

Université Marc Bloch de Strasbourg

U.F.R des langues vivantes

Département d'Etudes Arabes et Islamiques

Année 2005/2006

THESE DE DOCTORAT

***La figure de Jésus dans le Coran
et la Tradition musulmane***

Hasan YAVUZ

Sous la direction de Monsieur le Professeur Ali Bouamama



A ma femme et à mes enfants





REMERCIEMENTS

Nos remerciements s'adressent à notre Directeur de recherche, Monsieur Ali Bouamama, pour les conseils qu'il nous a prodigué ainsi qu'à tous ceux, parents et amis qui nous ont soutenu dans notre travail.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	8
PREMIERE PARTIE	24
- Contexte historique	25
- Tradition et exégèse coranique	28
- L'après-Muhammad	36
- Le Tafsîr	41
DEUXIEME PARTIE	60
- La figure archétypale de l'Enfant divin	61
- Marie	72
- Fatima ou l'autre image de Marie	93
- Généalogie de Jésus	106
- Naissance de Jésus	110
- Jésus Messie	116
- Les Miracles de Jésus	121
- La crucifixion de Jésus	140
- Elévation et Résurrection de Jésus	166

TROISIEME PARTIE	174
- Le problème de la Trinité dans le Coran et la Tradition 175 - Les auteurs musulmans et la Trinité 191 - Al-Kindî 191 - Abû 'Isa b. Harûn al-Warraq 196 - Al-Hasan b. Ayyub 201 - Al-Baqillanî 207 - Ibn Hazm 218 - Al-Qurtubî 228	
CONCLUSION	244
BIBLIOGRAPHIE	248

Systeme de translitteration





INTRODUCTION

INTRODUCTION

Dès son avènement, l'Islam s'est trouvé confronté avec le judaïsme et le christianisme, les deux grandes religions qui l'ont précédé. Très tôt, il lui a fallu définir son attitude à l'égard de ces deux monothéismes, d'autant plus que son apparition s'est produite sur une terre où les influences chrétiennes et juives n'étaient pas négligeables, du moins dans certaines de ses régions. Au Yémen, une importante communauté chrétienne vivait depuis la fin du IV^{ème} siècle.¹ Cette communauté eut souvent à subir les attaques des Juifs qui, redoutant sa puissance de plus en plus grande, avaient vainement tenté de la chasser de ce pays.²

La présence chrétienne ne se limitait pas au seul Yémen. D'autres tribus vivaient dans le nord de l'Arabie. Dans la région de Hawran, au sud-ouest du désert de Syrie, les Gassanides s'étaient établis à partir du III^{ème} siècle, après la destruction de la digue de Ma'rib.³ Soumis à Byzance, ils étaient en majorité

¹ Cf. Noldeke, Th., *Geschichte des Perse und Arabe zur Zeit des Sassaniden*, Leiden 1879, p. 177 ss; Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, 1955, p. 115 ss.

² Le prince Du Nuwas, converti au judaïsme, fit massacrer un grand nombre de chrétiens en octobre 523 ; cf., Tabari, *Tarih*, I pp. 925-926 ; Ibn Hisam, *Stra*, I pp. 25_36. Le Coran évoque, dans un passage, le souvenir de ces martyrs chrétiens, *Cor.*, 85 : 4 ss.

³ Cf., Hamidullah, M., *Le Prophète de l'Islam*, I, pp. 218-219.

jacobites.¹ En face, aux frontières de l'Irak, vivaient les Lahmides, qui avaient pour capitale Hira. Alliés à la Perse, ils étaient pour la plupart nestoriens.² Au nord, se trouvaient d'autres tribus arabes chrétiennes, notamment celle de Bakr, Taglib, Tayy et Tamin. Il y avait aussi à Médine une petite communauté chrétienne. Les Chrétiens de la Mecque peu nombreux, étaient surtout des étrangers, négociants ou esclaves venus d'un peu partout, notamment de l'Abyssinie.³

Tous ces chrétiens, sédentaires ou nomades, avaient des contacts fréquents avec les Arabes idolâtres, soit par le commerce, soit grâce à des liens de parenté.

La nouvelle religion, l'Islam, s'inscrit dans la lignée du monothéisme juif et chrétien. Il se présente comme étant l'expression de la restauration de la religion originelle, celle qui a été donnée à Abraham. De ce fait, l'Islam non seulement valorise l'histoire comme manifestation directe de Dieu dans le monde, mais il se veut détenteur d'un projet de réactualisation de la foi dans le sens prôné par Abraham comme unique moyen de salut. Les énoncés coraniques n'instaurent pas une nouvelle religion, ils inaugurent plutôt une nouvelle histoire dans un monde régénéré.

Le discours coranique reprend à son compte et à sa manière l'histoire biblique et évangélique. Il reconnaît le titre de prophète aux élus de l'Ancien Testament. Ces

¹ Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, p. 37 ss.

² Charles P.H, *Le Christianisme des Arabes nomades sur les limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris, 1936.

³ Lammens H., *Les Chrétiens à la Mecque*, pp. 191-230 ; du même auteur, *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth, 1924 ; Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*.

grandes figures viennent ainsi garantir l'authenticité de la mission prophétique de Muhammad. De même, les énoncés coraniques admettent la naissance miraculeuse de Jésus ainsi que la mission – restreinte il est vrai à la prophétie – dont ce dernier a été chargé.

On sait enfin que les grandes lignes visant à établir pour l'homme un ordre déterminé dans ce monde sont à quelques correctifs près, les mêmes en Islam que dans le Judaïsme ou le Christianisme. Cela signifie-t-il pour autant que l'Islam est dépourvu de caractéristiques propres ? Qu'il se borne pour ainsi dire à emboîter le pas au monothéisme judéo-chrétien ? De toute évidence, la puissance de toute religion vient de la particularité et du caractère surprenant de son message et de l'inflexion que sa révélation donne à la vie. Les horizons qu'elle dévoile, les mystères qu'elle présente sont ceux d'un autre monde où vivre et croire en cet autre monde – que la croyant pense ou non y accéder un jour complètement – est ce qu'on appelle : avoir une religion.¹

La réponse à la question posée ne peut se concevoir sans rappeler, au préalable, un certain nombre de principes inhérents au discours coranique.

Le premier de ces principes est que le Discours coranique dans son intégralité est porteur de la Parole de Dieu. Le Prophète s'est contenté de transmettre le message divin.

¹ Cf., Santayana, G., *Reason in Religion*, Vol. 2, Constable, London, 1906.

Nous avons donc un locuteur-destinateur (Dieu) qui adresse un message à un destinataire premier (le Prophète) lui-même énonciateur (mais non locuteur-auteur) du message à l'intention d'un destinataire second (les hommes). Le discours coranique est régi dans sa totalité par cette structure de communication.¹ En outre, comme le fait remarquer M. Arkoun, « Les énoncés obéissent à une syntaxe telle que tout énonciateur- comme Muhammad – se trouve linguistiquement dans la même situation de locuteur lié par ce qu'il dit. On touche ainsi à un trait distinctif du langage coranique qui est *performatif* - chaque fois que je prononce un mot, j'accomplis *ipso facto* l'acte visé par mon énoncé, soit parce que je réactualise le *je* du locuteur-auteur, soit parce que j'engage mon propre *je*. Autrement dit, les destinataires du message peuvent eux-mêmes devenir des locuteurs qui participent, à des degrés divers, au *je* du locuteur-auteur »².

Le deuxième principe souligne que le Coran est véritablement une Parole de vie. Les énoncés coraniques fixent les faits et gestes quotidiens des croyants. En d'autres termes, ils commandent à tout instant la vie du croyant sous toutes ses formes. En conséquence, ce sont ces énoncés qui nourrissent et délimitent à la fois l'espace et le champ de toute activité intellectuelle et imaginaire. Le croyant vit par eux et à travers eux.

Le troisième principe concerne l'authenticité de ces mêmes énoncés. Le Discours coranique est vérité. Il est

¹ Cf., Arkoun, M., *La pensée arabe*, PUF, 1975.

² *Ibid.*, pp. 12-13.

rigoureusement authentique. Tout est parole divine. Aucune parole humaine ne s'y mêle. Dicté par Dieu, le caractère éternel de ces énoncés ne peut être en aucune façon remis en cause par les hommes. Ce qui a été fait par Dieu, ne peut être défait que par Dieu. Conséquence : toute la législation coranique est immuable¹.

Le dernier principe affirme le caractère inimitable du Discours coranique. Le Coran lui-même le présente comme tel : « Dis, proclame le Coran, si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne produiraient rien qui lui ressemble. »²

On sait que les Arabes ont été séduits par la forme du Discours coranique. Le procédé linguistique utilisé constitue un effort pour recréer le langage. En d'autres termes, il vise à abolir le langage courant, de tous les jours, et à inventer un nouveau langage. Cette création linguistique implique, selon Eliade, l'abolition du temps, de l'histoire et tend vers le recouvrement de la situation paradisiaque primordiale, alors qu'on créait spontanément, alors que le passé n'existait pas, car il n'existait pas de conscience du temps, de mémoire de la durée temporelle.³

L'énoncé de ces principes édictés par le Coran lui-même laisse aisément apparaître le champ où s'exerce l'imaginaire. Il est immense, sans limite. Aucun aspect

¹ *Op. cit.*, p. 14.

² *Coran*, XVII, 89.

³ Eliade, M., *Mythes, rêves et mystères*, p. 36.

de l'existence n'y échappe. Tout ce que l'homme voit, entend, consomme est de création divine. Les êtres et les choses ne sont là que pour lui rappeler à chaque instant cette présence divine. En fait, le Discours coranique, en raison de son statut, se donne pour le langage même du monde et pour reprendre une remarque de Jean-Pierre Vernant, « comme si le réel, dans son fond était signe et parole, comme si le cosmos lui-même s'adressait aux hommes pour leur dévoiler son être véritable. Ce « sens » du monde n'est pas de l'ordre du concept, mais de la puissance. »¹

Tout ceci explique dans une large mesure le sens de l'approche qui est faite par la Tradition musulmane de ses textes fondateurs et par voie de conséquence de l'histoire. La lecture par les exégètes musulmans des textes bibliques et évangéliques obéit à cette démarche. Elle est toute centrée sur le principe de l'authenticité de ces textes sans pour autant référer à une critique historique. Force est de constater que le rapport de la Tradition musulmane à l'histoire reste encore un non-rapport.

La relation exégétique au donné révélé repose sur une structure de pensée commandée par le principe d'accumulation de faits ou d'éléments qui suppose que l'on puisse isoler et appréhender pour eux-même chacun des éléments fournis et que l'on puisse les additionner selon un schéma continu et unitaire. Ce système donne à croire qu'en procédant à la simple addition des faits ou des énoncés, on atteindra cohérence et totalité. Il met sur le même plan, selon un ordre de pure succession, le passé, le présent et le futur.

¹ Vernant, J.P., *Religion, histoire, raison*, p. 56.

Loin de proposer une lecture qui articule sur fond de différence, un passé à partir d'un présent, ce système vise à vivre un présent sur le mode du passé. L'exégète aura ainsi pour tâche non de produire de nouveaux énoncés ou de créer de nouvelles figures, mais d'imiter ou de ressusciter un passé. Faire œuvre d'exégèse, ce n'est pas assurer le passage d'un implicite à un explicite, ni appliquer un sens ancien à une situation nouvelle, mais produire du sens en rapport avec le monde d'aujourd'hui. La libération de cette emprise du passé qui précisément parce qu'il est passé, n'a plus à nous dicter les règles de notre savoir, de notre éthique ou de nos espérances, permettra enfin de prendre en considération les exigences de notre temps.

Le non-rapport à l'histoire, donc au réel pose la problématique de la mythologie. On sait que la mythologie est considérée comme une tentative d'expliquer des phénomènes et des événements étranges, singuliers, étonnants ou effrayants, en les attribuant à des causes surnaturelles, divinités ou démons. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'on impute des éclipses de soleil ou de lune à de telles causes. Les mythes parlent des dieux et des démons comme de puissances dont l'homme sait qu'il dépend, dont il recherche la faveur et craint la colère. Les mythes expriment l'idée que l'homme n'est pas le maître du monde et de sa vie, que le monde dans lequel il vit est plein d'énigmes et de mystères, et que la vie humaine recèle quantité d'énigmes et de mystères.

La mythologie exprime une certaine compréhension de l'existence humaine. Elle parle de dieux, qui figurent la puissance située au-delà du monde visible et

intelligible. Pour la pensée mythologique, Dieu réside dans le ciel. Cette affirmation exprime, à sa façon, l'idée que Dieu est au-delà de notre monde, qu'il est transcendant. La pensée, qui n'est pas encore capable de former l'idée abstraite de transcendance, exprime son intention dans la catégorie de l'espace. On se représente le Dieu transcendant comme extrêmement éloigné dans l'espace. Quand la pensée mythologique se représente l'enfer, elle fait de la transcendance du mal la puissance qui tourmente l'homme. Les religions ont investi le temps en instaurant un temps imaginaire. La périodicité du temps comme le note M. Eliade, signifie avant tout l'utilisation indéfinie d'un temps mythique rendu présent. Tous les rituels ont la propriété de se passer maintenant, dans cet instant là. Le temps qui a vu l'événement commémoré ou répété par le rituel en question est rendu *présent*, si reculé qu'on l'imagine dans le temps. Le croyant doit se sentir contemporain de ces événements transhistoriques puisque, en se répétant, le temps lui devient présent. Cette contemporanéité avec les grands moments mythiques est une condition indispensable de l'efficacité magico-religieuse, quelle qu'en soit la nature.¹

La tradition exégétique musulmane s'insère dans ce système du temps. Le sens donné aujourd'hui au texte sacré viendra se superposer sur le sens d'hier. Il y a continuité, comme si le temps s'était arrêté. Le présent en soi n'a pas de sens. Il se borne à reprendre le sens du passé. Il échappe ainsi à toute évolution, le temps restant marqué par son immobilisme.

