisqu'ils sont pourvus par nature et d'une façon égale de la même divinité unique. Le nombre trois, appliqué aux Personnes divines, indique qu'elles sont différentes et distinctes de quelque manière l'une de l'autre, mais aussi qu'elles ont quelque chose de commun. Ce qui leur est commun, c'est la même divinité unique, laquelle ne tombe pas sous le nombre. Le nombre trois indique donc qu'il y a en Dieu trois Personnes, qui peuvent être comptées parce qu'elles sont différentes et distinctes l'une de l'autre. Mais le fait qu'elles peuvent être comptées à l'aide d'un nombre montre qu'elles ont une seule nature qui leur est commune.

En disant donc Père, Fils et Saint-Esprit, nous n'affirmons pas que ces trois Personnes sont un seul être en tant qu'elles sont différentes et distinctes l'une de l'autre, mais en tant qu'une seule divinité et un seul pouvoir et un seul Dieu est considéré, bien que cette divinité, cette nature divine subsiste en trois Personnes (18: 693 A-B).

Autre considération: Nous avons déjà établi que le Père, le Fils et le Saint-Esprit «possèdent coéternellement une seule nature divine incréée et non faite, et qu'une seule nature est attribuée aux trois et non à l'un une nature différente de celle de l'autre». Il est donc manifeste qu'en disant trois Personnes, nous n'introduisons pas aussi trois dieux. Car cela reviendrait à affirmer qu'il y a sous le même rapport un et plusieurs, ce qui est contraire au principe de non-contradiction (19: 693 B-C).

Prenons un exemple. Pierre, Paul et Thomas sont un seul être en tant qu'ils participent tous les trois à la nature humaine qui leur est commune. Mais en tant qu'ils sont des personnes différentes et distinctes l'une de l'autre, ils peuvent être comptés par le nombre trois. Il serait absurde de dire trois hommes, en pensant non aux personnes, mais à trois natures humaines, car il y aurait alors une nature à la fois une et triple. Le nombre ne s'applique donc pas à la nature, qui est plus générale et plus extensive que les individus (19: 693 C-696 A).

b) La logique admet la convertibilité de notions équivalentes. Par exemple, si on admet que la capacité de rire est une propriété essentielle de l'homme, on pourra dire que tout homme est capable de rire, et aussi que tout être capable de rire est homme. La logique interdit également la convertibilité de notions non équivalentes, de sorte qu'on ne peut renverser l'attribution. On peut dire, par exemple, que tout homme est un animal, mais on ne peut renverser la phrase et dire: tout animal est homme. Car la notion d'animal est plus extensive que celle d'homme (20: 696 A-B).

La notion de nature est plus générale et plus extensive que celle de personne. On ne peut donc dire trois hommes et penser que le nombre trois désigne les personnes, les individus, et puis renverser la phrase et prétendre que le nombre de trois désigne également la nature humaine. Une telle démarche serait «contraire aux méthodes logiques et à la vérité» (20: 696 B-C). Lors donc que nous confessons qu'il y a en Dieu trois Personnes, nous n'affirmons pas par là même qu'il y a en Dieu trois natures divines et «il ne s'ensuit pas nécessairement que nous introduisons trois dieux». Nicéas insiste encore une fois: Il est «évident qu'en confessant trois Personnes selon leurs propriétés au sujet de la nature divine unique, nous n'introduisons pas trois dieux, mais un seul Dieu, parce qu'il y a une seule divinité et que les choses qui se rapportent à elle ont rapport à une seule nature» (21: 696 C-D).

c) Ici Nicéas prévient une objection possible. L'usage abusif du langage autorise de compter la nature: on dit ainsi trois hommes pour désigner trois personnes humaines. Donc la Trinité chrétienne pourrait être constituée, en supposant un abus du langage, de trois dieux (22: 697 A).

Un tel abus du langage, qui permet d'employer le mot désignant la nature là où on veut compter les individus, n'est admissible que

dans le cas où les individus sont non seulement distincts, mais aussi séparés l'un de l'autre, et différent l'un de l'autre par le désir, l'opération et la volonté, donc dans le cas où leurs différences l'emportent grandement sur la nature qu'ils ont en commun. Car dans ce cas aucune confusion n'est possible. Cet usage ne peut donc être appliqué aux personnes qui ont «une seule pensée, une volonté indivise, une identité de nature, un seul désir, une seule opération», et qui ne se distinguent l'une de l'autre que par leurs propriétés personnelles, qui ont donc tout en commun d'une façon inséparable, par périchorèse mutuelle (20) (22: 697 A-B). Dans le cas de telles personnes, le langage ne permet pas de compter la nature, ni au sens propre ni au sens figuré ou abusif. «C'est pourquoi, conclut Nicéas, même si nous confessons le Père comme Dieu, et de même le Fils et l'Esprit très saint, nous n'introduisons pas trois dieux, ni ne sommes forcés de compter (la nature divine), ni au sens propre ni abusivement; puisqu'il y a une périchorèse mutuelle (des Personnes), et non séparation et division, il y a une seule pensée et volonté et opération et toutes les autres propriétés que nous avons mentionnées» (22: 697 B-C).

Mais on pourrait insister et dire: le terme *Dieu* désigne non la nature divine mais son opération. Or l'opération peut être comptée: on dit en effet, trois rhéteurs, trois philosophes, trois architectes. Donc on peut dire aussi trois dieux (21).

Réponse: On peut compter les opérations chez les êtres soumis au changement et dans lesquels existent une diversité du vouloir et une multiplicité de l'opération. Or la Trinité «supersubstantielle» possède une seule opération indivise. Donc, même pris dans ce sens, le terme *Dieu* n'admet pas de nombre, et on ne peut pas parler de trois dieux (22: 697 C-D).

3.2 Après avoir, à la fin de l'étape précédente de sa démonstration, souligné que «notre foi est inaccessible à toute accusation et à tout reproche» (22: 697 D), Nicéas s'applique à prouver directement la Trinité: «Il nous est possible, par le moyen d'une distinction (= d'un argument disjonctif) scientifique et irrésistible, de présenter d'une autre manière les démonstrations relatives à la sainte Trinité consubstantielle. Nous le ferons brièvement» (23: 697 D-700 A).

Dieu est ou bien un par la nature et un par la personne,

ou bien un par la nature et plusieurs par les personnes.

ou bien plusieurs par la nature et un par la personne,

ou bien plusieurs par la nature et plusieurs par les personnes.

(20) Périchorèse, ou circumincessio, indique que les trois Personnes divines, en raison de leur nature commune, sont impliquées l'une dans l'autre et donc ont tout en commun, sauf la relation réciproque qui constitue leur personnalité propre.

(21) Cf. un développement analogue de Théodore Abū-Kurra dans l'*Opuscule* 27: *Sur les noms de Dieu*; PG 97, 1565 B-1568 B.

a) Admettre en Dieu plusieurs natures et plusieurs personnes, c'est tomber dans le polythéisme. Le polythéisme signifie polyarchie et donc aussi sédition, désordre et anarchie. Le désordre entraîne la dissolution, la corruption et la perte. Ce sont autant de défauts qu'il est absurde d'attribuer à Dieu (23: 700 A).

Il est également absurde d'admettre en Dieu une seule personne et plusieurs natures, car cela signifierait que Dieu est composé de natures différentes. Mais «le composé se décompose, à la décomposition succède la corruption, à la corruption l'anéantissement», toutes choses qu'on ne peut pas attribuer à Dieu (23: 700 A-B).

Il reste deux propositions. Si donc on démontre qu'il y a en Dieu une seule nature et plusieurs personnes, il s'ensuivra que la dernière alternative est fautive. Or c'est ce que montrera l'argument suivant (23: 700 B).

Ou bien la nature est commune à plusieurs individus ou bien elle est propre. Mais si la nature était propre, elle serait individuelle, donc indivisible. Quand un individu disparaît, la nature devrait disparaître avec lui. A la mort de Moïse, par exemple, la nature humaine serait également morte. Mais la mort d'un individu n'entraîne d'aucune façon la destruction de la nature humaine. Donc la nature n'est pas propre, mais commune (23: 700 C).

Autre considération: Si la nature était quelque chose de propre, elle ne pourrait être attribuée qu'à un seul individu. En réalité, la nature humaine, par exemple, est attribuée à beaucoup de personnes, à Pierre, à Paul, à Thomas et à chaque homme en particulier. Donc la nature n'est pas propre, mais commune (24: 700 C-D).

Et encore: Si la nature était quelque chose de propre, et comme elle est attribuée à plusieurs individus particuliers, «elle se trouverait être le propre d'un être propre», c'est-à-dire le caractère distinctif de plusieurs êtres particuliers, ce qui est impossible. «Si elle n'est pas propre, elle est donc commune» (24: 700 D).

En d'autres termes: Tout ce qui peut être attribué à plusieurs individus est quelque chose de commun et d'universel. Or tel est le cas de la nature (24: 700 D).

«Mais puisque l'essence super-substantielle et incréée et non faite est une nature divine, il est évident qu'elle est une chose commune et universelle.» Or une chose commune n'est pas réservée à une seule personne. Donc la nature divine, commune et universelle, est aussi commune à plusieurs personnes, «ce qui est vrai et conforme aux données de l'Écriture. Si donc le discours a montré que l'alternative qui dit qu'il y a en Dieu une nature et plusieurs propriétés, c'est-à-dire personnes, est vraie, il est manifeste que l'autre alternative, qui dit qu'il y a une nature et une personne, est rejetée» (24: 700 D-701 A; 25: 701 A-B)

b) Il s'agit à présent de déterminer le nombre des personnes divines. Chez les créatures, les différences d'un autre sont plus grandes que de l'autre en raison de leur nature commune. En Dieu, c'est le contraire : les Personnes sont un et identiques en tout, sauf la relation de génération et de la procession. Donc ce qui fonde la multiplicité des individus chez les créatures ne se rencontre pas en Dieu, et le nombre des Personnes divines ne saurait être une multitude. En effet, c'est la diversité qui fonde la multitude, or en Dieu c'est l'identité que de diversité. Donc on ne doit pas, en cherchant à préciser le nombre des Personnes divines, trop s'éloigner du nombre un, qui est le fondement de l'identité et de l'unité (25: 701 B-C).

«Mais puisque le nombre un est le principe de la nature divine, il est nécessaire que le nombre des Personnes divines qui est lié à lui (= au nombre un), soit le plus petit possible et le plus éloigné de la multitude. Ce nombre-là est le nombre trois. Le nombre deux, en effet, ne désigne pas une multitude ou un vrai nombre. D'autre part on ne peut pas admettre une multitude plus grande que trois, car alors on s'éloignerait du nombre un, fondement de l'identité et de l'unité des Personnes divines (25: 701 C).

«Il ressort manifestement de cela que Dieu, tout en étant un par la nature, est connu en trois Personnes, et est comme tel à bon droit objet de la foi et de la glorification des chrétiens orthodoxes. Tel est pour nous (Dieu), le Père et le Fils et le Saint-Esprit» (25: 701 C-D).

Dans un autre endroit, Nicéas avait expliqué dans quel sens les chrétiens entendent les mots Père, Fils et Esprit: «Les noms Père et Fils ne signifient pas nature, mais relation. Ils indiquent comment le Père se rapporte au Fils, ou le Fils au Père... Ils signifient l'identité de l'engendré avec le géniteur. De même le mot Esprit ne signifie pas nature, etc. Car c'est la différence de leur relation l'un à l'autre qui impose de les appeler différemment. Ainsi quand nous considérons la divinité et la cause première et la monarchie, nous nous représentons le Dieu un, mais quand nous considérons les êtres en qui la divinité subsiste, qui ont jailli de la cause première interpersonnelle et qui sont dignes d'un honneur égal, les (Personnes) divines sont alors trois. Ce sont le Père, le Fils et l'Esprit Saint, en qui nous croyons et auxquels nous avons été baptisés et à qui nous rendons un culte» (21: 696 D-697 A).

Tout le long des considérations, voire des démonstrations destinées à expliquer plausiblement ou même à prouver la Trinité, Abū-Ḳurra et surtout Nicéas de Byzance paraissent avoir une confiance indéfectible dans la force de leur argumentation. Nicéas utilise souvent des expressions significatives: il est évident, manifeste, démonstration logique, argument irrésistible... Malgré cette assurance,

Nicéas demeure néanmoins conscient des limites de toute démonstration qui vise à éclairer totalement le mystère de la vie divine. Il atténue par exemple ses affirmations osées, quand il écrit d'un trait qu'il ne manque rien à son argumentation «pour autant que sont admises les démonstrations des choses qui dépassent la nature à partir des notions communes et des arguments naturels...» (12: 685 C). Dans son introduction à l'exposé démonstratif qu'il a l'intention de faire, il constate que «ceux qui fondent la connaissance de toutes choses (relatives à la créature et au Créateur) sur les seuls raisonnements, s'éloignent d'elle». Et plus loin, il insiste: La foi n'admet pas le recours exclusif à la raison, «parce que le Divin dépasse tout esprit, non seulement humain, mais aussi angélique» (*Exposé et Réponse 1: PG 105, 808 B, 808 C-809 A*). Il semble même vouloir excuser sa propre démarche logique, en rappelant que son correspondant n'admet que de tels arguments (1: 808 C).

CHAPITRE III: RÉPONSE AUX OBJECTIONS CONTRE LA TRINITÉ ET ANALOGIES ÉCLAIRANTES

Pour étayer leur foi en la Trinité sainte, les apologistes byzantins prirent soin de répondre aux multiples objections des musulmans contre le dogme chrétien. Ces objections reviennent d'une façon ou d'une autre à accuser la Trinité d'être un polythéisme. Nous avons montré plus haut comment Nicéas, dans sa démonstration de la Trinité, a déjà rencontré et rejeté cette objection (1). Ailleurs, il souligne que Mahomet exhorte les siens à s'attacher à la foi monothéiste d'Abraham (2). Il explique la haine de Mahomet contre les chrétiens et sa recommandation aux musulmans de ne pas se porter garants des chrétiens (*Coran* 5, 51) par le fait que les chrétiens «confessent la Trinité sainte, créatrice de toutes choses et principe de la vie» (3).

Barthélemy d'Édesse détaille l'objection musulmane dans les termes suivants. Les chrétiens reconnaissent que Dieu est «une substance non causée, mais elle-même cause toute-puissante, toute vraie, surpassant dans son essence toute essence et nature, sans commencement ni fin» (*Réfutation d'un Agarène: PG* 104, 1384 A-B). Or on les entend de nouveau dire: Père, Fils et Esprit, alors qu'ils affirment qu'il n'y a qu'un seul Dieu (1384 C). Mais «puisque le Dieu de toutes choses est avant les siècles, il est aussi un et non trois» (1384 B). Les musulmans accusent donc les chrétiens d'adorer «trois dieux, c'est-à-dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit» (1385 B). En croyant aux trois Personnes divines, ils commettent le péché blasphématoire d'adorer trois dieux et ils sont condamnés à ce que leurs péchés ne leur soient remis ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir (1385 B-C). Dieu est un, insiste l'objecteur musulman, Dieu a un seul nom commun et non plusieurs. «Et puisque vous dites des noms communs, comment parles-tu de nouveau d'un nom commun? Au reste les trois ont une nature et une essence propres» (1384 B-C).

L'accusation de polythéisme à l'adresse de la Trinité se lit enfin dans la *Controverse* d'Euthyme (4).

La Trinité n'est pas un polythéisme

La réponse des apologistes à l'objection musulmane recourt à des analogies explicatives ou entreprend un essai d'explication directe.

(1) Cf. plus haut, pp. 38-41.

(2) *Réfutation du Coran II*, XV, 72: *PG* 105, 761 D.

(3) IV, 52: 737 D; cf. aussi Zigabène, *Panoplie* 28, 20: *PG* 130, 1352 C.

(4) Euthyme, *Controverse sur la foi*, 1: *PG* 131, 20 D; 4: 24 D; éd. Trapp, p. 114, ligne 3; p. 117, ligne 87.

1. *Analogies.*

1. Analogie du Coran.

Abū-Ḳurra, qui a toujours soin d'adapter le mieux possible son discours à l'esprit de son interlocuteur, rappelle au musulman que le Coran est copié dans de nombreux exemplaires. Mais le Coran demeure le même, bien qu'il se retrouve entier dans chacun des exemplaires disponibles. D'autre part, chacun de ces exemplaires est distinct des autres, tout en étant le même Coran. De même en est-il de la Divinité: Dieu est une seule nature subsistant dans les Personnes distinctes du Père, du Fils et du Saint-Esprit (5). Donc les Personnes divines ne sont pas trois dieux.

2. Analogie du soleil (6).

Léon exhorte son correspondant: «Regarde le soleil avec ses rayons et sa splendeur. Ne vois-tu pas qu'il est toujours égal à lui-même? Combien plus Dieu (ne l'est-il pas), lui qui a fait le soleil et tout ce qui est sous le soleil et sur la terre.» C'est ainsi que les trois Personnes divines sont distinctes l'une de l'autre, mais demeurent inséparables, «parce qu'elles sont un» (7).

La *Lettre à l'Émir de Damas* reprend l'analogie: «Le soleil, qui est un, possède lumière et chaleur, issues de lui sans affection.» Lumière et chaleur ne sont pas étrangères l'une à l'autre, puisqu'elles proviennent d'une même source, du soleil. La fonction de la lumière est d'éclairer, celle de la chaleur de vivifier (8). Le soleil est l'image de la Trinité. Tout comme il y a un seul soleil, il y a aussi un seul Dieu. Et de même que nous appelons la lumière du soleil soleil, et aussi sa chaleur soleil, de même nous appelons le Fils Dieu, et également le Saint-Esprit (9). En outre, le Père éclaire nos intelligences par son Fils (10) et nous sanctifie par l'Esprit (11).

3. L'homme, analogie de la Trinité (12).

Après avoir justifié l'usage de l'analogie (13), Nicétas de Byzance poursuit: «Il y a dans l'homme un intellect, une parole et un souffle.

(5) *Op.* 8: PG 97, 1528 D.

(6) Cf. Jean Damascène, *De Haeresibus*, Épilogue: PG 94, 780 B; — *De imaginibus*, Oratio III, 21: PG 94: 1341 B.

(7) *Épître à 'Umar*: PG 107, 316 D; — 316 B.

(8) *Byzantion* 24, p. 362.

(9) P. 363.

(10) P. 362.

(11) P. 363.

(12) Cf. Grégoire de Nysse, *Quid sit, ad imaginem Dei...: PG 44, 1333 B, 1336 B; Jean Damascène, De Haeresibus, Épilogue: PG 94, 780 B, C.*

(13) *Réponse et Réfutation*, 9: PG 105, 832 C-833 A.

L'intellect engendre la parole qui est en nous. La parole est l'enfant de l'intellect, et le souffle est proféré par le moyen de la parole (14). Et de même qu'il n'y a pas d'intellect sans parole, de même il n'y a pas de parole sans intellect; les deux se retrouvent ensemble, et il n'y a pas de priorité de l'un sur l'autre. Pareillement la parole n'existe pas sans le souffle, ni non plus le souffle, qui est représenté par la voix, indépendamment de la parole» (15). Ceci peut s'appliquer à la Trinité. Notre intellect qui engendre la parole est analogue au Père qui engendre son Fils de façon éternelle et intemporelle. Notre parole est analogue au Fils de Dieu, qui est aussi vrai Dieu. Notre souffle est analogue au Saint-Esprit, «qui procède du Père et est versé et donné aux êtres par le Fils» (16).

Mais, prévient Nicéas, il ne faut pas entendre le vocable parole ou verbe dans un sens univoque et l'attribuer indifféremment à Dieu et aux hommes. C'est cette erreur que Mahomet commet (17). En effet, Dieu et les créatures diffèrent par la nature et donc par les propriétés essentielles. Cette différence ne s'applique pas seulement aux propriétés qui distinguent le créateur du créé, l'immatériel du matériel, mais s'étend aussi à l'attribution du verbe à Dieu et aux créatures. La parole des créatures n'est pas substantielle ni subsistante, elle est un accident dans une substance. En Dieu, «le Verbe est substantiel, intérieur, indivisible et inséparable du subsistant dont il provient et en qui il est, puisqu'il est aussi bien créé qu'engendré» (18). Donc Mahomet a tort de considérer comme identiques les propriétés de la «parole des hommes, qui se dissipe et coule», et celles du «Verbe de Dieu, qui subsiste et possède l'être en soi» (19).

Zigabène reprend l'argumentation de Nicéas et se fonde sur l'analogie de l'esprit humain, de sa parole et de son souffle avec Dieu, son Verbe et son Esprit. Mais il attire également l'attention sur les différences qui séparent les deux termes de l'analogie, «car les êtres dont l'essence est différente, ont également une parole différente».

«Notre parole provient de l'esprit comme pensée et n'est ni tout à fait la même chose que l'esprit ni tout à fait différente de lui, car provenant de l'esprit, elle est certes différente de lui et subsiste à côté de lui, mais aussi elle le manifeste et n'est donc pas entièrement différente de lui et subsistant à côté de lui: elle est un seul être (avec l'esprit)

(14) Remarquer ici et dans bien d'autres passages des écrits byzantins la formule trinitaire de la théologie grecque: l'Esprit procède du Père par le Fils.

(15) 9: 833 A-B.

(16) 10: 833 B-C.

(17) *Réfutation du Coran II*, XIX, titre: 777 C: 84: 780 B.

(18) XIX, 84: 777 D-780 A.

(19) XIX, 84: 780 A-B.

quant à la nature, mais différente par le suppôt. Ainsi le Verbe de Dieu, qui est le Fils, du fait qu'il subsiste en soi, est différent de celui dont il est né; et du fait qu'il manifeste en lui-même les choses relatives à Dieu, il est un avec lui par la nature. Ce qui se dit de la parole s'applique également au souffle qui lui est uni et en manifeste l'efficacité». Mais n'oublions pas les différences qui séparent les deux termes de l'analogie: «Chez nous, le souffle est étranger à notre essence, il est inspiration et expiration d'air. En Dieu, le Verbe n'est pas comme notre parole, mais subsiste essentiellement et est de même essence et de même nature que le géniteur. De même l'Esprit Saint subsiste aussi essentiellement, a la même essence, nature et perfection que Dieu, il procède du Père, subsiste en lui, accompagne le Verbe, qui est Fils, et est sa manifestation. Ainsi nous avons montré d'une manière suffisante que le Père, le Fils et le Saint-Esprit existent et qu'ils ont une seule et même nature»(20).

Dans *la Controverse sur la foi*, Euthyme rappelle trois fois l'analogie de la Trinité avec l'homme. «Dieu, le Verbe et l'Esprit sont une même substance et nature. Dieu, qui donne la vie, ne saurait en effet être sans Verbe et sans Esprit. Nous voyons cela par analogie avec l'homme, la créature la plus parfaite» (21). Plus loin, Euthyme précise les points de cette analogie: «Je veux présenter une autre analogie. L'esprit humain est chef, producteur et principe de notre parole et de notre souffle» (22).

Le partenaire musulman d'Euthyme objecte encore une fois: Tout être est pourvu d'une nature et d'une opération propres. Comment pouvez-vous parler de trois personnes en une seule substance, ayant un seul et même pouvoir? Euthyme répond à l'aide d'une comparaison: Dans le roi, on peut distinguer l'esprit, la parole et le souffle. Est-ce à dire que le roi possède de ce fait trois natures? Le sarrasin convient que «dans le roi il y a trois énergies mais un seul roi». Et Euthyme de conclure: «Moi non plus, je ne divise pas le seul Dieu en trois dieux. Je dis: un seul Dieu avec un Verbe et un Esprit» (23).

2. Réponse directe.

Nous avons déjà rencontré les réponses directes de Théodore Abū-Ḳurra et de Nicéas de Byzance à l'accusation de polythéisme, et cela dans le cadre de leur essai de démonstration de la Trinité. Nous nous contenterons ici de rapporter les explications supplémentaires que Nicéas présente sur les formes du langage théologique et les règles relatives à l'usage des idiomes.

Il faut distinguer entre deux catégories d'attributs: les uns appartiennent aux trois Hypostases divines, en tant qu'elles sont une

(20) *Panoplie* 28, 4: 1337 B-D.

(21) 1: 21 A-B; éd. Trapp, p. 114, lignes 4-14.

(22) 2: 21 B-C; éd. Trapp, p. 114, lignes 19-21.

(23) 4: 24 C-D; éd. Trapp, p. 117, lignes 77-88.

seule substance ou divinité, un seul Dieu; tels sont les mots Dieu, Seigneur, ami des hommes, etc. Ces attributs communs aux trois Personnes ne peuvent pas être comptés, ils s'emploient au singulier, tout comme la nature divine est seulement une. Les autres attributs sont particuliers et propres à chacune des Personnes divines, ils peuvent être employés au pluriel et peuvent être comptés (24).

Certains attributs peuvent non seulement être appliqués à Dieu en tant qu'il est une seule nature, mais aussi parfois aux Hypostases, et cela dans un sens particulier. Par exemple, le Père est Dieu, le Fils est aussi Dieu, mais comme Dieu provenant de Dieu, lumière de lumière. De même en est-il du Saint-Esprit. Les attributs particuliers ne sauraient donc s'appliquer à la nature commune, mais les attributs communs peuvent être dits des personnes particulières. Cette règle vaut même pour l'homme: les attributs homme, mortel, doué de parole, sont communs à tous les hommes dans leur ensemble, et aussi dans un sens particulier à chacun pris à part (25).

Ainsi donc quand nous attribuons au Père, au Fils et à l'Esprit ensemble le mot commun de Dieu ou de Seigneur, «il est évident que les trois sont appelés un seul Dieu, dans lesquels est la divinité». Et lorsque nous appelons en particulier le Père Dieu ou Seigneur, et de même le Fils et l'Esprit, il va de soi que nous ne disons pas que le Père est Dieu au sens propre et exclusif; de même en est-il du Fils et de l'Esprit. Sinon cela aboutirait à un polythéisme que nous rejetons, «car l'objet de notre adoration est un seul principe et un seul Dieu, bien qu'il soit cru comme trois quant aux propriétés ou hypostases». Le Fils est autre que le Père par l'hypostase et non par l'essence et la divinité (26).

Si nous disons que le Père est différent du Fils par l'hypostase, «il n'en résulte pas qu'il y a deux dieux, comme eux nous l'imputent déraisonnablement» (27).

Dieu n'a pas d'associé

Dans des versets innombrables, le Coran lutte contre ceux qui, d'une façon ou d'une autre, placent un associé à côté de Dieu. Les polémistes musulmans accusent donc les chrétiens, qui croient en la Trinité, d'être des associateurs, car si on admet à côté de Dieu le Fils et l'Esprit Saint comme Personnes divines distinctes de lui mais égales à lui, on lui joint deux associés qui partagent sa divinité et ses prérogatives.

Les apologistes byzantins ont rencontré cette objection. Jean Damascène remarque que les Sarrasins accusent les chrétiens d'être

(24) *Réponse et Réfutation*, 4: PG 105, 825 D.

(25) 4: 828 A-B.

(26) 5: 828 B-C.

(27) *Réfutation du Coran I*, 8: 680 C.

des associateurs: «Ils nous appellent associateurs, parce que, dit-il, nous introduisons un autre Dieu en disant que le Christ est Dieu et Fils de Dieu» (28). Le *Rituel* lance un anathème contre la doctrine de Mahomet qui dit que le Christ n'est pas le Fils de Dieu..., car, dit-il, Dieu n'a point d'associé. Ceux qui disent que le Christ est son associé doivent être châtiés dans la géhenne de feu (29). De même le *Contre Mahomet* rappelle que pour Mahomet les chrétiens sont des négateurs et des associateurs, il faut mener contre eux la guerre sainte (30); ils seront châtiés «parce qu'ils ont appelé le Christ Dieu incarné» (31). Enfin Barthélemy d'Édesse rapporte l'objection de son partenaire musulman: «Vous, les chrétiens, vous dites: Le Fils engendré est l'associé du Père» (32).

La réponse des apologistes à l'objection musulmane s'appuie sur les explications qui ont montré que la Trinité n'est pas un polythéisme et donc que les chrétiens ne croient pas en trois dieux dont chacun serait l'associé des autres. Les Personnes divines ont la même nature unique, et leurs actions externes sont communes aux trois.

Mais si Jean Damascène et à sa suite Zigabène et Choniate se sont contentés de montrer qu'il vaut mieux en fin de compte joindre à Dieu un associé que de le mutiler de son Verbe et de son Esprit (33), et si d'autres pensent qu'il suffit d'exposer la doctrine chrétienne de la Trinité pour faire justice de l'accusation musulmane, Nicétas de Byzance, lui, s'attaque directement à l'objection et la considère sous tous ses aspects. Nous suivrons dans les pages suivantes les détails de son argumentation.

Nicétas rappelle lui-même que le Coran s'élève contre les associateurs. Il écrit par exemple dans l'analyse de la sourate 15: «Il adresse des reproches à ceux qui placent à côté de Dieu un associé» (cf. *Coran* 15, 94 . 96) (*Réfutation du Coran II*, XIV, 71: PG 105, 761 B). Ailleurs, après avoir montré que Dieu est fécond et a donc un Fils consubstantiel et en tout égal à lui, sauf la relation de la génération, Nicétas conclut: «Si cela est vrai..., c'est donc en vain que... Mahomet se moque de nous dans son faux livre, en nous traitant de communicateurs et d'associateurs, c'est-à-dire de gens qui introduisent de l'extérieur quelque chose comme un autre Dieu, le Fils de Dieu le Père, (et le placent) à côté du Dieu unique par la nature et en vérité» (*I* 12: 685 B).

(28) *De Hueresibus* 101: PG 94, 768 B, C-D = Choniate, *Trésor* 20, 4: PG 140, 108 D-109 A.

(29) PG 140, 129 D-132 A.

(30) PG 104, 1456 B.

(31) 1457 A.

(32) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1384 B.

(33) Voir plus haut pp. 23-25.

1.—Mais Nicéas rencontre l'objection musulmane non seulement dans le Coran, mais aussi dans une lettre d'un correspondant musulman: «Dieu a gouverné le tout par sa sagesse... C'est pourquoi s'il avait un associé à sa royauté, il aurait à subir la contradiction, ou bien il s'ensuivrait qu'il a eu besoin d'un aide pour régir sa création»(34) (*Exposé... et Réponse*, 8: PG 105, 816 D et 817 A).

a) Nicéas confesse, tout comme son correspondant, que Dieu gouverne tout par sa sagesse. Cette sagesse n'est autre que la Puissance substantielle et subsistante de Dieu, son Verbe et son Fils, par qui Dieu a tout créé (8: 816 D-817 A). Mais cela ne signifie nullement que les chrétiens admettent un associé de Dieu. L'objection commet en effet un paralogisme, celui dit de non-conversion. Entre deux qualités, dont l'une est générale et l'autre partielle, la conversion peut aller du partiel au général, et non en sens contraire. Par exemple, entre pleuvoir et mouiller la terre: s'il pleut, la terre en sera mouillée, mais le fait que la terre est mouillée ne signifie pas nécessairement qu'il soit en train de pleuvoir (8: 817 A-C).

Ainsi des deux qualificatifs commun et associé, le premier est plus général. La conversion peut donc aller du second au premier, à savoir de l'adjectif associé à l'adjectif commun, et non en sens contraire. Si donc un être est dit associé d'un autre, il a quelque chose de commun avec lui; mais si un être a quelque chose de commun avec un autre, il n'en devient pas pour autant son associé. Une pierre n'est pas, par exemple, l'associée d'une autre, et un cheval n'est pas l'associé d'un autre cheval, bien qu'ils aient en commun la même essence. «Le commun est plus extensif, l'associé plus restreint» (9: 817 C).

Concluons: Quand nous disons que le Père partage indivisiblement avec son Fils sa royauté, qui leur est donc commune, il ne s'ensuit pas que le Fils est l'associé du Père. Ce serait le paralogisme de non-conversion (9: 817 C-D).

Dans sa réponse à la deuxième lettre de son correspondant musulman, Nicéas retrouve la même objection et la repousse de nouveau en l'accusant encore une fois d'être le fruit du paralogisme qui passe fautivement du général au particulier. Tout homme est un animal, mais tout animal n'est pas nécessairement un homme. Du fait donc que nous reconnaissons que tout est commun entre le Père et le Fils (c'est le cas général), il n'en résulte pas que le Fils soit l'associé du Père (c'est le cas particulier) (*Réponse et Réfutation*, 1: 824 A-C).

(34) Cf. *Coran* 17, 42: «Dis: S'il avait avec lui des divinités, comme ils disent, celles-ci chercheraient un chemin jusqu'au Possesseur du trône.» — 17, 111: «Et dis: Louange à Dieu qui n'a pas pris d'enfant, (qui) n'a pas d'associé dans la royauté, (qui) n'a point de patron (pour le défendre) de l'humiliation. Proclame hautement sa grandeur!» cf. 25, 2.

b) Dans le même écrit, Nicéas fait justice d'autres formes de la même objection. Le musulman écrit: «Dieu est un, élevé au-dessus de tout, c'est lui qui donne à tous les êtres l'existence et tout bien. Il n'admet absolument aucun être comme associé et collaborateur». Mais, réplique Nicéas, c'est exactement ce que nous aussi nous croyons et confessons (2: 824 C). En voici la preuve.

«Si celui que nous appelons Fils de Dieu et Dieu véritable était, comme tu l'objectes, l'associé de Dieu, il devrait être l'associé ou bien de celui que nous adorons comme Dieu le Père, ou bien du principe unique et Dieu unique qui est considéré dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint» (2: 824 D). Or le Fils ne saurait être l'associé de Dieu, de la divinité commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Car, comme la démonstration directe de la Trinité l'a déjà établi, le Père, le Fils et l'Esprit ne sont qu'un seul Dieu et qu'un seul principe. Dieu le Fils ne saurait être l'associé de soi-même (2: 824 D- 825 A). De plus, le Fils n'est pas non plus l'associé du Père. Car on ne peut parler d'associé qu'à propos d'êtres dont la pensée, la délibération, la décision et l'opération sont distinctes et différentes. Or en Dieu, il règne entre le Père et le Fils une communauté totale de pensée et de délibération. Ils possèdent une nature identique, une puissance commune, une volonté commune immuable. Donc le Fils ne peut être appelé l'associé du Père (2: 825 A-B).

Ces considérations sont empruntées à la réponse de Nicéas à la première lettre de son correspondant. On parle d'associé, avait-il écrit, lorsque, par exemple, deux ou plusieurs personnes, qui en général accomplissent leurs actes chacune à sa façon propre et séparément, se mettent d'accord pour entreprendre en commun une même activité. Par exemple, deux rhétoriciens deviennent associés l'un de l'autre, quand, en vertu d'une convention passée entre eux, «ils collaborent d'un commun accord à l'exercice de la rhétorique» (*Exposé... et Réponse*, 9: 817 D-820 A). «Mais ceux dont l'œuvre, la volonté, la délibération, l'activité et l'accord sont en eux inséparables par nature, comment pourrait-on leur appliquer le terme d'associé? D'aucune façon. C'est pourquoi, quand nous disons que le Père fait quelque chose, nous disons en même temps que le Fils et le Saint-Esprit le font inséparablement. L'activité de l'un est aussi celle des trois inséparablement.» Toute opération divine «provient du Père, passe par le Fils et (s'achève) dans l'Esprit Saint». Donc il n'y a point lieu de parler d'associé au sujet de la sainte Trinité (9: 820 A-B).

c) Dans sa *Réponse et Réfutation*, Nicéas rencontre une autre variante de l'objection: «Dieu est un et n'a pas d'associé de sa puissance. Et s'il n'a pas d'associé, il n'a pas non plus de Fils» (3: 825 B). L'apologiste répond que si la génération du Fils éternel de Dieu entraînait l'introduction d'un associé au sein de la divinité, il faudrait nier sans délai cette génération. Mais en réalité il n'en est pas ainsi. Toute

la démonstration précédente a déjà établi à plusieurs reprises que l'argumentation musulmane est fautive (3: 825 B-C). Nous confessons le Père, le Fils et l'Esprit, mais en tant que les trois sont un seul Dieu. L'objection musulmane repose, encore ici, sur un paralogisme: elle confond les notions distinctes d'hypostase et de nature. Elle suppose que les trois Hypostases divines sont trois dieux et non, comme les chrétiens l'affirment, un seul Dieu (6: 828 D).