¹ Eliade, M. *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1964.

Cette attitude vis à vis de l'évolution du monde, de la création, de l'esprit d'innovation et du progrès scientifique de façon générale, explique d'une certaine manière la stagnation de l'Islam depuis des siècles et le retard pris sur les pays d'Occident. Elle conduit à des aberrations et à des affirmations surprenantes comme celle lancée sous forme de *fatwa* par le cheikh Abd al Aziz al Baz, suprême autorité religieuse saoudienne, qui dit : « La terre est plate, celui qui déclare qu'elle est sphérique est un athée passible de punition ».¹

Un autre exemple très récent, cité par la presse et qui mérité d'être mentionné est celui du marocain, Mohamed Bellakdim qui a été déclaré par la justice marocaine père juridique d'une petite fille, Anissa, qu'il n'a pas engendré. En effet, malgré un test de paternité négatif, M. Mohammed Bellakdim est devenu, après un arrêt de la Cour suprême du Maroc, le père d'Anissa, une petite fille de huit ans qu'il a aperçue une seule fois dans sa vie, à l'hôpital de Mulhouse, un jour de 1989 où il se soumettait ainsi que son ex-épouse, Leyla, à un examen génétique. Le résultat de cette expertise fut sans ambiguïté, excluant catégoriquement la paternité de M. Bellakdim. Le 10 juillet 2000, le tribunal de Mulhouse concluait logiquement que la petite fille porterait désormais le nom de sa mère.

La justice marocaine a infirmé cette décision. Saisie par la mère de l'enfant, le tribunal d'al-Jadida a estimé le 20 mars 2002, que les analyses biologiques étaient « contraires à la tradition musulmane et à la loi marocaine ». Ce jour-là, à défaut d'être le père

¹ *International Herald Tribune*, 13 février 1995, p. 1.

biologique, M. Bellakdim est devenu aux yeux de la loi marocaine le père juridique d'Anissa et s'est vu imposer le paiement d'une pension alimentaire.

Arrivé en France en 1989, M. Bellakdim, dessinateur industriel, a rencontré la mère d'Anissa, Leyla en 1995 à Belfort. Ils partent au Maroc se marier pendant l'été, mais leur mésentente est telle qu'ils se séparent dès l'automne. « Je me souviens, j'ai quitté la maison le 11 novembre, raconte-t-il. Le tribunal marocain d'Ouled Frej a prononcé notre divorce en février. J'ai cru que cet épisode malheureux de ma vie prenait fin. ». Mais le 13 septembre, Leyla donne naissance à une petite fille. M. Bellakdim fait ses comptes : cet enfant conçu en décembre 1995, à une époque où il avait déjà quitté le domicile conjugal, ne peut être le sien.

L'arithmétique retenue par la justice marocaine est tout autre : elle applique la *Mudawwana*, code de la famille en vigueur au Maroc qui stipule en la matière que l'enfant appartient au lit, s'il est né dans l'année qui suit le divorce.¹ « L'orthodoxie, comme le dit à juste titre le philosophe Jean Grenier succède à la croyance. Un croyant en appelle à tous les hommes pour qu'ils partagent sa foi, un orthodoxe récuse tous les hommes qui ne partagent pas sa foi ».² Tout paraît dans la sphère musulmane, contenu, convenu, verrouillé. Défaite sans doute de l'esprit innovateur, solidification et pétrification de la pensée sous un glacis de certitudes.

On ne peut, dans ce domaine comme dans d'autres, continuer à enfermer l'Islam dans une spécificité close

¹ *Le Monde*, 4 février 2005.

² Grenier, J., *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Gallimard, Paris 1986.

exempte de toute influence extérieure, qui s'accorderait parfaitement aux prétentions d'une vérité descendue du ciel. On ne peut continuer à ignorer les implications philosophiques de la pensée de Nietzsche, Freud, Marx, Strauss, Bauer et d'autres... L'exégèse musulmane ne peut rester indéfiniment à l'écart des développements intellectuels, scientifiques et sociaux de l'Occident. L'homme moderne ne peut plus accepter les représentations mythologiques du ciel ou de l'enfer. Pour la pensée scientifique, en effet, parler d'un « en-haut » et d'un « en-bas » de l'univers, a perdu toute signification, bien qu'en revanche l'idée de la transcendance de Dieu demeure toujours significative.

Le cours de l'histoire contredit la mythologie. La recherche historique moderne ne tient pas compte d'éventuelles interventions de Dieu, du diable ou de démons dans le déroulement de l'histoire. Bien au contraire, l'histoire est considérée comme une totalité qui se suffit à elle-même. La vision religieuse du monde est mythologique. Elle est de ce fait, inacceptable pour l'homme moderne, dont la pensée n'est plus mythologique puisque modelée par la science. L'homme moderne utilise sans cesse des moyens techniques qui sont le produit de la science. Lorsqu'il est malade, il fait appel à la science médicale. Qu'il s'agisse d'affaires économiques ou politiques, il utilise alors les résultats des sciences psychologiques, sociales, économiques et politiques. Personne ne compte sur une intervention directe de puissances transcendantes.

La question qui se pose ici et qui constitue un formidable enjeu dans l'interprétation des textes fondateurs est celle-ci : Peut-on envisager un travail de

démythologisation ? L'exégèse musulmane dans son ensemble ne s'est guère posée cette question en raison même des principes énoncés précédemment et qui régissent le statut du Discours coranique. Il est vrai que la démythologisation considère la vision moderne du monde comme un critère. Démythologiser ne signifie pas pour autant, rejeter dans sa totalité le message coranique, mais éliminer la vision dépassée du monde, vision périmée encore conservée par la tradition exégétique. Démythologiser revient par conséquent à rejeter l'idée que le message prophétique soit lié à une vision ancienne et désuète du monde. Car, il n'y a pas de vision du monde, qu'elle soit d'hier, d'aujourd'hui ou de demain qui soit définitive. L'essentiel, ce ne sont pas les résultats concrets de la recherche scientifique et le contenu d'une vision du monde, mais la méthode de pensée dont sont issues ces visions. Il importe peu, en effet, de savoir, par exemple, que la terre tourne autour du soleil, mais ce qui importe de manière décisive, c'est que l'homme moderne comprend le mouvement de l'univers comme un mouvement obéissant à une loi universelle, à une loi de la nature que l'esprit humain peut découvrir.

Les chercheurs juifs et chrétiens se sont interrogés sur l'histoire biblique et évangélique. Comment et pourquoi la Bible ou les Evangiles ont-ils été écrits ? Quel rôle ont-ils joué dans l'histoire du peuple d'Israël ou de Jésus ? Ces questions sont étroitement liées au récit fascinant des découvertes scientifiques modernes.

Plus de deux siècles d'études attentives du texte hébreu de la Bible et l'exploration, encore plus minutieuses, des moindres recoins de la région située entre le Nil, le

Tigre et l'Euphrate, font observer Israël Finkelstein et Neil Asher Silberman, ont permis de commencer enfin à comprendre quand, pourquoi et comment la Bible a pris naissance. Les analyses détaillées de la langue et des styles littéraires particuliers de la Bible ont permis aux savants d'identifier les sources orales et écrites qui ont alimenté le texte biblique actuel. De son côté, l'archéologie a accompli l'exploit de réunir un trésor de connaissances innombrables, d'une grande ampleur, sur les conditions matérielles, les langues, les sociétés de l'ancien Israël, ainsi que sur l'histoire au cours de laquelle ces traditions se sont graduellement cristallisées, sur une période d'environ six cents ans, entre l'an 1.000 et l'an 400 av. J.C.

« Jamais, précisent-ils, le monde de la Bible ne nous a été aussi proche, jamais il n'avait fait l'objet d'aussi minutieuses explorations. Grâce aux fouilles archéologiques, nous savons quelles céréales les Israélites et leurs voisins cultivaient, quels mets ils consommaient, avec quels matériaux ils bâtissaient leurs cités, avec qui ils commerçaient. Plusieurs dizaines de villes et de localités mentionnées dans la Bible ont été identifiées et exhumées. On a fait appel aux techniques de fouille les plus modernes, ainsi qu'au plus large éventail possible de tests de laboratoire, pour dater et analyser les civilisations des anciens Israélites et de leurs voisins.... On a découvert un certain nombre d'inscriptions et de sceaux qu'il est permis d'associer à des personnages mentionnés dans le texte biblique. Pour autant, l'archéologie n'a pas démontré, loin s'en faut, que la chronique biblique est véridique dans tous ses détails. Il est aujourd'hui évident qu'un grand nombre d'événements de l'histoire biblique ne se sont

déroulés ni au lieu indiqué, ni de la manière dont ils sont rapportés. Bien plus : certains des épisodes les plus célèbres de la Bible n'ont tout simplement jamais eu lieu. »¹

Depuis plus de cent cinquante ans, on a remis au jour, dans les pays qui composait le cadre géographique, politique et culturels des anciens Israélites, auteurs de la Bible, non seulement des cités, des palais et des temples, mais une masse importante de documents écrits et déchiffrables. La part du lion en revient aux antiques habitants de l'Irak moderne : Sumériens, Babyloniens et Assyriens, inventeurs de la plus vieille écriture connue, vers 3.000 avant notre ère – 17 siècles avant Moïse - : un demi-million de plaquettes d'argile sur lesquelles ils imprimaient au calame leurs cunéiformes. Parmi ces archives, des centaines d'œuvre historiques, religieuses ont été décryptées et étudiées par les chercheurs assyriologues.

On a longtemps cru, note J. Bottero, que la Bible était le plus vieux livre du monde, tout droit venu du Dieu. La découverte en 1872 par G. Smith, des concordances entre le récit biblique et des récits mésopotamiens, plus anciens, notamment ceux de la Création ou du Déluge, a bouleversé les choses. Les emprunts, très nombreux, ont dès lors été recensés. « Pour qui sait se poser des questions, le problème est de savoir si, devant une aussi prodigieuse documentation nouvelle que ces historiens continuent d'arracher à leurs grimoires, ou lire la Bible » comme avant », lorsqu'on la prenait pour le

¹ Finkelstein, I., et Silberman, N.A., *La Bible dévoilée*, p. 15-16.

plus vieux livre du monde, le seul qui nous éclairât les premiers âges de l'homme ».¹

Il est évident que les preuves historiques et archéologiques fournies aujourd'hui par la science, imposent une nouvelle manière de comprendre l'émergence des textes sacrés. Les fouilles archéologiques actuelles et les avancées de la critique démontrent clairement que, dorénavant, les chercheurs devront aborder les origines aussi bien de l'Ancien Testament que du Nouveau ou du Coran à partir d'une perspective nouvelle. La lecture théologique n'est plus aujourd'hui l'unique clef de la compréhension des textes fondateurs monothéistes.

Les questions soulevées ici et qui font débat sont autant l'affaire des juifs que des chrétiens ou des musulmans. La plupart des critiques contre le judaïsme ou le christianisme valent *mutatis mutandis*, pour toutes les religions, y compris l'islam. En d'autres termes, ce qui vaut pour la Bible, vaut aussi pour le Coran puisque celui-ci s'inscrit en droite ligne dans son histoire et la reprend à son compte.

C'est à la lumière de ces réflexions et considérations que nous étudierons la question centrale de la figure de Jésus, de son histoire et de son message dans le Coran, dans la Tradition musulmane et dans les œuvres les plus significatives de penseurs musulmans.

¹ Bottero, J., *Initiation à l'Orient ancien*, p. 259.



PREMIERE PARTIE

CONTEXTE HISTORIQUE

Avant d'entreprendre l'étude des textes fondateurs de l'Islam en rapport avec notre recherche et leur exégèse, il convient de les situer historiquement. Ici plus qu'ailleurs, le contexte historique revêt une importance essentielle et l'on risquerait de bien mal saisir le sens du donné révélé, si l'on ignorait les circonstances à la fois politiques, sociales, économiques et culturelles auxquelles ces textes doivent leur naissance et l'objectif qu'ils s'étaient assigné.

L'apostolat de Muhammad s'étend sur une durée de vingt années, de 610 à 632 qu'on peut diviser en deux périodes sensiblement égales. Une première période, dite la période mecquoise a commencé en 610 et s'est achevée en 622 avec l'Hégire.

La révélation communiquée par Muhammad durant la période mecquoise peut être répartie en trois groupes. Le premier groupe a pour thème essentiel un appel à la purification, à la charité et à la persévérance. Le deuxième groupe traite de développements eschatologiques avec le rappel de la fin du monde et du jugement dernier.

Dans le troisième groupe, comme le souligne R. Blachère, on retrouve les thèmes des sourates précédentes, mais un nouvel élément s'y glisse qui montre une certaine évolution dans la prédication. Le conflit s'engage contre le paganisme hostile.¹ Les premiers disciples du Prophète se recrutèrent surtout parmi des humbles, petits artisans et commerçants, clients, esclaves, mais la prédication rencontrait toujours la même opposition énergique et de plus en plus vigoureuse chez la classe dirigeante de l'aristocratie quraysite. Le Prophète essaya bien de la gagner à sa cause, mais c'est seulement beaucoup plus tard, quand sa victoire fut acquise, qu'il parvint à en briser la résistance.

Au cours des premières années, celle-ci fut acharnée : vexations, refus, railleries, qui aboutirent un moment à une tentative de mettre au ban Muhammad et sa petite communauté.