2.—Revenons au deuxième membre de la première objection. Si Dieu avait un associé, il aurait à subir contradiction et opposition de la part de son associé (8: 817 A; 10: 820 B). Mais, résume Nicéas, cette conséquence a déjà été exclue par la réponse précédente. Car la contradiction et l'opposition peuvent s'élever entre des personnes qui collaborent par entente et accord, elles sont la conséquence du caractère versatile des partenaires. «Mais ceux dont la bonté est immuable, comment seraient-ils sujets à la contradiction et à l'opposition?» En Dieu, il n'y a point d'associé. Rien ne justifie les conséquences que l'objection musulmane tire de prémisses erronées (10: 820 B-C). De même en est-il de la conséquence qui affirme que, si Dieu avait un associé, cela signifierait qu'il aurait besoin d'un aide dans le gouvernement de la création (10: 820 C-D).

3.—L'objecteur musulman poursuit la liste de ses conclusions: placer un associé à côté de Dieu, c'est admettre qu'avec le temps et à la faveur du désaccord inévitable entre Dieu et son associé, l'un des deux finira par dominer l'autre (35) (11: 820 D).

Mais, répond Nicéas, cette objection atteint non la doctrine chrétienne, mais celle qui admet deux principes opposés en Dieu, deux dieux, dont l'un est bon et l'autre mauvais. «Cette doctrine nous la haïssons et la réfutons énergiquement, et ceux qui la professent, nous les châtions de la peine capitale, tandis que vous, vous la favorisez et l'encouragez» (36) (11: 820 D-821 A). Les chrétiens adorent un seul Dieu en trois Hypostases. Trois Hypostases, et non trois dieux, car il ne faut pas confondre nature et hypostase, ce qui est commun et ce

(35) Cf. *Coran* 23, 91: «Dieu ne s'est donné aucun enfant et il n'est avec Lui nulle divinité. (S'il en était autrement), chaque divinité s'arrogerait ce qu'elle aurait créé et certaines peut-être seraient supérieures à d'autres. Combien il est plus glorieux que ce qu'ils décrivent.» — 21, 22: «Si dans le ciel et la terre étaient des divinités autres que Dieu, ils seraient en décomposition. Combien Dieu, Seigneur du trône, est plus glorieux que ce qu'ils débitent!»

(36) La longue lutte du Christianisme contre les manichéens est bien connue. Signalons seulement deux œuvres, dont Nicéas a sûrement connu la seconde: Jean Damascène, *Dialogue contre un manichéen*: PG 94, 1505 A-1584 D; Photios, *Contre les manichéens*: PG 102, 16 A-264 A. — Sur les rapports de l'Islam avec le manichéisme et la position des polémistes byzantins relative à ce sujet, cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, p. 355-357.

qui est particulier (11: 821 A). Si on pouvait confondre nature et hypostase, il en résulterait que ceux qui ont la même nature auraient aussi la même personne, et il faudrait affirmer que Pierre est la même personne que Paul, puisque tous les deux ont la même nature. Ce serait commettre le sophisme appelé par homonymie, en concluant de la trinité des personnes divines à la trinité des natures divines. Les chrétiens ne commettent pas dans leur doctrine cette erreur logique (12: 821 A-B).

4.—Dans sa deuxième lettre, le correspondant musulman de Nicéas répète la même objection sous diverses formes et la place même dans un contexte qui attire la colère du byzantin. L'objecteur justifie les guerres que les musulmans mènent contre les chrétiens en alléguant que ceux-ci sont des associateurs: «Il est illicite et défendu par Dieu de tuer un croyant par initiative privée. Mais il est licite et légitime de tuer quiconque professe que Dieu a un associé égal à lui par la puissance» (*Réponse et Réfutation*, 12: 836 D-837 A; la deuxième phrase encore 14: 840 B-C). Nous avons exposé ailleurs la réponse de Nicéas relative à la légitimité de la guerre sainte contre la chrétienté (37). Seule sa réaction contre l'accusation de polythéisme nous intéressera ici.

Dans son irritation, Nicéas qualifie l'argumentation de son contradicteur comme l'expression d'une attitude imbécile, infidèle et non réfléchie, l'attitude de quelqu'un qui mène un combat vain et s'obstine stupidement à pourfendre une opinion qu'il imagine, dans sa fantaisie débridée, être celle de ses adversaires chrétiens (14: 840 C). Après cette décharge, l'apologiste retrouve un style plus serein et rappelle encore une fois la position chrétienne: nous n'admettons pas à côté du Dieu unique et du principe divin unique des associés qui lui soient égaux par la puissance. «Car qui de nous, petit ou grand, a jamais pensé ou imaginé, touchant le Dieu unique et le principe unique, un associé égal (à lui) par la puissance...? En effet, même si, en théologie, nous disons et pensons que le Fils de Dieu est Dieu véritable et qu'il est de même nature que Dieu le Père, il n'est pas cependant appelé en théologie, comme tu le penses, associé du principe unique ou Dieu adjoint à côté du Père — tout ceci a été démontré par nous —, mais un seul Dieu avec le Père et l'Esprit Saint» (14: 840 C-D).

Reprocher aux chrétiens de joindre à Dieu un associé, est donc une objection vaine (14: 840 D). Croire cependant, comme le musulman semble le faire, qu'en affirmant la différence des hypostases du Père, du Fils et du Saint-Esprit, les chrétiens ajoutent, comme du dehors, le Fils «comme associé du Dieu unique et du principe unique, associé différent de Dieu le Père par la nature, c'est le propre d'un ignorant...» En effet nature et hypostase sont deux notions différentes, comme le commun est différent du propre et de l'individuel (14: 841 A). Sinon,

(37) Cf. *Polémique byzantine contre l'Islam*, p. 249-254.

il faudrait admettre que les êtres qui ont la même nature ont aussi la même personne, «ce qui est ridicule; car c'est là le sophisme appelé par homonymie», comme on l'a déjà montré plus d'une fois (38) (15: 841 A-B). Le musulman doit donc se garder de prendre la trinité des Personnes divines pour une trinité des natures, une trinité de dieux (15: 841 B).

Et Nicéas de conclure définitivement: «Ainsi donc il a été démontré que toutes tes objections contre notre foi et tes réfutations dirigées contre nous sont futiles, non dignes de foi et fausses» (15: 841 B-C; *Exposé ... et Réponse*, 12: 821 B-C).

Il y a seulement trois Personnes divines

Abū-Ḳurra et Nicéas de Byzance avaient déjà livré une réponse à l'objection musulmane: Pourquoi les chrétiens admettent-ils seulement trois Personnes divines et non davantage (39)? L'objection se lit en propres termes chez Barthélemy d'Édesse: «Je vous entends dire, observe le musulman, Père, Fils et Esprit, alors que vous dites: un (seul Dieu). Mais on pourrait aussi admettre quatre, cinq et plus» (40).

Pour répondre à cette objection, qu'il reprend lui-même, Euthyme a recours à l'analogie tirée de la considération de l'homme: «Nous disons que l'homme possède la parole et le souffle. Peut-on y ajouter quelque chose d'autre? — Nullement, avoue l'objecteur. — De même, conclut Euthyme, il n'y a pas lieu d'ajouter d'autres personnes au sein de la Trinité» (41).

Réponse aux objections contre l'existence du Fils de Dieu

Nombreux sont les versets du Coran qui s'élèvent contre la prétention injurieuse que Dieu s'est donné un Fils (42). Dans la célèbre sourate 112, il nie toute relation de génération en Dieu: «Dis: Il est Dieu, unique, Dieu le seul, il n'a pas engendré et n'a pas été engendré. N'est égal à lui personne» (112, 1-4) (43). Le Coran comprend la gé-

(38) Noter le recours aux principes de la logique: paralogisme dit de non conversion (p. 51), paralogisme dit de confusion (pp. 53-54), sophisme appelé par homonymie (pp. 54-55).

(39) Cf. plus haut, (pp. 28 et 43).

(40) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1384 C.

(41) *Controverse sur la foi*, 6: PG 131, 25 C; éd. Trapp, pp. 118-119, lignes 118-122.

(42) Outre les versets cités plus haut (dans les notes 34 et 35) cf. ci-après, *Coran* 37, 151-152; 19, 35; 43, 81; 21, 26; 10, 68; 4, 171; 9, 30.

(43) Les auteurs byzantins résument ou citent textuellement cette sourate: Jean Damascène, *De Haeresibus* 101: PG 94, 765 A; Zigabène, *Panoplie* 28, 2: PG 130, 1333 D-1336 A; Choniata, *Trésor* 20, 2: PG 140, 105 B; Nicéas de Byzance, *Réfutation du Coran II*, XVIII, 82: PG 105, 776 B; *Contre Mahomet*: PG 104, 1453 C.

nération comme une action propre aux créatures; admettre que Dieu a un fils, c'est dire qu'un être créé est devenu fils de Dieu, ce qui est impossible, car nulle créature ne saurait avoir avec Dieu une relation d'un fils à son Père. — 19, 88-93: «Le Bienfaiteur, disent-ils, a pris des enfants. Vous avancez certes là une chose abominable dont les cieux manquent de se fendre, la terre de s'entr'ouvrir et les monts de tomber en poussière! Comment ont-ils attribué des enfants au Bienfaiteur, alors qu'il n'est point séant au Bienfaiteur de prendre des enfants? Tous ceux qui sont dans les cieux et sur la terre viennent au Bienfaiteur, sans exception, en serviteurs.» — 2, 116: «Ils ont dit: Dieu a pris des enfants. Gloire à lui! à lui sont ceux qui sont dans les cieux et (sur) la terre et tous vers lui font oraison.»

Du reste, insiste le Coran, toute génération implique la coopération d'une femme; mais Dieu ne peut avoir de femme qui lui enfante un fils. Cette idée perce dans le verset qui présente la Trinité comme une triade composée, de Dieu, de Marie et de Jésus: «(Rappelez-vous) quand Dieu demanda: O Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux gens: Prenez-moi, moi et ma Mère, comme deux divinités à côté de Dieu...» (*Coran* 5, 116). Encore plus explicites sont les versets suivants: 72, 3: «Notre Seigneur — que sa grandeur soit exaltée! — n'a pas pris de compagne ou d'enfant.» — 6, 101: «Créateur des cieux et de la terre, comment aurait-il des enfants alors qu'il n'a point de compagne et qu'il a créé toute chose? Il est omniscient de toute chose.»

Ces objections du Coran trouvent leur écho dans les positions des polémistes musulmans.

1. Génération divine et coopération d'une femme.

Dans la *Lettre à l'Émir de Damas* se lit l'objection musulmane: «Comment pouvez-vous dire que Dieu a un fils et l'a engendré à moins d'avoir une femme comme les hommes (mortels)?» (*Byzantion* 24 (1954), p. 360). L'auteur byzantin répond que l'usage du vocabulaire appelle des distinctions nécessaires. De même que le mot grec χορτάζεσθαι: qui signifie originairement être rassasié en mangeant de l'herbe, s'emploie également pour les hommes et pour les bêtes, sans pour cela inclure que les hommes se rassasient en mangeant de l'herbe, de même le mot génération doit être interprété ici «selon son véritable objet, et non par rapport à la nature animale». En Dieu, la génération ne comporte pas de commerce charnel (p. 361).

De plus, quand nous parlons de la Trinité, nous employons encore à la place du mot Fils celui de Verbe. Le mot Fils sert à souligner «qu'il est consubstantiel à Dieu le Père, de même que les fils des hommes et que les rejetons des autres animaux sont consubstantiels à ceux qui leur ont donné naissance.» En employant le mot Verbe, «nous voulons dire qu'il provient du Père sans aucune affection corporelle

comme de notre esprit provient notre verbe, sans aucune affection.» Cela vaut d'ailleurs encore du Saint-Esprit (p. 362).

2. Dieu ni n'est engendré ni n'a engendré.

Barthélemy d'Édesse rapporte l'objection de son partenaire musulman dans toute son ampleur: «Mais vous, les chrétiens, vous dites: Nous connaissons Dieu comme une substance non causée, mais elle-même cause toute-puissante, toute vraie, surpassant dans son essence toute essence et nature, sans commencement ni fin. Or ce qui est sans commencement est dit incréé. Puisque le Dieu de tout est, comme vous, les chrétiens, le dites, au-delà de la non-génération et de la génération(44), comment est-il devenu? Celui qui n'a pas de Père engendré, comment est-il devenu père? Et montrez-nous comment Dieu engendra un fils! Si vous dites: (il l'a engendré) avant les siècles, vous qui êtes d'hier, comment connaissez-vous les choses qui sont avant les siècles? Qui vous a montré une telle génération?... Et comment admettez-vous une autre génération, voire incréée? Mais ce qui est engendré est créé»(45).

L'objection insiste sur les points suivants: — Si Dieu est au-dessus de l'ordre créé, il est en dehors du cycle de la génération. Dieu ne peut donc être appelé Père, et il n'a pas de fils. — Toute génération inclut la qualité de créé; une génération divine incréée est une notion absurde. — Qu'est-ce qui justifie que le langage chrétien parle d'une génération divine?

Barthélemy, qui promet de répondre à toutes les objections qu'il cite, oublie par la suite sa promesse. Mais les explications des autres apologistes ont déjà fourni des éléments de réponse. L'Écriture Sainte parle du Verbe de Dieu et l'appelle aussi Fils. En outre, si Dieu possède toutes les qualités humaines à un degré suréminent, il possède donc la fécondité, et on a droit de parler du Fils de Dieu (46). Du reste, il convient de distinguer le sens du mot génération suivant qu'il est employé pour les créatures et pour Dieu. En Dieu, il ne s'agit pas d'une génération selon le mode humain avec toutes ses imperfections, mais d'une génération intellectuelle, sans affection corporelle (47). C'est ce que surtout Abū-Ḳūrā et Nicéas de Byzance s'efforcent d'expliquer.

(44) Cf. la déclaration du IV^e Concile de Latran (1215), dans son chapitre 2 contre l'erreur de Joachim de Flore: «... quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina: quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans, neque genita, nec procedens...» (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n^o 432).

(45) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1384 A-B.- Euthyme cite l'objection musulmane suivante: «Comment dites-vous que le Fils engendré n'est pas créé, mais coéternel au Père?», mais il la rapporte à la génération temporelle du Christ (*Controverse sur la foi*, 4: PG 131, 24 C; éd. Trapp, p. 116, lignes 69-70).

(46) Cf. plus haut la preuve d'Abū-Ḳūrā, pp. 27-28 et de Nicéas, p. 36.

(47) Cf. la *Lettre à l'Émir de Damas*, p. 361, et ici, plus haut, p. 36.

a) La réponse de Théodore Abū-Ḳurra à l'objection qui nous occupe ici se lit dans l'*opuscule* 26. Cet *opuscule*, dont l'authenticité est pour le moins douteuse (le *codex bavaricus* l'attribue carrément à Théodore Abū-Rā'īṭa, cf. *PG* 97, 1561/62, note 56), s'adresse à un hérétique, mais livre les éléments de réponse à l'objection musulmane.

1. La génération et l'éternité divine.

La position du partenaire de Théodore se résume comme suit. Tout être qui aboutit à un terme, a commencé d'être (*PG* 97, 1561 D), c'est-à-dire a passé du non-être à l'être. Or le fait que le Père a engendré et que le Fils a été engendré inclut mouvement, donc aboutissement à un terme et donc commencement (1564 A). Or ceci est le propre des créatures.

Abū-Ḳurra répond: L'objection conserverait toute sa valeur, si on posait en Dieu une génération dans le temps. Or la génération en Dieu est éternelle, et non comme une action passagère. Car Dieu n'est pas susceptible de qualités passagères. Donc si Dieu est éternel, éternelle est aussi en lui la relation de géniteur et d'engendré (1564 B).

2. La génération et la perfection divine.

Dieu est éternel, et de même le Fils, poursuit Théodore. Or, d'après toi, l'essence du Père et du Fils serait imparfaite, si l'on admet que le Père ne cesse d'engendrer le Fils (1564 B-C). Mais cela est bien plutôt le signe de la plus grande perfection, laquelle trouve son terme en elle-même; elle demeure toujours dans son terme et donc ne la reçoit pas du dehors. D'autre part, être engendré ne signifie rien d'autre que ceci: le Fils détient son essence du Père. Le Père possède son essence de toute éternité, donc il engendre aussi de toute éternité. Car il faut que le Fils propre de Dieu reçoive éternellement son essence du Père, et non comme c'est le cas chez nous, qui recevons de nos pères le fait de commencer d'exister. «En effet, le terme génération est homonyme. En nous, il signifie la voie vers l'existence; dans le Fils, il signifie l'existence elle-même, non une voie vers l'existence. Il y a là une différence dans le mode d'emploi du vocabulaire: l'être, pris en lui-même, c'est l'existence; mais en tant qu'on le conçoit comme provenant du Père, on l'appelle engendré» (1564 C).

Donc la génération a deux significations: prise dans le premier sens de passage à l'être, elle ne saurait être éternelle, cela serait absurde. De plus, une telle génération qui tend vers un but et ne possède pas déjà son but propre, est imparfaite (1564 D). Prise dans le second sens, une génération éternelle n'a rien d'absurde. Dans le Fils de Dieu, elle ne tend pas vers l'existence comme vers son terme, mais elle est elle-même déjà le terme, et donc elle est parfaite. Car être engendré éternellement signifie que le Fils détient éternellement du Père l'être. «Donc le Père engendre toujours, c'est-à-dire il est toujours principe du Fils» (1565 A).

b) La réponse de Nicéas de Byzance à l'objection musulmane se trouve dans sa *Réfutation du Coran II*, XXIV: «Contre lui (= Mahomet) qui dit: Dieu est dense, il n'a pas engendré et n'a pas été engendré» (PG 105, 784 C).

Après avoir commenté l'adjectif *dense*, qui rend ici le mot coranique *šamad* (48), Nicéas essaie d'expliquer pourquoi Mahomet attribue la densité à Dieu et exprime le soupçon suivant: Il «craint qu'un vide ne survienne en Dieu par la provenance du Fils et Verbe» (89: 785 B). Mais, poursuit Nicéas, Mahomet n'a pas non plus besoin de craindre que la génération introduise en Dieu «une puissance, un mouvement et une opération». Dieu est au-dessus de tout cela. L'existence du Fils de Dieu, qui est de même nature que le Père, coéternel à lui et créateur de toute créature, n'introduit pas en Dieu une puissance en dehors ou en face de celle du Père. La génération en Dieu n'inclut pas un mouvement et une opération quelconque. Le Fils provient du Père d'une façon spirituelle, et il demeure inséparable de lui, «non par mode d'accident, ni suivant une adjonction, ni selon la mémoire, mais au-dessus de cela, car il est superessentiel, parce qu'il provient d'un (être) superessentiel d'une façon superessentielle» (89: 785 B).

«Qu'on ne dise donc pas: S'il n'a pas été engendré, il n'a pas non plus engendré. Car nous voyons que, tout comme il n'a pas été engendré, il n'a pas non plus été créé. Car l'être éternel possède nécessairement ces deux propriétés.» Or Mahomet lui-même admet que Dieu a cependant créé, pourquoi donc conclut-il du fait que Dieu n'a pas été engendré qu'il n'a pas non plus engendré? D'autre part, si la gloire que Dieu tire de sa créature est grande, celle qui lui est procurée par son Fils est de beaucoup plus importante, et cela dans la mesure où sa nature l'emporte sur celle des créatures. Ainsi donc il faudrait plutôt dire que Dieu est d'autant plus géniteur qu'il n'a pas été lui-même engendré, «de même que, n'ayant pas été créé, il a cependant créé» (90: 785 C).

3. Génération et antériorité temporelle.

L'objection est formulée dans la lettre à laquelle Nicéas de Byzance répond: «Tout géniteur est antérieur à sa propre progéniture» (*Exposé...et Réponse*, 2: 809 B) (49). Le musulman veut nier par là que le Fils soit consubstantiel et coéternel au Père, car si tout géniteur est antérieur à sa progéniture, comme c'est le cas chez les hommes, le Fils né du Père ne saurait être éternel comme le Père, il n'est donc pas de même nature que lui. Enfin il n'est pas possible que Dieu ait engendré un Fils (2: 809 C-D; 3: 812 A).

(48) Cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, pp. 339-341.

(49) Nicéas rappelle souvent, dans sa réponse l'objection musulmane: 2, 809 D; 3, 809 D-812 A; 3: 812 A (deux fois), B; 4: 812 C (deux fois), D, 813 A.

Mais, réplique Nicétas, dans sa forme absolue, l'objection n'a pas de valeur, car le principe sur lequel elle s'appuie ne s'applique pas à Dieu (2: 809 B-C, C). Il s'applique seulement, par exemple, aux hommes, qui sont un mélange de puissance et d'acte et peuvent donc acquérir de nouvelles qualités, comme la génération, la science et les autres qualificatifs (3: 812 A). Mais cette même prémisse ne vaut pas pour les êtres qui n'ont pas de qualité en puissance, mais possèdent tout en acte. Or Dieu est tout parfait, acte sans puissance (3: 812 A-B). L'antériorité du géniteur sur la progéniture vaut pour la nature créée, passible, soumise au temps, mais non pour Dieu, qui est incorporel, impassible, éternel, simultanée, en dehors du temps (3: 812 B-C). En Dieu, «il n'y a point de place pour l'antériorité, laquelle ne va pas sans inclure une certaine puissance» (3: 812 B).

Du reste, le mot géniteur connote une relation à la progéniture, donc il suppose la simultanéité des deux termes de la relation. L'antériorité du géniteur sur la progéniture ne résulte donc pas de la nature de la relation de génération, mais de la nature des êtres en qui on considère cette relation. Cette relation inclut l'antériorité du géniteur sur sa progéniture chez les hommes, qui sont des êtres soumis au temps, mais non en Dieu, qui est simultanée, donc éternel (4: 812 C-D).

En Dieu, le terme de géniteur est propre à l'hypostase du Père, elle le caractérise par relation au Fils. Si donc en Dieu, il n'y pas d'avant ni d'après, «il est manifeste que Dieu le Père, le géniteur, n'est pas antérieur à sa propre progéniture. S'il ne l'est pas, il est évident qu'il lui est simultanée, et donc aussi coéternel. Donc le Fils est coéternel au Père» (4: 812 D).

D'autre part, toute puissance et toute faculté tendent vers un but, sinon elles seraient vaines. Mais Dieu et la nature ne font rien en vain (4: 812 D-813 A). «Tout pouvoir d'agir agira, à moins d'obstacle» insurmontable. Ainsi en est-il de la génération. «Mais en Dieu, il n'y a ni résistance ni obstacle. Il est donc manifeste que la génération lui est connaturelle. Si elle lui est connaturelle, elle est aussi simultanée. Si elle est simultanée, elle ne comporte ni avant ni après. Ainsi il est évident qu'en Dieu il n'y a pas de place pour l'avant et l'après» (4: 813 A).

Enfin, les objecteurs eux-mêmes avaient affirmé qu'il n'y a entre la créature et le Créateur aucune similitude, que la créature est absolument différente du Créateur (2: 809 B), qu'il n'y a «rien de commun entre le Créateur et les créatures» (4: 813 A). Et voici que maintenant «ils se contredisent eux-mêmes» (4: 813 A), en appliquant à Dieu ce qui vaut des créatures (4: 813 B).

De toute façon, il faut refuser et rejeter la conclusion de l'objecteur, qui exige de séparer les noms du Père et du Fils, comme ceux de l'antérieur et du postérieur. C'est en effet la conclusion de prémisses fausses (5: 813 B-D) et le fruit d'un paralogisme (3: 809 D-812 A). Le

raisonnement correct, qui se fonde sur la notion de relation, conduit plutôt à joindre les deux termes de la relation de génération et à conclure à la coéternité du géniteur et de la progéniture. Car «les choses relatives l'une à l'autre sont par nature simultanées». Donc la relation de paternité et de filiation pose simultanément les deux termes de la relation: le Père et le Fils. Le Père et le Fils sont donc coéternels et consubstantiels (6: 813 D-816 A).

Mais, insiste le musulman, si on joint le Père et le Fils et qu'on reconnaît qu'ils ont même principe divin, l'ordre de relation s'en trouve détruit, et il y a lieu de nouveau de les séparer l'un de l'autre et d'admettre l'antériorité de l'un sur l'autre (5: 813 B-C; 7: 816 B). — Mais, réplique Nicéas, qui a jamais parlé d'un principe commun au Père et au Fils? Il y a en effet plusieurs espèces de principes ou causes: la cause efficiente, matérielle, formelle, finale, instrumentale, exemplaire, temporelle, causale. «Mais si tu dis qu'il y a un principe commun du Père et du Fils, un principe comme cause simple, tu ne sauvegardes plus ni le géniteur ni la progéniture, car de qui serait-il le géniteur, puisque tu dis que le Père et le Fils proviennent d'un autre principe et cause? — Tu ne parles pas non plus de la cause efficiente, car, si tu admets cela, il y aurait un Dieu de Dieu, et de nouveau un autre (Dieu) de celui-là, et ainsi de suite à l'infini. — (En Dieu, il n'y a pas de) cause matérielle, car Dieu n'est pas composé et matériel; — ni de cause formelle, car quelle cause formelle auraient le Père et le Fils? De plus ils n'évitent pas de la sorte la composition. — (On ne peut admettre en Dieu la cause) finale, car Dieu n'a pas de cause. — Il reste, d'après toi, qu'il y a la cause temporelle du Père et du Fils. S'il en était ainsi, il leur arriverait de devenir et d'être corrompus et d'autres choses innombrables. Car tel est le sort des choses temporelles». Donc on ne peut pas parler d'un principe supérieur et antérieur en Dieu. C'est encore «un paralogisme que tu couds!» (7: 816 B-D).

Nicéas clôt ses réponses aux diverses objections musulmanes en ces termes: «L'exposé s'est prolongé outre mesure. Étant donné que l'excès de la parole est odieux aux oreilles, que les choses déjà dites suffisent donc à ceux qui veulent user tant soit peu de considération, suivre la vérité en retenant, après comparaison, les choses les meilleures, et repousser l'erreur. C'est pourquoi je mets ici un terme au discours» (12: 821 C).

II^e PARTIE: JÉSUS-CHRIST, FILS DE DIEU, SAUVEUR

Les apologistes byzantins ont clairement reconnu que les musulmans rejettent la doctrine chrétienne de la Trinité parce qu'ils nient catégoriquement la divinité du Christ. Abū-Ḳurra signale que les Agarènes s'acharnent à fond contre la filiation divine du Christ (1). Nicéas de Byzance, à son tour, affirme avec insistance que Mahomet est constamment hanté par le souci de repousser la foi en la divinité du Christ (2).

Nos auteurs savent certes que le Coran appelle le Christ Jésus, fils de Marie, parole de Dieu et un esprit de lui (*Coran* 4, 171) (3), mais ils savent aussi qu'il répète avec énergie que Jésus est créé et qu'il n'est donc pas Dieu ni Fils de Dieu (cf. 4, 171-172; 5, 17.75.116-117; 9, 30). Jean Damascène résume la position doctrinale du Coran dans les termes suivants: «Il dit que le Christ est le Verbe de Dieu et son Esprit. Il est créé et serviteur» (4). Zigabène s'exprime dans le même sens: «La parole de Dieu et son esprit, tous deux créés, descendirent sur Marie... Elle conçut virginale et enfanta Jésus-Christ, qui est prophète et simple serviteur de Dieu» (5). Hamartolos rappelle lui aussi: Mahomet ordonna à ses adeptes «d'honorer le Christ comme parole de Dieu, mais non comme son Fils» (6). Le *Rituel d'abjuration* impose au converti de jeter l'anathème sur la doctrine de Mahomet qui dit que le Christ n'est pas Fils de Dieu, mais un simple apôtre et prophète (7). Enfin le *Contre Mahomet* redit que le Coran «enseigne que Jésus est né de Marie par la vertu du Verbe de Dieu et de son Esprit... et que le Christ n'est pas Fils de Dieu, mais un simple apôtre et prophète» (8).

(1) *Opuscule 25*: PG 97, 1557 D.

(2) *Réfutation du Coran II*, II, 42: PG 105, 725 D-728 A.

(3) Cf. plus haut, chap. I, p. 23

(4) *De Haeresibus* 101: PG 94, 765 B = Choniate, *Trésor* 20, 2: PG 140, 105 B. — Dans la *Passion de Saint Pierre de Capitolias*, attribuée au Damascène, le khalife s'adresse au martyr en ces termes: «Libre à toi de reconnaître comme Dieu Jésus qui est homme et un esclave du Créateur...» (*Anal. Boll.* 57 (139), p. 310).

(5) *Panoplie* 28, 2: PG 130, 1336 A.

(6) *Chronique* 235, 6: PG 110, 868 A.

(7) PG 140, 129 D.

(8) PG 104, 1452 D, 1453 B.

Pour les apologistes byzantins, le fait que le Coran appelle le Christ Verbe de Dieu (3,35; 4,171) prouve que Mahomet a recueilli certaines informations religieuses auprès des chrétiens. Mais le fait qu'il nie la divinité du Christ leur a fait soupçonner que les informateurs de Mahomet étaient des chrétiens hérétiques. Les textes qui nous occupent ici nomment les ariens et les nestoriens. Pour préciser cette donnée, les apologistes supposent la présence et la contribution d'un moine chrétien que Jean Damascène et Abū-Ḳurra qualifient d'arien (9), tandis que Léon parle «d'un hérétique nestorien» (10).

Barthélemy d'Édesse apporte à cette position traditionnelle une nuance: le moine s'appelle Baḥirā et est «adepte de la doctrine nestorienne... Près de sa cellule il y avait un puits. Durant ses va-et-vient, Mahomet venait y puiser de l'eau. Il rencontrait ainsi l'hésychaste, il conversait avec lui et l'interrogeait sur la foi des chrétiens. L'hésychaste répondait à toutes ses questions et s'entretenait avec lui...» (11). Mais, d'après Barthélemy, l'influence nestorienne sur le Coran ne se montre pas là où celui-ci nie la divinité du Christ: «Ton Coran dit, suivant les leçons de Baḥirā, que le Christ est le Verbe de Dieu» (12). Si donc il nie la divinité du Christ, il montre par là son apport propre: «Le Coran contient à la fois l'erreur et la vérité, la vérité vient de l'enseignement de Baḥirā, l'erreur de l'écriture de 'Uthmān» (13). Cependant l'erreur nestorienne n'est pas demeurée sans influence néfaste sur le Coran, comme l'affirme Euthyme: «Mahomet se faisait instruire par un moine astronome, lequel, à son tour, ne professait pas correctement la foi orthodoxe, car il se réclamait de la doctrine des nestoriens aux dogmes erronés» (14).

Si donc l'influence de l'Arianisme conduisit Mahomet à nier la divinité du Christ, celle du Nestorianisme le mena, d'après les apologistes chrétiens, à refuser l'adoration du Christ. D'après les nestoriens, en effet, le Christ possède deux personnes correspondant à ses deux natures. Et comme Mahomet niait la nature et donc la personne divine du Christ, il accusa les chrétiens orthodoxes d'adorer un simple homme. C'est ce que les Byzantins appellent du nom obscur d'anthropolâtrie: Mahomet a emprunté «aux juifs la monarchie (= le monothéisme), aux ariens l'affirmation que le Verbe et l'Esprit sont créés, aux nestoriens l'accusation d'anthropolâtrie» (15).

(9) PG 94, 765 A; Abū-Ḳurra, *Op.* 25: 1557 D.

(10) *Épître à 'Umar*: PG 107, 322 A.

(11) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1428 A.

(12) 1396 C.

(13) 1389 D.

(14) *Controverse sur la foi*, 13: PG 131, 33 D-36 A.

(15) Hamartolos, *Chronique* 235, 6: PG 110, 865D-868 A; Jean Damascène *De Haeresibus* 101: 765, note sur la variante du codex R 2508; *Contre Mahomet*: 1449 A, C-D; Zigabène, *Panoplie* 20, 1: 1333 B; Choniate, *Trésor* 20, 1: 105 A-B. — Relé-
vons ici encore un passage de la *Chronographie* de Théophane sur le rôle soupçonne

Nicéas de Byzance livre de plus une explication originale fondée sur son analyse de la psychologie de Mahomet. Mahomet était travaillé par le souci de se faire accréditer comme un prophète envoyé par Dieu, à l'égal de Moïse, de Jésus-Christ et des grands prophètes des temps anciens. Pour atteindre ce but, il s'efforça, tout en insistant sur la mission prophétique du Christ, de nier sa filiation divine et sa divinité: ainsi il croyait pouvoir réduire le Christ à sa propre stature. Mahomet, écrit Nicéas, combat avec acharnement la divinité de Jésus-Christ. Deux moyens s'offraient à lui: nier simplement l'avènement du Christ, Fils de Dieu, mais cela revenait à nier son apparition dans la chair, entreprise manifestement impossible, — ou bien, moyen plus accessible, nier sa divinité, tout en reconnaissant sa venue dans le monde. Mahomet tait donc la raison qui a poussé le Verbe de Dieu à s'incarner et néglige de mentionner les prophètes qui ont prédit sa venue et ceux qui ont proclamé sa divinité. Il insiste au contraire sur les caractères de l'humanité du Christ et recommande aux chrétiens de ne pas être des associateurs (cf. *Coran* 3, 64) (16).

Dans les chapitres qui suivent, nous exposerons les essais des apologistes byzantins d'exposer aux musulmans la doctrine chrétienne sur la divinité du Christ, l'incarnation et la rédemption.

de certains juifs convertis très tôt à l'Islam: Un jour ils virent Mahomet enfreindre la loi mosaïque en mangeant de la viande de chameau. Persuadés de leur erreur, ils n'osèrent pas cependant abjurer l'Islam. Ils demeurèrent ainsi auprès de Mahomet et «ils lui enseignèrent des choses hostiles à nous les chrétiens» (PG 108, 684 B-C). Sur le rôle des chrétiens dans la naissance de la vocation prophétique de Mahomet et la constitution de sa doctrine, cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, p. 72-87.

(16) *Réfutation du Coran* II, II, 42: 725 D-728 A. — Sur le recours du Coran à l'histoire prophétique pour étayer la mission de Mahomet, cf. notre *Polémique byzantine contre l'Islam*, p. 105-118.

CHAPITRE IV: LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

Pour les apologistes byzantins, les arguments qui établissent l'existence du Verbe ou du Fils à l'intérieur de la Trinité prouvent en même temps la divinité du Christ. Jésus-Christ est le Fils de Dieu, son Verbe incarné, donc il est homme et Dieu à la fois, dans l'unité de la personne et la dualité des natures. Les musulmans, eux, opposent à cette doctrine toutes les objections qu'ils dirigent contre la foi en la Trinité. Nous ne reprendrons pas ici l'exposé des arguments chrétiens et des objections musulmanes. Nous renvoyons pour cela à la première partie de cet ouvrage. Nous nous occuperons seulement des preuves que les chrétiens apportent pour montrer que Jésus-Christ est le Verbe de Dieu.

Témoignage des Écritures

Témoignage de l'Ancien Testament

Le recours au témoignage de l'Ancien Testament pour prouver la divinité de Jésus-Christ est une démarche traditionnelle de la théologie chrétienne.

Jean Damascène écrit: «Ils (= les musulmans) nous appellent associateurs, parce que, disent-ils, nous introduisons un autre Dieu en disant que le Christ est Dieu et Fils de Dieu. Nous leur disons ceci: les prophètes et l'Écriture ont transmis cela. Or vous, comme vous l'affirmez, vous acceptez les prophètes. Si donc nous disons à tort que le Christ est Fils de Dieu, ce sont eux qui nous l'ont enseigné et transmis» (1). Le texte ne précise pas les passages qui sont invoqués ici. De même en est-il du reproche qu'Hamartolos adresse aux musulmans: «Ils ne croient pas à celui qui est vraiment Dieu, qui a été clairement annoncé et cru par la Loi et les prophètes» (2). «Comment eux qui reconnaissent volontiers les prophètes depuis Adam jusqu'à la venue du Christ nient-ils le Christ Dieu, qui a été clairement annoncé à l'avance par eux?» (3). Encore, sans citer des textes précis, la *Lettre à l'Émir de Damas* insiste: «Nous, les chrétiens, c'est par beaucoup de prophètes que nous avons entendu annoncer la venue au monde du Christ, Dieu et Fils de Dieu... Tout ce que les prophètes, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et ceux qui ont suivi Moïse, ont prédit, touchant

(1) *De Haeresibus* 101: PG 94, 768 B = Choniate, *Trésor* 20, 4: PG 140, 108 D.

(2) *Chronique* 235, 9: PG 110, 869 B.

(3) 10: 869 C. — Sur les prophètes reconnus dans le Coran, cf. notre *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, p. 145-178.

le Christ, cela a été aussi bien accompli par lui...» (4). Le même genre de formule générale se lit enfin chez Zigabène: «Nous donc, nous disons à son disciple (= de Mahomet) que tous les prophètes ont annoncé à l'avance, touchant notre Seigneur Jésus-Christ, — et avant eux Moïse, — que, étant Fils de Dieu et Dieu, il s'incarnera dans les derniers jours» (5).

En se référant au témoignage de l'Ancien Testament, Léon cite dans son *Épître à 'Umar* les versets suivants, pour prouver que Dieu «a appelé le Christ Verbe son Fils» (PG 107, 317 A, cf. C): «Voici: la Vierge concevra et enfantera un Fils etc...» (Is 7, 14). — «Un enfant nous est né, un fils nous a été donné» (Is 9, 5). — «Dieu le Père dit à David: Quand tu seras couché avec tes pères, je susciterai de ta descendance quelqu'un qui siégera sur le trône d'Israël... Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils» (II Sam 7, 12. 14). — «Du sein, avant l'astre de l'aurore, je t'ai engendré» (Ps 110 (109), 3, version des Septante) (317 C) (6).

«De nouveau, poursuit Léon, il nous faut rapporter un témoignage de la Loi de Dieu, (qui dit) que Jésus-Christ, fils de Marie (7), est Dieu (provenant) de Dieu» (318 C). L'auteur cite ici la bénédiction que Jacob accorda à son fils Juda, en lui annonçant la venue du Christ, issu de sa descendance (Gen 49, 9. 10). Ce Messie est caractérisé par Jérémie comme suit: «C'est lui qui est notre Dieu, aucun autre ne lui est comparable. Il a scruté la voie entière de la connaissance... Puis il apparaîtra sur la terre et habitera parmi tous (les hommes)» (Baruch 3, 36-38) (317 C-D). — «Dieu viendra manifestement, il viendra et ne tardera pas» (Habac 2, 3) (317 D-318 A). — «Le Seigneur a dit à mon Seigneur: Siège à ma droite, que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds» (Ps 110 (109), 1) (318 A) (8).

Le grand apologiste Nicéas de Byzance sous-entend dans sa démonstration de la Trinité que Jésus-Christ est le Verbe de Dieu, le Fils du Père. Toutefois il a recours en plus d'un endroit au témoignage des prophètes de l'Ancien Testament. Il affirme qu'il tient aux «prophéties relatives au Christ» (*Réfutation du Coran II*, XXVIII, 100:

(4) *Byzantion* 24 (1954), p. 357.

(5) *Panoplie* 28, 3: PG 130, 1336 B.

(6) Léon cite aussi *Zach* 9, 9, que l'Évangile applique à l'entrée triomphale de Jésus dans Jérusalem au jour des rameaux (*Matth* 21, 5); l'auteur semble interpréter le passage «ton Roi vient à toi...» comme une allusion à la divinité du Christ (317 C).

(7) Remarquer l'expression coranique utilisée ici par Léon.

(8) Léon rapporte aussi à Jésus-Christ, Verbe de Dieu incarné, les versets suivants: *Is* 45, 14-16: «Ils te suivront enchaînés. Devant toi ils se prosterneront, ils te prieront: Tu es Dieu, et il n'y en a pas d'autre que toi, Dieu d'Israël, Sauveur qui confonds tes ennemis. Ils seront confus.» — *Ps* 14 (13), 2-3: «Des cieux Dieu se penche vers les fils des hommes, pour voir s'il en est un de sensé, un qui cherche Dieu. Tous sont dévoyés, ensemble pervertis. Plus d'honnête, plus un seul» (318 A).

PG 105, 800 B). Cette position se fonde sur les affirmations péremptoires du Nouveau Testament: «Tous les saints patriarches et les prophètes ont mentionné et honoré la connaissance du Fils de Dieu. Car, dit-il, Abraham, votre père, exulta à la pensée de voir mon jour; il l'a vu et s'est réjoui' (*Jn* 8, 56). Moïse a écrit et les prophètes qui l'ont suivi ont fait mystiquement des déclarations à son sujet, et cela soit en action soit en parole» (XXIX, 102: 800 D). Dans ce passage, Nicéas réplique à ceux qui admettent que l'Islam adore Dieu le Père: Si l'Islam ignore et rejette le Fils, il ignore aussi le Père (cf. *Matth* 11, 27). Ce n'est pas le cas des justes de l'Ancien Testament, car «tous les hommes éprouvés et justes de l'Ancienne Alliance, qui honoraient Dieu le Père, furent initiés et initièrent (les autres) à la connaissance du Fils de Dieu» (XXIX, 102: 801 A-B) (9).

Mais en plus de ces déclarations générales, Nicéas cite certains textes choisis. Dans le même chapitre, il écrit: «La preuve que l'Écriture des anciens ne décrit pas la personne du Fils d'une manière différente du Père, ce sont les versets suivants: 'Du sein, avant l'astre de l'aurore, je t'ai engendré' (*Ps* 110 (109), 3, version des Septante). — 'Pour toujours ton trône, ô Dieu, et à jamais! Sceptre de droiture, le sceptre de ton règne! Tu aimes la justice et hais l'impiété. C'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a donné l'onction pour l'éternité' (*Ps* 45 (44), 7-8) (10), et d'autres textes pareils» (XXIX, 103: 801 C). Ailleurs, Nicéas interprète un texte d'Isaïe comme allusion à la génération éternelle du Fils: «N'est-ce pas que la première Écriture divine a annoncé à l'avance que Dieu s'incarnerait? Le Christ y est montré comme étant ce (Dieu incarné), bien qu'il eût souffert dans la chair. Isaïe déclare ineffable sa 'génération' (*Is* 53, 8). En disant 'génération', il désigne le fait de provenir du Père, comme le mot le signifie. Or toi (Mahomet) tu n'as pas admis cette (génération), ignorant que tu es» (I, 32: 713 B-C).

Nicéas, s'appuyant sur la tradition apologétique de la théologie grecque, n'hésite pas à affirmer que sa doctrine est fondée sur «des textes innombrables de l'Écriture plus ancienne des voyants et prophètes. Car on y trouverait des preuves qui rivalisent presque par leur nombre avec les étoiles, et cela du premier livre écrit par Moïse jusqu'au prophète Daniel et aux autres» (VIII, 61: 748 B). «Daniel, précise Nicéas, le plus brillant de tous les prophètes d'autrefois, a indiqué clairement le temps de l'avènement du Christ et a montré sa dignité, lorsqu'il dit: 'Je regardais, et voici, venant sur les nuées du ciel, comme un Fils d'homme... A lui fut conféré l'honneur et aussi l'adoration etc.' (*Dan* 7, 13-14)» (VIII, 62: 748 C).

(9) Pour plus de détails, cf. notre *Polémique byzantine contre l'Islam*, p. 345-351.

(10) Les mots «pour l'éternité» ne figurent pas dans le texte et sont ajoutés par Nicéas, à moins que ce soit là la citation des derniers mots du psaume et donc une indication que l'auteur entend rappeler ici tous les versets 7-18. Cette manière de citer est du reste utilisée assez fréquemment par nos auteurs.

Témoignage du Nouveau Testament

Nicétas de Byzance, qui reproche à Mahomet de n'avoir pas su tirer des prédictions de l'Ancien Testament les conclusions nécessaires et reconnaître la divinité du Christ, lui représente que Jean le Précurseur, qu'il appelle prophète et homme juste (11), rend témoignage au Christ (VIII, 62: 74 8D). L'auteur ne précise pas ici davantage à quels textes exactement il pense. Il rapporte ailleurs certains passages de l'Évangile. La divinité du Christ est attestée par «l'annonce faite à Marie par les anges (*Lc* 1, 35) et par les paroles du Père adressées au Christ» (II, 42: 728 B). Plus loin, Nicétas revient sur le sujet et rapporte les déclarations du Père auxquelles il avait fait allusion: «Les chrétiens confessent le Christ comme propre Fils du vrai Dieu, et cela comme il convient, et (ils proclament) que par sa substance divine il est de même substance que Dieu le Père. Or cela est conforme à l'Écriture de l'Évangile qu'il (Mahomet) reconnaît lui-même... comme donnée par Dieu. Mais si, comme il le confesse, l'Évangile est donné par Dieu, et s'il y est écrit dans un endroit que Dieu a proclamé trois fois d'en haut touchant le Christ: 'Celui-ci est mon Fils bien-aimé' (*Matth* 3, 17; 17, 5 = *Lc* 9, 35), et ailleurs: 'Je l'ai glorifié et je le glorifierai à nouveau' (*Jn* 12, 28), que font donc les chrétiens d'absurde et d'anormal, en confessant le Christ comme Dieu et Fils de Dieu, puisque Dieu même en témoigne, et cela d'après le livre des Évangiles qu'il loue lui-même (12)? Mais, je pense, (Mahomet) n'a jamais lu l'Écriture des divins Évangiles, il les a loués, pour avoir entendu seulement leur nom, sans songer qu'il y était écrit que le Christ est vraiment le Fils de Dieu» (VIII, 60: 748 A-B (13)).

Mais ici encore, c'est Léon qui s'emploie avec le plus de diligence à prouver la divinité du Christ par le témoignage du Nouveau Testament. Il divise les textes en plusieurs groupes.

«Tels sont les témoignages qu'il est Dieu (provenant) de Dieu: Jean: 'Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu' (*Jn* 1, 1). — Gabriel: 'L'Esprit saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre' (*Lc* 1, 35)» (*Épître à Umar*: PG 107, 318 B).

«Tels sont les témoignages du Nouveau Testament (qui disent) que le Christ est Fils de Dieu: Gabriel à Marie: 'Voici que tu conce-

(11) Cf. *Coran* 3, 39. Nicétas rappelle encore ailleurs ce verset du *Coran*: II, 41: 724 D-725 A.

(12) Zigabène reprend ce passage de Nicétas presque textuellement. Il interprète le triple témoignage du Père, dont parle Nicétas, comme suit: «en disant dans un endroit: 'Celui-ci est mon Fils bien-aimé'; ailleurs: 'Je l'ai glorifié et je le glorifierai', et sur le Mont Thabor: '... Écoutez-le' (*Matth* 17, 5; *Lc* 9, 35)»: *Panoplie* 20, 9: PG 130, 1343 D-1344 A.

(13) Nicétas néglige ici l'objection musulmane sur la falsification de l'Évangile et de la Bible en général, cf. notre *Polémique byzantine contre l'Islam*, p. 210-216.

bras et enfanteras un fils (*Lc* 1, 31), et tu lui donneras le nom de Jésus (*Lc* 1, 31; *Matth* 1, 21), et c'est lui qui sauvera le peuple de ses péchés' (*Matth* 1, 21)» (318 B-C). — «Paul: 'Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi, afin de racheter les sujets de la loi' (*Gal* 4, 4-5). — Jean: 'Qui croit au Fils de Dieu a la vie éternelle; qui ne croit pas en lui ne verra pas la vie éternelle, mais la colère de Dieu pèse sur lui' (14) (*Jn* 3, 36). — Paul: 'Un seul Dieu, le Fils de Dieu, par qui tout a été fait' (15). — Pierre: 'Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant' (*Matth* 16, 16) (16). — Gabriel: 'Salut, Marie, comblée de grâce, le Seigneur est avec toi ... L'Esprit saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre, et celui qui naîtra de toi sera appelé Saint, Fils de Dieu' (*Lc* 1, 28. 35)» (318 C) (17).

Ensuite Léon cite «le Christ dans l'Évangile: 'Je suis la lumière du monde' (*Jn* 8, 12). 'Je suis sorti du Père, et je rentrerai vers lui' (*Jn* 16, 28). 'Je suis la résurrection et la vie' (*Jn* 11, 25). 'Qui me voit, voit le Père' (*Jn* 14, 9). 'Moi et le Père, nous sommes un' (*Jn* 10, 30)» (318 C-D).

Enfin, il rapporte un texte dont l'origine est obscure et qu'il attribue à «Paul: 'Le monde sera illuminé de par Juda.' Et encore: 'Dieu est monté au-dessus des cieus, sur son siège saint, regardant la terre pour voir les enchaînés que Satan a liés dans son délit'» (318 D) (18).

On peut résumer les arguments précédents en reprenant la déclaration des martyrs d'Amorium: «Quant à nous, nous adorons et confessons comme vrai Dieu celui qui est prêché par les saints prophètes et l'Évangile (transmis) par les Apôtres du Christ» (19). Léon exprime la même position d'une manière plus détaillée: «Si tu veux, écrit-il à son correspondant musulman, t'informer sur le Christ, pour que parvienne à toi sa connaissance de façon à ce que disparaisse en toi tout doute, scrute attentivement l'Ancien Testament que Dieu a donné aux enfants d'Israël, Moïse, David et ses prophètes. Scrute aussi la Nouvelle Loi, l'Évangile qui nous a été donné par les Apôtres du Christ. Alors tu trouveras touchant le Christ la vérité et la voie droite, en sorte que tout doute disparaîtra en toi, parce que tu constateras que l'Écriture porte sur le Christ un témoignage concordant dans le Nouveau et l'Ancien Testaments. Alors tu tiendras la vraie doctrine sur le Christ. Nous te rendons compte de notre foi, pourquoi nous

(14) L'original dit: «Qui croit au Fils...» et non: au Fils de Dieu.

(15) Cf. peut-être *Éphés* 3, 9; *Col* 1, 16.

(16) Cf. une confession semblable de Marthe: «Tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui devait venir dans le monde» (*Jn* 11, 27).

(17) Le nom de Marie manque dans l'original.

(18) Il faut corriger en fonction des références données ici la page 215 de notre ouvrage *Les théologiens byzantins et l'Islam*, et aussi les références de la *PG* 107.

(19) Évode, *Passion des martyrs d'Amorium*, III, 33: *ASS*, mars 1, p. 891 b.

l'adorons et quelle est la connaissance que nous possédons, et cela en te donnant le témoignage tiré du Nouveau et de l'Ancien Testaments, de sorte que tu puisses comprendre, si cela plaît à Dieu, que ce que nous disons du Christ est conforme à la vérité» (315 C-316 A).

Témoignage de la vie du Christ

Le témoignage de l'Ancien et du Nouveau Testaments en faveur de la divinité du Christ est, suivant les apologistes byzantins, confirmé par les aspects extraordinaires de sa vie. Ce sont surtout les miracles de Jésus-Christ qui montrent sa puissance divine et donc sa divinité (20).

Nicéas de Byzance insiste sur le fait que la divinité du Christ est attestée par ses miracles (21), surtout par «ses signes miraculeux, à savoir sa sépulture et sa résurrection» (22). De même la supériorité du message du Christ sur celui de l'ancienne Loi et sur le paganisme laisse conclure: «Il fallait qu'il enseignât et fît des choses supérieures à la nature et à la raison plus élevée, pour montrer qu'il était le Verbe de Dieu venu (sur terre)» (23).

Ce lieu commun de l'apologétique chrétienne est repris par la *Lettre à l'Émir de Damas*, qui considère comme critères l'accomplissement des prophéties touchant le Christ, sa vie sublime et ses miracles: «Nous, les chrétiens, c'est par... les actes que Jésus-Christ a accomplis sur terre, que nous avons été confirmés dans notre foi et que nous avons cru en lui» (24). Et plus loin: «Nous, ce sont les miracles du Christ, la vie glorieuse qu'il a menée et qu'il a posée en règle, sa résurrection d'entre les morts, qui nous persuadent de le vénérer et de l'adorer comme le vrai Dieu, parce qu'il a accompli ce que les Prophètes avaient prédit à son sujet. De plus, jusqu'à ce jour, son saint et vénéré sépulcre produit un miracle chaque année, au jour de sa résurrection. Après qu'on a éteint toute flamme dans Jérusalem, où se trouve son saint sépulcre, les chrétiens fabriquent un cierge avec un bout de mèche à allumer. Alors, et pendant que l'Émir qui gouverne Jérusalem se tient près du saint sépulcre, dont il a lui-même fermé et scellé la porte, et que les chrétiens, debout au-dehors, les yeux tournés vers l'église de la Sainte-Résurrection, crient le 'Kyrie eleison', soudain, dans un éclair, le cierge s'allume et c'est à cette lumière que les habitants de Jérusalem vont reprendre et rallumer la flamme» (25).

(20) Sur la valeur apologétique des miracles, cf. notre *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 14, 42-58.

(21) *Réfutation du Coran II*, II, 42: PG 105, 728 B.

(22) VIII, 62: 748 D.

(23) XXIV, 90: 785 D.

(24) *Byzantion* 24 (1954), p. 357.

(25) P. 365. L'auteur en appelle à la présence de l'Émir musulman de Jérusalem comme garant de l'authenticité du miracle du feu du saint sépulcre. Sur la cérémonie liturgique à laquelle l'auteur fait allusion et dont est née la légende du

Enfin Barthélemy d'Édesse exprime son étonnement à l'égard de l'incroyance de son correspondant musulman: «Comment n'admets-tu pas celui qui dit que Jésus-Christ, qui ressuscite les morts, ôte les péchés, montre beaucoup de signes et de miracles, est Verbe de Dieu et coéternel (à lui)?» (26). Barthélemy revient sur ce sujet dans plusieurs endroits de son écrit. A propos d'une comparaison entre le Coran, appelé par les musulmans parole de Dieu, et le Christ adoré par les chrétiens comme Verbe de Dieu, il souligne comme preuve de la divinité du Christ le fait que «le Seigneur s'est sauvé lui-même des juifs (27) et est monté habiter dans les cieux (28). Comment donc ne l'appellerions-nous pas Dieu le Verbe?» (29).

Un peu plus loin, Barthélemy insiste en disant que la foi en la divinité du Christ se fonde sur «les signes redoutables et les prodiges innombrables» opérés par le moyen du corps du Christ. De la sorte nous pouvons, à travers l'épaisseur de sa chair, reconnaître sa divinité de Verbe de Dieu (30). Barthélemy rappelle encore une fois que le Christ «a ressuscité les morts et ramené (les morts déjà) corrompus du non-être à l'être, il a réveillé son propre corps d'entre les morts et l'a ressuscité comme Dieu» (31).

Témoignage du Coran

Nous avons exposé plus haut l'usage que les apologistes byzantins font de cet argument pour montrer que Dieu a un Verbe et un Esprit, et que le Verbe est le Fils de Dieu (32). Or cet argument part du texte du Coran qui appelle le Christ Verbe et Esprit de Dieu. Donc, constatent les apologistes chrétiens, le Coran lui-même reconnaît la divinité du Christ et sa qualité de Verbe de Dieu. C'est ce que Zigabène note expressément: «Si en Dieu est son Verbe, celui-ci est évidemment lui aussi Dieu. Donc le Christ, en tant que Verbe de Dieu, est Dieu» (33).

«Feu sacré» invoquée ici, cf. Dom B. Capelle, «La procession du 'Lumen Christi' au samedi soir», dans *Revue Bénédictine* 44 (1932), p. 105-107; H. Leclercq, art. *Semaine Sainte*, dans *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie* XV, 1 (Paris 1950), col. 1176-117; J. Gaillard, art. *Feu*, dans *Catholicisme* IV (Paris 1956), col. 1230-1231, et dans *Dict. de Spiritualité* V (Paris 1962), col. 270-271. — Lire, sur cette légende et sur d'autres faits miraculeux qui circulaient parmi les chrétiens à son époque (XIII^e siècle), la critique de Karāfī, *al-Adjwiba al-fakhira*, éd du Caire 1322 H., p. 7-9; cf. E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930, p. 145-146.

(26) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1396 B-C.

(27) Cf. *Lc* 4, 29-30; *Jn* 8, 20. 59; 10, 39; 18, 6.

(28) Cf. *Mc* 16, 19; *Lc* 24, 51; *Act* 1, 9-11.

(29) 1409 C.

(30) 1409 D-1412 A.

(31) 1412 B.

(32) Cf. Chap. I. pp. 26 sq.

(33) *Panoplie* 28, 4: PG 130, 1337 A.

Citons encore d'autres textes de nos auteurs. Léon rappelle le verset du Coran 3, 39: «Mais vous, vous avez dans votre loi que l'ange a dit à Zacharie: 'Voici, je t'annonce qu'un fils te naîtra, précédant le Verbe de Dieu'. Et: '...un Verbe (provenant) de lui (=Dieu), dont le nom est le Messie'» (34).

Enfin Barthélemy d'Édesse mentionne que le Coran, en plus d'autres prophètes, «loue aussi le Verbe de Dieu, Jésus-Christ», qui est «sorti de Dieu, est son Verbe et lui est coéternel» (35). Et encore: «Ton Coran dit, suivant les leçons de Bahīrā, que le Christ est le Verbe de Dieu, pourquoi, vous, le dites-vous créé?... Et si le Christ est le Verbe de Dieu, comment l'appelles-tu (simple) prophète? Qui avons-nous trouvé dans ton Coran avec deux noms: Jésus-Christ, c'est-à-dire Dieu et homme?... Le Christ est le Verbe de Dieu et (lui est) coéternel» (36).

Mais outre ce témoignage direct, les Byzantins relèvent dans le Coran un témoignage indirect en faveur de la divinité du Christ. Nicéas de Byzance observe que le Coran attribue à Jésus-Christ des privilèges particuliers: Mahomet «cite avec grand éloge notre Seigneur Jésus-Christ et le range parmi les prophètes de la dernière période, il lui reconnaît le privilège unique d'être, comme Verbe de Dieu, né de la Vierge par l'action de l'Esprit saint» (37).

D'autre part, le Coran reconnaît au Christ le pouvoir d'opérer des miracles (38).

Enfin, Nicéas présente un argument plus subtil. Après avoir cité le verset du Coran 4, 171, il commente: «Si le Christ est le Verbe de Dieu, comme tu dis, il proclame donc la vérité dans ses déclarations. Or il déclare qu'il est Fils de Dieu. Et toi-même affirmes qu'il a appris l'Évangile de la part de Dieu (39). Il faut donc le croire. Si on le croit, ton impiété s'écroule de par ton propre témoignage» (40). Mais, écrit Nicéas ailleurs, Mahomet «savait que la Loi montre la divinité du Christ, c'est pourquoi il ordonne de haïr» les juifs aussi bien que les chrétiens (41).

(34) *Épître à 'Umar*: PG 107, 318 D-319 A.

(35) 1393 A.

(36) 1396 C.

(37) *Réfutation du Coran II*, I, 31: PG 105, 712 B.

(38) Cf. *Coran* 2, 87; 3, 49, 50; 5, 110; 43, 63; 61, 6. — Sur les miracles de Jésus dans le Coran et la position des Byzantins à ce sujet, voir notre *Polémique byzantine contre l'islam*, p. 42-58, 186-203.

(39) Cf. les versets du Coran cités par Nicéas lui-même: 2, 87 (I, 34: 716 A-B), 5, 46-47 (IV, 51: 737 A-B).

(40) III, 49: 736 A-B.

(41) IV, 52: 737 D; Coran 5, 51 est cité dans 737 C. La même affirmation se lit aussi chez Zigabène (20: 1352 C).

Réponse aux objections

Les Byzantins savent que le Coran rejette la divinité du Christ et menace les chrétiens qui s'obstinent dans leur foi de châtiments douloureux (42). C'est Nicéas de Byzance qui semble avoir exprimé la contradiction foncière à ce sujet entre le Coran et l'Évangile. Il cite le Coran 3, 64: «O Détenteurs de l'Écriture! venez à un terme commun entre vous et nous, à savoir que nous n'adorions que Dieu et ne lui associions jamais rien.» Ce texte invite les chrétiens à invoquer un seul Dieu, le Dieu du Christ et des hommes, le Dieu des chrétiens et des musulmans, et de ne pas proclamer le Christ comme associé à la gloire du Père, c'est-à-dire de ne pas croire qu'il est consubstantiel au Père et siège sur le même trône que lui (43).

Les apologistes chrétiens se sont appliqués à répondre aux objections du Coran et des musulmans contre la divinité de Jésus-Christ. Nous suivrons le détail de leurs réponses.

1. *La falsification de la Bible*

Les musulmans refusent le témoignage de l'Ancien Testament et même celui du Nouveau Testament quand il s'oppose à celui du Coran; ils accusent juifs et chrétiens d'avoir manipulé et falsifié la Bible, ce qui ôte à tous les versets messianiques utilisés par les Byzantins toute leur valeur probante. Nous avons traité cette question d'une façon détaillée dans notre *Polémique byzantine contre l'Islam*, p. 210-216. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur.

2. *Le Nouveau Testament témoigne contre la divinité du Christ*

a) Jésus déclare lui-même: Allah est mon Seigneur et votre Seigneur (*Coran* 3, 51; cf. 19, 36; 5, 117). Nicéas de Byzance rencontre ce verset et résume: Le Coran rapporte que le Christ «appelait le Dieu des hommes son propre Dieu» (44). La *Lettre à l'Émir de Damas* cite encore l'objection musulmane contre les chrétiens: «Comment pouvez-vous appeler Dieu le Christ, alors que le Christ lui-même a dit à son propre propos: 'Je retourne auprès de mon Père, qui est votre Père, de mon Dieu, qui est votre Dieu' (*Jn* 20, 17)» (45). Léon cite une variante de cette même objection: Le Christ porte lui-même témoignage qu'il a été envoyé par Dieu: il a dit: 'Quiconque me confessera, je le confes-

(42) Cf. plus haut, pp. 65 et aussi Hamartolos, *Chronique* 235, 7: PG 110, 868 B; *Rituel*: PG 140, 129 D-132 A; *Contre Mahomet*: PG 104, 1453 B; Zigabène, *Panoplie* 28, 21: PG 130, 1353 C; Choniate, *Trésor* 20, 8: PG 140, 113 A.

(43) *Réfutation du Coran II*, II, 41-42: PG 105, 725 B-728 B. En outre, Nicéas accuse Mahomet de partager l'incrédulité des juifs à l'égard de la divinité du Christ, cf. *Coran* 61, 6 cité par Nicéas XVIII, 79: 772 A.

(44) Cf. *Jn* 20, 17. II, 41: 725 B; II, 42: 728 A.

(45) *Byzantion* 24 (1954), p. 366.

serai moi aussi devant celui qui m'a envoyé' (*Matth.* 10, 32; *Lc* 12, 8). En outre, il a dit à ses disciples avant son ascension au ciel: 'Je monte vers mon Créateur et votre Créateur, vers mon Dieu et votre Dieu' (*Jn* 20, 17)» (46).

Léon donne la solution traditionnelle en rappelant la distinction entre les deux natures du Christ, la nature divine et la nature humaine. Les versets cités ici doivent être compris comme se rapportant à la nature humaine du Christ, (47).

La *Lettre à l'Émir de Damas* répond à l'aide d'un exemple: «Dis-moi, si le fils de votre souverain disait à son armée: 'Je retourne auprès de mon père, qui est votre père, de mon amirumnin, qui est votre amirumnin', n'est-ce pas que, de même que le Prince des croyants est le père de son fils, il l'est aussi de son armée et, de même qu'il est le prince des croyants pour son fils, il l'est aussi pour son armée? Réfléchissez à cela avec attention» (48). Il est en effet prince des croyants même pour son fils, non au titre de fils, mais de simple sujet. De même Dieu est le Père de Jésus-Christ et le père des hommes, mais à des titres différents. Car le Christ a une nature divine et est Fils consubstantiel au Père. Dieu est le Dieu du Christ et des hommes, car le Christ a aussi une nature humaine, qui est créature de Dieu.

b) Dans l'*opuscule 23* de Théodore Abū-Ḳurra, le contradicteur musulman objecte: «Le Christ a dit: 'Le Fils ne peut faire de lui-même rien qu'il ne voie faire au Père' (*Jn* 5, 19). Comment donc est-il Dieu, comme vous dites, lui qui n'a pu rien faire de lui-même?». Théodore répond en donnant un exemple:

— «Peux-tu voler?

— Non.

— Si tu voyais un aigle voler vers le haut, et si tu pouvais pareillement t'élever vers le haut et voler comme l'oiseau, qui de vous deux serait le plus admirable pour les spectateurs, toi ou l'aigle?

— Moi.

— Donc le Christ est plus admirable que ton Dieu» (49).

Cette conclusion, qui est dans la logique de l'exemple donné, ne doit pas être forcée. Elle veut souligner que le Christ n'aurait su faire ce qu'il voit faire au Père, s'il n'avait lui-même le pouvoir et la nature du Père.

(46) P. 315 A. Le texte de l'Évangile dit: «... vers mon Père...» et non: vers mon Créateur. — Plus bas le musulman rappelle encore: «Jésus a dit: 'Je fus envoyé à vous...'» (320 A-B).

(47) 320 B.

(48) P. 366. *Amirumnin*: transcription fautive de *amīr al mu'minin* (Prince des croyants).

(49) PG 97, 1553 D-1556 A.

c) Enfin Barthélemy d'Édesse rapporte l'objection suivante: «Tu dis: Le Christ a prié; or celui qui prie est esclave de Dieu.» Il y répond dans les termes suivants: «Écoute-moi, moi l'Édessien. Je t'ai souvent montré que le Christ est le Verbe de Dieu, et ton Coran en témoigne... Toute la puissance des cieux glorifie, loue et adore le Verbe de Dieu, et de même le genre des hommes. Le Verbe de Dieu a habité dans une chair, laquelle chair est appelée temple de Dieu. Or c'est (en habitant) dans ce temple que le Verbe a vivifié les morts d'une façon digne de Dieu et ainsi de suite (pour ses miracles). Tu vois, puisque le Verbe est temple de Dieu, il s'ensuit qu'il n'a pas eu besoin de prier. Et s'il a prié devant les hommes, c'est qu'il voulait apprendre au peuple la miséricorde et le pardon, voulant les sauver» (50).

3. Le Coran témoigne contre la divinité du Christ

a) Jésus nie lui-même sa divinité.

Le Coran rapporte une déclaration explicite de Jésus lui-même, dans laquelle il accuse les chrétiens d'avoir faussé son enseignement et de lui avoir accordé injustement le titre divin. Après son ascension au ciel, Jésus est soumis par Dieu à un interrogatoire décisif. Voici en quels termes Jean Damascène résume les données du Coran 5, 116-119: «Après que le Christ eut été élevé au ciel, Dieu l'a interrogé: 'O Jésus, est-ce toi qui as dit aux hommes: Je suis Fils de Dieu et Dieu?' Jésus, dit-il, a répondu: 'Pitié de moi, Seigneur, tu sais bien que je ne l'ai pas dit, ni ne trouve indigne d'être ton serviteur (51). Mais les hommes déloyaux ont écrit que j'ai proféré cette déclaration, ils en ont menti contre moi, et ils sont dans l'erreur.' Dieu lui a répondu et a dit: 'Je sais que tu ne proférais pas cette déclaration'» (52).

Le même passage coranique est aussi résumé par Nicéas de Byzance. Dieu aurait demandé à Jésus «s'il avait exigé des hommes qu'ils le prennent lui et sa mère pour des Dieux». Mais Jésus aurait nié ce fait (53). Le *Rituel d'abjuration* considère ce point comme tellement important qu'il en fait mention expresse; «Dieu lui ayant demandé s'il s'était appelé Dieu dans le monde, il nia en disant: 'Toi tu sais tout, tu sais que je ne me suis pas appelé Dieu ou Fils de Dieu. Moi je suis ton serviteur, et je n'ai pas orgueilleusement dédaigné d'être appelé ainsi'» (54).

Jean Damascène et à sa suite Zigabène tiennent cette scène pour une divagation digne de risée, qui ne mérite pas d'être prise au sérieux.

(50) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1400 D-1401 A.

(51) Cf. pour ce dernier membre de phrase *Coran* 4, 172.

(52) *De Haeresibus* 101: PG 94, 765 B-C = Choniate, *Trésor* 20, 2: PG 140, 105 D-108 A; Zigabène, *Panoplie* 28, 2: PG 130, 1336 A-B.

(53) IV, 52: 740 A.

(54) PG 140, 129 D; *Contre Mahomet*: PG 104, 1453 A-B.

Mahomet, interprète Nicéas de Byzance, essaie de détourner les chrétiens de la foi en la divinité du Christ, Mais «où cet homme très illettré a-t-il lu cela? Par quelle révélation l'a-t-il connu? Mais plutôt, pour en parler plus proprement, il n'a rien lu ni connu des choses qu'il aurait fallu connaître...» (55). Zigabène insiste: «Affirmer que Dieu ignore si le Christ a enseigné aux hommes qu'il était lui-même Dieu, qu'il l'interroge à ce sujet et, sur la négation du Christ, accepte même sa justification, de quelle réprobation une telle démarche n'est-elle pas digne? Comment le Christ, qui s'est lui-même appelé la vérité, selon l'Évangile, a-t-il menti à Dieu et nié la vérité, bien qu'il fût Dieu, comme il a été précédemment montré» (56). Si Nicéas rangeait le passage coranique parmi les inventions de Mahomet, dont l'imagination est travaillée par les données de sources étrangères à l'Évangile et dont l'intention est clairement hostile au dogme chrétien, Zigabène croit plus efficace de représenter aux musulmans que le texte coranique contredit directement les déclarations expresses du Christ lui-même dans le Nouveau Testament. Qui des deux est plus digne de foi, l'Évangile ou le Coran? Les musulmans tranchent le dilemme en détectant des remaniements tendancieux dans le texte actuel des Évangiles (57).

b) La position du Coran vis-à-vis de la personne de Jésus est bien marquée dans un autre passage que relève et traduit Nicéas de Byzance: «Les juifs disent: 'Uzayr est fils de Dieu'. Les chrétiens disent: 'Le Christ est fils de Dieu'. Tel est ce qu'ils disent de leur bouche. Ils imitent le dire de ceux qui furent infidèles antérieurement. Dieu les tuera à cause de leur infidélité. Ils ont pris leurs apôtres et leurs docteurs comme seigneurs en dehors de Dieu, et aussi le Christ fils de Marie, alors qu'il leur avait été ordonné de n'adorer qu'un Dieu unique...» (9, 30-31) (58).

D'abord, précise Nicéas, juifs et chrétiens n'expriment pas la même idée en appelant respectivement 'Uzayr et Jésus fils de Dieu. «Les juifs n'appellent pas Israël le propre fils de Dieu», ils entendent par ce qualificatif «montrer l'amour que Dieu leur a réservé de préférence aux autres peuples, eu égard à leurs ancêtres». Les juifs n'ont donc jamais pris Israël comme seigneur à côté de Dieu. Aucune preuve du contraire ne saurait être apportée, ni en se fondant sur le témoignage des juifs ni en se référant aux textes de leur Écriture. Les chrétiens, eux, confessent que le Christ est au sens propre le Fils du Dieu véritable, consubstantiel au Père (59).

Du reste la controverse entre les juifs et les chrétiens ne justifie nullement la conséquence que Mahomet en tire: la négation de l'une

(55) IV, 52: 740 A.

(56) 7: 1340 C.

(57) Cf. plus haut, *Réponse aux objections*, 1^o (p. 76).

(58) VIII, 60: 745 C-D. Au lieu de 'Uzayr, Nicéas écrit fautivement: Israël.

(59) VIII, 60: 745 D-748 A. Cf. aussi Zigabène, 9: 1343 D.

et de l'autre affirmation. De la divergence des opinions on ne saurait conclure à la fausseté de toutes ces opinions. Sinon il lui faudrait aussi rejeter la réalité de son propre Dieu, en entendant les chrétiens mettre en doute ce Dieu, pour s'attacher à leur propre Dieu à eux (60).

c) Le Christ est parole de Dieu, non Verbe de Dieu.