Le dogme de l'unicité divine, plusieurs fois affirmé, devient désormais un thème essentiel. En même temps se multiplient les traits contre les faux dieux. Un autre trait est relatif au rôle de Muhammad. Celui-ci désormais représenté comme un avertisseur chargé d'annoncer aux incrédules l'imminence de l'Heure. A ce titre, il continue la lignée des Prophètes antérieurs. Il ne saurait en rien les contraindre. Il ne peut que les éclairer et leur rappeler le sort lamentable des peuples qui se sont refusés à entendre la voix des prophètes que Dieu leur a envoyé.

Le boycottage fut brisé par l'intervention de membres influents de sa propre famille chez qui, bien que païens, la voix de la solidarité du sang parlait encore très haut.

¹ R. Blachère, *Le Coran*, éd. Maisonneuve, Paris, 1957.

Cependant, à la Mecque, la situation s'aggrava au point qu'une partie de la jeune communauté musulmane décida d'aller trouver refuge en Ethiopie chrétienne.

Les révélations de la période dite médinoise se font l'écho des luttes soutenues par Muhammad contre les clans israélites de Médine, contre le parti des « Hypocrites », ainsi appelés à cause de la défiance qu'inspire leur foi, contre les polythéistes de la Mecque et enfin contre les tribus bédouines ralliées à l'Islam triomphant moins par conviction que par intérêt.

Parallèlement à ces conflits qui opposent Muhammad aux ennemis de l'intérieur et de l'extérieur, on rencontre dans les sourates médinoises, des textes importants qui vont contribuer à l'élaboration future de la Loi islamique. Certains concernant le rapport de la nouvelle religion avec les autres religions monothéistes. D'autres forment les éléments organiques du droit civil ou criminel en matière de mariage, de répudiation d'héritage, de transactions, etc...¹

Le message prophétique de l'Islam a été réuni d'une manière définitive en un recueil, après la mort du Prophète survenue en 632 à Médine. Le texte ne se présente plus aujourd'hui dans l'ordre chronologique de la révélation, mais selon la longueur décroissante des sourates. Dans une certaine mesure, on peut dire que nous lisons aujourd'hui le Coran à l'envers puisque les premiers textes, les plus longs, sont d'une façon générale formés de révélations communiquées à Muhammad vers la fin de sa prédication.²

¹ Cf. R. Blachère, *op. cit.*, p. 19.

² *Ibid*, p. 11.

TRADITION ET EXEGESE CORANIQUE

Quiconque tente de travailler sur le Coran et les débuts de l'Islam rencontre invariablement deux obstacles majeurs : celui de l'exégèse et celui de la Tradition prophétique.

Le premier obstacle peut être assez facilement levé dans la mesure où les exégètes sont historiquement à peu près datables et identifiables. Par ailleurs, il est admis que les textes exégétiques sont tous postérieurs à la période prophétique. Il reste alors seulement à se prononcer sur le point de savoir s'ils peuvent être considérés comme ayant valeur explicative pour le passé qu'ils décrivent et dans quelles conditions.

Le second obstacle est donc celui de la Tradition prophétique qui est constituée par l'ensemble des propos et des attitudes prêtés au prophète Muhammad. On peut certes supposer qu'une partie du *hadit* transmis est authentique, du moins qu'elle reflète des faits de représentation et de mentalité qui remontent à l'époque du prophète.

Le corpus de la Tradition prophétique a été quasiment sacralisé dans le Sunnisme. Censé globalement compléter le Coran, il a parfois le pas sur lui, sauf en cas de commandement express du Livre sacré.

Le Schi'isme possède son propre corpus. Il le partage partiellement avec le Sunnisme quant aux propos et attitudes attribuées à Muhammad. Cependant, il renferme aussi des traditions spécifiques, notamment en ce qui concerne la question de la désignation du successeur de Muhammad. Dans l'optique Schi'ite, il ne peut s'agir que de son cousin 'Ali b. Abû Tâlib. S'y ajoute le corpus spécial des propos et attitudes des grandes figures du Schi'isme postérieures à 'Ali. Ces figures sont celles des Imams, descendants du Prophète par son petit fils Husayn, deuxième fils de 'Ali. Ils sont les chefs de mouvement, d'époque en époque et sont considérés avoir préservé la vraie croyance.

Ces deux traditions relèvent probablement d'un fond commun que séparent –sur certains points– des divergences, voire des contradictions. Celles-ci sont l'expression d'antagonismes qui sont le plus souvent d'ordre politique. Ces antagonismes sont le résultat de conflits anciens entre les successeurs de Muhammad, surtout durant la dernière période du califat de Médine.

Les procédés d'authentification relatifs à cette Tradition reposent sur la chaîne de transmetteurs successifs réputés « dignes de foi ». Ils se seraient transmis les traditions concernées directement de l'un à l'autre. La détermination de l'honorabilité du transmetteur, ainsi que sa capacité à transmettre les traditions prophétiques dans de bonnes conditions, ont donné lieu à l'apparition d'une technique spéciale *jarh wa ta'dil* que l'on

pourrait traduire par « mise en cause et fiabilité ». Elle consiste à soumettre le transmetteur à appréciation. Si sa fiabilité personnelle est considérée comme douteuse, complètement ou partiellement, les traditions transmises par lui, sont entièrement ou partiellement rejetées. Si en revanche, sa fiabilité et son honorabilité sont établies et reconnues totales, on souscrit à toute transmission faite par lui. Cette reconnaissance d'honorabilité répond évidemment aux critères de l'époque et ceux de la tendance considérée.

Les procédés de vérification auxquels la Tradition authentique a donné lieu, portent donc – dans tous les cas – sur la personne du transmetteur, non sur le contenu de ce qu'il rapporte. Cette procédure d'authentification par chaîne de transmission a pour non *sanad*, appui ou *isnad*, prise d'appui. Le terme n'a pas de référent coranique. Cela a donné les textes à *habar*. Ces textes appartiennent aux genres les plus variés. Parmi eux, sont bien sûr représentées les écritures directement tributaires du sacré, celles des exégèses du texte coranique, celle de la Tradition prophétique et de ses commentaires.

A partir du IV/Xème siècle, le sunnisme prête à des personnages de l'époque omeyyade, morts au début du II/VIIIème siècle, la première utilisation de l'*isnad* et la notation par écrit de la Tradition authentique. 'Abd Allah b. Sihâb az-Zuhrî, mort en 124/742, qui aurait été un familier de la cour califale de Damas, serait le principal d'entre eux.

Avant cette mise par écrit, la Tradition prophétique est censée avoir fait l'objet d'une transmission uniquement

orale, par *Sam'*, écoute directe et *Igâza*, licence de transmission, donnée de maître à auditeur ou à disciple. Cette technique se perpétuera d'ailleurs dans le domaine du *hadit*, parallèlement à la notation écrite. Elle est toujours objet d'enseignement et de pratique.

Les grands recueils de la Tradition prophétique sont classés, soit par thème, soit en fonction du rapporteur initial de la Tradition après le prophète. Dans le premier cas, l'ouvrage est intitulé *musannaf*. Le terme signifie « composé de chapitres thématiques ». Dans le second cas, il est intitulé *musnad*. Le mot utilisé vient du verbe *asnada*, « prendre appui ». A l'instar de l'exégèse coranique qui suit le Coran verset par verset et sans constituer un récit suivi, la Tradition prophétique est éclatée en milliers de micro-textes refermés sur eux-mêmes. Ils sont appelés *matn*, « bosse de terrain partie saillante du dos ». Chaque *matn* est précédé de sa « chaîne de transmission authentifiante », *isnad*. C'est l'ensemble des deux qui constitue la « tradition » ou *hadit*.

Parmi tous les termes de Coran qui se rattachent à l'oralité, à l'échange verbal, il faut signaler les mots issus des deux racines *qss* et de *hbr*. Ces mots auront une destinée post-coranique tout aussi importante que celle du mot *hadit*. Le *qassa* coranique a débouché sur les *qisas* prophétiques et eschatologiques et sur son narrateur *al-Qass*. Le *habar* aura une destinée beaucoup plus considérable. Ce mot apparaît dans le Coran dès la période mekkoise qui comptent déjà des histoires prophétiques ou des thèmes bibliques comme celui de la résurrection.

Et ce n'est sans doute pas un hasard si c'est le terme *habar* qui a été choisi pour représenter la vérité du

passé au moment où la société califale était en passe d'intégrer la multiplicité de ses composantes dans un ensemble se voulant unique et harmonieux.

Le *hadit* garantissait que les paroles transmises du Prophète étaient vraies. Il disait qu'elles devaient être crues. De la même façon, le *habar* est la voix garantie du passé lui-même qui se fait entendre dans le présent. Cette voix est celle des Anciens, soigneusement transmise de génération en génération, par des transmetteurs répertoriés et dont l'honorabilité est garantie par un *isnad*.

Il faut signaler ici que certains courants théologiques du II/VIIème siècle, comme le mu'tazilisme, refuseront de soumettre leur argumentation rationalisante, *ra'y*, au primat de la Tradition prophétique, à laquelle ils avaient très rarement recours.

Comment le mouvement mu'tazilite fondé vers 725 est-il devenu l'une des plus importantes écoles théologiques dogmatiques au IXème siècle ? Le cheminement est difficile à retracer. Selon Montgomery Watt, les traditionnistes dont faisaient partie Wâsil et son beau-frère, se sont intéressés vers 780-790 aux questions philosophiques qu'impliquaient leurs croyances religieuses¹. Selon H. Laoust, « l'apport de la science et de la philosophie grecques, que les premiers traducteurs commençaient à faire connaître eut, de toute évidence, une part importante dans la genèse de l'école ». ²

¹ M. Watt, JRAS, 1963, p. 54.

² H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, 1965, p. 102.

Il faut ajouter que dans les territoires byzantins et sassanides nouvellement conquis par les musulmans, les spéculations religieuses faisaient partie du quotidien.

Dominique Sourdel rapporte qu'en Syrie, Jean Demascène (675-753) a rédigé un traité sur les hérésies dans lequel était réfutée la doctrine de l'Islam. Un patriarche nestorien, Thimotée, en poste entre 780-823, s'est entretenu avec le calife abbasside, al-Mahdi, sur la nature du Christ et de la Trinité.¹

Au début du VIII^{ème} siècle, des savants chrétiens continuaient au sein de l'Orient musulman de traduire des oeuvres de philosophie et de sciences grecques. Quelques dizaines d'années plus tard, vers le milieu du VIII^{ème} siècle, des traités de logique d'Aristote avaient déjà été traduits vers l'arabe. Un texte important de Gâhiz, cité par Badawi, souligne les difficultés du métier de traducteur, « Des gens qui défendent la poésie – écrit Gahiz, l'entourent de soins et argumentent en sa faveur en disant que le traducteur ne peut jamais exprimer de façon adéquate ce que dit le philosophe, selon ses sens propres, les vérités de sa doctrine, les subtilités de ses concisions, les secrets de ses définitions, il ne peut pas remplir ses droits, y être fidèle, faire ce que doit faire un procureur selon sa procuration. Comment pourrait-il les exprimer, rendre ses sens, les rapporter selon leur vérité, sans qu'il soit comme leur auteur en la connaissance de leurs sens ?... ! Et alors, comment un Ibn al-Bitriq, un Ibn Na'ima, un Abû Qurra, un Ibn Fihri, un Ibn Wahili, un Ibn Muqaffa' –que Dieu ait pitié d'eux !- étaient-ils comme Aristote ?! Et comment un Hâlid était-il comme Platon ?

¹ D. Sourdel, *L'état impérial des califes abbassides*, VIII^{ème}-X^{ème} siècle, PUF, 1999, p. 81.

Le traducteur doit être à la hauteur de ce qui est traduit, doit avoir la même science que l'auteur qu'il traduit. Il doit être très versé dans la langue qu'il traduit aussi bien que dans la langue dans laquelle il traduit, afin qu'il soit égal dans les deux. Quant nous le voyons parler deux langues, nous savons qu'il a fait tort aux deux. Car chacune d'elle attire l'autre, en emprunte, et s'y oppose. Comment pourrait-il avoir une grande capacité dans les deux à la fois, comme celle qu'il aurait quand il n'en connaît qu'une seule ? Il n'a qu'une seule force ; s'il parle une seule langue, cette force s'y épuise. De même s'il parle plus de deux langues, la traduction en souffre d'autant ».¹

Le texte de Gâhiz que nous mentionnons ici que partiellement, est essentiel. Il nous indique jusqu'où allaient les exigences de la traduction.

A Bagdad, l'Islam a rencontré la philosophie grecque. Dans son *Fihrist*², Ibn Nadîm nous rapporte comment le calife al-Ma'mûn vit en songe un noble vieillard – c'était Aristote – qui lui demandait de traduire en arabe ses œuvres. Ce fut le point de départ d'un intense mouvement de traduction qui permit aux musulmans de connaître et d'étudier les principales œuvres philosophiques de l'antiquité grecque. Al-Ma'mûn (811-833) institua à Bagdad une « Maison de la sagesse » très fournie en manuscrits et où des traducteurs se mirent à l'ouvrage. La *Logique* d'Aristote, sa *Physique*, sa *Métaphysique* faisaient

¹ Badawi, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Librairie philosophique J. Urin, Paris, 1968, p. 21-22.

² Ibn Nadîm, *al-Fihrist*, éd. Flügel, Le Caire, 1930, p. : 243.

irruption dans la pensée musulmane. Il y eut en effet, font remarquer Gardet et Anawati, chez les penseurs musulmans comme une espèce d'ivresse intellectuelle. La raison, découvrant sa puissance, se jeta sur les problèmes religieux avec audace, voire avec témérité, au grand scandale des conservateurs tout attachés à la lettre du Coran et de la Sunna, méfiants à l'extrême à l'égard de toute « innovation », *bid'a*.¹



¹ L. Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 45.