Les musulmans refusent d'accepter les conclusions que les apologistes chrétiens tirent du texte coranique qui appelle Jésus parole de Dieu. Ils rappellent les versets qui, à leur sens, précisent la signification que le Coran lui-même donne à ce titre. *Coran* 3, 47: Marie s'informe au sujet de la possibilité de la conception virginale de son enfant et reçoit la réponse suivante: «Ainsi Allah crée ce qu'il veut. Quand il décrète une affaire, il dit seulement à son propos: Sois!, et elle est» (cf. 19, 35). — 3, 59: «Jésus, auprès d'Allah, est à l'image d'Adam: il l'a créé de poussière, puis a dit à son propos: Sois!, et il fut» (61). Jésus est donc parole de Dieu dans le sens qu'il a été créé par une parole créatrice de Dieu, et non qu'il est le Verbe éternel de Dieu. Un écho de cette objection musulmane se trouve chez Barthélemy: «Si je dis que le Christ est Fils de Dieu et Verbe de Dieu, toi tu dis: Adam est aussi parole de Dieu» (62). Mais le problème occupait chrétiens et musulmans déjà du temps de Jean Damascène au VIII^e siècle. Nous lisons en effet dans la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien* le schéma de discussion suivant: «Supposons que le sarrasin te pose la question suivante: Les paroles de Dieu sont-elles créées ou incréées? Car ils nous posent cette question comme une objection des plus redoutables. Ils veulent prouver par là que le Verbe de Dieu est créé, ce qui n'est (évidemment) pas. Car si tu dis: Elles sont créées, il te dira: Ainsi donc toutes les choses qui se trouvent être des paroles de Dieu sont créées et ne sont donc pas des Dieux. Par conséquent tu avoues toi-même que le Christ, qui est parole de Dieu, n'est pas Dieu. C'est pourquoi le chrétien ne doit pas répondre créées ni incréées, mais dire: Moi je confesse un Verbe unique de Dieu, subsistant dans une hypostase incréée, comme tu l'as confessé. Mon Écriture tout entière, je ne l'appelle pas Verbe mais paroles de Dieu» (63).

Mais que l'usage des auteurs sacrés dans la Bible ne fasse pas obstacle à cette explication. Car les textes où il est question des paroles de Dieu, n'entendent pas ce terme au sens propre, mais au sens figuré (64).

Nicétas de Byzance a consacré un petit chapitre de sa *Réfutation du Coran* à préciser le sens du mot Verbe: «Contre Mahomet, qui

(60) VIII, 62: 749 A-B.

(61) Nicétas cite ce verset: II, 41: 725 C.

(62) 1397 C.

(63) PG 96, 1344 A.

(64) 1344 B-C. Le texte se réfère aux versets suivants: Ps 12 (11), 7; Ps 114 (113), 3. 5.

entend le mot Verbe d'une façon simple au sujet du Verbe enhypostatique et Fils de Dieu» (65). L'erreur de Mahomet, écrit Nicéas, provient de ce qu'il comprend univoquement le terme Verbe, Parole, attribué à Dieu et aux créatures. Or les créatures sont différentes de Dieu par la nature et donc par les propriétés substantielles. Le terme parole emprunte ainsi une signification différente suivant qu'il est attribué à Dieu ou aux créatures. Dans les créatures, «la parole n'est pas substantielle, car la parole, dans les créatures, ne peut naturellement pas subsister en dehors de ce en quoi elle existe, mais elle existe en lui comme (un accident) dans une substance. (En Dieu) le Verbe est substantiel et intérieur, il est indivisible et inséparable du subsistant dont il provient et en qui il est...» Donc Mahomet a tort de ne pas distinguer entre «la parole des hommes qui se dissipe et coule» et «le Verbe de Dieu qui subsiste en soi et est substantiel» (66).

4. *La vie du Christ plaide contre sa divinité*

Nicéas de Byzance remarque que Mahomet insiste plutôt sur les côtés modestes et humains de la vie du Christ pour pouvoir nier sa divinité (67).

a) Jésus est né d'une femme comme tous les hommes. C'est là, pour les musulmans, la preuve définitive qu'il est un homme comme tous les autres. On lit chez Barthélemy d'Édesse cette objection, elle est dirigée non seulement contre le dogme de l'Incarnation, mais aussi contre la divinité du Christ: «Et comment encore admettez-vous que Dieu qui a créé toutes choses soit dans le sein d'une femme, qu'il ait été enfanté comme un homme? Comment appelez-vous Marie qui est faite de poussière Théotokos? Comment l'appelez-vous Mère de Dieu, et Fils de Dieu celui qui est né d'elle?» (68).

La réponse des Byzantins consiste à rappeler la doctrine chrétienne de l'Incarnation: Jésus est certes un homme parfait, mais il est aussi Dieu véritable, le Verbe de Dieu incarné pour notre salut. Nous retrouverons ce thème dans le chapitre suivant.

b) La deuxième objection se réfère au baptême du Christ par Jean le Précurseur. Ce geste, concluent les musulmans, implique que Jésus reconnaît son infériorité par rapport au Baptiste, qui est, de l'avis de tout le monde, un simple homme.

Objection et réponse se lisent dans un dialogue vivant reproduit dans la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien*:

(65) XIX, titre: 777 C.

(66) XIX, 84: 777 D-780 B.

(67) II, 42: 728 A; IV, 52: 740 A.

(68) PG 104, 1384 A.

«Le Sarrasin interroge le Chrétien: Du reste, qui est à tes yeux le plus grand, le sanctificateur ou le sanctifié?

Le Chrétien, s'avisant de (la portée) de sa question offensive, dit: Je sais ce que tu veux dire.

Le Sarrasin: Si tu le sais, dis-le-moi. Dis-moi ce que tu sais.

Le Chrétien dit: Si je te réponds: Le sanctificateur est plus grand que le sanctifié, tu me diras: Va, adore Jean-Baptiste, car il a baptisé et sanctifié ton Christ.

Le Sarrasin dit: C'est bien ce que je voulais dire.

Le Chrétien dit au Sarrasin en usant d'un exemple: Toi, si tu vas au bain te laver en compagnie de ton esclave, et si tu te laisses laver et nettoyer par lui, qui (de vous deux) peut être considéré comme plus grand, cet esclave digne de pitié, acheté à prix d'argent, ou toi, qui as été nettoyé par lui? De même en est-il ici: *Lui* (le Christ) est le maître qui a été purifié par l'esclave... Jean, l'esclave et le serviteur, a rendu service au Christ au Jourdain, dans lequel mon Sauveur a été baptisé et a par là écrasé les têtes des démons mauvais qui s'y embusquent» (69).

c) Jésus s'est comporté dans sa vie comme un simple homme. Le Coran souligne, par exemple, que le Christ Jésus a, comme tous les autres mortels, pris de la nourriture (5, 75).

Nicétas de Byzance fait sans doute allusion à de tels versets quand il observe que Mahomet cherche à combattre la foi en la divinité du Christ en insistant sur les côtés modestes de sa vie et l'humble condition de son incarnation (70). L'objection musulmane est explicitement mentionnée dans la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien*: «Si le Sarrasin t'interroge: Le Christ, bien qu'il fût Dieu, mangeait-il et buvait-il, dormait-il et ainsi de suite?, dis-lui: Le Verbe éternel de Dieu, qui a créé toutes choses, comme le disent mon Écriture et ton Écriture, est devenu homme de la sainte Vierge Marie, homme parfait, raisonnable et vivant. C'est lui (*cet homme*) qui a mangé, bu, dormi; le Verbe de Dieu n'a ni mangé, ni bu, ni dormi, ni été crucifié et ainsi de suite. Sache que le Christ a deux natures et une personne, car le Verbe éternel de Dieu, même après avoir assumé le corps, est un par la personne, mais non par la nature; il ne s'est pas ajouté une quatrième Personne à la Trinité après l'ineffable union au corps» (71).

La même réponse se retrouve chez Léon. Il cite d'abord l'objection de son correspondant: «Le Christ a mangé et dormi, tout comme Adam» (72). «Il a mangé, bu et dormi» (73). Puis il répond: «Dans le Christ, il y a deux opérations et deux manières de parler: celle du Verbe et celle du corps qu'il a emprunté de Marie, corps parfait, doué d'âme

(69) PG, 96, 1345 C-1348 B; Cf. un résumé du texte chez Abū-Ḳurra, *Op.* 38: PG 97, 1593 D-1596 A.

(70) Cf. note 67.

(71) PG 96, 1345 A-B.

(72) *Épître à 'Umar*: PG 107, 315 B.

(73) 320 A.

et de raison.» Ce qui montre la divinité, ce sont les œuvres du Verbe qui «a créé toutes choses avec le Père», œuvres qu'il a accomplies dans la chair: rémission des péchés, résurrection des morts et autres miracles semblables. Manger et dormir, ce sont les œuvres du Christ par la nature humaine qu'il a assumée par son incarnation de Marie, descendante d'Adam. C'est pourquoi le Christ est aussi en cela semblable à Adam. Mais cela ne justifie pas la négation de sa divinité (74).

d) La mort du Christ est une preuve contre sa divinité. Nous retrouverons plus loin, au chapitre VI, cette objection et la réponse des apologistes byzantins.

5. *Jésus-Christ n'a pas de prérogatives particulières*

Le Coran s'applique dans bien des versets à ranger Jésus dans la série des prophètes depuis Adam, par exemple 57, 25-27: «Nous avons certes envoyé nos Apôtres, avec les preuves, et fait descendre, avec eux, l'Écriture... Et nous avons certes envoyé Noé et Abraham et avons mis dans leur descendance la prophétie et l'Écriture... Ensuite, nous leur avons donné comme successeurs nos apôtres ainsi que Jésus fils de Marie; nous lui avons donné l'Évangile.» Les musulmans ont exploité cette intention du Coran pour montrer que Jésus ne possède aucune prérogative particulière qui justifie la foi en sa divinité. C'est surtout Barthélemy d'Édesse qui a rencontré toute une liste de ces objections et s'est appliqué à les réfuter.

a) Tout comme le Christ, le Coran est aussi parole de Dieu.

Barthélemy écrit: «Tu dis que ton Coran est descendu du ciel, qu'il est parole de Dieu, coéternelle à lui, comme tu dis» (*Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1445 A). Puis il s'efforce de montrer la différence qui sépare le Coran du Christ, Verbe de Dieu. En raison des déficiences de sa doctrine et des erreurs qu'il professe, le Coran ne peut être tenu pour la parole de Dieu, pour une Écriture inspirée par Dieu (75). Du reste, le Coran lui-même loue le Verbe de Dieu, Jésus-Christ: il dit de lui «qu'il est sorti de Dieu, qu'il est son Verbe et qu'il lui est coéternel» (1393 A-B). Comment donc ton Coran serait-il la parole de Dieu, coéternelle (à lui)? Comment n'admetts-tu pas celui qui dit que Jésus-Christ, qui ressuscite les morts, ôte les péchés, montre beaucoup de signes et de miracles, est Verbe de Dieu et coéternel (à lui)?» (1396 B-C). Le Christ s'est révélé comme «Verbe de Dieu» par «des signes redoutables et des prodiges innombrables», «et toi tu ne peux dire de ton Coran rien» de semblable (1409 D).

b) La conception virginale de Jésus n'est pas une prérogative propre. Adam aussi a été créé directement par Dieu et «n'est pas né

(74) 320 A-C.

(75) Cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, p. 205-210.

d'une femme» (76). Barthélemy le souligne, lui aussi: «Si moi je dis: Le Christ... est né sans semence..., vous dites, à votre tour: Adam est pareil» (1397 C).

Léon cite d'abord l'objection de son correspondant: «Tu dis que le Christ est devant Dieu à l'image d'Adam» (77). Mais il répond en soulignant la distance entre «la créature faite de poussière qui s'est opposée à Dieu et n'a pas observé son précepte» et «le Verbe de Dieu, dont le règne existe éternellement» (78).

Mais c'est la *Lettre à l'Émir de Damas* qui fournit la réponse qui sera reprise d'une manière ou d'une autre par les autres écrits qui s'occupent de cette question. «Adam fut créé, lui premier, par Dieu, alors qu'aucun autre homme n'existait, tandis que le Christ, fils de Dieu, et Dieu lui-même, lorsqu'il y avait beaucoup d'hommes au monde, et qui naissaient de femmes par le commerce des hommes, fut seul à être engendré d'une mère, vierge unique, sans l'intervention d'aucun homme (79). On ne saurait donc «identifier Adam au Christ sur le seul fait d'être né sans père» (80).

Le *Trésor* de Choniote résume: «Les sarrasins disent que c'est la même chose que la Vierge enfante et qu'Adam soit formé de poussière. — Mais nous, nous disons que le Christ est né de la Vierge, parce qu'il est Dieu, se frayant un nouveau mode de provenance d'elle. Mais Adam, créature de Dieu, ne tire pas sa génération d'une généalogie antérieure, mais il fut formé de poussière. Grande est la distance entre la nativité divine et la formation de l'homme» (81).

Enfin, Barthélemy reprend la réponse à sa manière quelque peu cavalière: «O insensé, si tu prétends qu'Adam ressemble au Christ, parce que, première créature, il est venu sans semence, il s'ensuivrait aussi que le premier âne, chien, serpent... sont venus sans semence et donc ressemblent, suivant ton propos, à Adam et au Christ! Or moi je te dis: Adam est l'œuvre du Verbe de Dieu, et le Verbe de Dieu, c'est le Christ. Comment les considères-tu comme égaux? Adam est esclave et serviteur, il a transgressé le précepte de Dieu et, ayant péché, il a été chassé du paradis. Comment lui ressemblerait le Verbe de Dieu exempt de péché et immortel, qui demeure éternellement là où il était auparavant?» (82).

c) Jésus n'a pas été le seul à opérer des miracles.

1. Josué fils de Nûn a arrêté le soleil, cite la *Lettre à l'Émir de Damas*.

(76) *Lettre à l'Émir de Damas: Byzantion* 24 (1954), p. 357.

(77) 315 B; 320 D.

(78) 320 D-321 A.

(79) P. 357-358.

(80) P. 360.

(81) *Trésor* 20, 13: PG 140, 117 C.

(82) *Réfutation d'un Agarène: PG* 104, 1397 D-1400 A.

Mais, réplique l'auteur, «comment osez-vous dire qu'il est l'égal de Jésus? Car Josué fils de Naué arrêta le soleil, pour les nécessités de la bataille, par la vertu de la prière qu'il adressa à Dieu. Quant au Christ, sans qu'il ne dise rien, l'univers, voyant son créateur crucifié et outragé, frissonna d'épouvante, le soleil s'obscurcit, la terre s'agita et trembla en voyant mourir son créateur et en le voyant subir des outrages. De même, lorsqu'un esclave voit son maître subir des insultes, ne pouvant supporter l'offense faite à son maître, il se frappe lui-même et est rempli de douleur» (83).

2. D'autres prophètes ont, comme Jésus, ressuscité des morts:

— *La Lettre à l'Émir de Damas* répond à «ceux qui disent qu'Ézéchiél aussi a ressuscité les morts». «Ézéchiél lui-même a expliqué, dans sa prophétie dites 'des ossements', qu'il ne parle pas des ossements de cadavres, mais que ceux qui ont été ramenés de la captivité de Babylone et sont retournés à leurs lieux d'origine, ce sont ceux-là qu'il appelle les morts. Il introduit, en effet, ces mots: 'Fils de l'homme, ces ossements sont la maison d'Israël, car eux-mêmes disent: Nos os sont devenus secs, nous avons été divisés, c'est-à-dire nous avons été réduits à l'état de cadavres.' Puis il ajoute: 'Je vous ramènerai de vos tombeaux dans votre patrie, ô mon peuple.' Comment pouvez-vous donc prendre une expression allégorique pour une réalité?» (84).

— Barthélemy d'Édesse rapporte à son tour l'objection du musulman qui observe que, tout comme Jésus, Élie a ressuscité des morts (1397 C-D) (85) et que Moïse a opéré des signes et des prodiges (1400 A). Il s'attache d'abord à montrer les différences essentielles qui séparent Moïse du Christ: «Moïse n'a pu opérer de signes sans le nom du Christ. Car il a dit ... à Pharaon: Il m'a envoyé vers toi, c'est-à-dire Dieu, le Seigneur et le Saint-Esprit. De la sorte il a montré sa propre servitude à l'égard de son Maître. Il a montré la sainte Trinité, en disant: Dieu, Seigneur et Saint-Esprit» (1400 A-B) (86).

D'ailleurs, poursuit Barthélemy, Moïse n'a opéré de miracles qu'en recourant «aux prières et aux larmes». Après ce temps, il a péché contre Dieu et a été privé de voir la terre promise (1400 B) (87).

De toute façon et en comparaison avec tous les prophètes, «le Christ, lui, a ressuscité les morts, sans prière et sans supplication. Car d'une voix seigneuriale, il a dit à Lazare, qui était mort depuis quatre

(83) *Jos* 10, 12-13; — *Matth* 27, 45. 51; *Mc* 15, 33; *Lc* 23, 44. — P. 367.

(84) *Éz* 37, 1-10 (description de la scène), 11-14 (application aux Hébreux dans l'exil). — P. 360.

(85) Barthélemy ne s'occupe plus d'Élie et des miracles qu'on lui attribue, cf. *I Rois* 17-22.

(86) Cf. plus haut, chap 1, p. 22.

(87) Cf. *Deut* 3, 23-28; 32, 48-52.

jours: 'Lazare, viens ici. Dehors!' (88). Comment ressemblerait-il donc à Moïse ou à quelqu'autre nature créée?» (1400 B-C).

d) Le Christ n'est pas seul exempt de péché. Les musulmans disent que Jean-Baptiste l'est aussi (89); du reste, observent-ils, «qu'y a-t-il là d'étonnant?» (1397 C). Barthélemy, qui rapporte cette objection, ne met pas en question l'impeccabilité de Jean-Baptiste et ne s'occupe pas du problème plus général de l'impeccabilité principielle de tous les vrais prophètes, d'après la doctrine musulmane (90). Il souligne seulement la supériorité du Christ sur Jean-Baptiste: «Je t'ai dit que le Christ est né sans semence, n'a péché en rien. Mais toi, tu répliques: Il en a été de même de Jean. Lamentable erreur: même s'il n'a pas reproduit et n'a pas péché, Jean est tout de même né d'une semence et est venu au jour selon les lois de la nature humaine. Comment prétends-tu donc, je te le demande, qu'il est semblable au Christ?» (1400 A).

e) «L'ange aussi, tout en étant sans corps, est temple de Dieu» (1401 B), réplique le musulman à Barthélemy qui avait expliqué que le Christ est Verbe de Dieu incarné et que sa chair est appelée temple de Dieu (1401 A). Barthélemy en appelle ici au témoignage de l'Écriture pour souligner la supériorité du Christ sur les anges: «Tu déraisonnes. Jamais Dieu n'a dit à l'un des anges ou des prophètes: 'Moi, aujourd'hui, je t'ai engendré', par la bouche de David (*Ps* 2, 7; *Hébr* 1, 5), ou: 'Tu es temple de Dieu' (91). Et encore: 'Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le' (*Matth* 17, 5; *Lc* 9, 35). (Jamais) non plus (il n'a dit) à l'un des anges ou des prophètes: 'Siège à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis un escabeau pour tes pieds' (*Ps* 110 (109), 1; *Hébr* 1, 13). Ni encore à aucun ange: 'Notre Dieu est à droite' (92). Ni encore:

(88) *Jn* 11, 43. Jésus a prié avant d'opérer la résurrection de Lazare: *Jn* 11, 41-42. — Barthélemy écrit dans un autre passage: «Si je dis: Le Christ a fait des signes et des miracles, et qu'il est né sans semence, et qu'il est sans péché, vous dites, à votre tour: Adam est pareil» (1397 C). En réalité, quand il détaille sa réponse, Barthélemy ne rapporte plus à Adam que le privilège d'être venu au monde sans génération, et il rappelle qu'il a péché, cf. plus haut, chap. IV, p. 84.

(89) Le Coran célèbre la chasteté de Jean (Yaḥyā) (3, 39) et sa vertu (19, 13-15). La tradition lui reconnaît une vertu éminente: «Nul parmi les prophètes, affirme-t-on, ne comparaitra devant Allah sans avoir commis quelque péché, sauf Jean, fils de Zacharie.» Texte cité par M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris 1957, p. 423.

(90) Sur l'infailibilité morale des prophètes, d'après la théologie islamique, cf. Tor Andrae, *Die Person Muhammets in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, p. 125-127, 132-174; H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962, 185-189.

(91) Cf. peut-être *Jn* 2, 20-21; *Apoc* 21, 22.

(92) Cf. peut-être *Ps* 110 (109), 5; ou, peut-être, *Hébr* 1,3; *Éph* 1, 20. Les références des deux citations suivantes m'échappent: la première évoque le *Ps* 89 (88),

'Dès le commencement ton nom est au-dessus du soleil et de la lune et pour les siècles'. Ni encore à aucun ange ou prophète: 'Les rois du peuple t'adoreront, et les tribus, et en toi ils se béniront. Et tous les hommes t'adoreront' (1401 B).

Donc, conclut Nicéas, on ne peut pas prétendre que les anges sont, à l'égal du Christ, temples de Dieu (1401 B).

f) Et encore, écrit Barthélemy, «si moi je dis: Le Seigneur a été élevé aux cieus, vous dites: Qu'y a-t-il là d'extraordinaire? Énoch le fut pareillement» (1397 D; cf. aussi 1400 C). Mais, répond-il, si vraiment Énoch avait eu en partage la gloire d'une telle ascension, ton objection serait valable. «Mais cela est faux d'après tes Écritures. Ton Coran dit qu'Énoch repose dans un endroit élevé», à savoir, d'après les données du Coran, au paradis (93). Mais au sujet du Christ, le Coran affirme «que Dieu a appelé Jésus-Christ plus haut que les cieus» (94) (1400 C).

Et voici le témoignage de nos textes sacrés (95): «Seigneur, les Chérubins furent stupéfaits de ton ascension, te voyant venir sur les nuages, toi qui es assis sur eux» (96). — Comment donc ressemble-t-il à Énoch? ... Personne n'est monté au milieu des acclamations, excepté le Christ, (monté) au son des cymbales (97). Celui qui est descendu du ciel, c'est lui-même qui a été de nouveau élevé dans la gloire aux cieus où il était auparavant, comme il est écrit dans nos prophètes (98). Car, descendu comme maître, il est de nouveau monté comme maître. Comment serait-il égal à Énoch?» (1400 C-D).

g) Enfin, affirment les musulmans, tous les prophètes possèdent «le même rang et la même dignité auprès de Dieu», Adam, le Christ,

28 et 37-38. L'autre semble être une libre combinaison de *Gen* 12, 3 avec *Jér* 4,2 et *Is* 49, 23 et 60, 10 (réminiscences plutôt que citations).

(93) Barthélemy identifie, à la suite de plus d'un auteur musulman, par exemple Tabari, *Tārīkh al-rusul wa l-mulūk* (Annales), éd. Ibrāhīm, I, Le Caire 1960, p. 170-173 (= éd. De Goeje I, p. 173-177), Énoch avec Idrīs, cf. *Coran* 19, 56-57 (endroit élevé); 21, 85-86. Cette identification est rejetée par nombre d'auteurs, cf. J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin et Leipzig 1926, p. 88-89; M. Gauderoy-Demombynes, *Mahomet*, p. 419-420; *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1953, art. *Idrīs*, 158-b-159 a.

(94) Cf. *Coran* 4, 158 (Dieu l'a élevé vers lui).

(95) Barthélemy parle ici de «notre divin Évangile» (1400 C). Il s'agit en fait de textes tirés de la liturgie byzantine.

(96) Ce texte est une partie du stichère idiomèle du *Kyrie* des vêpres de l'Ascension, dans la liturgie byzantine.

(97) Théotokion de l'*Apostikhon* des mêmes vêpres.

(98) Cf. *Éphés* 4, 10 et premier stichère du *Kyrie* des vêpres de l'Ascension.

les autres prophètes et aussi Mahomet (1396 C)» (99), qui peut être appelé à ce titre «le frère du Christ» (1388 B).

Barthélemy, qui rapporte l'objection, s'attache, dans plusieurs endroits de sa *Réfutation*, à la repousser avec énergie (100).

— Le Christ est, au témoignage du Coran, Verbe de Dieu, il n'est donc pas créé, comme Mahomet. Il n'est pas non plus un simple prophète, mais Dieu et Homme (1396 C). Barthélemy insiste toujours sur cette différence fondamentale entre le Christ et Mahomet. Il la rappelle expressément, même quand il apporte d'autres considérations fondées, par exemple, sur les prérogatives particulières du Christ.

— Mahomet est issu du péché et d'un germe humain, et lui-même, il a péché et engendré» (1388 B). «Le Christ est le Verbe de Dieu, coéternel (à lui). Comment le nom du Dieu exempt de péché et immortel ressemblerait-il au nom de celui qui est né du péché et qui a connu les péchés et est mort en eux d'une mauvaise mort?» (1396 C-D).

— Barthélemy mentionne encore les faits miraculeux qui ont accompagné la naissance du Christ: «Les anges n'ont appelé personne né et non créé, en dehors de notre Seigneur Jésus-Christ. Au sujet du Christ, ils ont proclamé le 'Gloire à Dieu dans les hauteurs, sur la terre paix et bienveillance chez les hommes' (Lc 2, 14). 'Car aujourd'hui est né comme un jeune enfant le Dieu qui est avant les siècles'» (101). Barthélemy mentionne encore ici le salut de l'archange Gabriel à Marie: «Le Seigneur est avec toi, ...et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre» (Lc 1, 28. 35). Puis il rappelle à son interlocuteur musulman, les données du Coran sur la vie merveilleuse de Marie au temple (*Coran* 3, 37) (102). Ensuite il reprend: «Tous les êtres célestes furent stupéfaits à la naissance du jeune enfant, le Dieu d'avant les siècles. C'est pourquoi 'les anges offrent la louange, les bergers l'étonnement, la terre la grotte, le désert la mangeoire, les cieux l'astre et les Mages les dons' (103). Telle a été la naissance du Verbe de Dieu» (1397 A-B). Et, passant à l'attaque, Barthélemy de conclure: «Comment n'ai-je trouvé dans ton Coran ne fût-ce qu'un seul éloge de Mahomet et de sa mère Amina, ainsi qu'il s'en trouve dans ton Coran au sujet de notre Seigneur Jésus-Christ et de la sainte Vierge Marie Mère de Dieu? D'où vient que tu l'appelles frère du Christ?» (1397 B). Plus loin, il revient à la charge:

(99) Cf. *Coran* 2, 136. 285; 3, 84; 4, 152. Mais le Coran parle aussi de différents degrés parmi les prophètes: «Nous avons placé certains Apôtres au-dessus de certains autres. Parmi eux, il en est à qui Allah a parlé. Allah en a élevé d'autres en hiérarchie...» (2, 253).

(100) Barthélemy ne met aucun ordre dans ses différentes réparties.

(101) C'est la dernière phrase du kondakion de Noël et du 20 décembre de la liturgie byzantine.

(102) Barthélemy se réfère au chapitre 11 de l'*Écriture de Zacharie*. Il semble par là rappeler la parenté entre diverses données du Coran et les apocryphes chrétiens.

(103) Cf. 6e stichère du *Kyrie* des vêpres de Noël, cité un peu en désordre.

«J'ai parcouru vos livres en entier et n'y ai rencontré nulle trace de louange ou d'hymne (104). Sa mère Amina n'a pas été non plus saluée par Gabriel, ni la puissance d'en-haut n'a habité en elle... ni l'Esprit saint ne l'a appelée sainte, ni 'vierge avant l'enfantement', elle n'est pas demeurée vierge après l'enfantement.» Donc il n'y a pas de commune mesure entre Marie et la mère de Mahomet (1417 B).

— En outre, poursuit Barthélemy, «nous ne connaissons pas Mahomet comme puissant en action et en parole, comme le Christ» (1396 D). Le Coran lui-même parle des miracles que l'Éternel a faits, en animant des oiseaux et des reptiles faits de boue (cf. *Coran* 3, 49; 5, 110) (105) (1397 B). Mahomet n'a opéré aucun miracle semblable: résurrection de morts, purification de lépreux, guérison d'infirmités, d'aveugles et de sourds-muets, apaisement de la tempête, marche sur l'eau, visite aux disciples en entrant à travers les portes closes, transfiguration (1417 B-C; cf. 1412 B).

— De plus, Mahomet «n'est pas exempt de péché, ni n'est immortel, et il n'est pas le juste juge», comme le Christ. Au contraire, ses défauts moraux l'éloignent beaucoup du Christ (106) (1417 C-D).

— Enfin, aucune fête ne commémore sa naissance (107), sa mort, son enterrement (108), son ascension au ciel (109) (1417 A-B; sur l'ascension aussi: 1400 D).

La conclusion de toutes ces considérations est toujours la même: «Comment donc tiens-tu (le Christ) et Mahomet pour égaux?» (1412 B-C). «Comment fais-tu de lui l'égal du Christ?» (1417 C). «D'où vient que tu l'appelles frère du Christ, ou un autre prophète à l'égal du Christ? (110). Eux qui sont la créature du Verbe de Dieu, limités,

(104) Barthélemy néglige les traditions musulmanes qui se rapportent aux prodiges qui auraient accompagné la conception et la naissance de Mahomet. cf. Tor Andrae, *Die Person Muhammeds...*, p. 28-39, 61-68; M. Horten *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle 1917, p. 20-31.

(105) Cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, p. 189-190.

(106) Sur les défauts moraux que les Byzantins attribuent à Mahomet. cf. notre *Polémique byzantine contre l'Islam*, p. 87-96.

(107) Barthélemy n'a pas connu la *mawlid*, fête musulmane d'institution tardive, parallèle au Noël chrétien, cf. Tor Andrae, *Die Person Muhammeds...* pp. 386-387, note 6.

(108) Barthélemy fait ici allusion à l'office byzantin des Funérailles du Seigneur, qui appartient à l'office du Samedi saint et est célébré avec solennité le soir du Vendredi saint. — Sur la coutume de l'«incubation» près de la tombe de Mahomet, cf. Tor Andrae, *op. cit.*, p. 386, note 6.

(109) Sur l'ascension au ciel de Mahomet et les critiques des Byzantins, cf. *Polémique byzantine contre l'Islam*, p. 51-56.

(110) Le texte n'est pas clair; autre traduction possible: ou (appelles-tu n'importe quel) autre prophète l'égal du Christ...

mortels et corruptibles, comment seraient-ils considérés comme égaux à Dieu le Verbe qui est sans commencement ni fin?» (1397 B-C). La différence entre Mahomet et le Christ est celle qui sépare celui qui gît dans la tombe en proie à la corruption et Celui qui trône dans les cieux et reçoit la louange des puissances célestes (1412 C). «Comment celui qui est éternel et immortel serait-il semblable à celui qui est pour toujours mort et corrompu (ou: toujours mortel et corruptible)? Comment le Verbe du Créateur serait-il égal à Mahomet, (qui est) créé et terrestre?» (1412 D).

6. *Les défaites des chrétiens montrent l'erreur de leur foi en la divinité du Christ*

Nicéas de Byzance formule l'objection musulmane à plusieurs reprises. Mahomet, écrit-il, «saisit l'occasion pour blasphémer contre le Christ; il dit que la seule raison pour laquelle nous sommes livrés à leurs mains, c'est que nous confessons que le Christ siège sur le même trône que le Père. C'est pourquoi il affirme constamment: Dieu ne guide pas un peuple de transgresseurs» (cf. *Coran* 5, 51; 9, 24) (111). Il consacre à la question un chapitre entier de sa *Réfutation du Coran*: «Réfutation des Agarènes, qui blasphèment contre la divinité du Christ et disent stupidement qu'il n'est pas Dieu et qui pensent que le pays des chrétiens leur est pour cela livré en butin» (112).

La réponse des Byzantins consiste à expliquer la place des châtiements dans le plan du salut divin. Dieu châtie ses enfants qu'il aime, il le fait par les moyens des impies, comme en témoigne l'histoire sainte déjà dans la Bible (113).

Cette longue liste d'objections montre, pensent les Byzantins, avec quelle obstination Mahomet s'acharne contre la foi chrétienne en la divinité du Christ. Nicéas de Byzance trouve à cette obstination un motif digne d'attention: «Il avait entendu le Christ déclarer que Jean est le terme des prophètes (*Matth* 11, 13), et l'Apôtre (*Paul*) affirmer que le Christ est la fin de la Loi pour la justification de tout homme qui croit (*Rom* 10, 4). Il se sentit donc saisi de crainte que quelques-uns ne lui objectent: Nous ne possédons pas de prédiction relative à un autre prophète qui viendrait après le Christ; comment donc te proclames-tu toi-même envoyé de Dieu et prophète? Craignant donc d'être accusé d'imposture, il reconnaît que lui aussi sait qu'il en est ainsi. Mais il ajoute, pour justifier son avènement: C'est 'de peur que vous ne disiez: Nul annonciateur n'est venu à nous' (*Coran* 5, 19).» En parlant de la sorte, commente Nicéas, Mahomet veut dire «que le

(111) *Réfutation du Coran II*, VII, 58: PG 105, 745 A.

(112) XXX, titre: 801 D.

(113) Nous avons développé la réponse des Byzantins à cette objection dans *Polémique byzantine contre l'Islam*, p. 117-118, 248-256.

Christ s'est trompé... S'il s'est trompé, c'est faute de connaître l'avenir. Et la preuve qu'il s'est trompé, c'est que je suis venu, moi. Si donc il s'est trompé, il n'est pas non plus Dieu» (114). Nicéas compare cette attitude à «une scène de comédie» (115).

(114) IV, 50: 736 C-D.

(115) IV, 50: 737 A.

CHAPITRE V: INCARNATION DU FILS DE DIEU

En défendant la foi en la divinité de Jésus-Christ contre les objections des musulmans, les apologistes byzantins défendaient en même temps le mystère de l'Incarnation: Jésus-Christ est le Verbe de Dieu incarné, le Fils de Dieu qui a pris chair et a vécu parmi les hommes pour les sauver. Nous ne reprendrons pas ici les arguments exposés dans le chapitre précédent. Nous nous occuperons seulement des preuves et des réponses qui se rapportent d'une manière directe et expresse au mystère de l'Incarnation.

Témoignage des Écritures

Jean Damascène écrit: «Tous les prophètes depuis Moïse ont successivement prédit la venue du Christ, à savoir que le Christ, Dieu et Fils de Dieu, viendra en se faisant homme» (1). Sans préciser, lui non plus, les textes auxquels il se réfère, Hamartolos s'étonne que les musulmans «nient le Christ Dieu qui a été clairement annoncé à l'avance par eux (= les prophètes)» (2). De même la *Lettre à l'Émir de Damas* affirme: «Tout ce que les prophètes, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, et ceux qui ont suivi Moïse, ont prédit, touchant le Christ, cela a été aussi bien accompli: qu'il naîtrait d'une vierge, qu'il ferait des miracles nombreux sur terre...» (3). Dans sa controverse avec ses contradicteurs musulmans, Choniate reproche aux juifs de n'avoir pas reconnu le Christ, bien qu'ils lisent «la Loi et les prophètes, qui ont prédit le temps de son avènement» (4). Enfin Barthélemy d'Édesse affirme que de nombreux témoins attestent que «le Verbe de Dieu s'est uni à une chair et il est né mais non créé» (5).

D'autres auteurs, comme Nicéas de Byzance et Léon, appuient leur foi sur des textes précis de l'Ancien Testament, que nous avons cités dans le chapitre précédent. Mais c'est surtout Euthyme qui rencontre l'objection insistante des musulmans, lesquels exigent que leur soient cités des textes de l'Ancien Testament qui annoncent l'Incarnation (6). Euthyme confirme la doctrine chrétienne: Dieu «s'est uni à l'humanité, comme les prophètes nous l'enseignent très clairement» (7).

(1) *De Haeresibus* 101: PG 94, 765 C = Choniate. *Trésor* 20, 3: PG 140, 108 A-B; Zigabène, *Panoplie* 28, 3: PG 130, 1336 B.

(2) *Chronique* 235. 10: PG 110 869 C.

(3) *Byzantion* 24 (1954), p. 357. Remarquer l'allusion à Abraham, Isaac et Jacob.

(4) 15: 120 B.

(5) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1409 D.

(6) *Controverse avec un musulman*, 5: PG 131, 24 D; 9: 29 A.

(7) 5: 25 A.

Puis il mentionne les prophètes qu'il prend à témoin: *Isaïe* 9, 5: «Un petit enfant nous est né, et un fils nous a été donné... On lui donne ce nom: Ange du grand conseil, Dieu fort, ayant pouvoir, prince de la paix, père du siècle futur.» «Vois-tu, commente Euthyme, comment le prophète dit: enfant... et Dieu?». - *Moïse* aussi a vu le buisson ardent brûler sans se consumer (cf. *Ex* 3, 1-6): c'est là une image de l'Incarnation (8).

Plus loin, Euthyme mentionne encore une fois six témoins admis par son interlocuteur: *Abraham*: «Dieu dit à Abraham: 'J'instituerai mon alliance entre moi... et ta postérité' (*Gen* 17, 7). Considère la force (probante) de cette parole, car l'alliance était le support du mystère redoutable» (9). — *David*: «Dieu viendra manifestement» (*Ps* 50 (49), 3). «Il inclina les cieux et descendit» (*Ps* 18 (17), 10). — *Jérémie*: «Celui-ci est notre Dieu: aucun autre ne lui est comparable... Après cela, il est apparu sur terre et il a conversé parmi les hommes» (*Baruch* 3, 36-38). — «Et encore (10): 'Alors se produira le salut universel, quand la vierge enfantera; et tous les peuples adoreront un bois.'» — *Isaïe*: «Voici que la vierge concevra en son sein et enfantera un fils, dont le nom sera Emmanuel, ce qui veut dire: Dieu avec nous» (*Is* 7, 14). — *Ézéchiel*: «Et Ézéchiel prédisant la naissance du Christ à advenir de Marie, dit: 'Ce porche sera fermé... Nul n'y passera si ce n'est le Dieu d'Israël' (*Éz* 44, 2). Que t'en semble? conclut Euthyme, les paroles des prophètes sont-elles vraies oui ou non?» (11).

En plus du témoignage de l'Ancien Testament, les Byzantins se réfèrent à celui du Nouveau Testament. Nous renvoyons le lecteur aux textes cités dans le chapitre précédent. Nous reproduisons ici seulement une phrase de la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien*: «Mon Évangile dit: 'L'Esprit de Dieu viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre' (*Lc* 1, 35)» (12).

Mais, tout comme l'Évangile, le Coran lui-même rend témoignage à l'Incarnation. La *Controverse* rappelle au musulman, dans le passage que nous venons de citer: «Recourons à ton Écriture et à mon

(8) 5: 25 B. — Euthyme s'était assuré auparavant que le musulman acceptait la valeur du témoignage de Moïse et d'Isaïe, 5: 24 D-25 A.

(9) L'alliance la plus étroite qu'on puisse imaginer entre Dieu et les hommes est justement l'incarnation, par laquelle le Fils de Dieu s'est uni à la nature humaine.

(10) Selon la série de prophètes présentée par Euthyme (9: 29 B), ce texte devrait se rapporter à Daniel; or il n'est pas de lui. Euthyme, qui semble citer de mémoire, pensait probablement à *Jér* 31, 22 sq, éclairé par *Is* 7, 14, et à *Ps* 96 (95), 10 accru d'une glose très ancienne («regnavit a ligno Deus»), opposée déjà à Tryphon par st Justin (*Dial.* 73). Il pourrait s'agir aussi d'un fragment de composition liturgique pris pour un texte d'Écriture.

(11) 9: 29 B-C.

(12) PG 96, 1344 C.

Écriture. Ton Écriture dit que Dieu a purifié la Vierge Marie de préférence à toute chair de femme (*Coran* 3, 42) et que l'Esprit de Dieu, le Verbe, est descendu en elle (*Coran* 4, 171).» L'auteur cite ensuite *Luc* 1, 35 et conclut: «Voici, c'est le même son dans les deux textes et le même sens» (13).

Ce témoignage du Coran est constamment souligné par les apologistes chrétiens. Jean Damascène écrit: Mahomet «dit que le Christ est Verbe de Dieu et son Esprit, créé et serviteur, et qu'il est né sans semence de Marie... Car, dit-il, le Verbe de Dieu et son Esprit est entré dans Marie et elle enfanta Jésus, lequel est prophète et serviteur de Dieu» (14). Nicétas cite textuellement les versets du Coran 3, 45: «Et les anges lui dirent (*à Marie*): Dieu t'annonce son Verbe, le Christ Jésus, fils de Marie, qui sera honoré dans la vie présente et dans le siècle à venir et sera parmi les proches (*du Seigneur*)» (15). — 4, 171: «Le Christ Jésus, fils de Marie, est l'apôtre de Dieu et son Verbe déposé par lui en Marie et un Esprit de lui» (16). Il résume les données coraniques relatives au Christ en ces termes: Mahomet «cite avec grand éloge notre Seigneur Jésus-Christ et le range parmi les prophètes de la dernière période. Il lui reconnaît le privilège unique d'être, comme Verbe de Dieu, né de la Vierge par l'action de l'Esprit saint» (17).

L'explication la plus détaillée du texte du Coran concernant la naissance du Christ se lit dans la *Lettre à l'Émir de Damas*. «Vous-mêmes, d'ailleurs, ne reconnaissez-vous pas que le Verbe de Dieu pénétra la Vierge Marie par l'ouïe, qu'elle en conçut Jésus-Christ et l'enfanta?». Or, argumente l'auteur, cela ne peut signifier que le son de la voix de Dieu entra dans l'oreille de la Vierge, car «la voix n'est rien qui ait une existence propre ni pouvoir de durer». C'est «bien le Fils de Dieu, Dieu lui-même, signifié par cette voix, qui entra en elle, y habita et naquit d'elle pour le salut des hommes» (18). Il naquit de la Vierge Marie homme parfait, tout en demeurant Fils de Dieu, Dieu parfait. Il vécut avec les hommes et souffrit sa passion pour nous (19). L'auteur appuie son argumentation sur un exemple. Quand quelqu'un, au cours de la conversation, mentionne une personne, ce n'est pas le son de sa voix qui demeure dans l'esprit, mais la personne signifiée par

(13) 1344 C. Le texte grec admet aussi une autre traduction: l'Esprit de Dieu et le Verbe *sont* descendus en elle. Cette traduction correspondrait mieux au texte de *Luc* 1, 35, mais moins bien au verset du *Coran* 4, 171.

(14) *De Haeresibus* 101: 765 A-B = Choniata 2: 105 B-C; Zigabène, 2: 1336 A; cf. *Rituel*: PG 140, 129 C; *Contre Mahomet*: PG 104, 1452 D.

(15) *Réfutation du Coran II*, II, 41: PG 105, 725 A.

(16) III, 49: 736 A.

(17) I, 31: 712 B. - Cf. *Coran* 3, 45; 4, 171; 19, 35 (parole); — 4, 171; 21, 91; 66, 12 (esprit).

(18) *Byzantion* 24 (1954), p. 358.

(19) P. 358-359.

la voix. «Ainsi donc, en ce qui concerne la Sainte Vierge Marie, c'est sous l'action de la voix de l'ange que le Fils de Dieu, Dieu lui-même, exprimé par cette parole comme nous venons de le dire, est venu habiter en elle et a été mis au monde avec l'homme façonné par lui, et il a grandi avec les hommes» (20). Cet argument est à rattacher à l'interprétation du texte coranique adoptée par les Byzantins. Quand le Coran dit: «Dieu t'annonce un Verbe de Lui, dont le nom est le Messie Jésus, fils de Marie...» (3, 45), les Byzantins entendent le mot «Verbe» comme une personne, le Verbe subsistant et éternel de Dieu, tandis que les musulmans y voient le mot créateur de Dieu qui crée Jésus dans le sein de Marie.

Zigabène conclut: «Donc le Christ, comme Verbe de Dieu, est Dieu. D'autre part, comme né de la Vierge, il est homme.» Ainsi il faut reconnaître en lui deux natures, car il est Dieu et homme (21). De même, Barthélemy d'Édesse s'écrie: «Je t'ai montré souvent que le Christ est le Verbe de Dieu, et ton Coran en témoigne... Toute la puissance des cieux glorifie, loue et adore le Verbe de Dieu, et aussi le genre humain. Et le Verbe a habité dans une chair, laquelle est aussi appelée temple de Dieu. C'est dans ce temple que le Verbe a ressuscité les morts d'une façon digne de Dieu» (22).

But de l'Incarnation

Les musulmans, qui attendent le salut de la bienveillance et de la miséricorde de Dieu promise aux croyants fidèles à leur foi, posent souvent la question: Pourquoi l'Incarnation?

Pour le salut des hommes, répondent les Byzantins.

Léon formule d'abord l'objection de son correspondant: «Tu demandes pourquoi Dieu a voulu envoyer son Fils dans le sein de la Vierge?» Ensuite il résume le récit biblique de la création et mentionne la chute des anges, puis il conclut que désormais le désordre règne et aussi la lutte des démons contre les plans de Dieu: ce sont les suites du péché originel (23). «Mais Dieu voulant arracher sa créature aux mains du diable», il envoya Noé pour appeler son peuple à la pénitence. Léon rappelle le châtiment du déluge et l'idolâtrie des anciens peuples. Puis il fait mention de la vocation de Moïse, résume l'histoire des égarements et du repentir d'Israël et souligne la mission des prophètes (24). «Comme Dieu avait vu que le diable avait prévalu contre eux, depuis qu'Adam a été créé et chassé du paradis, et qu'ils ont tué les prophètes qui sont venus à eux, voulant les arracher au pouvoir

(20) P. 359.

(21) 4: 1337 A-B.

(22) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1400 D-1401 A.

(23) *Épître à 'Umar*: PG 107, 319 A-B.

(24) 319 C-D.

de l'antique ennemi, il envoya son Verbe à Marie, qu'il avait élue. Le Verbe de Dieu prit une forme d'homme, revêtant une chair de Marie, avec une âme et une intelligence. Son Verbe, qui était Dieu, habita dans le corps lui-même, sans se séparer de lui à jamais. Sans le corps qu'il avait revêtu, personne n'aurait pu voir le Verbe de Dieu, tout comme Moïse n'a pu voir le Verbe de Dieu. Mais le Verbe de Dieu, en venant, a revêtu un corps de Marie et arraché son peuple au pouvoir du diable, lui le Verbe, que Marie avait porté. C'est lui dont le nom est Messie de Dieu, qui existait avant que l'annonce n'ait été faite à Marie et a pris corps de Marie; lui que les musulmans renient, il est Dieu...» (25)

La *Lettre à l'Émir de Damas* affirme, elle aussi, que le Fils de Dieu le Père, «le Seigneur Jésus-Christ, ...s'est incarné pour notre salut» (26). «Ce fut avec les hommes qu'il se développa et qu'il agit, qu'il souffrit volontairement, pour nous, tout ce que ses disciples, qu'on nomme apôtres, ont écrit (27). Enfin, l'auteur reproduit l'objection musulmane: «Et maintenant vous dites: Quel besoin y avait-il que Dieu s'incarnât?». Et il répond: «Écoute. Dieu avait condamné Adam à la mort pour avoir péché au Paradis. Et quand il fallut annuler cette condamnation à mort, Dieu envoya nécessairement son fils, qui était Dieu, pour que, Fils de Dieu et Dieu, il remît la condamnation à mort, tout comme le fils d'un roi est envoyé par son père pour remettre une condamnation portée par son père» (28).

Le même thème se retrouve chez Euthyme, qui répond à la question de son contradicteur musulman: Pour quelle raison Dieu s'est-il incarné? — Après sa chute, le diable cherche, par haine, à séduire l'homme. Or «Dieu, soucieux de la nature des hommes, ne l'a pas laissé tyranniser par Satan, mais selon l'économie du salut, il s'est uni à l'humanité...» (29).

Mais le salut des hommes se manifeste aussi dans le progrès religieux apporté par la venue du Christ et par les dons multiples que Dieu a répandus dans son Église en considération de la vie et de l'action du Christ. Nicéas de Byzance souligne que l'avènement du Christ après les autres prophètes a réalisé un progrès vers le meilleur, non seulement par rapport à la religion des Barbares et des Grecs, mais même par rapport à la Loi des juifs. Le Christ a inauguré un état supérieur «à la nature et à la raison», la vie de la grâce. Il a transféré au plan de la grâce le culte et le sacerdoce de la Loi, et aussi l'onction du royaume. Car «le Fils est l'héritier des créatures du Père» (30).

(25) 319 D-320 A.

(26) P. 362. Cf. aussi p. 360: «en vue de notre salut».

(27) P. 359.

(28) P. 369.

(29) *Controverse sur la foi*, 9: PG 131, 29 A (question du Sarrasin); — Réponse: 5: 25 A. Cf. aussi 9: 29 B; 10: 32 A, où le Sarrasin rappelle: «Dieu est devenu aussi homme, pour sauver l'homme, comme vous dites...»

(30) *Réfutation du Coran II*, XXIX, 90: PG 105, 785 D-788 A.

Choniate rencontre l'objection musulmane: «De nouveau ils disent: Quel profit vous a apporté le Fils de Dieu incarné?». Il répond en détaillant les fruits du salut dispensés par le Christ: «Le mystère de la Trinité a été révélé et connu et cru par le monde entier. Le polythéisme de l'erreur grecque a été aboli. La divination, l'empoisonnement et la magie démoniaque ont disparu au loin. Le baptême de filiation, la rédemption, la dispensation des charismes ont été prodigués à tous ceux qui ont cru. Du lever du soleil jusqu'au couchant, l'Évangile a été répandu. La cloison intermédiaire de la barrière de l'ancienne inimitié entre Dieu et les hommes a été abattue: Dieu s'est réconcilié avec nous, par la médiation de son propre Fils. Le royaume du ciel a été ouvert. D'autres biens aussi ont été accordés aux hommes: nous nous dispensons de les rappeler en détail» (31). Plus loin, Choniate résume: Le Christ est venu «pour le salut de tous, et il l'a montré par de nombreux bienfaits» (32).

Cette dernière réponse trouve son écho chez Euthyme. Le musulman s'enquiert: Quels signes témoignent de l'Incarnation? Et Euthyme de répondre: «Dieu en est le témoin par les miracles innombrables qui se font dans nos églises» (33).

Objections contre l'Incarnation

1) La première objection se rapporte à la possibilité de l'incarnation de Dieu. «Comment dites-vous, vous les chrétiens, que votre Dieu s'est uni à l'homme et a été appelé homme et Dieu parfait? Même si le feu s'unit au bois, l'essence de la divinité ne s'unit pas à la nature terrestre» (34). La même objection se relit chez Euthyme: «Comment l'essence divine s'est-elle unie à l'essence terrestre?» (35). Et plus loin: «Comment est-il possible que Dieu devienne palpable dans l'homme sans subir de changement?» (36).

Théodore Abū-Ḳurra précise la doctrine chrétienne orthodoxe qui montre que l'Incarnation n'affecte pas Dieu: «Le Dieu des chré-

(31) *Trésor* 20, 14: PG 140, 117 D-120 A. - Par son avènement, le Christ a renversé et réduit «le polythéisme, qui était devenu comme une grande montagne et avait rempli toute la terre», 14: 117 D.

(32) 15: 120 B.

(33) *Controverse sur la foi*, 5: 25 A. Euthyme ne donne pas d'exemples de ces miracles. - Euthyme reprend encore une objection musulmane rapportée aussi par Barthélemy (1385 A): Pourquoi est-ce seulement après l'ascension du Christ que l'Esprit est descendu? De même que le médecin, répond Euthyme, purge les malades avant de leur administrer les remèdes utiles, de même le Christ a commencé par purifier les hommes de leurs péchés, avant de leur envoyer l'Esprit Saint, qui doit leur montrer la divinité parfaite (7: 28 B-C).

(34) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1384 C.

(35) 5: 24 D.

(36) 6: 25 B.

tiens..., déjà avant la composition de ses deux parties, était avec le Père et l'Esprit Saint, bien plus: il l'était avant tous les siècles. Par le fait qu'il est venu de la Vierge comme (être) composé, il n'a rien perdu des propriétés de ses parties. Il est en effet demeuré Dieu parfait, comme le Père est parfait, mais il est devenu homme, comme sa mère. Car les deux parties du Christ sont la divinité et l'humanité» (37).

Euthyme présente à son interlocuteur musulman des analogies explicatives. Quand le feu s'unit au fer, «d'un côté la nature du feu accomplit les actions du feu, de l'autre le fer (accomplit) les siennes. — Dans l'homme, l'âme accomplit les choses spirituelles, et le corps les choses du corps». De même en est-il du Christ: «Comme Dieu, il accomplissait les actions divines, et comme homme, il accomplissait les actions humaines», tout en conservant ses deux natures et leurs propriétés respectives (38). — La pierre précieuse possède l'éclat du soleil et la matière de la pierre. L'éclat ne s'altère pas en s'unissant à la matière de la pierre, ni ne se confond avec elle en formant avec elle une seule pierre précieuse. «La splendeur est la nature de l'éclat, et la matière tangible la nature du corps de la pierre; de même la nature divine incarnée est Dieu et homme» (39). — Enfin l'analogie du soleil permet de répondre à l'objection musulmane: «Comment dites-vous que Dieu s'est incarné? S'il s'est incarné, qui est resté au ciel? et qui régissait alors le monde?» Les rayons du soleil éclairent la terre, sans pour cela se séparer de leur source. Cela vaut à plus forte raison de Dieu: il s'est incarné sans pour cela quitter le ciel» (40).

2) Les conditions humaines de l'Incarnation sont incompatibles avec la majesté divine. «Comment Dieu est-il descendu dans le sein d'une femme?», objecte déjà le Sarrasin de la *Controverse* attribuée à Jean Damascène (41). L'objection se relit chez Léon: «Tu demandes comment Dieu a pu entrer dans le sein d'une femme, lieu obscur, étroit et fétide?» (42). On la retrouve dans la *Lettre à l'Émir de Damas*: «Comment Dieu archi-saint a-t-il pu descendre dans les entrailles d'une vierge, là où se trouvent sang et excréments?» (43). Enfin Barthélemy, sans y donner réponse, rappelle la même objection: «Comment admettez-vous que Dieu, qui a créé toutes les choses, ait pu être dans le sein d'une femme et ait été enfanté comme un homme?» (44).

L'auteur de la *Controverse* s'attache à montrer que le mot *descendre* ne doit pas se prendre au sens propre et par conséquent n'est

(37) *Op.* 32: PG 97, C-1584 A.

(38) 6: 25 B-C.

(39) 9: 29 C-D.

(40) 2: 21 C-D.

(41) *Controverse entre un sarrasin et un chrétien*: PG 96, 1344 C.

(42) *Épître à 'Umar*: PG 107, 321 A.

(43) *Byzantion* 24 (1954), p. 359.

(44) 1384 A.

pas contraire à la dignité de Dieu. Quand l'Écriture applique à Dieu les termes «descente» et «montée,» elle adapte son langage à notre nature humaine. Elle n'attribue pas ces mots à Dieu au sens propre, mais au sens figuré. «Au sens propre, descente et montée se disent des corps, suivant les philosophes. Or Dieu comprend toutes choses et n'est limité par aucun lieu. C'est lui, comme le dit l'un des prophètes, qui a mesuré la mer de sa main, et les cieux de son empan et toute la terre de sa poignée (*Is* 40, 12). Comment est-il possible qu'il descende et monte (*au sens propre*) celui qui de sa propre main contient toutes choses?» (45).

Léon s'attaque directement à l'objection musulmane. «Le soleil se pose sur les immondices, les ordures et la fétidité, sans en être aucunement contaminé. A plus forte raison Dieu, qui a fait le soleil, n'est-il pas contaminé par la créature.» En outre, au témoignage de l'Ancien Testament (*Ex* 3, 2-6), Dieu a pénétré dans le buisson ardent pour parler à Moïse. «Le corps de la Vierge n'est-il pas meilleur que le buisson épineux?» (46).

La *Lettre à l'Émir de Damas* représente au musulman que Dieu a bien condescendu, en façonnant Adam et Ève, «à mettre la main, pour les faire, sur les organes génitaux de l'homme et de la femme.» Dieu ne fit là «rien qui fût indigne de lui, bien au contraire, un acte digne de haute louange...» Ici encore, «il convient tout aussi bien de le louer pour ce qu'il a fait en vue du salut des hommes à l'égard de la Vierge Marie, et non point de le blâmer ni de blasphémer» (47).

3) Mentionnons encore une objection qu'il faut rapporter au mystère de l'Incarnation. Hamartolos sait que l'Islam interdit d'appeler «la Vierge Marie Théotokos», Mère de Dieu (48). Barthélemy rapporte lui aussi cette objection: «Comment appelez-vous Marie qui est faite de terre Théotokos? Comment l'appelez-vous Mère de Dieu, et Fils de Dieu celui qui est né d'elle? Et s'il est Fils de Dieu, comment est appelée Théotokos celle qui l'a enfanté?» (49).

Nous ne trouvons pas dans les textes que nous analysons de réponse directe à cette objection. Mais cette réponse se tire aisément de la doctrine chrétienne orthodoxe exposée par nos auteurs. Le Christ, qui est né d'elle, est Dieu et homme, en une seule personne. Sa mère peut donc à bon droit être appelée Mère de Dieu. Barthélemy entonne sa louange: Elle a été saluée par l'ange Gabriel, est devenue l'habitable de la Puissance du Très-Haut, a été appelée sainte par l'Esprit Saint, était vierge avant l'enfantement et l'est demeurée après l'enfantement:

(45) 1344 C-1345 A.

(46) 321 A.

(47) P. 359-360.

(48) *Chronique* 235, 6: PG 110, 868 A.

(49) PG 104, 1384 A.

elle est «la sainte, bienheureuse et immaculée Vierge, Mère de Dieu le Verbe» (50).

Dans ce passage, Barthélemy souligne la virginité parfaite de Marie. Il rejette ainsi à l'avance l'objection du partenaire musulman d'Euthyme: «Si Dieu s'est incarné et est né de Marie, comment dit-on encore que Marie était Vierge?» (51). Euthyme, lui-même, répond en ces termes: «Ce qui corrompt la virginité arrive par l'union des deux corps, quand le péché s'accomplit» (52). Pour Dieu, le Tout-puissant, il n'en est pas ainsi. Il peut tout, quand il le veut. Son pouvoir de faire toute chose triomphe de la loi habituelle de la nature.» (53).

Citons pour finir ce chapitre la profession de foi du *Rituel d'abjuration* relative au mystère de l'Incarnation: «Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit, Trinité sainte, consubstantielle et indivise, et je confesse l'économie de l'incarnation et de la venue chez les hommes de l'une (des Personnes) de la sainte Trinité, du Fils unique et Verbe de Dieu, né du Père avant tous les siècles, par qui tout a été fait... Je crois à la Vierge qui l'a enfanté selon la chair, la sainte Vierge Marie, qui est demeurée vierge après son enfantement et qui est proprement et vraiment Mère de Dieu. Je crois et je proclame qu'elle est en vérité la Mère de Dieu incarné et est pour cela devenue, dans la grâce, maîtresse et reine de toute la création, et je l'adore et la vénère comme telle.» (54).

(50) 1417 B.

(51) Le Coran se prononce pour la conception virginale de Jésus par Marie (19, 20-21; 3, 47; 21, 91; 66, 12) et défend la virginité de Marie contre les soupçons injurieux des juifs (4, 165). Mais il se montre discret au sujet de la naissance de Jésus (19, 23). Les deux Djalāl, en commentant ce dernier verset, parlent ouvertement de douleurs de l'enfantement.

(52) Euthyme semble considérer toute union charnelle comme un péché.

(53) 3: 21 D-24 A.

(54) PG 140, 133 A, B.

CHAPITRE VI: LA MORT RÉDEMPTRICE DU CHRIST

Le Coran, suivant la majorité des commentateurs musulmans, nie la mort de Jésus sur la croix (4, 157-158) (1). Les apologistes chrétiens affirment la réalité de la passion et de la mort du Christ assumées volontairement par lui pour le salut des hommes. Ils se réfèrent à ce sujet au témoignage des Écritures, et ils repoussent les objections musulmanes qui voient surtout dans la mort du Christ une humiliation d'un prophète de Dieu et une raison de plus de nier sa divinité.

Réalité de la mort du Christ sur la croix

Léon cite des textes de l'Ancien Testament qui, à son sens, se rapportent à la passion et à la mort du Christ sur la croix. «Moïse a dit de la passion du Christ: 'Vous verrez votre vie suspendue devant vos yeux, et vous ne croirez pas' (2). David: 'Ils ont percé mes mains et mes pieds, ils ont compté tous mes os; ils se sont partagé mes vêtements et ils ont jeté le sort sur ma tunique' (Ps 22 (21), 17-19). — Isaïe: 'Homme portant une plaie, au visage voilé, de sorte que nous ne le reconnaissons plus. Il a supporté nos souffrances et porté lui-même nos douleurs' (Is 53, 3-4)» (3).

La *Lettre à l'Émir de Damas* souligne que les prophètes ont prédit les principaux événements de la vie du Christ, entre autres, «qu'il serait crucifié par les juifs prévaricateurs, qu'il ressusciterait au bout de trois jours, qu'il serait le Roi du ciel» (4). Zigabène écrit lui aussi dans le même sens: «Nous disons à ses disciples (*de Mahomet*) ce que tous les prophètes ont annoncé à l'avance au sujet de notre Seigneur Jésus-Christ, et avant eux Moïse, que..., ayant achevé sa vie dans la chair, il serait crucifié et mis au tombeau, et ressusciterait, et monterait au ciel, et qu'à la fin il viendrait comme juge de tous pour rétribuer chacun selon ses œuvres» (5). Et encore: «Les prophètes ont prédit de façon claire sa crucifixion et les souffrances qui l'ont précédée.» Zigabène n'insiste pas et renonce à donner de plus amples détails parce que, dit-il, les musulmans «ne reconnaissent ni n'admettent les démonstrations scripturaires» (6).

(1) Cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, p. 196-201.

(2) Souvent, les textes cités de l'Ancien Testament ne correspondent pas au texte hébreu.

(3) *Épître à 'Umar*: PG 107, 318 A-B.

(4) *Byzantion* 24 (1954), p. 357; cf. p. 366: «Le Christ a été crucifié de son plein gré, suivant les prophéties qui le concernaient.» — p. 365: Le Christ «a accompli ce que les Prophètes avaient prédit à son sujet» (ici: résurrection).

(5) *Panoplie* 28, 3: PG 130, 1336 B.

(6) 6: 1340 B.

Quant au témoignage du Nouveau Testament touchant la réalité de la passion et de la mort du Christ sur la croix, il est on ne peut plus clair. Léon en résume quelques données: «Le jour où le Christ fut crucifié, deux larrons le furent aussi avec lui, (l'un à gauche, l'autre à droite); peu de temps après, il rendit l'esprit. Aussitôt la terre trembla et le soleil s'obscurcit; une grande peur envahit certains chefs juifs qui étaient là présents auprès des croix mêmes» (7). Puis Léon raconte comment, après l'ensevelissement du Christ, les juifs cachèrent les croix. Ils ne livraient le secret de la cachette qu'à un seul d'entre eux, lequel le passait à son fils, et ainsi de suite de génération en génération. Mais, à la confusion des juifs, la sainte Croix fut découverte sous Constantin. L'apparition du signe de la croix à l'empereur et la victoire obtenue par la vertu de ce signe amenèrent Constantin à se convertir au Christ. Il confia à sa mère, sainte Hélène, la mission de retrouver la vraie croix du Christ. On extorqua par diverses tortures le secret de la cachette et on exhuma les croix. La vraie croix du Christ fut reconnue par le moyen d'un miracle: elle ressuscita un mort. Enfin une basilique fut édiflée sur le tombeau du Christ. «C'est la raison pour laquelle nous adorons la croix du Christ» (8).

D'ailleurs, insiste la *Lettre à l'Émir de Damas*, le miracle annuel du «Feu sacré» dans la Basilique de la Sainte Résurrection atteste la réalité de sa passion et de sa résurrection (9).

Enfin, Zigabène en appelle aux miracles qui se produisent par la vertu du sang du Christ: «Mais que ce soit non point l'ombre du Christ, mais bien le Christ lui-même qui a été crucifié selon la chair, cela est prouvé par le fait que le sang de son corps a coulé, et qu'il est conservé chez les chrétiens et opère des guérisons: de nombreux miracles attestent que c'est bien le sang du Christ» (10).

But de la mort du Christ

Par la croix, écrit Jean Damascène, «la puissance des démons et la tromperie du diable ont été abolies» (11). Les fruits de la croix du Christ sont, d'après le *Rituel d'abjuration*, «la libération, la vie éternelle, la victoire sur le diable et sur la mort» (12).

La *Lettre à l'Émir de Damas* développe les effets de la mort rédemptrice du Christ: «Le Christ a été crucifié de son plein gré, suivant

(7) PG 107, 322 A-B.

(8) 322 B-D.

(9) P. 365; cf. plus haut chap. IV, n. 25, p. 73.

(10) 6: 1340 B. L'existence du sang précieux, comme d'ailleurs toute l'histoire de la découverte de la Croix, paraît à Ibn Ḥazm très invraisemblable, *Fiṣal II*, éd. du Caire 1318 H./1899, p. 73.

(11) *De Haeresibus* 101; PG 94, 769 B = Choniata, *Trésor* 20, 5: PG 140, 109 C = Zigabène, *Panoplie* 28, 8: PG 130, 1340 D.

(12) PG 140, 136 A.

les prophéties qui le concernaient. Car ce n'est pas pour ses péchés particuliers qu'il l'a été. En effet, le prophète Isaïe dit à son sujet: 'Il n'a point commis de péché, et l'on n'a point trouvé de fraude en sa bouche' (*Is* 53, 9). Dieu dit encore, à son sujet, par la voix du même prophète Isaïe: 'C'est à cause des crimes de mon peuple qu'il fut conduit à la mort' (*Is* 53, 8). Et il a pris sur lui nos péchés, c'est pour nous qu'il souffre (cf. *Is* 53, 4-5), au point d'avoir accepté d'être crucifié pour le salut des hommes» (13). Plus loin, l'auteur continue: La condamnation à mort portée par Dieu contre Adam, à cause de son péché, «fut abolie par le Christ. Car Jésus, mis à mort par les juifs, ressuscita d'entre les morts et ne mourra plus jamais» (14).

Objections contre la doctrine chrétienne de la rédemption

Les objections des musulmans contre la foi chrétienne dans le salut opéré par la croix du Christ et sa résurrection s'élèvent d'un côté contre le contenu et les implications du terme rachat, rédemption etc., et de l'autre — encore une fois — contre la divinité d'un Christ crucifié.

1) Le Christ a aboli la mort. Mais, objectent les musulmans, «nous mourons tous, autant après la venue du Christ qu'avant». La *Lettre à l'Émir de Damas* leur explique d'abord que l'abolition de la mort ne doit pas, dans le plan de Dieu, survenir immédiatement: car, en considération des justes de toutes les générations humaines qui vivront dans le monde, Dieu a remis la résurrection générale, signe de l'abolition définitive de la mort, jusqu'à la fin des temps. De plus, il faut comprendre l'intervention du Christ dans le sens qu'avant lui, «il n'y avait aucun espoir de résurrection des morts, mais à partir de sa résurrection, il est devenu manifeste que les hommes ressusciteront avec leurs corps», pour recevoir chacun le prix de ses œuvres (15).

2) Il est écrit: «Maudit tout homme suspendu à un bois» (*Deut* 21, 23; *Gal* 3, 13). Comment le Christ crucifié, qui doit donc être considéré comme maudit, peut-il être source de bénédiction? — Choniate répond à cette objection en citant d'abord certains textes de l'Écriture qui précisent le sens du sacrifice expiatoire du Christ sur la croix: «Dieu, il est devenu homme pour nous, il a ôté nos faiblesses et porté nos maladies (*Is* 53, 4); il a goûté la mort pour nous délivrer de la mort et de la malédiction» qui pesaient sur nous en vertu de la sentence portée contre l'homme (cf. *Gen* 2, 17; 3, 17, 22). Car «comme dans Adam nous sommes tous morts, de même dans le Christ nous vivrons» (cf. *Rom* 5, 15-18), Après ces citations, Choniate rappelle comment autrefois, au désert, les serpents se mirent à mordre les Hébreux. Moïse

(13) P. 366.

(14) P. 369.

(15) P. 369-370.

suspendit alors en croix un serpent d'airain. Tous ceux qui, victimes d'une morsure, regardaient ce serpent crucifié, étaient sauvés (*Nomb* 21, 8-9). Le serpent d'airain est le type du Christ (*Jn* 3, 14-15) (16).

3) Si l'incarnation a eu lieu, «et si Dieu est aussi devenu homme pour sauver l'homme, comme vous le dites, comment le diable ne cesse-t-il pas de combattre inlassablement la race des hommes»?

Dans sa *Controverse sur la foi*, Euthyme déclare à son interlocuteur que Dieu a libéré l'homme, mais que chacun de nous doit s'efforcer de réaliser son salut personnel, car il est libre de choisir entre le bien et le mal. C'est dans ce cadre que se comprend la lutte menée par le diable contre l'homme, non au plan du salut général et principiel. Euthyme appuie son explication d'une comparaison allégorique: «Un roi avait un ami, qui lui était très proche.» Un ennemi du roi s'attaqua à cet ami, le dépouilla de ses biens, le chargea de chaînes et le jeta dans un puits profond. Le roi engagea alors le combat «pour libérer son ami de la torture amère et terrible». L'ennemi du roi ne laissa pas pour autant de poursuivre l'ami du roi... Dieu est venu libérer l'homme; «mais faire le mal ou le bien est le fait de notre choix et de notre conscience, puisque la connaissance de l'un et de l'autre nous est donnée». Dieu agit ici selon les lois de sa condescendance divine» (17).

4) Dans la même *Controverse*, Euthyme rencontre l'objection suivante: «Vous dites que vous avez été rachetés par le précieux sang. Par qui avez-vous été vendus? A qui le Christ a-t-il livré son sang? Vous dites aussi que vous étiez d'abord esclaves du diable, et que le Christ est venu et vous a rachetés. Si donc (il faut conclure qu') il a livré son sang au diable, c'est là une assertion qui suffit à démasquer le blasphème et la perversité» de votre doctrine (18).

Euthyme s'efforce d'expliquer le sens véritable de ce langage ambigu: «Nous appelons vente et achat la clémence de Dieu et son ineffable miséricorde. Vente, parce que nous nous étions laissé aller au côté adverse et avons été retirés et redressés par Dieu. Achat, pour exprimer sa miséricorde et sa condescendance ineffables.» Une nouvelle allégorie aidera à comprendre la chose. Une maladie pernicieuse envahit le territoire d'un roi et l'anéantit presque. Les médecins députés par le roi ne purent enrayer la maladie. «Il y avait dans le pays du roi des hommes amis du mal et sorciers.» Or que fit le roi? Il revêtit son fils bien-aimé d'une peau de brebis et l'envoya dans le pays infesté. Les méchants se saisirent de lui et le tuèrent. «Le roi prit le sang de

(16) *Trésor* 20, 16: PG 140, 120, C-D.

(17) *Controverse sur la foi*, 10: PG 131, 32 A-C.

(18) 11: 32 C. Le thème est assez courant dans la littérature théologique. Déjà au IX^e siècle, Photios l'avait qualifié d'objection ancienne et s'était chargé d'y répondre d'une manière détaillée et savante, cf. Photios, *Ad Amphilochium* XXIV, 4: PG 101, 177 C-180 D.

son fils dans ses propres mains et en fit boire au peuple. Ainsi par sa mort, il ramena le pays à la vie.» De même en est-il du salut opéré par la mort du Christ. «Aucun ange et aucun prophète n'aurait été capable d'arracher l'homme à la tyrannie du diable, si ce n'est Dieu lui-même, le principe de notre vie et de notre salut, par son propre corps et (son propre) sang» (19).

5) Admettre la mort du Christ, dans l'hypothèse chrétienne, insistent les musulmans, implique une négation de sa divinité. Cette objection emprunte plusieurs formes et insiste, suivant les cas, sur des aspects différents de la mort du Christ.

a) Le Christ est-il mort de son plein gré ou malgré lui? La question est posée par les musulmans comme un argument direct contre la doctrine chrétienne qui affirme le libre arbitre de l'homme. Mais elle laisse aussi percer une pointe contre la divinité du Christ, comme Choniata l'a bien reconnu, car, disent les musulmans, s'il est mort malgré lui, c'est un Dieu faible et infirme (20).