L'APRES-MUHAMMAD

La mort du Prophète en 632 à Médine jeta, momentanément, la confusion au sein de la communauté musulmane médinoise. Il fallait lui trouver un successeur comme chef politique à la tête des musulmans. Après bien des heures agitées où des concurrents s'affrontèrent, l'intervention de 'Umar, soutenu par Abû Bakr et d'un autre compagnon important, Abû 'Ubayda, finit par prévaloir. Au cours d'une réunion tumultueuse qui se déroula à la Saqifa des Banû Sâ'ida à Médine, 'Umar imposa Abû Bakr en qualité de successeur du Prophète. Le califat était né. Il sera ensuite assumé successivement par 'Umar, 'Utman, 'Ali. Pendant plus d'un quart de siècle, Médine sera la capitale de l'empire musulman en voie de formation. Puis, il se produisit un brusque déplacement vers le nord, avec l'avènement des Umayyades, Damas devint la capitale de l'empire. Le pouvoir califal quittera pour toujours la ville du Prophète, Médine.

Le contact avec les chrétiens en Syrie initie les Arabes à l'administration byzantine, aux arts, à la philosophie, aux sciences. Cependant, ce premier empire qui succédait au califat tribal de Médine, n'avait guère cherché à intégrer ses composantes ethniques, culturelles dans un espace mental commun. Les pluralités et les différences de tous ordres avaient continué à vivre leur vie propre. Le pouvoir et la cour étaient demeurés très largement arabes, de sensibilité et de nostalgie arabes, même si les fonctionnaires pouvaient être juifs ou chrétiens, L'arabisation de l'administration a été relativement tardive. Pendant

presque trois quarts de siècles, on avait continué à utiliser les langues locales. Ni la culture, ni le pouvoir n'étaient encore pluriethniques.

Seuls certains groupes et tendances avaient éprouvé le besoin de se situer par rapport au passé. Il s'agissait notamment du groupe de la famille du prophète, les Alides et leurs partisans, dont faisaient partie les Abbassides et qui faisaient profession d'opposition politique et idéologique aux Umayyades. Déjà commençait à se dessiner une modélisation de certains personnages du passé comme Ali, Fâtima et leur fils Husayn.

Il y avait eu aussi, surtout en Arabie, à la Mekke, au Yémen, en marge du pouvoir califal et indépendamment de lui, ce que l'on pourrait appeler des sites de mémoire. Des lectures du passé s'y étaient stratifiées. La tradition sur le passé, les *Ahbâr* rapportés aux grandes figures de l'histoire religieuse monothéiste, semblent issus à la fois de ces sites de mémoire et de l'opposition politique et idéologique anti-umayyade¹.

Le pouvoir umayyade ne s'est guère préoccupé en son temps d'identifier son passé d'une quelconque façon. La vieille société arabe n'avait donc pas encore entièrement disparue. Ce sera un des rôles historiques des Abbassides que d'inaugurer la société nouvelle à partir du II/VIIIème siècle. Avec l'avènement des Abbassides se manifeste en effet le besoin de retrouver un passé fondateur. L'Islam semble dès lors être entré dans un âge où la légitimation doit s'affirmer.

Le pouvoir umayyade n'avait sans doute pas besoin de se prouver sa légitimité. Il se sentait peut-être en

¹ Cf., De Prémare, A.L., *Les fondations de l'Islam*, Paris 2002.

continuité avec un passé qui d'ailleurs n'était pas encore modélisé.

La mise en modèle du califat de Médine est sans doute plus tardive. Elle est vraisemblablement liée à la constitution historique du Sunnisme qui date du courant III/IXème siècles, époque d'Ibn Hanbal et non des débuts de l'Islam.

Au III/IXème siècle, la croyance, à travers laquelle se lit obligatoirement le passé s'était déjà stratifiée en couches successives. Plusieurs strates de sens s'étaient constituées dans différents milieux et dans différents lieux, mais surtout sur les sites privilégiés de la mémoire, en Arabie. C'est de là, que viennent les premiers historiographes qui sont toujours des traditionnistes, *muhadditûn*, parfois aussi des exégètes, *mufasssirûn*. L'histoire qu'ils pratiquent est à la fois de l'histoire locale, celle des tribus d'Arabie et du Yémen et de l'histoire sacrée, celle de Muhammad et des débuts de l'Islam. C'est seulement avec les Abbassides que l'historiographie va quitter ses sites traditionnels d'Arabie pour s'écrire dans les villes abbassides d'Irak. Les historiographes si'ites anti-umayyades résident à Kûfa en Irak, comme Abû Mihnâf, mort en 774.

C'est à partir de la première époque abbasside que l'historiographie de la croyance qui combine histoire politique et histoire sacrée, commence à rencontrer un passé et une mémoire différente qui cherchent en quelque sorte à être intégrés dans un passé commun. Cette mémoire à intégrer est celle des forces vives de la nouvelle société. Le pouvoir califal ayant basculé à l'est, ces forces étaient essentiellement iraniennes, C'est

cela qui est nouveau et sans précédent. Cela n'avait jamais été le cas sous les umayyades. Le contexte social cette fois est différent. Un simple affranchi comme Abû Muslim joue d'emblée un rôle dominant que le deuxième calife abbasside fera assassiner. L'ascension à ce niveau d'un non arabe eût été impensable même sous les derniers umayyades¹.

De plus, l'Islam des umayyades, celui de la première dynastie que l'on pourrait qualifier d'impériale, avait effectivement rencontré sur sa route le christianisme oriental. Celui-ci était déjà largement détaché de Byzance. Mais il ne s'était pas pour autant converti à l'Islam. Au contraire, il avait trouvé sous l'égide du pouvoir umayyade un espace de relative liberté. Il en avait profité pour devenir plus autonome par rapport aux religions, celles des musulmans et celle des Byzantins. Cela ne fut pas le cas en Iran où les conversions furent tardives, mais massives.

A la base de toute représentation de l'histoire du passé, il y a le Coran. Le Coran s'était déjà approprié de nombreux thèmes bibliques et évangéliques bien connus en Arabie. Ces thèmes sont issus de milieux et de terrains multiples.

Les textes exégétiques post coraniques n'avaient pas vocation à produire un récit suivi puisqu'ils suivent le Coran verset par verset. On ne peut trouver non plus de suivi textuel dans la Tradition prophétique. Elle, aussi, présente des textes éclatés en *ahbâr*, c'est-à-dire en micro-récits multiples, sans lien les uns avec les autres. C'est donc l'historiographie, à partir de l'époque abbasside, sous diverses formes, y compris les ouvrages

¹ Cf., Chabbi, J. *Le Seigneur des Tribus*, Paris 1997.

d'*adab*, comme les *murûg* de Mas'ûdi, qui a eu pour fonction de mettre le passé en chronologie¹.



¹ Mas udi (m. 345/956) – *Murug ad-dahab*, trad. : *Les Prairies d'Or*, éd. Et trad Barbier de Meynard et Mavet de Courteille, 9 vol., Paris, 1861-1877.

LE TAFSÎR

Historique :

Le texte coranique établi par le calife ‘Utt-man fera assez rapidement l’objet de questionnement. Une distinction sera faite entre versets clairs, « fixés, *muhkam* – et c’est le cas du plus grand nombre – et versets « ambigus », *mutasabih*. Pour pénétrer le sens de ces derniers, il était nécessaire de faire appel aux personnes qui connaissaient les circonstances de la révélation, en d’autres termes « les raisons de la révélation », *asbab an-muzûl*. Ce fut le grand souci des premiers commentateurs du Coran : situer les versets dans leur contexte historique. Pour les mots rares ou difficiles, on recourt aux anthologies des poètes anciens. Dans son *Itqan*, Suyuti rapporte les propos suivants d’Ibn ‘Abbas : « as-su’r diwan l-‘arab. Fa ‘ida hafa ‘alaryana al-harf min al-Qur’an alladi anzalahu Allah bi lugat al-‘arab, raga’na ila diwaniha faltamasna ma’rifat dalika minhu ». La poésie est le mémorial des Arabes. Quand un mot du Coran qui a été révélé dans la langue arabe, nous paraissait obscur, nous nous adressions à ce mémorial et nous y cherchions la connaissance du mot ». ¹

Dès le début du *tafsir*, deux démarches vont se manifester : une démarche littéraliste dont la perspective est souvent celle d’une étude littéraire du texte et une démarche plus rationnelle dont l’horizon semblait plus ouvert. La démarche littéraliste *at-tafsir bil-manqul* se donne comme objectif de préciser tel ou

¹ Suyûtî, *al-Itqan fi’utum al-Quran*, al-Maktaba at-tuwfiqiyya, Le Caire, II, p. 26.

tel point resté vague dans le texte coranique. On recourut dans un premier temps à des *hadit* puis dans un second temps à des opinions des compagnons. Ce fut la principale caractéristique des premiers commentaires coraniques.

La démarche rationnelle s'appuyait, quant à elle, sur la raison, c'est-à-dire sur un effort de réflexion personnelle, l'*igtiḥad*, se référant essentiellement aux *asbab an-muzûl*.

A ces deux démarches exégétiques viendra s'ajouter une troisième : le recours aux « Gens du Livre ». En effet, certains commentateurs du Coran se trouvant en difficulté face à des passages coraniques traitant de l'histoire de l'Ancien Testament ou de celle de Jésus, sollicitèrent des Juifs ou des Chrétiens pour éclaircir certains points. Il y eut en outre des Juifs convertis à l'islam qui mirent au service de leur nouvelle foi les connaissances bibliques qu'ils avaient déjà acquises. Cela donna *al-isra'iliyyat*, c'est-à-dire une somme d'informations juives renfermant autant d'éléments mythologiques que d'éléments relevant de l'histoire proprement dite. Ibn Khaldun signale à ce sujet, que les premiers « Gens du Livre » convertis comme Ka'b al-ahbar, Walib b. al-Munabbih et 'Abdallah b. Salam gardèrent de leurs anciennes croyances chrétiennes ou juives tout ce qui ne s'opposait à l'Islam, en particulier les récits concernant la création du monde »¹ Et de préciser plus loin que « ces anciens gens du Livre

¹ Ibn Haldun, *Muqaddima*, éd. Du Caire, trad. De Slane, Paris, 1868, p. 349.

étaient des nomades, incapables de critiquer les histoires qu'ils rapportaient ».¹

Durant toute cette période qui s'étend sur un quart de siècle, on peut relever qu'il existait une tendance qui montrait une certaine réticence à l'égard du travail de *tafsir*. S'occuper de *tafsir* était considéré comme blâmable.² En effet, les califes Abu Bakr et 'Umar étaient très réservés à l'idée de donner une interprétation de certains passages difficiles du Coran.³

Avec le transfert de la capitale califale de Médine à Damas opéré par les Omeyyades, débute une nouvelle période où les musulmans rencontrent la pensée théologique chrétienne. Damas, selon Gardet et Anawati, était, du point de vue chrétien et du point de vue de la culture tout court, autre chose que Médine et la Mecque. Depuis Hadrien, elle portait le titre de métropole. Au temps de Julien l'Apostat, c'était encore la plus belle ville de l'Orient. Etabli dès la première heure à Damas, le christianisme s'y était rapidement développé et y était devenu prospère. L'évêque de Damas venait dans la hiérarchie de patriarcat d'Antioche immédiatement après le patriarche. La ville conquise, les Arabes garantirent aux chrétiens quinze églises et le libre exercice de leur culte : jusque sous le califat de Hisam, une église, celle des monophysites, demeure contiguë au palais. A quelques exceptions près, les grands noms chrétiens de Damas datent de la

¹ *Ibid.*, p. 440.

² Cf. L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, ed. j. Urin, Paris, 1948, p. 31.

³ Suyuti, *Itqan*, II, p. 5 et 6.

période arabe : Saint Sophrone vers 550 – 638, Saint André de Crète vers 660 – 720, Saint Jean Damas-cène (VIII^e siècle)... Des chrétiens se trouvent parmi les favoris de Mu'awiya : son premier médecin, son ministre des finances, le précepteur de son frère, son poète favori Ahatal.

Un problème qui devait prendre beaucoup d'importance est celui du Coran incréé. On sait que le Coran dit de Jésus qu'il est la « Parole », *kalima* de Dieu, ou son esprit, *ruh*. Pour un chrétien l'interprétation de ces appellations n'offre aucune difficulté : parole = *kalima* et esprit = *ruh*. D'où l'objection posée par les polémistes chrétiens aux musulmans : Qui est le Christ ? – C'est la parole de Dieu. Est-elle créée ou incréée ? Si elle est incréée, le Christ est Dieu, si elle est créée, alors Dieu était, avant sa production, sans parole et sans esprit. Autrement dit, les Chrétiens employaient l'argument : parole créée ou incréée pour acculer les musulmans à reconnaître la divinité du Christ. D'où pour ceux-ci la nécessité d'y répondre. Ce serait là l'origine du problème du Coran créé ou incréé. »¹

De même, il semble que ce soit par le biais de l'apologétique chrétienne qu'ait été discuté dans l'Islam le problème des attributs divins. Déjà, les polémistes chrétiens pour répondre aux juifs et aux hérétiques avaient montré que l'Incarnation était possible et qu'elle ne portant pas atteinte à la transcendance de Dieu. Les mêmes arguments sont repris par Théodore Abû Qurra pour convaincre les musulmans.

¹ L. Gardet et M.- M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 35, 38.