La réponse des auteurs insiste sur le caractère volontaire de la mort du Christ et sur la longanimité dont Dieu use à l'égard de ceux qui l'ont crucifié. C'est Choniata qui cependant livre la réponse la plus claire, touchant le sujet qui nous occupe. Le Christ, écrit-il, a souffert de plein gré. Il l'a montré lui-même en disant: «J'ai pouvoir de donner ma vie, et j'ai pouvoir de la reprendre. Personne ne me l'ôte, je la donne de moi-même» (*Jn* 10, 18 b,a). Les juifs n'ont pu se saisir de lui avant l'heure fixée pour sa passion. «Il a voulu souffrir pour détruire la mort et frayer la route à la résurrection d'entre les morts» (21).

b) Abū-Ḳurra retient une autre objection: A la mort, par la séparation des deux parties qui constituent un être, tout homme perd son hypostase. Le Christ, le Dieu des chrétiens, a donc lui aussi perdu à la mort son hypostase (22).

La comparaison cloche, réplique Abū-Ḳurra. Avant l'union de l'âme et du corps, l'homme n'existe pas, et après sa naissance, il ne conserve pas entières les propriétés de ses deux parties: l'âme perd son immortalité et le corps son animalité. «Tu es devenu... un troisième être: ni âme, ni corps, mais un homme fait (de l'union des deux).» Le Christ, lui, existait avant l'incarnation et, à sa naissance, «il n'a rien perdu des propriétés de ses parties. Il est en effet demeuré Dieu parfait, comme le Père est parfait; et il est devenu homme, comme

(19) 11: 32 C-33 A.

(20) *Controverse entre un sarrasin et un chrétien*: PG 96, 1340 C-1341 C; Abū-Ḳurra, *op.* 35: PG 97, 1588 A-1592 C; *Lettre à l'Émir de Damas*: *Byzantion* 24 (1954), p. 366; Choniata, *Trésor* 20, 15: PG 140, 120 A-C.

(21) 15: 120 B.

(22) *Op.* 32: PG 97, 1583 A-B.

sa mère...» A sa mort, «son âme s'est séparée de son corps, mais lui-même est demeuré inséparable de l'une et l'autre parties, lié à elles par un lien indéfectible», car l'hypostase de sa divinité et de son humanité est une seule (23).

Mais, insiste le musulman, le corps du Christ était au tombeau, son âme est descendue aux enfers. Le Christ ne serait-il pourtant pas séparé de ses parties en dépit d'une si grande distance! — C'est la puissance divine, répond Théodore, qui explique la possibilité de la chose. L'âme et le corps sont demeurés tous les deux, même après la mort du Christ, unis à sa divinité.

Mais si le corps était uni à la divinité, pourquoi, objecte le musulman, «ne bougeait-il pas, mais gisait inanimé dans le tombeau»? — «Parce que le Verbe conservait alors en lui l'incorruptibilité digne de ce corps sacré» et non les signes extérieurs de la vie (24).

c) «Pourquoi confesses-tu le Christ comme Dieu, s'il est monté sur la croix et si vous l'avez déposé dans le tombeau?» Barthélemy d'Édesse, qui rapporte cette objection dans la liste placée au début de sa *Réfutation* (25), n'y revient plus par la suite. Euthyme la reprend et en précise le sens: «Comment dites-vous que le Christ, le Verbe de Dieu, a été crucifié et qu'il est mort?» — «A Dieu ne plaise, s'écrie Euthyme, nous ne disons pas du Verbe de Dieu qu'il a été crucifié et qu'il est mort.» Une analogie aidera à montrer comment la divinité du Christ n'est pas atteinte par sa mort. Quand on perce une perle, c'est la pierre qui en est affectée, non l'éclat de la perle. De même, c'est le corps du Christ qui a été crucifié et qui est mort. En outre, l'éclat ne se sépare pas de la pierre percée et n'en pâtit pas. Ainsi en est-il du Christ: la divinité est demeurée unie au corps, sans souffrir d'atteinte (26).

Pour clore ce chapitre, rapportons la raison pour laquelle, d'après Nicéas de Byzance et Barthélemy d'Édesse, Mahomet nie la réalité de la crucifixion du Christ. Pour Nicéas, le mobile qui pousse Mahomet, c'est son désir obsédant de combattre le Christianisme et de nier la divinité du Christ. Il nie sa mort sur la croix et lui reconnaît le privilège d'avoir été élevé au ciel sans avoir passé par la mort. Mais ce n'est là qu'un prétexte: il veut surtout nier la résurrection du Christ. Car

(23) 1583 B-1584 A.

(24) 1584 A-B.

(25) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1384 A.

(26) 10: 29 D-32 A. — Signalons encore un passage de la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien* (PG 96, 1345 B) et un texte parallèle de Théodore Abū-Kurra (*Op.* 37: PG 97, 1593 B-C), qui rapporte une objection musulmane qu'il est, dans l'état actuel des textes, difficile de préciser avec exactitude: s'agit-il de la mort de Jésus (*Controverse*), ou de la mort de la Théotokos (*Op.* 37)? Cf. notre ouvrage *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et Auteurs (VIII^e - XIII^e s.)*, Louvain 1969, p. 79.

la résurrection aurait été un miracle si grand que nulle objection n'aurait pu alors prévaloir contre l'affirmation expresse de Jésus relative à sa divinité, telle que les Évangiles nous la rapportent (27).

Barthélemy, qui fait la même observation, ajoute: «Même si tu nies sa crucifixion et sa résurrection, tu ne peux pas nier la résurrection des morts qu'il a ressuscités.» Ces miracles attestent clairement que lui-même n'est pas mort définitivement, mais «qu'il est immortel comme Dieu» (28).

Cette profession de foi fait écho à celle du *Rituel d'abjuration*: «Je confesse qu'il est devenu homme en vérité, sans dépouiller sa propre divinité, qu'il est vraiment Dieu et vraiment homme, sans confusion, ni changement, ni altération, une hypostase et deux natures; qu'il a tout souffert volontairement, a été crucifié dans la chair, sans que la divinité en ait été affectée, qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour et a été élevé aux cieux; il viendra dans la gloire, pour juger les vivants et les morts» (29).

(27) *Réfutation du Coran II*, III, 48: PG 105, 733 B-736 A. Cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, p. 198-200.

(28) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1396 D-1397 A.

(29) PG 140, 133 A-B. Cf. aussi un texte de Nicétas de Byzance qui, sans se référer à une objection particulière, affirme que la passion du Christ ne diminue pas la foi en sa divinité, voir plus haut, chap. IV, p. 82

III^e PARTIE: LA RELIGION CHRÉTIENNE

CHAPITRE VII: LA MORALE CHRÉTIENNE

En général les Byzantins n'ont pas eu à défendre la morale chrétienne contre les attaques des musulmans. Ceux-ci ont depuis toujours exprimé leur admiration pour la perfection morale que l'idéal chrétien exige. On lit déjà dans le Coran l'éloge des chrétiens en considération des vertus exceptionnelles dont leurs moines et leurs prêtres faisaient preuve (1).

Si les musulmans ne cachent pas leur admiration pour l'idéal chrétien, ils ne se privent pas cependant d'exprimer leur doute sur la praticabilité des préceptes moraux du Christianisme, qui leur paraissent dépasser les forces humaines. Ils s'efforcent de démontrer cela en s'en prenant à certains points particuliers. Les facilités apportées par la loi musulmane leur semblent être un correctif nécessaire aux exigences trop sublimes de la morale chrétienne. Ce qui en fin de compte prouve que l'Islam l'emporte sur le Christianisme puisqu'il enjoint aux croyants, non d'aspirer à une perfection inaccessible, mais de pratiquer des vertus taillées à la mesure de l'homme.

Les pages de ce chapitre s'occuperont des objections musulmanes contre la morale chrétienne en général et contre certains points particuliers de cette morale. La dernière partie traitera des objections musulmanes contre la conduite des chrétiens eux-mêmes qui semble aux musulmans contredire les prescriptions de la loi chrétienne (2).

Valeur de la morale chrétienne

1. *Les étapes de la loi religieuse*

1.1 La position musulmane.

Les docteurs musulmans ont développé une conception générale de l'évolution de la loi et de la morale dans les diverses étapes de la révélation. En suivant la mission des trois grands prophètes. Moïse, Jésus-Christ et Mahomet, cette évolution se manifeste dans la ligne suivante:

(1) Cf. Coran 24, 36-37; 6, 52; 3, 113-115; 5, 82-85 etc... Voir notre ouvrage *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Louvain 1969, pp. 19-20.

(2) Les Byzantins ont défendu le libre arbitre de l'homme, comme condition de l'action humaine et de la responsabilité morale, contre les tendances de leurs partenaires musulmans à soutenir une conception déterministe de la prédestination divine, cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, pp. 323-338.

— Moïse a reçu son message de Dieu, lequel lui a parlé comme à un confident (cf. Coran 4, 164; 19, 52). Dieu a sauvé par lui son peuple de la servitude de l'Égypte (28, 29-32 etc.) et lui a fait proclamer son pacte avec Israël (2, 51. 63. 93; 20, 80 etc...), «comme appel à la clairvoyance, direction et grâce pour les hommes» (28, 43).

Cependant pour cette époque de l'histoire, que l'on peut appeler l'âge d'enfance de l'humanité, et comme réponse de la rigueur de Dieu aux dérogations d'Israël, Dieu a imposé aux juifs certaines restrictions (4, 160; 6, 146-147).

— Ensuite vint Jésus. Le Coran considère la mission de Jésus-Christ comme une grâce de Dieu. Tout comme la Tora de Moïse était «bonne direction et lumière» (5, 44), de même l'Évangile apporte aux hommes lumière et bonne direction (5, 46); il est un témoignage de la miséricorde de Dieu (5, 46; 19, 21). Il comble les déficiences de la loi mosaïque et entame le processus d'allègement de la loi, en signe de la bienveillance divine à l'égard des croyants.

Mais l'Évangile n'a pas mené ce processus jusqu'au bout. Il s'est contenté de déclarer «licite *une partie* de ce qui était illicite» (3, 50).

— «C'est que Dieu voulait réserver à Mahomet d'être l'annonciateur de ses dernières bontés. Comme celle de Jésus, la mission de Mahomet est une grâce (21, 107; 16, 64) et une nouvelle lumière sur les questions disputées (16, 64; 4, 26). Mais elle apporte en outre la forme définitive de la vraie religion (3, 19; 5, 3; 48, 28). Avec l'Islam, Dieu revient définitivement de toute rigueur contre les hommes (4, 26), il entend alléger leurs devoirs en considération de leur faiblesse (4, 28), délier leurs entraves (7, 157) et ainsi enlever toute gêne dans la religion (5, 6; 22, 78). Dieu en a décidé ainsi: il fera de l'Islam une religion du juste milieu (2, 143), caractérisée par la bonne modération» (3).

Un écho de cette conception musulmane se fait entendre à plus d'un endroit dans les écrits byzantins.

Nicétas de Byzance remarque à ce sujet: Mahomet déclare sans valeur la religion de ceux qui suivent le Judaïsme et le Christianisme. «Ni les uns ni les autres ne peuvent se rassurer sur leur salut, car les premiers sont accusés d'imperfection, et les autres de poursuivre un idéal qui dépasse l'être humain» (4).

Dans la *Passion des 42 martyrs d'Amorium*, Évode rapporte les arguments que les musulmans employaient pour convertir à l'Islam les captifs chrétiens. Entre autres arguments, ils affirment que la morale chrétienne leur semble tout à fait impraticable. Il faut renoncer, disent-ils, à marcher dans «la voie étroite que le Fils de Marie vous a prescrit de suivre» et s'engager dans le chemin du grand ami des hommes, le

(3) Notre ouvrage *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un musulman*, 7^e Controverse (Sources Chrétiennes 115), Paris 1966, p. 70.

(4) *Réfutation du Coran II*, I, 34: PG 105, 716 C. Pour les détails, cf. un peu plus bas.

prophète Mahomet: c'est un chemin large, aisé et rempli de promesses pour la vie d'ici-bas et pour l'au-delà...» (5). «Dieu, qui est miséricordieux, sait la difficulté que rencontre tout homme désireux d'accomplir la loi dure de Jésus. C'est pourquoi il a envoyé le prophète Mahomet pour ôter toute gêne, supprimer toute rigueur et promettre à la fois la jouissance des biens et des délices présents et la joie de la possession des biens futurs» (6).

1.2 La position chrétienne.

Les chrétiens, eux aussi, constatent que la morale chrétienne prêche un idéal très élevé, mais ils en tirent la conclusion suivante: c'est justement pour cette raison que la morale chrétienne doit être tenue pour supérieure à la morale de l'Islam.

1) Abū-Ḳurra prouve la supériorité du Christianisme entre autres par le fait qu'il a connu une expansion étonnante malgré l'austérité de sa morale. Jésus-Christ a recommandé à ses disciples «de pratiquer l'austérité, de s'abstenir des plaisirs, d'interdire la polygamie, de tendre à celui qui te gifle sur la joue droite encore l'autre joue, de faire une course de deux milles avec celui qui te requiert pour un mille, de laisser encore la tunique à celui qui t'enlève le manteau, d'aimer tes ennemis, de bénir ceux qui t'injurient et ceux qui te maudissent et de prier pour eux» (7).

La récompense de la fidélité à ces préceptes est prévue, non pour ce monde, mais pour l'autre, lors de la résurrection au dernier jour. «Grande et abondante sera (alors) la jouissance des biens éternels auprès de lui pour ceux qui auront gardé (ces commandements)» (8).

2) C'est Nicéas de Byzance qui s'est penché sur la question avec le plus d'ampleur et de profondeur.

A la conception musulmane du progrès de la loi religieuse qui va de Moïse à Mahomet, en passant par Jésus-Christ, Nicéas oppose une vue de l'histoire prophétique qui culmine en Jésus-Christ. Il rejette en conséquence la loi musulmane et affirme la supériorité inégalée de la loi chrétienne. Les données de la question se présentent pour Nicéas de la façon suivante.

Mahomet veut ménager à son message une place de choix dans l'histoire de la révélation divine. Il se range lui-même à la suite des

(5) *Passion...* II, 19: ASS, mars 1, p. 889.

(6) II, 20: p. 889. — Sur la position des musulmans, cf. Coran 16, 41. 97: 30, 44-45; 10, 64; 8, 2-4; 3, 148.

(7) *Opuscule* 21: PG 97, 1552 A. — Cf. *Mat* 5, 39-42. 44.

(8) 1552 A. — Abū-Ḳurra ne cache pas que la réaction des hommes à ces exigences s'exprimera, selon son attente, dans les termes suivants: «La difficulté d'observer les commandements (du Christ) est évidente et la rétribution de ces sacrifices est trop lointaine et en même temps douteuse. Qui donc pourra supporter d'embrasser une telle religion?» (1552 B).

prophètes et se compare aux grands messagers de Dieu, surtout à Moïse, le législateur du Judaïsme, et à Jésus, le prédicateur de l'Évangile. Pour montrer que son Coran apporte aux hommes «un véritable avantage» (Coran 10, 2) (9), il ose prononcer des critiques contre la Loi et l'Évangile. La Loi des juifs contient des restrictions diverses: ce sont selon lui des punitions imposées par Dieu aux Israélites, en raison de leur injustice et de leurs menées meurtrières contre les prophètes (Coran 4, 159-160. 154) (10). L'Évangile a certes été accordé comme «lumière et direction» pour les hommes (Coran 5, 46) (11). Mais tout comme l'Évangile confirme la Loi de Moïse et la complète, de même le Coran confirme la révélation antérieure et la «redresse»; il s'interpose entre juifs et chrétiens qui se disputent et s'accusent mutuellement: il apporte la vérité décisive et la loi parfaite voulue par Dieu pour le bien des hommes (cf. Coran 2, 113; 9, 32-33) (12).

A la prétention de Mahomet d'être apôtre de Dieu, venu à la suite de Moïse et de Jésus (Coran 2, 87...), Nicétas réplique: «Jésus est venu accomplir la Loi et la mener à sa perfection, il a transformé les préceptes pesants et charnels de la Loi en préceptes légers et spirituels... Mais toi, que peux-tu reprocher à Jésus et quelle raison as-tu de vouloir apporter une nouvelle et troisième Écriture? Est-ce pour apporter des choses égales et identiques (aux enseignements de Jésus), ou des choses plus grandes ou des choses inférieures? Enseigner des choses plus élevées est impossible à la nature humaine. Car que peut-il y avoir de plus sublime que de haïr son corps, au nom du précepte de Dieu, et de renoncer même jusqu'à la mort à sa propre âme en vue des biens surnaturels? Or, de toute évidence, rien de tel n'est contenu dans cette écriture barbare, voire absolument rien de sublime qui mérite d'être mentionné; bien au contraire, elle est remplie de toutes choses dignes des bêtes et de tout athéisme. — Enseigner des choses égales, c'est là, dira-t-on, sa mission. Mais quel profit y a-t-il à répéter la Loi et l'Évangile, à la fois ce qui est imparfait, à savoir la Loi, et ce qui est parfait, à savoir l'Évangile? D'ailleurs il déclare sans valeur la religion de ceux qui suivent l'une et l'autre: ni les uns ni les autres ne peuvent se rassurer sur leur salut, car les premiers sont accusés d'imperfection, et les autres de poursuivre un idéal qui dépasse l'être humain. En réalité, on ne voit dans l'écriture (de Mahomet) aucune conformité exacte ni avec la Loi ni avec l'Évangile. — Il suit donc qu'elle doit être considérée comme une écriture qui enseigne des choses inférieures... Elle est donc donnée... pour faire abandonner les choses sublimes et moyennes et faire suivre les choses qui rampent tout à fait terre à terre... En d'autres termes, elle a prescrit des choses contraires à celles (de la Loi et de l'Évangile), et elle accuse de la sorte une opposition naturellement plus grande

(9) *Réfutation du Coran II*, IX, 64: PG 105, 752 B.

(10) III, 47: 733 B.

(11) IV, 51: 737 B; cf. aussi II, 41: 724 C.

(12) I, 35: 717 B; VIII, 63: 749 C.

aux choses plus élevées. Cela est certes vrai de cette écriture, car elle est en tout contraire à l'Évangile du Christ. Si donc l'Évangile accomplit la Loi, le progrès consiste à se conformer à lui, comme à l'idéal parfait» (13).

Au cours de son analyse du Coran, Nicéas revient sur son argument. Il rappelle que le Coran (5, 46) reconnaît que l'Évangile apporte aux hommes lumière et bonne direction, et il poursuit: «Se rend-il compte de ce qu'il dit? Car si Jésus est venu pour confirmer la vérité de la Loi qui était avant lui, et si l'Évangile a apporté aux hommes lumière et direction — c'est toi-même qui le confesses — et s'il est enfin la norme du jugement (cf. Coran 5, 47), que te reste-t-il à apporter aux hommes? Rien d'autre, pour tirer les conséquences de tes propres paroles, que de t'opposer à ce qui est antérieur à toi et de donner aux hommes ténèbres et égarement et d'être pour ceux qui ont été endoctrinés par toi cause de condamnation lors du jugement» (14).

Dans la ligne de cette attitude polémique-apologétique, Nicéas revient plus loin à la charge: Mahomet prétend que sa prédication apporte aux hommes un avantage véritable (cf. Coran 10, 2). Mais voyons un peu. Si l'on démontre que cette prétention est un pur mensonge, on peut conclure que l'homme qui en appelle à ce sujet à une révélation divine, est un faux prophète qu'il faut rejeter. Or il est aisé de constater comment la religion a progressé depuis Abraham jusqu'à Jésus. Avec Abraham s'est accompli le rejet de l'idolâtrie et la profession du monothéisme. Avec Moïse, les hommes ont accédé à une meilleure connaissance de Dieu et ont appris à mener une conduite plus élevée; Moïse leur a, en effet, apporté le «bon ordre de la Loi». Avec le Christ la connaissance de Dieu est devenue encore plus claire, la conduite plus parfaite et plus précise: par exemple, Moïse disait: Ne tue pas, Jésus dit: Ne te mets pas en colère... Le progrès religieux est non seulement un fait, il constitue une loi de l'histoire religieuse, sous peine de condamner toutes les révélations qui suivent la première en date à être superflues et inopportunes. Et maintenant «voyez si du temps de Mahomet ce progrès a eu lieu encore une fois... Mahomet n'a pas besoin de surpasser Abraham et la Loi, mais bien, de toute nécessité, l'Évangile», qui est la dernière étape de la révélation antérieure au Coran. «Examinons donc quel précepte du Christ Mahomet a surpassé. Est-ce la pauvreté? la tempérance? la douceur? Mais aucune de ces vertus ne se manifeste en lui, bien plutôt il écrit et agit de manière opposée à elles. Il faut donc conclure, nécessairement, qu'il n'a reçu de Dieu aucune révélation, qu'il ne possède nul témoignage à porter aux hommes ni n'a prêché aux croyants un message constituant un véritable avantage (ou progrès);

(13) I, 34: 716 A-D.

(14) IV, 51: 737 B-C.

sa prédication constitue un recul ou plutôt apporte destruction et perte» (15).

2. *Les prescriptions morales*

Non seulement la loi du progrès religieux démontre l'excellence de la morale chrétienne. Les prescriptions elles-mêmes de cette morale montrent à l'évidence combien celle-ci l'emporte sur la loi de l'Islam.

1) Pour Nicéas de Byzance, deux points surtout semblent caractériser la morale de l'Islam: le débordement des appétits sexuels et l'emportement des appétits sanguinaires: «Pour l'éthique, que dit-il? Donnez satisfaction à vos âmes, et laissez tout être autant qu'il vous hait» (cf. Coran 2, 223. 194) (16). Or une telle éthique, même aux yeux de la raison philosophique, ne saurait être tenue pour bonne. Toute foi véritable, argumente Nicéas, rapproche l'homme de Dieu. Elle doit pour cela apporter aux hommes une morale élevée qui les conduise vers les valeurs conformes à la nature et vers les biens surnaturels. «Or votre foi prescrit de s'adonner aux vices et de se détourner du bien, et elle tire ses adeptes loin des choses surnaturelles ou conformes à la nature, pour les entraîner vers les choses qui sont contre la nature. Il est donc évident qu'elle est mauvaise et nuisible et que nul ne peut devenir par elle familier de Dieu.» Après la formulation de la thèse, Nicéas passe à l'exposé de la preuve. L'homme, observe-t-il, est semblable aux anges par sa raison et aux créatures sensibles par ses appétits irascible et concupiscible. «L'homme est conservé et maintenu dans le bien qui est selon la nature, lorsque la raison en lui domine les appétits irascible et concupiscible. Il se rend même familier de la nature angélique et s'élève vers les biens surnaturels, lorsque la partie irrationnelle en lui est contenue et dominée.» Dans le cas contraire, l'homme s'éloigne «des choses qui sont selon la nature ou même surnaturelles»,

(15) IX, 64-65: 752 B - 753 B. — Ces lignes sont empruntées à notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, pp. 285-287.

(16) I, 29: 708 B. — Le verset du Coran 2, 223 dit: «Vos femmes sont un (champ de) labour pour vous. Venez à votre (champ de) labour comme vous voulez, et œuvrez pour vous-mêmes à l'avance!». Nicéas s'indigne à la lecture de ce verset, qu'il comprend comme la permission de pratiquer dans le mariage les actes les plus déréglés: «Entrez dans votre labour par où vous voulez, et donnez satisfaction à vos âmes.» La dernière phrase est certes mal comprise par Nicéas, mais désormais elle résumera pour lui et pour les polémistes byzantins toutes les données de l'éthique sexuelle en Islam. Nicéas l'explique en écrivant: Cette formule signifie «remplissez tout désir de vos âmes» (I, 39: 721 C-D). Pour lui, Mahomet est un homme «qui se précipite honteusement dans la pratique des vices» (I, 40: 724 B) et qui, même quand il interdit la débauche (Coran 5, 5; cf. 24, 30-33; 70, 29-30), ne fait que jouer la comédie «pour paraître un bon législateur... Il oublie qu'il a dit: 'Donnez satisfaction à vos âmes'» (IV, 50: 736 C). — Sur la critique de la morale sexuelle de l'Islam chez les polémistes byzantins, cf. notre ouvrage *Polémique...*, pp. 260-269.

il se dégrade et tombe dans les choses contraires à la nature, et «il se hâte de s'abêtir». «Puis donc que votre foi prescrit et impose sous forme de loi la vie intempérante et, de la sorte, excite et fait dominer les passions sur la raison et précipite l'homme dans les pires choses, elle ne fait qu'éloigner ses adeptes des choses conformes à la nature ou surnaturelles pour les entraîner vers les choses contraires à la nature... Il suit de là que votre foi, à vous les sarrasins, est ténèbres et non lumière, et que nul ne peut devenir par elle familier de Dieu. Si cela est établi, il s'ensuit qu'elle n'est pas non plus donnée par Dieu... Notre foi à nous prescrit le contraire de la vôtre. La vôtre prescrit l'intempérance, la nôtre la tempérance; la vôtre la gloutonnerie, la nôtre la modération; la vôtre l'inconduite, la nôtre l'honnêteté. Votre loi est donc convaincue d'être mauvaise et nuisible et incapable de rendre les hommes familiers de Dieu, car elle les rend plutôt semblables aux êtres non raisonnables. Notre loi par contre est bonne et utile et apte à rendre les hommes familiers de Dieu, car elle les rapproche des anges...» (17).

2) Évode rapporte dans sa *Passion des 42 martyrs d'Amorium* que les captifs chrétiens répliquèrent à l'argument cité plus haut de leurs partenaires musulmans: Il ne convient pas de se laisser asservir aux désirs de la chair avec avidité et malice et de soumettre la raison en nous aux divers plaisirs. La sagesse consiste à ne pas leur être soumis et à se contenir par le frein de la tempérance. Sinon, «en quoi l'homme l'emporterait-il sur l'animal non raisonnable?» (18). La promesse faite aux martyrs de pouvoir s'adonner aux jouissances d'ici-bas reflète une mentalité assez peu sensible aux valeurs spirituelles et dénote un sens moral peu développé. Rien ne saurait égaler la sublimité morale des vertus évangéliques (19).

3) A son tour, Hamartolos compare la morale chrétienne et la morale musulmane. Il rapporte d'abord que Mahomet prescrit «de ne

(17) *Réponse et Réfutation*, 6-8: PG 105, 829 A - 832 C. — Nicétas n'accorde pas un seul moment d'attention aux vertus de modération, de solidarité, d'entraide, de soumission à Dieu, de justice etc. que la morale de l'Islam recommande avec insistance aux fidèles; cf. M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris 1957, pp. 596-604. Nicétas se laisse hypnotiser par les deux points qui lui semblent les plus vulnérables: le laxisme sexuel et la haine des ennemis. Le premier blessait la sensibilité d'un chrétien auquel les exercices de l'ascèse apprenaient à dominer les appétits de la chair pour assurer l'épanouissement de l'esprit. Le second point rebutait à la fois le disciple du Christ qui a entendu prêcher l'amour des ennemis et la charité illimitée, et le citoyen de l'Empire byzantin qui tremblait d'indignation à la vue des victoires de l'Islam et que les défaites des chrétiens laissaient tout consterné. — Sur l'attitude des Byzantins à l'égard de la doctrine musulmane concernant la guerre sainte, cf. notre ouvrage *Polémique...*, pp. 243-259.

(18) II, 21: p. 889.

(19) Cf. II, 17, 19-20: p. 889.

pas suivre l'éthique de la Loi (de Moïse) ou de l'Évangile» (20). Un peu plus loin, il compare, dans des termes proches de ceux de Nicéas, la morale prêchée par Jésus et celle de Mahomet: «L'un prescrit de mépriser la richesse, d'être humble, de fuir la vie voluptueuse, de ne pas rendre le mal pour le mal; l'autre (recommande) de s'enrichir, de se vanter, de se livrer à toutes sortes de plaisirs et de s'attaquer vigoureusement aux adversaires, car c'est là un devoir religieux salutaire et gage du paradis» (21).

Objections musulmanes contre certaines prescriptions

1. *L'amour des ennemis*

Il y a des points particuliers dans les préceptes et les conseils de la morale chrétienne qui suscitent l'étonnement des musulmans. Certes ils n'expriment à ce sujet aucun reproche direct, mais leur étonnement montre qu'ils considèrent ces prescriptions et recommandations comme impraticables, sinon extravagantes. Les musulmans s'étonnent par exemple de voir les captifs d'Amorium pratiquer l'amour des ennemis en priant pour leur persécuteur, tout en refusant fermement d'adopter sa foi (22).

2. *La monogamie*

Sur la monogamie, les musulmans sont moins réticents et essaient de se mesurer avec leurs partenaires chrétiens.

Une objection musulmane contre la monogamie et en faveur de la polygamie pratiquée en Islam est rapportée dans l'*opuscule* 24 de Théodore Abū-Ḳurra: la monogamie ne saurait être meilleure que la polygamie, car ce qui vaut de la partie, vaut également du tout; si donc la partie, la monogamie, est bonne, le tout, c'est-à-dire la polygamie, l'est pareillement (23).

Abū-Ḳurra réplique qu'il ne s'agit pas dans le cas d'un tout et de ses parties. Il s'agit de l'opposition entre une chose et son contraire. Quant aux arguments qui étayaient cette position chrétienne, ils sont de deux natures: un argument *ad hominem* et des preuves de raison.

1) Le premier argument s'appuie sur la considération qui veut que les buts du mariage, le plaisir et la procréation, trouvent mieux leur réalisation dans le mariage monogame que dans la polygamie.

Adam est le modèle de l'homme comblé par Dieu à l'origine de la création (cf. Coran 2, 30-34; 3, 33: «Allah a choisi Adam, Noé... sur tout le monde»). Les musulmans confessent eux-mêmes qu'il n'a

(20) *Chronique* 235, 6: PG 110, 868 A.

(21) 11: 872 A.

(22) *Évode, Passion...* III, 30: p. 891.

(23) *Opuscule* 24: PG 97, 1556 A.

manqué à Adam aucun plaisir, aucune jouissance; or il vivait en mariage monogame.

De plus, Dieu a créé un couple primitif monogame, au moment où l'humanité avait justement le plus besoin de se multiplier par la procréation.

«Il est donc montré, conclut Abū-Ḳurra, que le plaisir obtenu par le mariage avec une seule femme est plus parfait que le plaisir obtenu par le moyen de nombreuses femmes.» «De même, il vous est montré que même pour la procréation de nombreux enfants, une seule épouse est plus féconde» qu'un harem rempli de femmes (24).

2) Dans ses preuves de raison, Abū-Ḳurra ne concentre pas son attention sur les intérêts de l'homme, mais s'attache à souligner le point de vue de la femme et les conditions susceptibles d'assurer l'équilibre et la paix de la famille.

La polygamie, assure Abū-Ḳurra, comporte une injustice à l'égard de la femme. Pourquoi l'homme aurait-il le droit d'avoir plusieurs femmes, tandis que la femme ne peut avoir plusieurs hommes? Dieu serait alors injuste, car il n'accorderait qu'un seul homme à la femme, laquelle est faible et encline à la passion, alors qu'il autorise l'homme à avoir, en plus d'un «troupeau de concubines», quatre femmes légitimes (cf. Coran 4, 3).

La polygamie entraîne enfin la ruine de la famille: elle trouble la paix du foyer et occasionne, à la faveur de la jalousie féminine, des crimes passionnels, des luttes implacables, des meurtres et des suicides (25).

Comportement des chrétiens

Déjà le Coran avait reproché aux mauvais chrétiens de mener une conduite scandaleuse. Un passage marquant est le suivant: «O vous qui croyez, en vérité beaucoup de docteurs (*juifs*) et de moines mangent certes les biens des gens par tromperie et écartent du chemin d'Allah. A ceux qui thésaurisent l'or et l'argent et ne font point dépense dans le chemin d'Allah, annonce un tourment cruel...» (Coran 9, 34).

Mais il est remarquable de constater que les musulmans font rarement usage de tels reproches contre les chrétiens. Ce n'est qu'assez tard, dans le *Trésor* de Nicéas Choniote, que nous rencontrons des reproches précis dans ce sens. Nicéas rapporte que certains musulmans relèvent que les chrétiens transgressent les commandements du Christ en rendant le mal pour le mal et en se souciant de la nourriture et du vêtement (cf. *Mat* 6, 25; *Lc* 12, 22) (26).

(24) 1556 B-D.

(25) 1557 A-C.

(26) *Trésor de la foi orthodoxe*, 20, 18: PG 140, 121 A-B.

1) Nicéas répond: «Nous n'enfreignons pas la loi du Christ en combattant contre nos ennemis, surtout les infidèles, mais nous accomplissons plutôt ce qui est juste. Car la loi recommande de pardonner à ceux qui nous frappent, mais aussi de défendre ceux qui sont maltraités. Dieu même en donna l'exemple, en noyant Pharaon, alors que celui-ci poursuivait les Hébreux. David le déclare: «Je me laverai dans le sang du pécheur» (cf. *Ps* 58 (57), 11). Ailleurs il chante: «Si j'ai rendu le mal à ceux qui m'ont donné des maux... que je retourne vide de chez mes ennemis» (cf. *Ps* 7, 5-6).

Le premier texte exprimait le zèle ou l'ardeur contre ceux qui se réjouissaient des actions nuisibles à l'État, le dernier le pardon de ceux qui l'ont persécuté.

En d'autres termes: Celui qui prend l'initiative de la guerre injuste transgresse la loi et trouble l'ordre naturel. Mais celui qui lutte contre un tel homme, rétablit l'ordre de la nature et, autant qu'il est en son pouvoir, ressemble à Dieu, car Dieu dit: «Libérez le faible et le pauvre, de la main du pécheur délivrez-le» (*Ps* 82 (81), 4) (27).

2) Quant à la recommandation: «Ne vous souciez pas de la nourriture et du vêtement», elle fut adressée aux Apôtres pour les prémunir contre tout reproche, grand ou petit. Car ils sont le sel de la terre, qui ne doit pas s'affadir (cf. *Mat* 5, 13). «D'ailleurs, le texte condamne non le nécessaire, mais le superflu.» Enfin, «nombreux ont été parmi les chrétiens d'autrefois, et non moins nombreux sont parmi les chrétiens d'aujourd'hui ceux qui gardent ces préceptes sublimes et magnifiques» (28).

(27) 18: 121 B-C. — Du temps de Nicéas de Byzance, au 9^e siècle, les musulmans s'efforçaient encore de justifier leur guerre sainte contre les non-musulmans: «Parmi les meurtres, il en est de légitimes et d'illégitimes, affirme le correspondant de Nicéas. Il est illicite et défendu par Dieu de tuer un croyant par initiative privée. Mais il est licite et légitime de tuer quiconque professe que Dieu a un associé égal à lui par la puissance» (Nicéas, *Réponse et Réfutation*, 12: *PG* 105, 836 D - 837 A). Sur la réponse de Nicéas et le jugement porté par les Byzantins sur la guerre sainte en Islam, cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 248-254; le tout: pp. 243-259.

(28) 18: 121 C.

CHAPITRE VIII: LE CULTE CHRÉTIEN

Tout comme la morale, le culte chrétien a soulevé peu d'objections de la part des musulmans. La plupart des attaques musulmanes se concentrent sur l'adoration de la Croix. La vie sacramentelle des chrétiens a attiré l'attention des musulmans et provoqué certaines questions curieuses ou quelques observations critiques; elle n'a pas fait l'objet de reproches répétés, comme c'est le cas de l'adoration de la Croix et de la vénération des icônes.

Rites divers

1. *Le culte de la Croix*

Le culte dont les chrétiens entourent la Croix a ménagé aux musulmans de sérieuses difficultés. Le Coran n'admet pas la crucifixion de Jésus (cf. 4, 157-158). Un prophète humilié, vaincu et crucifié par ses adversaires contredit la vision coranique de l'histoire prophétique: celle-ci admet bien que les prophètes subissent les adversités, mais à la fin Dieu intervient pour sauver les fidèles et châtier les ennemis de ses envoyés (1).

Les musulmans savaient bien que les chrétiens vouent à la Croix un culte spécial en mémoire de la mort du Seigneur Jésus-Christ sur la croix. Le *Rituel d'abjuration* le confirme et impose au converti de l'Islam au Christianisme de déclarer: J'honore «la croix vénérable du Christ, notre vrai Dieu, (laquelle est un) instrument non de corruption et de malédiction, mais de libération et de vie éternelle, et un signe de la victoire sur le diable et la mort» (2).

Se fondant sur les positions du Coran, les musulmans refusaient d'admettre le bien-fondé du culte chrétien de la Croix. Hamartolos note dans son langage agressif que Mahomet a prescrit aux musulmans «d'abhorrer la Croix» (3).

La réponse des chrétiens aux objections des musulmans s'efforce de montrer le bien-fondé du culte chrétien soit en tirant des parallèles avec les pratiques musulmanes, soit en présentant une justification théologique du culte de la Croix.

(1) Sur la conception coranique de la mission prophétique, voir les récits concernant Noé, Hūd, Šālīh, Lot, Shu'ayb dans les sourates 26, 11, 7. — Sur le thème de la crucifixion dans la polémique byzantine contre les positions musulmanes, cf. notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, pp. 196-201.

(2) *PG* 140, 136 A.

(3) *Chronique* 235, 6: *PG* 110, 868 B.

1.1 Arguments *ad hominem*.

En général la réponse des apologistes chrétiens à l'objection musulmane est un argument *ad hominem*. En partant d'une pratique musulmane, on cherche à montrer à l'objecteur que le culte chrétien correspond à la pratique musulmane, bien plus, qu'il est en soi bien plus justifié que le culte musulman parallèle.

1) Jean Damascène rapporte que les sarrasins dénoncent l'adoration de la Croix comme une idolâtrie. Il réplique en leur rappelant qu'ils vouent eux-mêmes un culte à la Ka'ba. Les musulmans expliquent que le culte de la Ka'ba est lié au souvenir d'Abraham: c'est sur cette pierre sacrée en effet qu'Abraham aurait couché avec Agar, la mère d'Ismaël, ancêtre des Arabes; c'est là, ainsi le veut une autre tradition, qu'Abraham a attaché sa chamelle, alors qu'il se rendait au lieu où il devait sacrifier Isaac; c'est pourquoi la Ka'ba est appelée la pierre d'Abraham. Quant aux rites pratiqués à la Ka'ba par les musulmans, ils sont précisés par Jean Damascène en ces termes: «Vous vous frottez contre la Ka'ba, vous baisez et embrassez cette pierre» (4).

Son argument est alors présenté comme suit: «N'avez-vous pas honte de l'embrasser» pour les raisons que vous signalez? Et comment osez-vous «nous accuser parce que nous nous prosternons devant la Croix, par laquelle la puissance des démons et la tromperie du diable ont été abolies?» Cela est d'autant plus vrai que la Ka'ba, à y regarder de près, n'est qu'une idole qui porte les traits d'Aphrodite (5).

Ce texte de Jean Damascène a été recopié dans le *Trésor* de Nicétas Choniata (6). Il a été aussi repris, avec certaines variantes stylistiques, dans la *Panoplie* de Zigabène (7).

2) Nous retrouvons l'argument dans l'*Épître à 'Umar*. Léon, qui applique l'argument, non à l'adoration de la Croix, mais du Christ, développe ses considérations en faisant appel à des parallèles de l'Ancien Testament et du Coran.

Les Israélites de l'Ancien Testament se prosternaient devant l'Arche de Jahvé (cf. *II Chron* 5, 6 ss). Ils ne vénéraient pas le bois, mais la Loi et la parole de Dieu qui y étaient (cf. *I Rois* 8, 9) (PG 107, 320 C).

Dans le Coran, Dieu prescrit aux anges de se prosterner devant Adam (cf. Coran 20, 116; 15, 31-32; 38, 74-76; 18, 50; 17, 61; 7, 11-12; 2, 34). Or le Messie, le Verbe, est de beaucoup supérieur à Adam. De plus, ajoute Léon, en reprenant l'argument de Jean Damascène, «ne

(4) *De Haeresibus* 101: PG 94, 768D - 769 A.

(5) 769 A-B. — Les polémistes byzantins se sont étendus sur ce thème, cf. *Polémique...*, pp. 162-163, 275-278.

(6) *Trésor* 20, 5: PG 140, 109 B-C.

(7) *Panoplie* 28, 8: PG 130, 1340 C-D.

vaut-il pas mieux adorer (le Christ) qu'adorer, comme vous le faites, une pierre sourde, justement à l'endroit où nous savons qu'il est resté des vestiges de l'ancienne idolâtrie? ...» (320 C-D).

3) Dans la *Lettre à l'émir de Damas*, l'objection des musulmans est formulée dans les termes suivants: «Vous prétendez qu'en vénérant la croix du Christ, les chrétiens l'honorent à l'égal du Christ, pour la raison que c'est sur elle qu'il a été crucifié» (8).

Il convient ici de noter deux points. D'abord les musulmans n'accusent pas les chrétiens directement d'idolâtrie; ils les accusent de vouer à la Croix autant de vénération qu'au Christ lui-même. Ensuite les musulmans connaissent déjà la raison pour laquelle les chrétiens honorent la Croix.

La réponse chrétienne argumente comme suit: «Vous-mêmes, quand vous adorez le manteau de Mahomet, nous vous demandons pourquoi vous adorez le manteau et pourquoi vous égalez une loque à un homme. Si donc vous nous reprochez d'adorer la croix sur laquelle Jésus a été cloué, nous vous blâmons d'autant plus d'adorer le manteau de Mahomet autant que Mahomet lui-même, alors que le Christ crucifié est ressuscité d'entre les morts et que Mahomet, qui ne fut pas annoncé par les Prophètes, ne ressuscita pas les morts, ne ressuscita pas lui-même, n'est pas plus digne d'être adoré que ne l'est sa défroque. De sorte que... c'est vous-mêmes qui avez mérité les reproches...» (pp. 363-364) (9).

4) Outre la reprise du texte de Jean Damascène signalée plus haut, le *Trésor* de Nicéas Choniote revient dans un autre passage sur l'objection musulmane contre l'adoration de la Croix. Sa réponse rappelle celle donnée par Léon dans son *Épître à 'Umar*.

Pour lui, l'objection contient d'abord une «calomnie évidente. Nous honorons le Christ comme Dieu, et la Croix en tant qu'elle participe à la grâce divine en considération de celui qui a accepté d'être crucifié sur elle et qui, par elle, a opéré et opère encore chaque jour de nombreux miracles» (17: 120 D - 121 A). «C'est pourquoi nous honorons la Croix, non en tant que bois, mais parce qu'elle est remplie de la grâce divine par la passion du Christ» (17: 121 A).

D'ailleurs, souligne Nicéas à l'adresse de son interlocuteur musulman, «toi-même, quand tu arrives à la Mekke et accomplis là-bas les rites que tu estimes bon d'accomplir, tu ne rends pas l'honneur aux pierres et aux murs, mais à celui qui est vénéré dans la maison là-bas» (17: 121 A).

(8) Traduction française par A. Abel, dans *Byzantion* 24 (1954), p. 363.

(9) Abel observe (p. 363, n. 1): «Cet argument, faux d'ailleurs, car le manteau, le bâton, les sandales du Prophète ne furent jamais que les reliques du Khalifat (Mas'ūdī, *Prairies d'or* VI, 77; R. Basset, *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. *Burda*, I, 815), est exceptionnel dans la polémique.»

Un autre exemple tiré de l'Ancien Testament donnera au raisonnement plus de clarté et de plausibilité: «Nous entendons que quelqu'un fut châtié pour avoir touché l'Arche de la Loi (cf. *II Sam* 6, 3-7). Celle-ci était faite de planches. Mais elle avait droit à un grand respect, à cause du caractère sacré des choses qui y étaient déposées» (cf. *I Rois* 8, 9) (17: 121 A).

1.2 Justification théologique du culte de la Croix.

Nous avons déjà rencontré au cours de l'exposé précédent les principaux arguments qui justifient aux yeux des chrétiens le culte de la Croix.

La Croix est vénérée, non pour elle-même, mais en fonction de sa relation au Christ, qui est mort sur elle et en a fait l'instrument du salut des hommes: *Rituel*: 136 A; Jean Damascène: 769 A-B; Zigabène, 8: 1340 C-D; Choniate 5: 109 B-C; 17: 120 D - 121 A.

C'est Léon qui se donna la peine de rapporter les données de l'Évangile sur la mort de Jésus sur la croix et le récit de la tradition concernant la perte et l'invention de la sainte Croix. Il raconte comment des prodiges suivirent la crucifixion de Jésus (322 A-B). Les juifs cachèrent la croix: un seul d'entre eux possédait le secret de la cachette. Il le passait à son fils, et ainsi de suite de génération en génération (322 B).

A la confusion des juifs, eut lieu l'invention de la sainte Croix, sous l'empereur Constantin. Léon raconte la vision de Constantin, sa victoire, la mission de sa mère, sainte Hélène. Extorsion du secret par recours aux tortures et exhumation des croix, celle de Jésus-Christ et celles des deux larrons qui avaient été crucifiés avec lui. Grâce à la résurrection d'un mort, la Croix de Jésus fut reconnue. Enfin une basilique fut édifée au-dessus du tombeau du Christ. C'est là l'origine de la fête de l'exaltation de la Croix et de son adoration (322 B-D).

2. Le culte des icônes

1) Le *Rituel* impose au converti une confession de foi qui se prononce en faveur du culte des icônes et présente en même temps la justification théologique de ce culte, laquelle n'est qu'une réplique de la justification du culte de la Croix:

J'honore «des icônes vénérables qui représentent l'avènement du Verbe de Dieu dans la chair parmi les hommes, celles de la Vierge pure, Mère de Dieu, celles des anges divins et de tous les saints: elles sont des symboles de leurs prototypes. Je les accepte donc, les honore et les embrasse» (*PG* 140, 136 B).

2) Barthélemy d'Édesse cite dans la longue liste qui ouvre sa *Réfutation d'un Agarène* l'objection musulmane contre le culte des icônes: «Et encore, pourquoi adorez-vous d'un culte divin des bois

sculptés et des icônes?» (PG 104, 1384 C). Dans ses développements ultérieurs, Barthélemy ne s'occupe plus de cette objection.

Une réponse se lit dans la *Controverse sur la foi* d'Euthyme le moine. Euthyme a recours à une analogie. Il demande à son partenaire: «Celui qui honore et vénère l'effigie du portrait du roi, le fait-il pour honorer ou pour offenser le roi?

Le sarrasin: Pour l'honorer.

Euthyme: Nous aussi, c'est pour honorer les saints que nous vénérons leurs icônes. Mais nous ne les tenons pas pour des divinités, comme vous le dites» (10).

3. Les ablutions

Barthélemy d'Édesse rapporte que le musulman, qui pratique les ablutions purificatoires avant la prière, reproche aux chrétiens «de ne pas pratiquer les ablutions, malgré l'injonction d'Isaïe» (PG 104, 1385 A).

La *Controverse d'Euthyme sur la foi* reprend l'objection, cite le verset d'Isaïe pris à témoin par le musulman: «Lavez-vous et devenez purs» (1, 16), et rapporte enfin l'insistance du partenaire musulman: «Et vous entrez dans vos églises sans vous être lavés.» Euthyme répond: Quand Isaïe déclare: «Lavez-vous», il prescrit un acte à accomplir une fois pour toutes, annonçant par là la grâce du saint baptême. En effet il n'a pas dit: Lavez-vous chaque jour, mais lavez-vous, une fois. L'obligation de se laver chaque jour suppose qu'on est couvert de fange, «ce qui n'est pas le propre d'hommes raisonnables, mais de pourceaux». Ce que Dieu exige des hommes, ce n'est pas la pratique de purifications répétées, «mais un cœur pur» (cf. *Ps* 51 (50), 12) (11).

4. La circoncision

Barthélemy et Euthyme ont rencontré aussi une objection musulmane qui reproche aux chrétiens d'avoir aboli la circoncision.

Barthélemy écrit: «Si tu dis qu'il faut se faire circoncire, et que de la sorte on est sanctifié, je te réponds: Cette pratique ne donne la sanctification ni du corps ni de l'âme (12). D'autre part, les Israélites la considèrent comme un signe qui distingue leur propre peuple des autres nations» (cf. *Gen* 17, 10) (13).

(10) 6: PG 131, 25 C-D; éd. E. Trapp, dans *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 20 (Wien 1971), p. 119, lignes 124-128.

(11) 8: 28 C-D; éd. Trapp, p. 121, lignes 163-172; cf. Barthélemy, *Réfutation*: 1413 C. — Sur la discussion polémique de la pratique des ablutions en rite musulman, voir notre ouvrage *Polémique...*, pp. 229-236.

(12) «Sanctification du corps»: en forçant un peu cette expression, on pourrait y retrouver une allusion aux bienfaits hygiéniques que les musulmans attribuent à la circoncision.

(13) Barthélemy, *Réfutation*: 1416 A; Euthyme, *Controverse...*, 8: 28 C. Euthyme rapporte que le musulman s'appuie sur le fait que Jésus lui-même a reçu la circoncision.

La réponse chrétienne veut dire ceci : Le chrétien n'a pas besoin de se faire circoncire, puisque les barrières qui séparent les nations ont été renversées par la fraternité chrétienne, pour laquelle il n'y a plus ni juif ni gentil (cf. *Gal* 5, 6; 6, 15; *Rom* 2, 25-29; *I Cor* 7, 19; *Col* 2, 11). La circoncision a été remplacée dans l'économie chrétienne du salut par le baptême, signe d'appartenance au Christ et instrument efficace de sanctification.

Les sacrements chrétiens

Outre le culte de la Croix et des icônes, la pratique sacramentelle des chrétiens attira l'attention des musulmans et provoqua leurs questions et leurs critiques.

1. Le baptême

Jean Damascène sait déjà rapporter que Mahomet a prescrit aux musulmans «de se faire circoncire, hommes et femmes. Il leur a ordonné de ne pas fêter le sabbat (comme les juifs), de ne pas recevoir le baptême» (comme les chrétiens) (*PG* 94, 773 A).

Le *Rituel* impose en conséquence au converti de confesser sa foi au baptême : «Et je demande à recevoir le saint baptême du Christ, avec une âme et un cœur purs et sans feinte, et une foi sincère, proclamant qu'il est vraiment une purification spirituelle et une régénération de l'âme et du corps» (*PG* 140, 136 A).

Dans le cours de la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien*, le musulman s'étonne de la position théologique qui veut reconnaître dans des versets de l'Ancien Testament une annonce du baptême, voire une efficacité préalable du baptême. Voici le passage en question, avec la réponse correspondante du chrétien (*PG* 96, 1340 A-C) :

«Le sarrasin: Dieu a dit à Jérémie : 'Avant de te former dans le ventre (de ta mère), je t'ai connu, et dès le sein je t'ai sanctifié' (*Jér* 1, 5).

Le chrétien: ... Le mot 'dès le sein je t'ai sanctifié', comprends-le (comme désignant) le sein qui engendre vraiment les fils de Dieu, selon le témoignage du saint Évangile : 'A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui — dit-il — ne sont pas nés du sang, ... ni du désir de l'homme, mais (sont nés) de Dieu' par le baptême (*Jn* 1, 12-13).

L'adversaire: Y avait-il donc un baptême avant le Christ? Jérémie est bien né avant le Christ.

Le chrétien: Certes, il y en avait, suivant le témoignage de l'Apôtre, lequel déclare que les uns ont été baptisés dans la nuée, les autres dans la mer (cf. *I Cor* 10, 2). Et le Seigneur dit dans les Évangiles : 'Personne, à moins de naître de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume des cieux' (14). De la sorte, Abraham, Isaac et Jacob et tous les autres saints qui, avant le Christ, sont entrés dans le Royaume des cieux, n'auraient pas été sauvés, s'ils n'avaient été baptisés... Nous professons

(14) *Jn* 3, 5. Le texte de l'Évangile dit : «Royaume de Dieu».

que tous ceux qui ont été sauvés, sont sauvés par la grâce de Dieu par le moyen du baptême.» (15).

On lit dans l'*opuscule* 35 de Théodore Abū-Ḳurra un texte parallèle à celui de la *Controverse*, avec toutefois une variante. Après avoir cité le texte de *I Cor* 10, 2, l'auteur poursuit: «Que si tu dis: Comment ceux qui ont vécu avant Moïse ont pu être baptisés?, je te citerai ce que mon Christ a dit: 'Avant Abraham, je suis' (*Jn* 8, 28), et ailleurs encore: 'Je me sanctifie moi-même pour eux' (*Jn* 17, 19)» (*PG* 97, 1589 B-C).

L'efficacité du baptême chrétien consiste à faire participer les fidèles au salut apporté par le Christ, qui, ayant été lui-même baptisé dans le fleuve du Jourdain, «a écrasé les têtes des démons mauvais qui s'y cachent» (*Controverse*: 1348 B) (16).

2. L'eucharistie

Dans un texte commenté par les Byzantins, le Coran dit que Jésus a demandé à Dieu de faire descendre une table du ciel (cf. 5, 112-115). Tandis que Jean Damascène résume le contenu de ces versets sans préciser comment il les comprend (17), et que le *Rituel* (18), suivi en cela et complété par l'anonyme *Contre Mahomet* (19), rapporte ces versets à la multiplication des pains, Léon y voit plutôt une allusion à la Cène eucharistique (20).

2.1 Les musulmans eux-mêmes rejettent cette interprétation et expriment plutôt leur étonnement de voir les chrétiens célébrer l'eucharistie. Théodore Abū-Ḳurra s'occupe de l'objection musulmane dans son *opuscule* 22. A cause de l'intérêt de ce texte à plus d'un point de vue, nous le citerons ici *in extenso* (*PG* 97, 1552 D-1553 C):

«*Le sarrasin*: Pourquoi, Évêque, vous les prêtres, vous jouez-vous des chrétiens, en présentant deux pains cuits d'une même farine? Vous permettez l'usage de l'un pour la nourriture commune, tandis que l'autre, vous le distribuez en petites parcelles aux gens, vous l'appellez corps du Christ et vous affirmez qu'il accorde à ceux qui y communient la rémission des péchés. Vous moquez-vous de vous-mêmes ou de ceux qui sont confiés à votre direction?

(15) A la fin de son exposé, l'auteur cite encore un texte de la Bible, *Ps* 58 (57), 4: «Dès le sein, les impies sont dévoyés...». Il s'agit, explique-t-il, «du sein du baptême».

(16) Barthélemy d'Édesse, en s'attaquant avec vigueur à la pratique des ablutions en Islam, veut mettre d'autant plus en valeur l'efficacité salvifique du baptême chrétien; cf. notre ouvrage *Polémique...*, pp. 231-236.

(17) *De Haeresibus* 101: *PG* 94, 772 D; Choniate, *Trésor* 20, 9: *PG* 140, 113 D.

(18) *PG* 140, 129 C-D.

(19) *PG* 104, 1453 A.

(20) *Épître à 'Umar*: *PG* 107, 321 D - 322 A. — Certains polémistes musulmans rejettent l'interprétation qui rapproche le passage du Coran (5, 112-115) de la Cène eucharistique, cf. Ḳarāfi, *Al-Adjwiba al-fākhira*, éd. du Caire 1332, pp. 41-42; Muḥammad Ibn Abī-Ṭālib, *Djawāb Risāla ahl djazīra Ḳubrus*, dans cod. *Utrecht* 40, pp. 87-88; Ibn Taymiyya, *Al-Djawāb al-ṣaḥīḥ*, éd. du Caire 1322, II, pp. 61-62.

Théodore: Nous ne nous moquons ni de nous-mêmes ni des autres.

Le sarrasin: Convaincs-moi non à partir de ton Écriture, mais à partir des notions communes et admises (par tout le monde).

Théodore: Eh bien, que dis-tu? Le pain ne devient-il pas corps de Dieu?

Le sarrasin: J'hésite à affirmer l'une ou l'autre partie de la contradiction.

Théodore: Ta mère t'a-t-elle enfanté déjà adulte?

Le sarrasin: Nullement, mais petit.

Théodore: Qui t'a fait grandir?

Le sarrasin: La nourriture, par la volonté de Dieu.

Théodore: Donc le pain est devenu pour toi ton corps.

Le sarrasin: J'en conviens.

Théodore: Et comment le pain est-il devenu pour toi ton corps?

Le sarrasin: Je ne sais de quelle manière.

Théodore: Par le gosier, la nourriture et la boisson descendent dans l'estomac comme dans une marmite. Le foie chaud étant situé au voisinage de l'estomac, la nourriture est cuite et devient chyle; la partie épaisse se dirige vers le bas, et la partie fine, transformée en chyle, monte à la surface. Comme le foie est chaud, il devient mou, il absorbe (du chyle) et fabrique du sang; il irrigue tout le corps par les veines, comme par des conduites, distribuant de la sorte la nourriture qui a été transformée en chyle dans l'estomac et en sang dans le foie même. Ainsi elle se transforme en chacune des parties diverses du corps, suivant sa propre nature, en os pour les os, en moelle pour les moelles, en nerf pour les nerfs, en œil pour les yeux, en cheveu pour les cheveux, en peau pour la peau, en ongle pour les ongles. C'est de la sorte que s'opère la croissance de l'enfant en homme (adulte), le pain devenant son corps et la boisson son sang.

Le sarrasin: Cela me semble bien être ainsi.

Théodore: Pense donc que notre mystère s'opère de la même façon. Le prêtre dépose le pain sur la sainte table, et de même le vin. A la prière de la sainte épiclèse, l'Esprit Saint descend et se pose sur les offrandes placées (sur l'autel). Par le feu de sa divinité, il transforme le pain et le vin au corps et au sang du Christ, de même que le foie transforme la nourriture au corps d'un homme quelconque. Ou bien n'admets-tu pas, man cher, que le Très-Saint Esprit puisse opérer ce que ton foie peut accomplir?

Le sarrasin: J'en conviens, dit-il. — Il soupira et se tint tranquille.»

Dans la *Réfutation* tardive de Barthélemy d'Édesse, on lit une objection musulmane contre l'eucharistie: «Pourquoi mêlez-vous le pain et le vin et les distribuez-vous aux gens pour la rémission des péchés...?» (21). Barthélemy ne répond plus dans le cours de ses tirades à cette objection. La *Controverse d'Euthyme sur la foi* reprend l'objection: «Pourquoi mêlez-vous le pain et le vin et les distribuez-vous aux gens en disant que c'est le corps et le sang du Christ? Comment est-il possible que le pain devienne corps et le vin sang?

Euthyme: Le pain que les hommes mangent, que devient-il dans l'homme? (Devient-il) corps ou autre chose?

(21) *Réfutation d'un Agarène*: PG 104, 1384 C.

Le sarrasin: Corps.»

Euthyme conclut que le pain consacré constitue pour ceux qui y communient «un vêtement et une lumière spirituels» (22).

On rencontre enfin chez Barthélemy et dans la *Controverse d'Euthyme* une objection musulmane contre le viatique. Barthélemy rapporte l'objection en ces termes: «Pourquoi, au moment de rendre le dernier souffle, vous communiez au pain et au vin, en disant que vous devenez (par là) dès à présent participants du paradis?» (1385 A).

Euthyme, qui reprend l'essentiel de l'objection, y répond: «Nul ne peut entrer dans la maison du roi, s'asseoir et manger avec le roi, s'il ne porte l'habit du roi et n'est son familier. L'étranger, non seulement le roi mais aussi ses serviteurs le chassent (cf. *Mat* 22, 11-13)» (23).

2.2 Les théologiens byzantins ne se contentent pas de répondre aux objections de leurs partenaires musulmans au sujet de l'eucharistie. On trouve aussi des éléments d'un exposé théologique sur l'institution de l'eucharistie et sur le rôle de la communion comme instrument de salut.

Léon rapporte dans son *Épître à 'Umar* une question de son correspondant musulman: «Tu m'as écrit au sujet du sacrifice (et demandé) quelle était sa nature; tu dis que tu ne trouves personne parmi les serviteurs de Dieu qui ait offert un sacrifice» (24). Et Léon de répondre: «Tout au début, les deux fils d'Adam ont offert un sacrifice. et le sacrifice de l'un d'entre eux a été accepté. Le vrai sacrifice dépasse les hommes, il est accepté par Dieu et est une édification pour celui qui l'a offert. Cela à l'exception du sacrifice offert aux idoles. En effet, ceux qui offrent un tel sacrifice sont étrangers et perdus» (PG 107, 321 C).

Léon continue: «Quant au Christ, dans la nuit où il s'engagea dans sa passion, il prédit à ses disciples ce que lui feraient les juifs. il leur annonça sa résurrection, il leur dit qu'ils allaient fuir, mais aussi revenir à lui. Dans cette même nuit, pendant qu'il mangeait avec ses disciples, il prit le pain, il le bénit et dit: Prenez et mangez: ceci est mon corps, livré pour vous. Il prit de nouveau la coupe et dit: Buvez-en tous: ceci est mon sang, offert pour la rémission des péchés. Et il nous prescrivit de faire de même, pour que nous soit accordée la rémission

(22) 6: PG 131, 25 D - 28 début; éd. Trapp, p. 119, lignes 129-138.

(23) 8: 29 A; éd. Trapp, p. 121, lignes 178-184.

(24) Il est quelque peu étonnant d'entendre que le musulman ignore que les serviteurs de Dieu aient jamais offert des sacrifices. Le Coran parle des prophètes qui ont offert des sacrifices: 3, 183; il rapporte l'épreuve d'Abraham et l'intervention de Dieu qui fit remplacer le fils d'Abraham par une autre victime à égorger: 37, 102-107; il raconte comment Moïse transmet l'ordre de Dieu aux Israélites d'offrir une génisse en sacrifice: 2, 67-71.

des péchés, chaque fois que nous l'offrirons avec foi et charité» (321 C-D) (25).

Sur l'importance de l'eucharistie et de la communion dans la vie du chrétien, le *Rituel* s'exprime en ces termes: «Je crois... au pain et au vin consacrés mystiquement chez les chrétiens, qui y communient dans le divin mystère. Je suis convaincu et je confesse et crois que c'est en vérité le corps et le sang du Seigneur Jésus-Christ, transformé par sa divine puissance, d'une façon spirituelle et invisible qui dépasse toute raison naturelle, comme lui seul le sait. Et ainsi moi aussi, je consens d'y communier, comme étant en vérité sa chair et son sang, reçus dans la communion pour la sanctification de l'âme et du corps et pour la vie éternelle et l'héritage du royaume des cieux accordés à ceux qui y participent avec une foi parfaite» (PG 140, 133 B - 136 A).

3. La confession

Contre le sacrement de pénitence, on rencontre chez Barthélemy et dans la *Controverse d'Euthyme* une tardive objection. Le musulman s'élève contre la pratique chrétienne qui lui semble blasphématoire, pour le moins étrange: le pénitent s'adresse à «un homme terrestre», au lieu de s'adresser à Dieu pour trouver miséricorde et rémission des péchés.

«Pourquoi, quand vous avez péché, allez-vous trouver un homme terrestre pour lui confesser vos fautes en disant: Aie pitié de moi, pécheur?» (Barthélemy, *Réfutation*: 1385 A). La *Controverse d'Euthyme* résume l'objection et y répond:

«*Le sarrasin*: Et pourquoi confessez-vous vos péchés à un homme terrestre et cherchez-vous par là miséricorde?

Euthyme: Dieu, qui veut le salut de tous (cf. *I Tim* 2, 4), n'a pas laissé

(25) Léon oppose son récit de l'institution de l'eucharistie, qui s'appuie sur les données des Évangiles, à ce que rapporte le Coran dans les versets 5, 112-115, qu'il interprète, nous l'avons dit plus haut, comme faisant allusion à la Cène eucharistique. Il juge que la présentation du sacrifice eucharistique dans le Coran est fautive: elle ne contient aucun des détails qui constituent l'essence de la Cène. Cette erreur est, d'après lui, à mettre au compte de l'hérétique nestorien qui a initié Mahomet aux mystères du Christianisme (322 A). Léon ne précise pas davantage: il ne dit pas dans quels détails il reconnaît la trace de la doctrine nestorienne. Les polémistes byzantins ont l'habitude de rapporter une partie des erreurs qu'ils découvrent dans la doctrine de l'Islam à l'influence de sources hérétiques dans lesquelles Mahomet aurait puisé ses renseignements, cf. Hamartolos, *Chronique* 235, 6: PG 110, 865 D - 868 A; *Contre Mahomet*: PG 104, 1449 A, C-D; Zigabène, *Panoplie* 28, 1: PG 130, 1333 B; Jean Damascène, *De Haeresibus* 101, variante du cod. R 2508: PG 94, 765 note; Choniate, *Trésor* 20, 1: PG 140, 105 A-B. — Sur le thème des influences hérétiques sur Mahomet et leur rôle dans la naissance de sa mission, cf. notre ouvrage *Polémique...*, pp. 72-87.

l'homme devenir le jouet des pensées et des actions honteuses et des astuces diaboliques, mais, par le moyen de la confession mentionnée ici, il a voulu obtenir, assurer et faire (que l'homme) se détourne du mal» (26).

Les sacrements et la sanctification de l'âme

Le rôle privilégié que les Byzantins reconnaissent aux sacrements par rapport à tout autre rite leur livre une norme et un critère pour refuser aux pratiques du culte musulman toute efficacité salutaire. Cela affleure parfois dans la *Réfutation d'un Agarène* du polémiste sévère qu'était Barthélemy d'Édesse. Nous reprenons ici les passages les plus significatifs de son argumentation, telle que nous l'avons déjà exposée dans notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 234-236.

Barthélemy soutient que l'âme n'est sanctifiée ni par l'eau ni par le sable des ablutions musulmanes. L'âme est sanctifiée par d'autres choses que les rites des ablutions... Les ablutions sont superflues à cet égard. Le corps ne forme qu'un seul être avec l'âme. La souillure qui vient du péché souille à la fois l'âme et le corps. Leur sanctification vient de Dieu et n'est point l'effet d'un rite de lavage extérieur (1409 A-B).

Pour montrer que les ablutions n'ont pas de valeur sanctificatrice propre et qu'elles n'opèrent pas la vraie purification, Barthélemy présente un exemple. Un homme trébuche, il tombe dans la boue et se blesse le pied. L'eau pourra nettoyer sa tunique, mais sa jambe blessée aura besoin d'un médecin habile et de soins patients... Ce qui est le plus important, c'est la sanctification de l'âme et non le lavage du corps. A la mort, le corps sera livré à la corruption. Ce qui importe, c'est un cœur pur... Ce qui compte, c'est donc la sanctification de l'âme (1412 D - 1413 C).

Dans toute cette argumentation, Barthélemy s'attache à montrer que les rites de purification et les ablutions ne sauraient à aucun prix tenir lieu de sacrement et ne sauraient opérer la sanctification de l'âme, à l'égal, par exemple, du baptême chrétien. Pour Barthélemy, comme pour tous les théologiens byzantins, il y a une différence énorme entre la pureté légale et la purification réelle qu'est la sanctification de l'âme opérée par les sacrements chrétiens.

(26) 8: PG 131, 28 D - 29 A; éd. Trapp, p. 121, lignes 173-177.

CHAPITRE IX: LA VÉRITÉ DU CHRISTIANISME

En défendant la doctrine, la morale et le culte chrétiens contre les objections des musulmans, les Byzantins apportaient comme une preuve indirecte de l'excellence et de la vérité de la religion chrétienne. Une autre preuve indirecte de la vérité du Christianisme est implicitement contenue dans la démarche polémique des Byzantins: en comparant l'Islam au Christianisme, en soulignant que Mahomet, le Coran et l'Islam ne remplissent pas les conditions exigées d'un vrai prophète, d'une vraie Écriture sacrée et d'une vraie religion et ne répondent pas de la sorte aux critères développés par la théologie chrétienne en fonction du Christianisme lui-même, l'apologétique byzantine affirme implicitement que le Christianisme est la vraie religion et que toute autre religion doit satisfaire aux mêmes critères sur lesquels se fonde la doctrine chrétienne (1).

Mais les Byzantins savaient que les musulmans reprochaient aux chrétiens d'avoir trahi le message primitif du Christ et d'avoir falsifié son Évangile (2). Nicéas de Byzance s'emporte à ce sujet dans sa *Réfutation du Coran*: «Que les chrétiens soient les adeptes de la vraie religion, il n'appartient pas aux barbares d'en décider. Car les fils des hommes sont menteurs, et même 'tout homme est menteur' (3). Il faut plutôt en référer à la Vérité même, qui est le Christ, et à l'Esprit de Vérité qui procède du Père» (4).

Pour établir directement la vérité du Christianisme, les Byzantins présentent une démonstration qui s'appuie moins sur une réfutation de l'Islam que sur une argumentation fondée sur l'excellence du Christianisme et sur certains aspects de sa propagation. Ils défendent leur foi en la vérité de leur religion en réfutant les diverses objections musulmanes qui soulignent surtout les faiblesses du monde chrétien.

Démonstration de la vérité du Christianisme

1. *Le Christianisme répond à tous les critères d'une vraie religion*

La vérité du Christianisme ressort du fait que le Christ est vrai prophète, qu'il est Fils de Dieu le Père et que son message est suivi fidèlement par les chrétiens.

(1) Sur ces critères et leur application à la critique de l'Islam, voir notre ouvrage *Polémique byzantine contre l'Islam*, pp. 13-17; 21-140.

(2) Sur l'objection musulmane relative à la falsification de l'Évangile, cf. *Polémique...*, pp. 210-216.

(3) *Ps* 116, 11; *Rom* 3, 4.

(4) II, XXX, 105; *PG* 105, 804 D.

Pour ne pas reprendre ici toute la comparaison établie par les Byzantins entre Jésus-Christ et Mahomet (5), retenons un seul texte qui signale que l'un des fondements de la foi chrétienne en Jésus, qui est lui-même la garantie de la vérité du Christianisme, est le fait qu'en lui se sont accomplies les prédictions des prophètes: «Nous, les chrétiens, c'est par beaucoup de prophètes que nous avons entendu annoncer la venue au monde du Christ, Dieu et Fils de Dieu, et c'est par les actes qu'a accomplis sur terre Jésus-Christ, que nous avons été confirmés en notre foi et que nous avons cru en lui. Tout ce que les prophètes, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, et ceux qui ont suivi Moïse, ont prédit, touchant le Christ, cela a été aussi bien accompli par lui: qu'il naîtrait d'une vierge, qu'il ferait des miracles nombreux sur terre, ressuscitant les morts et expulsant des hommes les démons; qu'il guérirait les malades, qu'il serait crucifié par les juifs prévaricateurs et ressusciterait au bout de trois jours, qu'il serait le roi du ciel...» (6).

2. *Démonstration par la propagation du Christianisme*

Entre autres preuves de la vérité du Christianisme, la *Lettre à l'Émir de Damas* rappelle que «c'est par l'action d'hommes pauvres et obscurs, au nombre de douze, que le monde fut rempli de foi envers lui» (= Jésus-Christ) (7).

Celui parmi nos écrivains qui s'est le plus occupé d'exposer cet argument, est bien Théodore Abū-Ḳurra. L'aspect miraculeux de la propagation du Christianisme qui retient ici l'attention de l'apologiste, est le fait que cette propagation s'est opérée dans des conditions particulièrement difficiles et par des moyens et au nom d'une doctrine qui auraient dû rebuter les auditeurs de la prédication chrétienne. C'est ce qu'observe l'interlocuteur musulman: «J'ai entendu dire que, dans ta prédication, tu te vantes de pouvoir confirmer la vérité du Christianisme en partant même des choses qui en lui paraissent être les plus débiles» (8).

Le premier point de l'argumentation de Théodore se rapporte à la foi au Christ, dont la mort sur la croix aurait dû sembler incompatible avec sa divinité et sa dignité de prophète. Citons ici le texte du dialogue, qui, dans sa vivacité, est un exemple remarquable de la franchise qui a dû régner dans les controverses religieuses entre les chrétiens et les musulmans.

(5) Pour le détail, cf. *Polémique...*, pp. 21-140.

(6) *Lettre à l'Émir de Damas*, traduction française par A. Abel dans *Byzantion* 24 (1954), p. 357.

(7) P. 357. — Sur la démonstration de la vérité du Christianisme par sa propagation merveilleuse, cf. entre autres Origène, *Περὶ ἀρχῶν*, IV: PG 11, 344-345; Saint Jean Chrysostome, *Que le Christ est Dieu*, n. 1: PG 48, 814; Théodoret, *Sermons*, V: PG 83, 948; VI: 988; VIII: 1009; IX: 1044.

(8) *Op.* 21: PG 97, 1548 B.

«Théodore: Je vais te poser des questions, et tu répondras.

Le sarrasin: Pose les questions que tu voudras.

Théodore: Combien y a-t-il de sortes d'hommes?

Le sarrasin: Je ne sais.

Théodore: Il y en a en tout trois: les sages, les moyens et les idiots.

Le sarrasin: Entendu.