Ainsi, c'est pour résoudre les problèmes doctrinaux posés par les conflits politiques, c'est surtout pour répondre aux diverses attaques de la polémique chrétienne ou juive que l'Islam élabore sa théologie qui fut essentiellement, de par son origine, une apologie défensive.¹

Abbassides

Avec l'avènement des Abbassides, une nouvelle ère s'ouvre. On assiste à la constitution des écoles de *fiqh*. A mesure que les conquêtes s'étendaient à de nouvelles populations, de nouveaux problèmes surgissaient dont la solution ne se trouvait pas dans le Coran ou la Tradition. Il fallait établir des comparaisons, faire appel à un raisonnement par analogie *qiyâs*, de formuler une appréciation personnelle *ra 'y*, de manière à mettre les différentes législations en conformité avec la loi musulmane. Les *fuqahâ'* se partagèrent en deux tendances : les uns, conservateurs, très attachés à la Tradition n'acceptent de juger que sur des textes explicites, les autres plus ouverts, avaient recours à leur jugement personnel pour trouver solution aux nouveaux cas posés. C'est de cette époque que datent les premières codifications législatives et que se constituent les principales écoles de jurisprudence : celle de Malik (m. 795) qui s'appuie essentiellement sur la Tradition, mais accepte l'interprétation personnelle dans la mesure où elle favorise l'intérêt public *istislâh*, celle d' Abû Hanîfa (m. 797), adepte du *ra 'y* et du *qiyas*, celle de *safi'î* (m. 820) qui se fonde sur la Tradition et enfin

¹ *Ibid.*, p. 38, 39.

celle d'Ibn Hanbal (m. 855) qui s'en tient strictement aux sources traditionnelles.

La rencontre avec la philosophie grecque s'est faite par l'intermédiaire du flot des traductions des ouvrages grecs en arabe. « La pénétration de la pensée grecque fut immense dans tous les domaines de la pensée arabe, écrit Badawi, même dans ceux où la résistance fut la plus vive : philologie, jurisprudence et théologie. Le miracle grec a été reconnu par tous.¹

Cette influence de la pensée grecque s'exercera sur le mouvement mu'taziliste qu'il faut situer dans le champ de la réflexion dogmatique. Les mu'tazilistes ont été « les premiers à avoir érigé un système complet en cinq principes, traitant de la théodicée, de l'ontologie, de la cosmologie, de la psychologie, de la morale et de la politique », note Nader dans une thèse publiée en 1956 sur le sujet.² Ils se servent pour cela de la logique et de la raison.

On sait que la théologie dogmatique s'applique à expliquer le pourquoi et le comment de la croyance, de l'existence de Dieu, de sa nature, de sa connaissance et de son unicité. Du vivant du Prophète, le croyant se définissait selon deux critères, observe Montgomery Watt « Le premier critère concernait la pratique de la prière et le paiement de l'aumône légale ... Le second critère, c'était l'acte d'allégeance à la communauté... Il

¹ Badawi Abdurrahman, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, J. Vrin Paris, 1968, p. 13.

² Nader, Albert N., *Le système philosophique des mu'tazila*, Les lettres orientales, Beyrouth, 1956, p. 14.

consistait à réciter la confession de foi. »¹ On ajoutera par la suite la pratique du jeûne et du pèlerinage.

Avec le temps et les aléas de la lutte pour le pouvoir, les notions de fidèle et d'infidèle allaient flotter. La question de la foi et des œuvres occupa les esprits. La doctrine mu'tazilite repose sur cinq principes :

Le premier d'entre eux, c'est le *tawhîd*, c'est-à-dire l'affirmation de l'unicité de Dieu qui comporte la négation des attributs divins et le caractère créé du Coran, Parole de Dieu.

Le deuxième principe est celui de la justice de Dieu, *al-'adl*. Joint au premier principe, il servait à les désigner ou plutôt eux-même se désignaient comme « les gens de la justice et de l'unité », *ahl al'adl wat-tawhîd*. L'affirmation dans l'homme d'une volonté libre en est le principe *sine qua non*.

Le troisième principe concerne la promesse et la menace, *al-wa'd wal-wa'id*, c'est-à-dire le sort du croyant, *mu'min*, du pécheur, *fâsiq* et de l'infidèle, *kâfir* dans l'au-delà. Cette question engage toute la question de la foi et de l'incrédulité.

Le quatrième principe concerne le problème du « rang intermédiaire », *al-manzila bayna al-manzilatayn*. Les fautes selon la conception mu'tazilite se divisent en grandes et petites. Seules les fautes graves qui concernent la foi en Dieu peuvent entraîner la qualification de *kâfir*, infidèle. Les autres fautes qualifient celui qui les commet comme *fâsiq*, pécheur. L'état de ce dernier est intermédiaire entre l'état de

¹ Watt, Montgomery, *La pensée politique de l'Islam*, PUF, 1995, p. 70.

croyant et celui de l'infidèle. Il reste néanmoins membre de la communauté musulmane.

Le cinquième principe est celui de l'obligation pour tout musulman d'ordonner le bien et d'interdire le mal, *al'mr bil-ma-rûf wan-nahy 'an al-munkar*.

Il faut noter que les explications données à ces cinq principes fluctuent selon les penseurs mu'tazilites concernés. Affirmer l'unicité divine n'a rien en soi de révolutionnaire puisque c'est l'un des principes de base de l'Islam. C'est dans l'argumentation que les mu'tazilites innovent. Ils entendent ainsi faire la différence avec la trinité chrétienne. Ils vont donc nier les attributs divins. Comment expliquent-ils cela ? Dieu est éternel et unique, disent-ils. Si attributs il y avait, ils seraient donc forcément éternels. Cela aboutirait à une pluralité de qualités éternelles et contredirait ainsi l'unité divine. D'où la négation des attributs et l'affirmation suivante, formulée de manière différente selon les penseurs mu'tazilites : Dieu est savant... généreux ... par lui-même. De cette définition découle la notion du Coran créé. La parole de Dieu, le Coran, est formée de mots, donc forcément distincts de Dieu qui est unique. Le Coran est donc créé par Dieu.

Dieu est par ailleurs considéré comme absolument transcendant : il n'est ni forme, il ne se déplace pas. Les mu'tazilites rejettent donc tout anthropomorphisme. Les termes « main de Dieu », « œil de Dieu », etc...que l'on trouve dans le Coran doivent être entendus symboliquement. De cette affirmation découle que Dieu ne peut être vu, y compris dans l'autre monde.

Qu'en est –il aujourd'hui du *tafsir* ? La situation actuelle de l'Islam trouve en grande partie ses origines dans les mouvements politico-religieux qui se sont manifestés aux XVIIIème et XIXème siècles dans le monde musulman, souvent en réaction au sentiment de déclin moral et intellectuel et de fragmentation politique, économique et sociale éprouvé un peu partout par les musulmans.

Depuis le XIIIème siècle, les portes de l'*igtiḥād*, c'est-à-dire de l'effort personnel d'interprétation des textes fondateurs, ont été déclarées fermées par les pouvoirs politiques et religieux. Le *Tafsir* était figé, réduit quasiment à l'imitation de l'application des règles juridiques fixées dans les débuts de l'Islam.

Les premiers réformistes

Cette réaction à la décadence prolongée de l'Islam fut menée principalement par quatre grands personnages considérés comme les pères fondateurs du réformisme moderne en Islam : l'iranien Jamal ad-Din al-Afghani (1838 – 1897), l'égyptien Cheikh Muhammad 'Abduh (1849 – 1905), le syrien Muhammad Rasid Rida (1865 – 1935) et l'indien Sayyid Ahmad Khan (1817 – 1889).

Muhammad Abduh fait un constat sévère de cette période de décadence en attribuant celle-ci au fait que les savants musulmans s'étaient écartés des sources de l'Islam. « Ils chassèrent, écrit-il, la raison de son domaine, ne discutèrent qu'en traitant les gens d'égarés et de mécréants. Ils s'enfoncèrent tellement dans cette vie qu'ils imitèrent certaines nations antérieures de

l'Islam, lesquelles avaient déclaré que la religion et la science étaient incompatibles. »¹

Le nouveau *tafsir* inauguré par 'Abduh s'affirme également dans son attitude à l'égard des sources de la foi. Il conteste l'autorité des écoles juridiques, *al-madahib*, reposant sur le consensus de la communauté 'igma'. Il rejette l'imitation traditionnelle servile, *taglid*. Seuls le Coran et la Sunna authentique doivent servir de base à l' *igtiihad*. Muhammad Abduh est partisan d'un renouvellement périodique de l'Islam. A la conception statique des conservateurs, il substitue l'idée d'un Islam dynamique sachant s'enrichir intellectuellement et moralement avec les progrès du temps.²

Abduh est sévère pour les recueils de *hadit* : « La plupart des traditions attribuées au Prophète sont apocryphes. Elles ont été soit de bonne foi, soit de mauvaise foi, inventées pour soutenir tel ou tel point de vue. »³ Abduh exige la critique interne du *hadit*. Il refuse par ailleurs d'interpréter dans le sens littéraliste les passages anthropomorphiques du Coran. Il est pour le *tawil'aqli*, l'interprétation par la raison à la manière d'Ibn Rusd.

Parallèlement à ce courant réformiste, il existe une autre mouvance incarnée tout d'abord par le philosophe

¹ Abduh, Muhammad, *Risalat at-Tawhid*, ed. Du Caire, p. 22.

² Amin 'Uthman, *Muhammad Abduh*, Le Caire, 1946, p. 127.

³ *Ibid.*, p. 134.

et poète indien Muhammad Iqbal et l'égyptien Ali 'Abd ar-Raziq.

Iqbal, à l'instar des autres réformistes a défendu un renouveau de la pensée religieuse sur la base d'une synthèse entre le progrès intellectuel et la religion.

'Abd ar-Raziq quant à lui, remet en question la légitimité du califat et s'interroge sur la relation du profane et du sacré, du politique et du religieux, de l'histoire et de la foi. Son œuvre représente la principale réfutation de tous les courants musulmans qui veulent associer religion et politique.

Abdul Karim Soroush est considéré comme un des penseurs musulmans contemporains parmi les plus importants.¹ Soroush établit un diagnostic des maux dont souffre l'Islam. Il met l'accent sur deux principaux : l'idéologisation de la religion, le rôle excessif joué par la *sari'a* et le *fiqh* au détriment de l'éthique, de la théologie et de la vie spirituelle. La crise d'identité des musulmans face à la modernité a abouti à la montée en puissance d'un Islam d'identité. Cette perception de la religion rend toute critique impossible. Le totalitarisme religieux menace, dès lors, les domaines social et religieux.

L'autre grand mal pour Soroush est le déséquilibre provoqué par l'accent excessif mis sur les aspects juridiques de l'Islam.

Soroush ne sous-estime pas l'importance du *fiqh* et de la *sari'a*, mais il conteste le fait qu'on leur donne

¹ Abdul Karim Soroush est né en 1945 à Téhéran. Son principal ouvrage, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

l'exclusivité et un caractère définitif. Se référant à Al-Gazali, il affirme que le *fiqh* n'est pas le cœur de l'Islam et qu'il doit être confiné à sa sphère propre. Pour lui, il ne fait point de doute que la foi intérieure *iman*, doit prévaloir sur les pratiques extérieures. Mettre l'accent d'abord sur le ritualisme, sur l'imposition des pratiques extérieures de la *sari'a*, crée une société religieuse uniforme, sans pluralisme, où règnent l'hypocrisie et le monopole de la vérité.

Ces deux maladies pour Soroush sont la cause de la stagnation de la pensée religieuse en Islam et rendent impossible le dialogue, aussi bien à l'intérieur des sciences religieuses musulmanes qu'entre l'Islam et les sciences humaines. Ce faisant, la pensée religieuse se fige et se coupe – par voie de conséquence – de l'ensemble des évolutions du monde et de nombreux apports nouveaux de la pensée humaine, puisqu'elle prétend que tout ce dont ont besoin aujourd'hui les musulmans pour résoudre leurs problèmes et gérer leur vie publique et privée est fourni par l'Islam.

Au cœur de toute la réflexion de Soroush, on retrouve le souci de donner sa place, dans la pensée musulmane, à la raison critique face à la raison herméneutique traditionnelle. Ainsi, il rejoint le rationalisme mu'tazilite.

Le projet de Mohammed Arkoun a pour ambition de « repenser » l'Islam comme religion révélée et comme facteur actif, parmi d'autres de l'évolution des sociétés où il a été présent et où il est encore perçu comme religion. Il écrit à ce sujet : « Nous avons besoin de créer un cadre intellectuel et culturel dans lequel toutes

les présentations historiques, sociologiques, anthropologiques et psychologiques des religions révélées pourraient être intégrées en un système de pensée et une connaissance évolutive. Nous ne pouvons pas abandonner le problème de la Révélation comme ne relevant pas des études en sciences humaines et sociales et le laisser être le monopole de la spéculation théologique. On doit se demander, alors, pourquoi la sociologie et l'anthropologie se sont intéressées à la question du sacré dans le rituel, mais pas dans la Révélation. Pourquoi, inversement, la théologie a-t-elle pris en considération la Révélation, mais peu le sacré et le séculier, jusqu'à ce qu'elle soit influencée par l'anthropologie et les sciences sociales ? » Avec cette volonté d'approfondir l'analyse, non seulement de l'Islam, mais aussi des autres religions révélées auxquelles l'Islam est lié, Mohammed Arkoun introduit encore un nouveau concept : celui de « sociétés du Livre ».