Théodore: Y a-t-il parmi ces trois sortes d'hommes une qui accepterait d'avoir un Dieu crucifié?

Le sarrasin, comme s'il se sentait tout proche de la victoire, dit sans hésiter: Aucune.

Théodore: Réfléchis bien de peur de te tromper et d'être vaincu, alors que tu t'attendais à remporter la victoire.

Le sarrasin: Je ne me reprends pas (dit-il). A Dieu ne plaise qu'il arrive jamais à un homme sage ou moyen ou idiot d'accepter d'avoir un Dieu crucifié.

Théodore: A ton avis, les chrétiens ne sont donc pas à compter parmi les hommes, qu'on peut diviser en sages, moyens et idiots!

Le sarrasin se sentit embarrassé et se repentit d'avoir répondu trop hâtivement. Il se tenait là stupéfait et tout honteux.

Théodore: Nous les chrétiens, nous constituons le quart de l'humanité, ou même davantage. Comment oses-tu, toi, prétendre qu'il n'y a personne à accepter d'avoir un Dieu crucifié?

Le sarrasin: Mais comment expliques-tu que les trois sortes d'hommes aient accepté d'avoir un Dieu crucifié? J'ai des doutes à ce sujet, car j'ignore la cause cachée de cette attitude.

Théodore: Comme je l'ai promis il y a un instant, je te démontre en partant des doctrines qui te semblent imparfaites chez nous, que la doctrine chrétienne est proclamée et confirmée (dans sa vérité)» (9).

Et Théodore de décrire les missionnaires de la foi chrétienne comme «des étrangers, pauvres et laids d'apparence» (10) qui, remplis d'assurance, prêchent aux infidèles la foi au Christ, dont la naissance, la fuite en Égypte, la vie exposée aux menées de ses adversaires et enfin la mort sur la croix sont décrites de telle façon que les infidèles se sentent de prime abord peu enclins à embrasser la foi chrétienne(11).

Le deuxième point de l'argumentation considère que la diffusion du Christianisme s'opéra malgré la sévérité de ses préceptes moraux. La morale chrétienne est présentée dans les termes suivants: «Austérité, abstention des plaisirs, interdiction de la polygamie; tendre à celui qui te gifle sur la joue droite encore l'autre joue, faire une course de deux milles avec celui qui te requiert pour un mille, laisser encore la tunique à celui qui t'enlève le manteau, aimer tes ennemis, bénir ceux qui t'injurient et ceux qui te maudissent et prier pour eux» (12).

(9) 1548 C - 1549 B.

(10) 1549 B.

(11) 1549 B - 1552 A.

(12) 1552 A. - Cf. *Mat* 5, 39-42. 44.

Le troisième point «faible» de la prédication chrétienne, qui cependant, aux yeux de Théodore, est une preuve de plus de la vérité du Christianisme, est le caractère de la récompense promise aux fidèles. Les auditeurs des missionnaires chrétiens demandent: «Quelle est la récompense destinée par lui (Jésus-Christ) à ceux qui supportent d'endurer avec patience tout cela?» La réponse des prédicateurs est la suivante: «Ici-bas, rien; mais le jour où vous ressuscitez des tombeaux au dernier jour, grande et abondante sera (alors) la jouissance des biens éternels auprès de lui pour ceux qui auront gardé (ces commandements)» (13).

Théodore ne cache pas que la réaction qu'il attend des auditeurs n'est pas précisément encourageante: «La faiblesse de celui qui est prêché par toi, est manifeste, la difficulté d'observer ses commandements est évidente et la rétribution de ces sacrifices est trop lointaine et en même temps douteuse. Qui donc pourra supporter d'embrasser une telle religion?» (14).

Ici Théodore passe à l'argument classique qui renverse la situation. L'apparente faiblesse du Christ, la difficulté de ses préceptes moraux et la lointaine échéance de sa rétribution se transforment en certitude de la foi par le moyen des miracles que les missionnaires du Christianisme opèrent au nom de ce Dieu qui a toutes les apparences de la faiblesse. Le missionnaire que l'apologiste présente comme le symbole de la prédication chrétienne, demande qu'on lui amène un aveugle et s'adresse à lui en ces termes: «Aveugle, au nom de Jésus-Christ de Nazareth, qui est né de Marie à Bethléem, s'est enfui en Égypte, a été saisi par les juifs et suspendu à un bois, abreuvé de vinaigre et de fiel, blessé au côté par une lance et enseveli dans le tombeau, je te dis: Recouvre la vue» (15). La puissance du Christ qui a rendu la vue à l'aveugle, purifie aussi les lépreux et opère nombre de prodiges divers.

Théodore clôt son exposé en remarquant que c'est le chemin qui conduit les hommes, les sages comme les moins doués, à la foi au Christ, Dieu et Fils de Dieu, qui a supporté volontairement les souffrances pour une raison cachée aux yeux des hommes (16).

Réponse aux objections

L'attitude générale des musulmans à l'égard de la religion chrétienne est caractérisée par Hamartolos comme suit: «A l'égard de la foi trois fois vraie, sainte et établie par Dieu, ils sont évidemment aveugles» (17). «A l'égard des enseignements salutaires reçus de Dieu, ils

(13) 1552 A.

(14) 1552 B.

(15) 1552 B.

(16) 1552 C.

(17) *Chronique* 235, 9; PG 110, 869 A-B.

ne supportent pas de leur prêter l'oreille» (18).

Le fondement de cette attitude se trouve dans le Coran, comme Nicéas de Byzance le relève. Le Coran reproche aux juifs et aux chrétiens de s'opposer les uns aux autres et de prétendre que leur religion respective est la seule à plaire à Dieu et à conduire les hommes au paradis (cf. 2, 111-113). Juifs et chrétiens, décide Mahomet, s'abusent de façon égale. Ils se trouvent tous dans l'erreur. «Il décrète, écrit Nicéas, qu'il est lui seul l'héritier du paradis.» Mahomet réagit comme un juge qui, sous prétexte que les parties sont en désaccord et se disputent un objet, escamote à son propre profit cet objet. Il ne s'aperçoit pas que l'objet du litige ne lui appartient pas du tout et qu'il n'est pas lui-même concerné par l'affaire. En outre, Mahomet ne se gêne pas pour faire exactement ce qu'il reproche aux uns et aux autres: il les renvoie les mains vides et se déclare lui-même l'héritier exclusif du paradis (19).

Deux arguments principaux sont présentés par les musulmans pour appuyer leur prétention à voir dans l'Islam la seule vraie religion, et par conséquent pour dénier au Christianisme ce même titre: dans l'histoire des prophètes, l'Islam est venu après le Christianisme et a occupé désormais sa place; d'ailleurs les défaites des chrétiens prouvent que Dieu n'approuve plus leur religion.

1. Une objection théorique

La première objection citée plus haut est d'ordre plutôt théorique. Elle s'appuie sur la loi du progrès religieux et sur une vision particulière de l'histoire des prophètes.

Nous avons exposé plus haut en détail la position des musulmans et la réaction des chrétiens concernant les étapes de la loi religieuse, autrement dit concernant les étapes de l'histoire des prophètes et une sorte de loi du progrès religieux (20). On voudra bien s'y reporter. Nous nous contenterons ici de donner certains compléments à l'argumentation des Byzantins. Nous les trouvons surtout chez Théodore Abū-Ḳurra.

Dans la deuxième partie de son *opuscule* 18, où, selon la tradition, Abū-Ḳurra rapporte des réponses à des objections musulmanes en suivant l'enseignement de saint Jean Damascène, on lit une discussion animée sur le sujet qui nous importe ici.

«*Le sarrasin*: Dis-moi, ô Évêque, le monde n'était-il pas rempli d'idoles avant Moïse qui a prêché le Judaïsme ?

Théodore: Assurément.

Le sarrasin: Après que Moïse eut enseigné le Judaïsme, quelle partie du monde, à ton avis, a suivi la vraie religion, celle qui a embrassé le Ju-

(18) 9: 869 B.

(19) *Réfutation du Coran II*, I, 35: PG 105, 717 C-D.

(20) Voir supra chap. VII, les étapes de la loi religieuse.

daïsme ou celle qui est demeurée idolâtre, en refusant d'obéir à Moïse? Théodore: Celle qui a embrassé le Judaïsme» (21).

Le musulman continue dans la même ligne et fait constater qu'après la prédication de Jésus-Christ les chrétiens doivent être considérés comme les adeptes de la vraie religion à l'exclusion des juifs. Quand il tente d'arracher à Théodore la même constatation sur l'excellence de l'Islam par rapport au Christianisme et sur le fait que, désormais, les musulmans sont les vrais croyants à l'exclusion des chrétiens, Abū-Kurra répond que les adeptes de la vraie religion sont ici à chercher dans les rangs de ceux qui sont demeurés fidèles au Christianisme (22).

Le sarrasin s'étonne que Théodore refuse de suivre la logique de la démarche antérieure. Théodore essaie de lui montrer qu'il part dans son raisonnement de prémisses erronées et que, par conséquent, sa démarche ne conduit pas en bonne logique à la conclusion qu'il en tire. «Car Moïse et le Christ ne se sont pas avérés dignes de foi par le simple fait d'avoir prêché et enseigné, pour que Mahomet s'impose à la foi des gens simplement pour avoir prêché et enseigné. Écoute plutôt d'où vient que l'un et l'autre sont dignes de foi.» Moïse reçoit de Dieu, comme signe de l'authenticité de sa mission, le pouvoir d'opérer des miracles: le signe du bâton transformé en serpent, celui de la main couverte de lèpre et purifiée de la lèpre (cf. *Ex* 4, 1-9)... Moïse, envoyé par Dieu, opéra donc des prodiges et trouva créance grâce à ces œuvres (23).

Le Christ réclame pour lui-même une mission divine. Cela est étayé par la prédiction prophétique de Moïse et par les prodiges nombreux qu'il opère lui-même ou qui entourent sa vie: «sa conception virginale et sa naissance d'une vierge, la transformation de l'eau en vin, la guérison des aveugles, la purification des lépreux, le redressement des paralytiques, la guérison de toutes sortes de maladies, la révélation de sa divinité (dans sa transfiguration) sur la montagne, l'expulsion des démons, le fait d'avoir rassasié plusieurs milliers de personnes par quelques pains et poissons, d'avoir ressuscité les morts comme d'un sommeil et d'avoir comblé certaines déficiences de la nature» (24).

Or le Christ, qui a été annoncé par Moïse et qui s'est accrédité lui-même par de tels signes, a déclaré: «La Loi et les prophètes vont jusqu'à Jean le Baptiste» (*Mat* 11, 13). Il n'y a donc pas de place pour votre prophète, conclut Théodore (25).

2. Une objection pratique

L'objection pratique des musulmans s'appuie sur leurs victoires militaires contre les chrétiens. Ces victoires leur semblent prouver que

(21) *Op.* 18: PG 94, 1596 B - C.

(22) 1596 C.

(23) 1596 C - 1597 A.

(24) 1597 A - B.

(25) 1597 B - C.

Dieu prête son soutien à l'Islam et dénonce la fausseté de la religion des adversaires ou, du moins, son infériorité par rapport à l'Islam.

C'est surtout Nicéas de Byzance qui s'est penché sur cette objection et l'a rejetée avec véhémence. Il en trouve le fondement déjà dans le Coran. Mahomet, constate-t-il, «répète constamment: 'Car Dieu ne guide pas un peuple de transgresseurs' (cf. Coran 5, 51; 9, 24 etc.)». Et Nicéas de répliquer: «Il affirme que nous sommes livrés entre leurs mains pour l'unique raison que nous confessons que le Christ siège sur le même trône que le Père. Mais en réalité, c'est en raison, non de l'erreur de notre doctrine, mais de nos péchés que nous sommes livrés au châtiment.» Châtiment, poursuit Nicéas, ne signifie pas en effet condamnation de la doctrine. La preuve en est que bien des personnages bibliques, par exemple Jacob, Joseph, David, les prophètes de la captivité et d'autres ont été persécutés, en dépit de leur innocence, par des pécheurs et des impies (26).

A la fin de sa *Réfutation du Coran*, Nicéas consacre à cette objection un chapitre à part qui porte le titre suivant: *Réfutation des Agarènes qui blasphèment contre la divinité du Christ et disent stupidement qu'il n'est pas Dieu, et qui pensent que le pays des chrétiens leur est pour cela livré en butin*. Pour bien comprendre l'insistance de Nicéas, il convient de se rappeler que l'empire byzantin avait essuyé de graves pertes depuis la conquête arabe. De vastes régions étaient passées sous le contrôle des musulmans. Leurs armées continuaient à s'infiltrer plus avant en direction de Constantinople et constituaient une menace redoutable pour l'empire. Les chrétiens avaient donc à mener la lutte sur deux fronts: sur le champ de bataille et dans l'arène de la controverse théologique. Ils avaient aussi à présenter une explication plausible pour les défaites infligées à leurs armées. Une contribution à cette réflexion théologique est livrée dans le chapitre mentionné de la *Réfutation du Coran*.

Dans ce chapitre relativement long, Nicéas commence par une réflexion sur la méthode qu'il suit: il ne s'agit pas dans les controverses d'adresser aux adversaires des reproches gratuits, mais de raisonner en s'appuyant sur les notions communément admises et les assertions concédées par les interlocuteurs. Or voici comment il convient de raisonner dans le cas en question. Les hommes pieux ne sont pas promis à une prospérité constante, ils peuvent être corrigés de leurs défauts par l'intervention d'autres hommes; les impies, de leur côté, peuvent trouver succès et prospérité. Il existe d'ailleurs une double prospérité: l'une est sensible et éphémère, l'autre spirituelle et éternelle. Il en est de même de la souffrance. Prospérité éphémère et souffrances sensibles peuvent être le lot des justes aussi bien que des impies. Mais le Seigneur, dans sa sagesse, fait suivre la joie temporaire de la souffrance éternelle, et la souffrance temporaire de la joie éternelle. A la lumière de ces prémisses,

(26) *Réfutation du Coran II*, VII, 58: PG 105, 745 A-B.

Nicéas conclut que si les chrétiens, adeptes de la vraie religion, ont été exposés aux maux et sont devenus la proie du pillage, ce n'est point que Dieu les tient pour des athées. Dieu les morigène au contraire et les châtie de leurs fautes. Quant aux Agarènes, ils ne sauraient conclure de leurs succès temporels et éphémères à la vérité de leur religion et à leur piété. L'histoire nous apprend qu'il y eut des impies qui triomphèrent sur les hommes pieux. Le psalmiste dit bien: «Dieu, ils sont venus, les païens, dans ton héritage, ils ont souillé ton temple sacré» (*Ps* 79 (78), 1) (27).

Un récit où les traits vécus ressemblent de près aux réflexions de Nicéas nous a été relaté par Évode dans sa *Passion des martyrs d'Amorium*. Tout le prologue de cet écrit insiste sur le fait que la spectaculaire chute d'Amorium (en 838) n'est qu'un signe de l'amour de Dieu pour ses enfants qu'il morigène et châtie, durement, pour leurs péchés et leurs infidélités. Il vaut mieux ne pas chercher à préciser davantage ce qui est le secret de la sagesse divine (28). Le chapitre premier donne une esquisse historique des infidélités de l'empire byzantin et des châtiements correspondants que Dieu lui a infligés (29). Les captifs chrétiens, dont le récit décrit la fidélité à la foi chrétienne et le martyre, sont confrontés à l'argument que les musulmans tiraient de leurs victoires militaires: «Si Dieu, argumentent les sarrasins, ne nous avait pas trouvés fidèles à ses commandements, il n'aurait pas si magnifiquement montré ses bienfaits à notre égard. Et s'il ne vous voyait pas obstinés dans l'incroyance à l'égard de son prophète, il ne vous aurait pas soumis à notre pouvoir» (30). La réponse des martyrs rappelle l'explication de Nicéas: Que les victoires militaires ne soient pas une preuve de la vérité d'une religion, un coup d'oeil sur l'histoire des peuples suffit à le montrer. Perses, Grecs, Romains furent tour à tour vainqueurs. Or ils étaient tous des idolâtres. En fait, pour les châtier, les uns et les autres, de leurs actions impies, Dieu les a choisis les uns après les autres pour en faire les instruments de ses vengeances. non point certes en raison de leur dignité à ses yeux, mais en considération de leur méchanceté. Les sarrasins doivent se souvenir de cela, toutes les fois qu'ils sont tentés de tenir leurs victoires pour un argument en faveur de leur religion (31).

Une réponse plus fière se lit dans la *Lettre à l'Émir de Damas*. L'auteur de la *Lettre* rappelle d'abord le principe que Dieu châtie ses enfants qu'il chérit (*Hébr* 12, 6). Il montre ensuite que les prétendus signes de la faveur de Dieu ne sont en fait que de vulgaires actes d'in-

(27) XXX, 104-105: 801 D - 805 C.

(28) *Prologue* 1-3: ASS, mars 1, p. 887.

(29) I, 4-11; pp. 887-888. Voir notre analyse dans *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Louvain 1969, pp. 169-171.

(30) II, 22; p. 890; cf. aussi II, 18: p. 889.

(31) II, 26: p. 890.

justice. Car, selon le mot de l'Écriture, Dieu ne prend pas plaisir à la mort des hommes... Du reste, insiste l'auteur, vous parlez tant de vos victoires et oubliez les défaites cuisantes que vous ont infligées les *Ḳarāmiṭa* et les généraux Andronic et Himérios. «Où était alors la belle religion des sarrasins?» Non, victoire militaire n'est pas preuve de vraie religion. «D'ailleurs nous espérons que votre temps est tout à fait fini, et que vous n'avez plus enfin qu'à disparaître» (32).

Nicéas de Byzance avait déjà exprimé des souhaits pareils: son vœu était de voir les armes de l'empereur triompher des troupes du khalife, tout comme il espérait par le tranchant de son raisonnement contribuer à la victoire du Christianisme sur l'Islam (33).

(32) Trad. par A. Abel: *Byzantion* 24 (1954), pp. 367-368. Sur les données historiques dont il est question dans ce passage, se reporter à l'article d'A. Abel, *ibid.*, pp. 343-355.

(33) *Prologue* 1: 672 A-B; II, XXX, 106: 805 C-D.

CONCLUSION: QUELQUES ASPECTS DE LA MÉTHODE DES BYZANTINS

Les apologistes byzantins se sont efforcés de faciliter aux musulmans l'accès à la compréhension de la doctrine chrétienne. Penchons-nous dans cette conclusion sur quelques aspects de leur méthode d'exposé et de démonstration.

Redresser les défauts de logique dans le raisonnement des musulmans

Dans la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien* les musulmans ne distinguent pas encore entre l'existence pure et simple d'une action et son aspect éthique, sa valeur morale, laquelle seule en fait un bien ou un mal (1). De même ils attribuent toutes les actions des hommes à un ordre de Dieu. Une de leurs objections opposées aux chrétiens est formulée comme suit: Celui qui accomplit la volonté de Dieu, agit-il bien ou mal? L'interlocuteur chrétien de la *Controverse* répond que la question est mal formulée. Il ne faut pas dire: Celui qui accomplit la volonté de Dieu..., comme si les actions des hommes dépendaient toujours et sous tous les rapports d'une volonté explicite, d'un ordre de Dieu. Il convient plutôt de demander si, dans les relations de Dieu avec les hommes, il n'y a pas lieu de distinguer son ordre et sa tolérance. Certes, nul ne peut se mouvoir sans la volonté de Dieu, mais d'autre part Dieu défend de voler, de tuer, etc. Quiconque vole et tue, par exemple, n'accomplit assurément pas l'ordre de Dieu, mais il porte lui-même la responsabilité de sa conduite. La qualité morale de ses actions lui est imputée. Dieu, pour sa part, use de longanimité, de tolérance à l'égard du pécheur. Il s'agit dans le cas non d'un ordre, d'une volonté expresse de Dieu qui dicte au malfaiteur ses actions mauvaises, mais d'une permission divine qui laisse au pécheur l'exercice de son libre arbitre (2).

A son tour, Théodore Abū-Ḳurra essaie de montrer à son interlocuteur peu averti des règles de la logique les défauts de son raisonnement. Au sarrasin qui le somme de prononcer la profession de foi musulmane, il réplique: «N'est-ce point assez pour toi de t'exposer à la condamnation en prononçant une fausse profession de foi, que tu veuilles pousser les autres aussi à prononcer également une fausse profession de foi?

Le barbare: Je ne prononce pas une fausse profession de foi.

Le chrétien: Cesse alors de dire que Dieu a envoyé Mahomet.

Le barbare: Non point, mais comme mon père a professé cela, moi aussi je le professe» (3).

(1) PG 94, 1589 B - 1592 B; ou PG 96, 1336 B-C.

(2) PG 96, 1340 C - 1341 C; Abū-Ḳurra, *Op.* 35: PG 97, 1588 A - 1592 C. Voir aussi Choniate, *Trésor* 20, 15: PG 140, 120 A-B.

(3) *Op.* 19: PG 97, 1544 A-B.

Théodore explique à son partenaire que sa réponse ne constitue pas une justification de sa foi. A ce compte, toute religion serait vraie: Samaritains, juifs, Scythes, chrétiens, Grecs ont tous, eux aussi, reçu leur foi de leurs parents. Une telle tradition ne suffit pas à elle seule à garantir l'authenticité d'une croyance. Une foi transmise de la sorte est le fait de peuples grégaires (4). La tradition authentique est celle qui se fonde sur d'autres critères que la transmission pure et simple (5).

Celui qui s'est appliqué avec le plus d'acharnement à dévoiler les erreurs logiques dans les objections des musulmans est Nicéas de Byzance. Nous en avons donné plus haut, dans le chapitre III, bien des exemples. Donnons-en ici seulement une vue d'ensemble. Nicéas cite d'habitude l'objection de son correspondant musulman. Il s'emploie ensuite à lui montrer quelle erreur dans la forme logique du raisonnement vicie l'argumentation présentée. La première lettre des musulmans contient quatre objections, lesquelles, réplique Nicéas, reposent sur quatre paralogismes. Il s'agit soit d'une contradiction (6), soit d'une confusion dans les concepts (7), soit d'un sophisme digne plutôt d'un illettré (8). Aucune objection valable ne peut être tirée contre l'existence du Fils éternel de Dieu ni du fait que le Fils entretient une relation de filiation avec le Père, ni de la supposition que l'existence d'un Fils éternel introduit la pluralité et la discorde au sein de la divinité. Au contraire, une analyse bien menée des concepts philosophiques d'acte et de puissance (9), de nature et d'hypostase (10) et surtout de relation (11) permet de voir combien la doctrine chrétienne s'accorde avec une philosophie bien comprise et une logique exigeante correctement maniée.

Présenter les arguments avec une technique impeccable

Le souci de présenter les arguments qui militent en faveur de la vérité chrétienne avec une technique logique impeccable se manifeste déjà chez Théodore Abū-Ḳurra. Mais celui qui poussa l'art de l'argumentation à une perfection peu commune, c'est sans aucun doute Nicéas de Byzance.

Nicéas a certes conscience que la foi et ses mystères «dépassent tout esprit» (12), parce qu'ils appartiennent au domaine du Divin. Il

(4) 1544 B-C.

(5) 1544 C.

(6) *Exposé de la doctrine chrétienne et Réponse à la première lettre des Agarènes*, 4: PG 105, 813 A-B.

(7) 7-10: 816 D - 820 D.

(8) 11-12: 821 A-B.

(9) 3: 812 B.

(10) 3: 812 B; cf. *Réponse et Réfutation* 6: PG 105, 828 D.

(11) 4: 812 C-D.

(12) *Exposé... et Réponse*, 1: PG 105, 809 A; *Réfutation du Coran* II, I, 27: PG 105, 704 D.

sait que la connaissance de Dieu est la chose la plus difficile à obtenir: elle ne se trouve pas au bout des «seuls raisonnements», elle exige une ascèse soutenue et la docilité de l'esprit (13). Toutefois, il entend entrer dans le jeu de son interlocuteur et tenter de présenter un exposé de la doctrine chrétienne qui se contente «autant que possible» des arguments rationnels (14).

Nicéas s'efforce d'atteindre le maximum de clarté possible. La sécurité la plus grande est celle qui se fonde sur l'évidence logique (15). Tout son effort tend donc à installer l'évidence au cœur du mystère. On a parfois l'impression que Nicéas prétend presque prouver le dogme par les arguments rationnels. Il répète souvent des formules comme celle-ci: «comme nous l'avons montré». Il affirme trop souvent que nier le dogme est le fait d'un homme insensé, sans intelligence et sans sagesse. Malgré ses déclarations sur les limites de son essai, son ton trahit une assurance imperturbable. Cette assurance s'explique certes par le fait qu'il expose une doctrine parvenue jusqu'à lui dans une forme très bien élaborée après des siècles d'efforts théologiques, mais il faut surtout considérer qu'une théologie rationalisante offrait des possibilités toujours tentantes pour le dialecticien passionné qu'était Nicéas. Et de fait, sa maîtrise des règles de la logique et des procédés divers de l'argumentation est imposante. Il adresse une fois à son correspondant un grave reproche: il l'accuse de ne pas savoir présenter un raisonnement en bonne et due forme (16).

Dans sa *preuve* de la Trinité, il emprunte comme point de départ la considération des attributs que le sens commun donne à Dieu. L'existence du Fils éternel et subsistant est conclue à partir des attributs de Puissance, de Sagesse et de Parole. Le Saint-Esprit est la Sainteté subsistante de Dieu. Nicéas a l'habileté de rapprocher ses formules et ses considérations des données admises en Islam. Dieu, dit-il, est «puissant de puissance»; c'est l'évidence même; tel est aussi le sentiment des musulmans eux-mêmes (17). Il réfère au Coran l'appellation du Fils comme Sagesse et Parole de Dieu (18), et la mention de l'Esprit de Dieu (19). Ce recours au texte coranique vise à gagner à l'apologiste l'audience des musulmans et à déblayer psychologiquement le terrain.

Mais l'originalité de Nicéas consiste à pousser l'effort jusqu'à l'extrême. Il tente d'installer le plus de clarté, jusqu'à l'évidence si cela se pouvait, dans les choses de la foi. Il met donc en œuvre les analy-

(13) *Exposé... et Réponse*, 1: 808 B, C.

(14) *Réfutation...* I, 3: 673 B.

(15) Par exemple *Réfutation du Coran* I, 5: 676 B; *Réponse et Réfutation* 15: 841 B.

(16) *Réponse et Réfutation* 11: 836 A.

(17) *Réfutation du Coran* I, 5: 676 B.

(18) 8: 680 D.

(19) 16: 689 D.

ses traditionnelles des notions philosophiques de nature, d'hypostase, de relation, de nombre, etc.

Il met surtout au point toute une systématique tirée d'une notion extrêmement féconde: celle de l'*analogie* (20).

Mais son ambition ne l'aveugle pas: s'il ose la démarche, c'est «pour autant que sont admises les démonstrations des choses qui dépassent la nature à partir des notions communes et des arguments naturels...» (21). Il sait que ses raisonnements ne dissiperont point le mystère surnaturel de Dieu. Du moins son effort aura servi à faire apparaître la foi chrétienne comme admissible pour tout homme, fût-il adepte d'une autre religion (22).

Les apologistes chrétiens ont-ils réussi à atteindre ce but? La longue histoire des controverses islamo-chrétiennes a certes permis d'apporter des explications supplémentaires et de reprendre bien des analogies. Sur les dogmes fondamentaux de leur foi respective, les chrétiens et les musulmans demeurent aujourd'hui aussi divisés que par le passé.

Peut-être le dialogue islamo-chrétien devra-t-il emprunter des voies nouvelles pour permettre une rencontre religieuse plus profonde et une coopération plus fructueuse entre chrétiens et musulmans.

(20) Cf. 10-11: 681 D - 684 C; *Exposé... et Réponse 2*: 809 C-D; *Réfutation du Coran II*, XIX, 84: 777 D; XXVIII, 100: 797 C-D.

(21) *Réfutation du Coran I*, 12: 685 C; *Exposé... et Réponse 1*: 808 C-809 A.

(22) *Réfutation du Coran I*, 13: 688 A-B.

Bibliographie

Voir au début de cette étude la liste des écrits analysés.

Abū-Dāwūd, *Sunan*.

Théodore Abū-Ḳurra, *De l'existence de Dieu et de la vraie religion*, texte arabe édité par L. Cheikho, dans *Al-Mashriḳ* 15 (Beyrouth 1912), pp. 757-774; 825-842; trad. allemande par G. Graf, *Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, Münster 1913; trad. française par I. Dick, avec une nouvelle édition du texte arabe et un commentaire assez détaillé, dans sa thèse de doctorat présentée à Louvain 1963.

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918.

C. Bacha, *Mimars de Théodore Abuqurra, évêque de Harran*, Beyrouth 1904.

R. Basset, art. *Burda*, dans *Encyclopédie de l'Islam I*, p. 815; - Dans *EIs*, nouvelle édition, Leiden 1960, pp. 1354b-1355a.

R. Blachère, *Le Coran*, trad. 2 vol., Paris 1949, 1951.

Bukhāri, *Ṣaḥīḥ*, 4 tomes en 2 vol., éd. du Caire 1351H./1932ss.; trad. fr. Houdas, *Les traditions islamiques*, 4 vol., Paris 1903-1914.

B. Capelle, «*La procession du 'Lumen Christi' au samedi saint*», dans *Revue Bénédictine* 44 (1932), pp. 105-119.

A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958.

E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930.

J. Gaillard, art. *Feu*, dans *Catholicisme IV*, Paris 1956, col. 1230-1231.

L. Gardet, *La cité musulmane*, Paris 1969³.

M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris 1957.

G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abuqurra*, Paderborn 1910.

Grégoire de Nysse, *Quid sit, ad imaginem Dei...*: PG 44.

J. Hotovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin/Leipzig 1926.

M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle 1917.

Muḥammad Ibn Abī Ṭālib, *Djawāb risāla ahl djazīra Ḳubrus*, dans manuscrit Utrecht 40.

Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, éd. du Caire 1317-1321 H./1898-1903.

Ibn Taymiyya, *Al-Djawāb al-ṣaḥīḥ*, éd. du Caire 1322 H./1905.

Jean Chrysostome, *Que le Christ est Dieu*: PG 48.

Ḳarāfī, *Al-Adjwiba al-fākhira*, éd. du Caire 1322 H./1904.

- M. Khadduri, *War and peace in the law of Islam*, Baltimore 1979².
- A. Th. Khoury, *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un musulman*, 7^e Controverse (*Sources Chrétiennes* 115), Paris 1966.
- , *Les théologiens byzantins et l'Islam: Textes et Auteurs*, Louvain 1969.
- , *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972.
- Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV: «Liber de haeresibus, Opera polemica»* (*Patristische Texte und Studien* 22), Berlin 1981.
- H. Leclercq, art. *Semaine Sainte*, dans *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* XV, 1, Paris 1950, col. 1176-1177.
- D. B. Macdonald, «*The development of the idea of Spirit in Islam*», dans *Acta Orientalia* 9 (1931), pp. 307-351, ou dans *The Moslem World* 22 (1932), pp. 25-42, 153-168.
- Mas'ūdī, *Murūdj al-dhahab*, éd. et trad. fr. Barbier de Meynard et coll., 9 vol., Paris 1869, 1914-1930.
- Origène, *Contra Celsum*: PG 11.
- T. O'Shaughnessy, *The development of the meaning of Spirit in the Koran*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 139, Rome 1953.
- R. Paret, «*Sure 2, 256: lā ikrāha fī d-dīni. Toleranz oder Resignation?*», dans *Der Islam* 45 (1969), pp. 299-300; dans *Der Koran*, éd. R. Paret, Darmstadt 1975, pp. 306-308.
- A Patristic Greek Lexikon*, éd. par G. W. H. Lampe, Oxford 1961.
- Photios, *Contre le manichéisme*: PG 102, 16 A - 264 A.
- H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962.
- Subkī, *Mu'īd al-ni'am*, éd. Myhrman, London 1908.
- Ṭabari, *Tārikh al-rusul wa l-mulūk* (Annales), éd. de Goeje, Leiden 1879-1901; éd. Ibrāhīm, Le Caire 1960 ss.
- Théodoret, *Sermons*: PG 83.
- Art. *Trinité*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV, Paris 1950.

Note: La rédaction du présent ouvrage était déjà achevée, lorsque parut le tome IV des œuvres de Saint Jean Damascène: Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV: «Liber de haeresibus, Opera polemica»*, Berlin 1981. On y trouvera une édition critique des textes suivants du Damascène: *De haeresibus* 100 (= PG 94, chap. 101), sur l'Islam: Kotter, pp. 60-67; — *Controverse entre un sarrasin et un chrétien*: pp. 427 ss.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos	1
Transcription des lettres de l'alphabet arabe.	2
Textes (VIII ^e - XIII ^e siècle)	3
INTRODUCTION: Thèmes de l'apologétique byzantine	5
La polémique coranique contre les chrétiens	5
1. Thèmes polémiques	5
2. Attitude pratique	5
L'apologétique byzantine contre l'Islam	8
1. Connaissance des positions musulmanes	8
2. Connaissance des règles de conduite musulmanes	11
3. Réponse aux objections musulmanes.	13
PREMIÈRE PARTIE: DIEU, TRINITÉ SAINTE	15
Chapitre I: Preuve de la Trinité par les Écritures saintes	19
Preuve par l'Écriture sainte	19
Preuve par le Coran	22
Chapitre II: Preuve rationnelle de la Trinité	26
Abū-Ḳurra et la preuve de la Trinité	26
1. Le Fils éternel de Dieu	26
2. Le Saint-Esprit	30
3. La Trinité	31
Nicéas de Byzance et la démonstration de la Trinité	32
1. Le Fils	33
2. L'Esprit Saint	36
3. La Trinité	38
Chapitre III: Réponse aux objections contre la Trinité et Analogies éclairantes	45
La Trinité n'est pas un polythéisme	45
1. Analogies	46
2. Réponse directe	48
Dieu n'a pas d'associé	49
Il y a seulement trois personnes divines	55
Réponse aux objections contre l'existence du Fils de Dieu	55
1. Génération divine et coopération d'une femme	56
2. Dieu ni n'est engendré ni n'a engendré	57
3. Génération et antériorité temporelle	59
DEUXIÈME PARTIE: JÉSUS-CHRIST, FILS DE DIEU, SAUVEUR	63
Chapitre IV: La Divinité de Jésus-Christ	68
Témoignage des Écritures	68
Témoignage de l'Ancien Testament	68
Témoignage du Nouveau Testament	71
Témoignage de la vie du Christ	73
Témoignage du Coran	74

Réponse aux objections	76
1. La falsification de la Bible	76
2. Le Nouveau Testament témoigne contre la divinité du Christ	76
3. Le Coran témoigne contre la divinité du Christ	78
4. La vie du Christ plaide contre sa divinité	81
5. Jésus-Christ n'a pas de prérogatives particulières	83
6. Les défaites des chrétiens montrent l'erreur de leur foi en la divinité du Christ	90
Chapitre V: Incarnation du Fils de Dieu	92
Témoignage des Écritures	92
But de l'Incarnation	95
Objections contre l'Incarnation	97
Chapitre VI: La mort rédemptrice du Christ	101
Réalité de la mort du Christ sur la croix	101
But de la mort du Christ	102
Objections contre la doctrine chrétienne de la rédemption	103
TROISIÈME PARTIE: LA RELIGION CHRÉTIENNE	109
Chapitre VII: La morale chrétienne.	111
Valeur de la morale chrétienne	111
1. Les étapes de la loi religieuse	111
2. Les prescriptions morales	116
Objections musulmanes contre certaines prescriptions	118
1. L'amour des ennemis	118
2. La monogamie	118
Comportement des chrétiens	119
Chapitre VIII: Le culte chrétien	121
Rites divers	121
1. Le culte de la Croix	121
2. Le culte des icônes	124
3. Les ablutions	125
4. La circoncision	125
Les sacrements chrétiens	126
1. Le baptême	126
2. L'eucharistie	127
3. La confession	130
Les sacrements et la sanctification de l'âme	131
Chapitre IX: La vérité du Christianisme	132
Démonstration de la vérité du Christianisme	132
1. Le Christianisme répond à tous les critères d'une vraie religion	132
2. Démonstration par la propagation du Christianisme	133
Réponse aux objections	135
1. Une objection théorique	136
2. Une objection pratique	137
CONCLUSION	141
Bibliographie	145
Table des matières	147