« J'appelle « société du Livre », explique-t-il, celles qui ont été formées depuis le Moyen Age par le Livre comme phénomène religieux et culturel. Le Livre a deux significations dans cette perspective. Le Livre saint préservé par Dieu et contenant l'entière de la Parole de Dieu est appelé *Umm al-Kitab* (Mère du Livre) dans le Coran. Geo Widengren (né en 1907) a démontré l'origine très ancienne de cette conception dans l'histoire du Proche-Orient. (...). L'importance de cette croyance pour notre propos est qu'elle se rapporte à la verticalité qui a constitué l'« imaginaire » religieux au proche-Orient. La vérité se situe au ciel avec Dieu, qui la révèle au moment et selon les moyens qu'Il choisit : les prophètes, Lui-même incarné dans le

« Fils » qui vécut parmi les gens, le Livre transmis par le messenger Muhammad. Il existe différentes modalités pour la transmission des éléments (non la totalité) du Livre saint, mais la Parole de Dieu, comme Dieu Lui-même, est la même du point de vue des structures anthropologiques de l'imaginaire religieux. »¹

Comme on le voit dans la présentation qu'il fait de son concept, Mohammed Arkoun associe des conceptions de la Révélation qui divergent fortement, particulièrement en ce qui concerne la spécificité chrétienne par rapport à la conception musulmane : la Révélation accomplie en la personne de Jésus, confessé par les chrétiens comme étant « Dieu incarné ». Mais Mohammed Arkoun considère qu'il s'agit là d'une « différence de modalité », non de relation entre le Livre saint et ses manifestations terrestres à travers l'« imaginaire » religieux. Il explique : « La théorisation théologique a transformé en vérités substantielles transcendantes révélées par Dieu ce qui, en fait, avait été des événements et des manifestations historiques, sociaux et culturels. La délivrance de la Parole de Dieu par Jésus dans une société et une période de l'histoire données, utilisant la langue araméenne, est un événement historique de même que du Coran par Muhammad. Que Jésus soit présenté comme le « Fils de Dieu » et que le Coran soit un discours libellé par Dieu Lui-même sont des définitions théologiques utilisées comme systèmes de croyances et de non-croyances particulières aux dogmes chrétien et islamique. Ces définitions ne changent par le fait linguistique et historique que les messages de Jésus, Muhammad (et, bien sûr, des prophètes d'Israël) sont

¹ Cf., *Op. cit.*, pp. 36 – 38.

transmis dans des langues humaines et rassemblées dans des corpus « orthodoxes » clos (Bible, Evangile et Coran) dans des conditions historiques concrètes. Ensuite, le Livre saint est accessible aux croyants seulement dans la version écrite des Livres et des Ecritures adoptées par les trois communautés. Ce second aspect du Livre est alors soumis à toutes les contraintes de l'historicité arbitraire. Les Livres et les Ecritures sont lus et interprétés par les communautés historiques dans des situations sociales, politiques et culturelles concrètes et changeantes. »

Par ce concept de « sociétés du Livre », Mohammed Arkoun insiste un peu plus encore sur le processus d'historisation de la catégorie divine de la Révélation, et il proclame que ce n'est pas seulement la *Sari'a*, mais que c'est aussi la Torah et le corpus de la tradition chrétienne (dont le droit canon, bien entendu) qui sont sujets à l'historicité. Car les normes juridiques, éthiques, politiques et intellectuelles qui sont tirées des formes textuelles de la Révélation ont toutes été élaborées selon une même vision de la Vérité révélée.

Les trois religions monothéistes ont bien une même conception de la destinée humaine qui est imposée par une même perspective eschatologique : la recherche du salut par l'obéissance à la volonté de Dieu.

Qu'est-ce que le texte ?

A la suite d'Amin al-Khûli, Nasr Abû Zayd veut pouvoir approcher le Coran, non seulement avec la dévotion que tout musulman porte au Livre saint, mais aussi comme une œuvre littéraire, un texte en langue

arabe qui ne peut être limité à un rôle de prescription ou d'interdit, mais qui a pour vocation d'être productif pour l'essence de la culture et des arts. Relevant que, dans le Coran, la culture arabe est réunie (puisque le texte sacré a repris des informations préislamiques, et parce qu'il est toujours capable d'influencer d'autres textes), il estime que celui-ci doit être étudié comme un chef-d'œuvre de la littérature mondiale. Son analyse et son interprétation, pour lui, doivent être permises à tous, non-musulmans comme musulmans, selon les méthodes de l'analyse littéraire en vigueur. Le Coran constituant un document linguistique dont les formes sont les mêmes que celle des autres textes issus du même milieu, il n'y a pas à chercher à lui appliquer une herméneutique sacrée », mais il peut être étudié et interprété, et faire l'objet des mêmes méthodes d'interprétation que tout autre chef-d'œuvre de la littérature¹.

Selon Abû Zayd, s'abstenir de considérer le Coran comme un document linguistique conduit à figer sa signification. Et quand la signification est figée et fixée, avertit-il, une autorité émerge pour se proclamer seule gardienne du texte. Elle en manipule ensuite la signification afin qu'elle corresponde à ses propres desseins, et rejette toutes les autres interprétations possibles. Répondant à ceux qui l'accusent de manquer de respect au Coran, il rétorque :

¹ Amin al-Khûli est né en 1895 en Egypte. Il a publié en 1939 au Caire un premier ouvrage intitulé *La réforme du Christianisme et sa relation avec l'Islam*, une étude qui applique une analyse historique et intègre aussi une investigation comparative critique. Il publia un deuxième livre au Caire en 1961, *Manahig at-tagdid*, consacré au renouvellement des méthodes de l'exégèse coranique.

« Je traite le Coran comme un texte en langue arabe que le musulman, mais aussi le chrétien ou l'athée, devrait étudier parce que la culture arabe est réunie en lui et parce qu'il est encore capable d'influencer d'autres textes dans la culture (...). Je vénère le Coran plus que le font tous les salafites. Les salafites le cantonnent au rôle de prescription (*halâl*) ou interdit (*harâm*), et cela bien qu'il s'agisse d'un texte qui a été productif pour les arts. Les arts visuels ont résulté du texte coranique, car l'art le plus important est l'art de la calligraphie. Les arts vocaux sont issus de l'art de la récitation coranique – tous les chanteurs classiques de la culture arabe ont débuté par la récitation coranique. Comment s'est transformée cette diversité de significations et d'indications, cette présence à tous les niveaux ? J'aime écouter la récitation du Coran. Que de choses restent cachées à cause de la restriction à la prescription et à l'interdit ! En réalité, personne ne goûte le Coran. Nous lisons le Coran et nous avons peur, ou bien nous rêvons de paradis. Nous transformons le Coran en un texte qui procure des encouragements et qui intime, en un bâton et en une carotte. Je veux libérer le Coran de cette prison, afin qu'il soit à nouveau productif pour l'essence de la culture et des arts, qui sont étranglés dans notre société. »¹

Mais pour étudier le Coran comme un texte littéraire, encore faut-il définir ce que l'on entend par « texte ». Si, dans son étymologie latine, le mot *textus* signifie texture, structure, construction, son équivalent arabe *nass* signifie d'abord agencer, poser, composer... Dans la période classique, relève Abû Zayd, le terme *nass*

¹ Nasr Abou Zayd, *al-Hitab wat-ta'wil*, Casablanca 1996 trad. Mohamed Chairat, *Critique du discours religieux*, Sindbad, Actes Sud, Arles, 1999, p. 12.

avait une autre signification. Ainsi dans son *Lisan al-Arab*, Ibn Manzûr (1232-1311) expose que l'idée principale de *nass* est évidence et clarté. En effet, dans le patrimoine islamique, particulièrement dans les sciences de la jurisprudence, le mot *nass* fait allusion aux versets clairs du Coran qui ne nécessitent aucune explication. Progressivement, le mot a été cependant utilisé pour désigner un texte en général, probablement après avoir servi à désigner des textes traitant de logique. Pour Abû Zayd, le rappel de cette évolution de la signification du mot est important. Car, pour les islamistes qui l'attaquent, il ne peut pas y avoir d'*ijihâd* là où il y a un *nass*. Dans son *Ma'alim fi al-Tarîq*, Sayyid Qutb a écrit : « S'il y a un *nass*, le *nass* est la règle et il n'y a pas d'interprétation avec un *nass*. S'il n'y a pas de *nass*, alors intervient le rôle de l'interprétation. » Pour Qutb et les autres islamistes, de fait, le terme *nass* est ici compris comme tout le texte du Coran, et ils rejettent ainsi toute interprétation de l'Écriture qui ne soit pas littérale¹.

Pour Abû Zayd, c'est tout le Coran qui peut être appelé texte, car il répond à ces définitions. Il considère également comme des textes linguistiques qui doivent être étudiés comme tels la tradition du Prophète (la Sunna) qui constitue un commentaire du premier texte (le Coran), ainsi que les textes secondaires comme ceux des compagnons du Prophète ou des fondateurs d'écoles. Faisant ce choix, il tient cependant à ne pas mettre tous ces textes sur le même plan et il critique tout particulièrement l'imam Safi'i (768-820) qui a élevé la tradition du Prophète à la hauteur du Coran prenant le risque de faire de ce dernier un texte

¹ Nasr Abû Zayd, *op. Cit.* P. 15.

secondaire par rapport à la Sunna et par rapport à d'autres textes du patrimoine de l'Islam des origines.¹

Dans la pensée de Nasr Hamid Abû Zayd, la différence entre l'interprétation (*ta'wîl*) et la lecture tendancieuse (*talwîn*) s'avère, on le comprend, très importante. Alors que le *ta'wîl* produit une lecture créatrice fondée sur le principe épistémologique d'objectivité et se révèle être une lecture « de l'intérieur » du texte, le *talwîn*, lui, se révèle être une lecture extérieure au texte.

Ainsi, pour Nasr Hamid Abû Zayd, si la tâche de l'interprétation doit pouvoir être entreprise librement, en revanche n'importe quelle interprétation n'est pas recevable. Seule l'interprétation qui fait appel à des méthodes d'étude scientifique peut espérer échapper au poids des exégèses idéologiques. Pour fournir une interprétation valide, il faut tendre à l'objectivité scientifique.

¹ Benzine, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Albin Michel, Paris, 2004, p. 146.



DEUXIEME PARTIE

LA FIGURE ARCHETYPALE DE L'ENFANT DIVIN

Pour Jung, les personnages mythiques ou les symboles qui apparaissent dans les visions, les contes ou les textes religieux, sont mystérieusement reliés entre eux en dehors de toute dépendance littéraire Les symboles dérivent de « formes fondamentales typiques dont on peut retrouver la trace dans le lointain passé historique, voire préhistorique, et que pour cette raison on peut appeler archétypes ».¹ Selon Lévi-Strauss, il ne faut pas chercher la signification du mythe « dans les éléments mythiques eux-mêmes, mais dans la façon dont ils se combinent entre eux. Le mythe est dans un état de continuelle croissance, ce qui lui permet de se clarifier à travers ses répétitions mêmes ».²

Les mythes remplissent ainsi une fonction bien précise : fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction. Les archétypes contribuent à unir et non à séparer les différentes religions, non pour les relativiser ou les confondre, mais pour en dire la convergence, comme cela a été relevé par Hans Küng : « Ce sont les archétypes et les sentiments qui relient entre elles, qui créent une unité entre les cultures et les religions de tous les temps et de tous les pays, tandis que la parole, la raison distinguent et séparent ».³

¹ Cité par E. Drewermann, *Le Mal*, tome 1, éd. Desclée de Brouwer, 1995, p. 40.

² C. Lévi-Strauss, *La structure des Mythes*, dans *Anthropologie structurales*, Paris, p. 264.

³ H. Küng, *Credo, la confession de foi des apôtres expliquée aux hommes d'aujourd'hui*, ed. Seuil, 1996, p. 54.

Comparant des récits mythiques de naissances miraculeuses dans des populations totalement indépendantes d'un point de vue culturel, C. G. Jung et C. Kerényi proposent de synthétiser quelques aspects de la naissance de l'enfant-divin. Pour Jung, « C'est la naissance miraculeuse » qui essaie de décrire le genre de l'expérience de la création. Comme il s'agit d'une création psychique, tout doit se passer de façon non empirique ; ainsi, par exemple, par un accouchement virginal, ou par procréation miraculeuse, ou par la naissance à travers des organes anti-naturels ».¹ Le point de vue de Jung est donc de considérer le recours à des motifs « non-empirique », comme l'expression de la résolution d'un conflit entre l'humain et le divin, le ciel et la terre. Pour Drewermann, la naissance de l'enfant-divin appartient à la sphère de la création primordiale, au « renouvellement de la lumière au sein des ténèbres, au mariage du ciel et de la terre, du soleil avec la lune », et même, « du mariage entre le conscient et l'inconscient ».² Le motif de la grossesse de Marie, grâce à l'absence du père humain, exprime donc la réconciliation du ciel et de la terre, du conscient et de l'inconscient : « Jésus se porte à la rencontre des hommes comme celui qui unit le plus haut avec le plus bas et en qui le monde du pur esprit s'unit au monde des pulsions enfouies ».³ Cette réflexion de

¹ C. G. Jung, *Contribution à la Psychologie de l'Archétype de l'Enfant*, dans *L'essence de la Mythologie*, C. G. Jung et C. Kerényi, éd. Payot, 1980, p. 125.

² E. Drewermann, *De la Naissance des Dieux à la naissance du Christ*, éd. Seuil, Paris, 1990, p. 146.

³ E. Drewermann, op. cit., p. 151.

Drewermann renvoie à une réflexion sur la place du père dans la conception de l'enfant-divin.

CONCEPTION VIRGINALE DANS D'AUTRES CULTURES

Le thème de la conception virginale de Jésus tel qu'il apparaît dans les Evangiles et dans le Coran, se retrouve malgré des différences non négligeables, dans d'autres cultures.

1) La conception virginale de Bouddha

Le corpus des textes relatant la conception et la naissance de Bouddha est considérable. Les textes de références sont soit traduits du sanscrit (le *Lalitavistara*), soit issus de la tradition pâlie (*Digha Nikaya*) qui est antérieure au christianisme.¹

A – La mère de Bouddha

Maya Devi est la mère de Bouddha. Elle est décrite comme une femme pieuse et d'une grande pureté morale. Elle n'a pas les défauts que les hommes attribuent habituellement au sexe féminin, elle a même toutes les qualités féminines. Elle n'a évidemment aucune activité ou désir sexuel.

« Il est de règle, quand un Bouddha descend dans le sein d'une mère, que la mère n'ait aucune propension à

¹ *Le Lalitavistara, l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Cakyamuni*, trad. Du sanscrit par P.E. Foucaux, éd. Les deux océans, Paris, 1988.

se livrer aux plaisirs des sens avec les hommes et repousse les avances de ceux-ci ».¹

La contemplation du corps de Maya n'a pas de dimension érotique : « Il n'y a pas un dieu ou un homme qui soit capable de la regarder avec une pensée de désir. Tous voient en elle une mère ou une fille ».²

B - Absence de père humain

Le Bouddha possède un père légal, le roi Couddhodana, l'époux de Maya. Mais, à la demande de Maya, celui-ci est écarté du processus de procréation. Maya demande au roi la permission de se retirer dans un sérail virginal en faisant vœu de virginité : « C'est mon désir de me réjouir agréablement sur une couche semée de fleurs, douce et parfumée. Qu'il n'y ait ni eunuques, ni jeunes gens, qu'aucune femme vulgaire ne se tienne en ma présence »³

C'est alors que lui apparaît en songe la vision de la conception de Bouddha : « Le Bohisattva entra dans le sein de sa mère par le flanc droit de celle-ci livrée au jeûne, sous la figure d'un petit éléphant blanc à six défenses ».⁴

La conception de l'enfant se fait donc sans l'intervention de père humain et d'acte sexuel. C'est Bodhisattva, en esprit d'une pureté incomparable qui

¹ *Digha Nikaya*, livre 14, p. 22.

² *Ibid*, p. 29.

³ *Op. cit.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p.55.

prend corps dans une vierge. Ce qui est dit à travers cette scène de l'éléphant blanc descendant dans le sein de Maya, c'est que cette naissance est celle d'un être totalement exceptionnel. Le Bouddha illumine le sein de sa mère de l'intérieur. Cette image exprime le transfert de la sainteté de Bouddha vers le monde dans lequel il fait son apparition. Le Bouddha « illumina le corps tout entier de sa mère et après l'avoir illuminé, il illumina le siège où il était assis » puis « toute la demeure » et enfin « la monde entier ».¹

2) Mythologie gréco-romaine

La mythologie grecque est riche de récits de conceptions miraculeuses. Ces conceptions sont décrites, le plus souvent, comme l'acte conjugal d'un dieu et d'une mortelle et jamais l'inverse, alors que la population féminine parmi les dieux de l'Olympe n'est pas négligeable. Un exemple abondamment cité est celui de la conception d'Auguste : « Atia était venue assister à une cérémonie solennelle en l'honneur d'Apollon, au milieu de la nuit. Son lit ayant été placé dans le temple, tandis que les autres matrones rentraient chez elles, elle s'endormit. Voici qu'un serpent se glisse soudain auprès d'elle et se retira peu de temps après. Une fois réveillée, elle alla se purifier comme si elle sortait du lit conjugal... Auguste naquit neuf mois après et, à cause de cela, on le considéra comme le fils d'Apollon ».²

¹ *Ibid.*, p. 65.

² Suétone, *Vie des Douze Césars, Divus Augustus XCIV*, 4 ; cité par A. Paul, *Les évangiles de l'enfance selon Saint Matthieu*, coll. *Lire La Bible*, éd. Cerf, Paris, 1968, p. 66.

D'autres cas peuvent être évoqués. Ainsi, Eschyle mentionne l'exemple de Zeus rendant Io enceinte par un « souffle mystique »¹. Plutarque écrit toujours dans le même ordre d'idées : « Mais qu'un Dieu ou un démon aille jusqu'à s'éprendre de la beauté d'un corps humain et s'unisse à lui, voilà qui devient difficile à admettre. Les Egyptiens, cependant, font à ce sujet une distinction qui ne semble pas dénuée de fondement : ils disent qu'il n'est pas impossible que le souffle d'un dieu s'approche d'une femme pour y engendrer des prémices de fécondité, mais qu'un homme ne peut avoir aucune union corporelle, aucun commerce avec une déesse. »²

La notion de souffle divin, c'est-à-dire de principe de vie, est utilisée ici sans connotation sexuelle ; il évoque le don de vie et non quelque chose qui pourrait s'apparenter à la semence masculine.

3) Zarathustra

Les textes retraçant la vie de Zarathustra le désignent comme ayant pour père naturel Pourushâspa et comme mère Dughdhovâ. Cependant la conception de Zarathustra est décrite comme ayant été miraculeuse. La mère de Zarathustra conçoit l'enfant en absorbant un breuvage à base de lait. Dans un autre récit, le feu céleste descend dans le sein de Dughdhovâ et l'illumine de l'intérieur, sans qu'intervienne physiquement le père de l'enfant. On retrouve dans ces récits les deux motifs

¹ Eschyle, *Les Suppliantes*, cité par R. Brown, « The problems of the virginal Conception of Jesus ». *Theological studies*, vol. 33, 1972, p. 30.

² Plutarque, *Vie de Numa*, 4, 5 – 5 dans *Vies*, Tome I, ed. Belles Lettres, Paris, 1957, p. 184.

quasi-universels destinés à attester la naissance d'un enfant exceptionnel.¹

4) Mithra

Le culte de Mithra était célébré dans la Rome antique et le personnage est connu à cause de sa naissance miraculeuse. Cette naissance hors des normes était fêtée le 25 décembre. Créateur de la lumière, Mithra naît au solstice d'hiver tandis que les jours commencent à rallonger. Mithra naît d'un rocher en tenant dans sa main levée le poignard et le flambeau. A sa naissance, l'enfant est nu et exposé au vent qui souffle avec violence. Des bergers, cachés dans la montagne voisine, observent le miracle de sa naissance et viennent l'adorer en lui offrant les prémices de leurs troupeaux et de leur révolte.²

5) Hatshepsout

La tradition égyptienne comporte un certain nombre de récits de grossesses miraculeuses concernant des personnages ayant occupé un rôle politique important. C'est le cas de la reine Hatshepsout qui usurpa le trône du pharaon entre 1502 et 1484 av. J.C. On trouve ainsi le récit de la conception d'Hatshepsout sur un bas relief représentant le dieu Amon et la reine Ahmose assis face à face, les jambes entrelacées. La consécration royale d'Hatshepsout provient des paroles du dieu Amon : « Paroles dites par Amon, maître des trônes du Double

¹ J. Varenne, *Zarathustra et la tradition mezdéenne*, coll. Maîtres Spirituels, éd. Seuil, Paris, 1966.

² M. Vermaseren, *Mithra, le dieu mystérieux*, éd. Sequoia, Paris, Bruxelles, 1960, p. 63-64.

Pays, à la reine : Assurément, Kharemetimen – Hatshepsout sera le nom de cette fille que j’ai placée dans ton corps ». ¹

6) Un récit bantou de conception virginale.

Dans la tradition africaine, un récit bantou affirme la conception virginale de Mikombo’a Kalewo : « Dans un village, est-il rapporté dans le récit, il y avait une jeune fille orpheline, sous la garde de sa tante. Elle s’appelait Kalewo. C’était une jeune fille exemplaire, obéissante, respectueuse, travailleuse et très propre. Un jour, elle vit son ventre enflé. C’était une grossesse. Alors sa tante lui administra une grosse bastonnade en lui enjoignant de révéler le père de l’enfant qu’elle portait. Elle n’en savait rien et continuait à affirmer qu’elle n’avait jamais connu d’homme. On l’amena chez une Mua Mulopo, une guérisseuse et devineresse. Celle-ci l’examina et, tombant en extase, révéla qu’un esprit était entré en elle. L’enfant qui sortit de son sein fut un mâle. Il était armé d’une lance, de flèches, d’une épée et d’un bouclier minuscules. Au fur et à mesure qu’il grandissait, ses armes changeaient aussi de taille ». ²

On notera que dans cet extrait, Kalewo – tout comme Marie – possède les qualités idéales que les hommes projettent sur les femmes. Le détail des armes miniatures évoque la précocité intellectuelle de

¹ *Testes sacrés et profanes de l’ancienne Egypte*, t. 1, *Des Pharaons et des hommes*, coll. Connaissance de l’Orient, trad. C. Lalouette, 2d. Galimard, 1984, p. 31.

² F. Kabasele Lumbala, *La conception virginale de Jésus, une lecture africaine*, *Lumière et Vie*, n° 210, décembre 1992, p. 55 – 57.

Bouddha ou de l'enfant Jésus décrite dans les récits apocryphes. Il s'agit d'un être accompli quoique nouveau-né, un être dont la mission et le message sont présents dès le commencement de sa vie.

7) Les écrits apocryphes juifs de l'Ancien Testament.

On rencontre dans les écrits apocryphes juifs de l'Ancien Testament, des traditions concernant la naissance des patriarches comme Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, etc...¹ Ces traditions sont d'un grand intérêt parce qu'elles ont beaucoup de points communs avec les écrits apocryphes chrétiens, mais aussi avec d'autres récits provenant d'autres cultures. Les deux exemples les plus significatifs sont la naissance de Noé et celle de Melchisédek.

a – Noé

Dans la littérature apocryphe de l'Ancien Testament, le livre d'Hénoch contient un récit de grossesse miraculeuse au sujet de Noé. Hénoch raconte comment la femme de Lamech enfanta Noé : « Ses yeux étaient beaux et lorsqu'il ouvrit les yeux, il éclaira toute la maison comme le soleil, et toute la maison fut très brillante. L'enfant se leva des mains de la sage-femme ».²

On notera de nouveau le thème de l'illumination suscitée par la naissance de l'enfant, thème que l'on retrouve dans les autres récits tel celui du *Protévangile*

¹ C. Perrot, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au II^{ème} siècle de notre ère*, dans *Recherches de Science Religieuse*, vol. 55, 1967, p. 481.

² Cf. *Le livre d'Hénoch*, chap. 106, cité par C. Perrot, *art. cit.*, p. 483.

de Jacques ou le récit de la naissance de Bouddha dans le *Lalitavistara*. Par ailleurs, le fait que l'enfant se mette immédiatement debout est également fréquent dans la plupart des récits de naissances miraculeuses. La femme de Lamech dira encore : « Moi, j'ai mis au monde un enfant différent. Il n'est pas comme les hommes, mais il ressemble à un enfant des anges du ciel. Sa nature est tout autre et il n'est pas comme nous. Et il me semble qu'il n'est pas de moi, mais qu'il est des anges ». ¹

On remarquera ici que l'élément angéologique se substitue totalement au rôle du père. Dans le cas de Jésus, le rôle de l'ange est essentiel parce qu'il est porteur de la Parole. Cela est très net dans l'évangile de Luc.

b – Melchisédek

Le livre des Secrets d'Hénoch retrace la conception de Melchisédek qu'on peut considérer comme étant miraculeuse : « La femme de Nir, Sophonim, stérile et qui n'avait pas donné d'enfant à Nir, était au temps de la vieillesse et au jour de la mort, et elle conçut dans son ventre. Or, Nir le prêtre n'avait pas dormi avec elle depuis le jour où le Seigneur l'avait placé à la face du peuple ». ²

Alors que Sophonim se défend auprès de son mari d'avoir commis l'adultère en disant : « Je ne sais

¹ *Ibid*, p. 483.

² Cité par H. Cousin, *Une autre exégèse de la conception virginale est-elle possible ?* dans *Lumière et Vie*, vol. 23, 1974, p. 108.

comment a été conçue l'indécence de mon ventre », elle meurt en laissant l'enfant assis près du cadavre. Nir et son frère Noé trouvent alors l'enfant « qui était achevé de corps, il parlait par sa bouche et bénissait le Seigneur ». Nir et Noé déclarent alors : « Ceci est du Seigneur ! »¹

Le thème de l'absence de père humain est ici renforcé par la reconnaissance de Nir, père légal, de l'origine miraculeuse de l'enfant.

Il est difficile de ne pas être frappé par les similitudes qui existent entre les récits évangéliques ou coraniques et les différentes traditions religieuses que nous venons de retracer. Quelque soient les différences qu'on observera entre les récits, le schéma fondamental reste malgré tout celui du remplacement du père humain par une action divine re-créatrice.

Cependant, si l'on considère l'extrême diversité culturelle des sources et le caractère quasi universel du motif de la conception sans père humain, force est de constater qu'il doit exister une racine commune dont la clé se situe vraisemblablement dans les profondeurs de la psychologie humaine, ainsi que le suppose l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss ou la psychanalyse jungienne, avec la notion d'archétype.²

¹ Cf. le résumé du chapitre 23 donné par C. Perrot, p. 490.

² C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1974 et C. G Jung, *Types Psychologiques*, trad. Y. Le Lay, éd. Librairie de l'Université, Genève, 1969.

MARIE

Plus de six siècles séparent l'apostolat de Jésus de celui de Muhammad. Une période suffisamment longue et assez riche de récits chrétiens d'origine diverse pour considérer le discours coranique portant notamment sur Jésus, sa mère et ses proches comme un témoignage intéressant à plus d'un titre.

Les textes fondateurs de l'Islam, sa Tradition et les écrits de théologiens ou d'auteurs musulmans concernant Marie en premier, abondent d'informations puisées à différentes sources. Nous mentionnerons dans ce travail les commentaires d'auteurs musulmans les plus significatifs dans ce domaine.

Les auteurs qui retiendront notre attention sont :

- 1 – Abû Yusuf b. Ishâq al-Kindî, m. 265/873
- 2 – Abû 'Isa al-Warrâq, m. 285/912
- 3 – Al-Hasan b. Ayyub, m. 295/922
- 4 – Al-Baqillani, m. 404/1013
- 5 – Ibn Hazm, m. 456/1064
- 6 – Al-Qarâfi, m. 683/1285
- 7 – Al-Qurtubî, m. 1273.

Pour l'exégèse coranique, notre choix s'est arrêté à l'une des plus anciennes œuvres exégétiques, celle de Ibn Garîr Tabarî¹, considéré comme le représentant de la tradition exégétique sunnite. Ce choix nous ouvre la possibilité de remonter aussi loin que possible dans l'histoire de l'exégèse coranique. Il est l'auteur du

¹ Abû Ga'far Tabari naquit en 840 à Âmul au Tabaristan et mourut en 923 à Baghda.

commentaire *Gâmi'al-bayân 'an ta'wî' 'ay al-Qur'ân*¹. Le second exégète retenu est l'andalou, al-Qurtubî², auteur du commentaire coranique qui s'intitule *al-Gâmi'fî 'ahkâm al-Qur'ân*³.

Tabarî est né dans un milieu favorable à l'étude du hadîth. Il récitait des hadîth dès son jeune âge. Il a été marqué par l'empreinte de l'école de Kûfa connue pour son conservatisme en matière de patrimoine arabe. La transmission des dires des anciens en était l'objectif essentiel. L'époque de Tabarî se caractérise principalement par un souci codificateur des principales sources exégétiques. La formation d'al-Qurtubî l'éloignait de cet esprit codificateur. Il n'hésite pas contrairement à Tabarî, à recourir au *ra'y*, opinion personnelle. Sa démarche semble plus « rationnelle » et moins attachée parfois à suivre inconditionnellement la tradition exégétique de ses prédécesseurs, excepté dans les domaines qui touchent directement à la croyance.

Sur le plan qui concerne notre recherche, notons que l'évolution n'est guère perceptible. Pourtant al-Qurtubî a été en contact fréquent et régulier avec le milieu chrétien de l'Andalousie. Il y eut même échange de correspondance⁴.

¹ Le *tafsîr* de Tabarî appartient à la catégorie des *tafsîr bi ar-riwâya*. Il s'appuie sur les récits du Prophète, des compagnons et des *tâbi'ûn*, indiquant les différentes chaînes de transmission et en les évaluant. Il renferme des récits bibliques, *isrâ'iliyyât*.

² Al-Qurtubî est mort en 1273.

³ Al-Qurtubî, *al-Gâmi li ahkâm al-Qur'an*, 16 vol., Le Caire, 1964.

⁴ Cf., son traité *al-I'lâm*.

NATIVITE DE MARIE

La naissance de Marie est ainsi relatée dans le Coran :

« Dieu a choisi Adam, Noé, la famille d'Abraham et la famille de 'Imrân, sur le monde, en tant que descendants les uns des autres. Dieu est audient et omniscient.

[*Rappelle*] quand la femme de 'Imrân dit : « Seigneur !, Je te voue comme [*t*] étant dévolu, ce qui est en mon ventre. Accepte-le de moi ! En vérité, Tu es l'Audient, l'Omniscient. »

Quand elle eut mis [*sa fille*] au monde, [*la femme de 'Imrân*] s'écria : « Seigneur ! J'ai mis au monde une fille » - or Dieu savait bien ce qu'elle avait mis au monde -. « L' [*enfant*] mâle n'est point comme fille. Je la nomme Marie. Je la mets sous Ta protection ainsi que sa descendance, contre le Démon maudit. » Son Seigneur reçut l'enfant avec faveur et la fit croître en belle croissance. Zacharie se chargea d'elle ; or, chaque fois que celui-ci entrait auprès d'elle, dans le sanctuaire, il trouvait auprès d'elle une subsistance nécessaire (*risq*). « O Marie ! », demanda-t-il [un jour], « comment as-tu ceci ! » -« Ceci vient de Dieu », répondit-elle. « Il donne attribution à qui Il veut, sans compter. »¹

Pour le Coran, Marie est la fille de 'Imrân et non de Joachim. De même que le personnage de Joachim résultait d'un emprunt au livre de Daniel, celui de

¹ *Coran*, III, 33-37.

‘Imrân est probablement calqué sur Amran¹, le père de Moïse, d’Aron et de Myriam². La tradition orale aura sans doute trouvé, dans la correspondance philologique entre Myriam et Marie, un motif suffisant pour identifier ainsi les deux personnages. Un procédé analogue s’était appliqué indépendamment dans les écrits apocryphes chrétiens pour donner les noms de Joachim et d’Anne aux parents de Marie, ce qui confirme l’absence de toute réelle certitude sur l’origine familiale de Marie.

Pour les exégètes coraniques, la mère de Marie, Anne est l’épouse de ‘Imrân. Selon les traditions rapportées, Zacharie et ‘Imrân ont épousé deux sœurs. La mère de Marie est la femme de ‘Imrân. ‘Imrân décède alors que la mère de Marie est enceinte de Marie³. Elle fit le vœu au Seigneur de « consacrer » son enfant au service du Temple. Marie met au monde une fille qu’elle nommera Marie. Elle est exempte de pêché au même titre que son fils Jésus⁴.

Marie aux yeux de la Tradition musulmane est la meilleure des femmes au monde, meilleure qu’Eve. Cette même tradition distingue Marie, Hadîga, première épouse du Prophète, sa fille Fatima, Âsiya, femme de

¹ Ex., 6, 20 ; Nb 26, 59.

² Hamidullah, *Le Saint Coran*, Sourate 3, Paris, 1923.

³ Tabarî, *Gâzmi’ al-bayân ‘an ta’wîl ‘âyi al-Qur’ân*, III, 235, Dâr al-Fikr, Beyrouth, 1988.
Al-Qurtubî, *al-Gâmi’ li ahkâm al-Qur’ân*, IV, 42.

⁴ Tabarî, III, 236-39 ; al-Qurtubî, IV, 44, 45. cf., *Coran*, III, 37.

Pharaon et établit une hiérarchie entre elles en accordant la primauté à la mère de Jésus¹.

Le Coran mentionne Marie bien plus fréquemment et plus abondamment que les Evangiles canoniques réunis. Une de ses sourates porte du reste son nom.² Cette présence de Marie dans le texte fondateur de l'Islam sera pérennisée, amplifiée et enrichie par la Tradition pour emprunter parfois des voies insoupçonnables en inscrivant son image modèle et son influence au cœur même de la doctrine de certains mouvements politico-religieux de la nouvelle religion. Marie constitue indéniablement une figure de premier plan dans l'Islam naissant. Elle sera, en raison de son statut, l'objet de formidables enjeux.

I - MARIE DANS LE CORAN

1) Annonce à Marie

« Et, dans l'Ecriture, mentionne Marie quand elle se retira de sa famille en un lieu oriental et qu'elle disposa un voile en de ça d'eux. Nous lui envoyâmes Notre Esprit et il s'offrit à elle [sous la forme] d'un mortel accompli³. « Je me réfugie dans le Bienfaiteur, contre toi », dit [Marie]. « Puisses-tu être pieux ! »

¹ Al-Qurtubî, IV, 45. cf., aussi *Coran*, III, 37 : « O Marie ! Dieu t'a choisie et purifiée. Il t'a choisie sur toutes les femmes de ce monde ».

² Il s'agit de la sourate XIX.

³ Sous la forme d'un mortel accompli. Cf. dans *Evang. De l'Enf.*, V, 3 : L'incorporel lui apparut sous l'apparence d'un être corporel. V. aussi *Pseudo-Matthieu*, IX : Un jeune homme dont on n'aurait pu décrire la beauté.

— « Je ne suis », répondit-il, « que l'émissaire de ton Seigneur, [venu] pour que je te donne un garçon pur. »

— « Comment aurais-je un garçon », demanda-t-elle, « alors que nul mortel ne m'a touchée et que je ne suis point femme ? »

— « Ainsi sera-t-il », dit [l'Ange]. « Ton Seigneur a dit : Cela est pour Moi facile et Nous ferons certes de lui un signe pour les gens et une grâce [*rahma*] [venue] de Nous : c'est une affaire décrétée. » Elle devint enceinte de l'enfant et se retira avec lui dans un lieu éloigné.

Les douleurs la surprirent près du stipe du palmier¹. « Plût au ciel », s'écria-t-elle, « que je fusse morte avant cet instant et que je fusse totalement oubliée ! » [Mais] l'enfant qui était à ses pieds² lui parla : « Ne t'attriste pas ! Ton Seigneur a mis à tes pieds un ruisseau. Secoue vers toi le stipe du palmier : tu feras tomber sur toi des dattes fraîches et mûres. Mange et bois et que ton œil se sèche ! Dès que tu verras quelque mortel, dis : « Je voue au Seigneur un jeûne et ne parlerai aujourd'hui à aucun humain ! » Elle vint donc aux siens, portant [l'enfant]. « O Marie ! », dirent-ils, « tu as accompli une chose monstrueuse ! O sœur d'Aaron³ ! Ton père n'était pas un père indigne ni ta mère une prostituée ! » Marie fit un signe vers

¹ Près du stipe du palmier. Ce trait et les suivants sont parallèles à Pseudo-Matthieu, XX, qui toutefois place la scène lors de la Fuite en Egypte.

² *min tahti-hâ* « à ses pieds » et non « de dessous elle », comme on traduit souvent. Ce sens est usuel dans la langue coranique et, ici, est confirmé par le détail du Pseudo-Matthieu : Alors l'enfant Jésus qui reposait sur les genoux de sa mère, dit...

³ *Sœur d'Aaron*. Dans la sourate III, 31 la mère de Marie est nommée : *femme de Imrân* et dans la sourate LXVI, 12, Marie est appelée : *Marie, fille de Imrân*, ce qui s'oppose à la tradition chrétienne telle qu'elle figure dans les Evangiles apocryphes (les seuls qui nous renseignent sur ce point) où le père de Marie est nommé Joachim. Cela a alimenté la polémique chrétienne contre l'Islam, peut-être du vivant même de Mahomet.

[l'enfant]. « Comment, [dirent-ils], parlerions-nous à un enfant qui est au berceau ? »

Mais [l'enfant] dit : « Je suis serviteur de Dieu. Il m'a donné l'Ecriture et m'a fait Prophète ! Il m'a béni où que je sois et m'a recommandé la Prière et l'Aumône tant que je resterai vivant, ainsi que la bonté envers ma mère. Il ne m'a fait ni violent ni malheureux. Que le salut soit sur moi le jour où je naquis, le jour où je mourrai et le jour où je serai rappelé vivant ! » *Celui-là est Jésus fils de Marie. Parole de vérité qu'ils révoquent en doute !¹*

Dans une autre sourate, le Coran souligne de nouveau la virginité de Marie.

« Et [fais mention de] celle restée vierge en sorte que Nous soufflâmes en elle de Notre esprit, *rûh*, et que Nous fîmes d'elle et de son fils un signe pour le monde. »²

Dans un autre passage, le Coran rappelle le récit de l'annonciation en ces termes :

Et [rappelle] quand les Anges dirent : « O Marie ! Dieu t'a choisie et purifiée. Il t'a choisie sur [toutes] les femmes de ce monde. O Marie !, sois en oraison devant ton Seigneur ! Prosterne-toi et incline-toi avec ceux qui s'inclinent ! » Ceci fait partie des récits, '*anbâ*', de l'Inconnaissable que Nous te révélons car tu n'étais point parmi eux [, Prophète !], quand ils jetaient leurs calames [pour savoir] qui d'entre eux se chargerait de

¹ Coran, XIX, 16-34.

² Coran, XXI, 91.

Marie ; tu n'étais point parmi eux quand ils se disputaient.

[Rappelle] quand les Anges dirent : « O Marie !, Dieu t'annonce un Verbe [émanant] de Lui, dont le nom est le Messie, Jésus fils de Marie, [qui sera] illustre dans la [Vie] Immédiate et Dernière et parmi les Proches [du Seigneur]. Il parlera aux hommes, au berceau, comme un vieillard, et il sera parmi les Saints. »

— « Seigneur ! », répondit [Marie], « comment aurais-je un enfant alors que nul mortel ne m'a touchée ? » — « Ainsi », répondit-Il, « Dieu crée ce qu'Il veut. Quand Il décrète une affaire, Il dit seulement à son propos : « Sois ! » et elle est. »¹

Le Coran dresse enfin un parallèle entre la naissance de Jésus et celle du premier homme, Adam : Jésus, auprès de Dieu, est à l'image d'Adam : Il l'a créé de poussière, puis a dit à son propos : « Sois ! » et il fut.²

Le Coran qualifie Marie de *siddiqa*, sainte, véridique.³ Il propose en exemple « Marie, fille de 'Imrân, qui se garda vierge, en laquelle nous insufflâmes un peu de notre esprit, qui déclara véridique les paroles de son Seigneur ainsi que ses Livres. Elle fut parmi les dévoués. »⁴

Les commentaires coraniques fourmillent d'explications sur la façon dont s'est opéré le souffle

¹ Coran, XXI, 91.

² Coran, III, 52.

³ Coran, V, 75.

⁴ Coran, LXVI, 12.

divin. Certains affirment que l'Ange s'est borné à souffler dans la manche de la chemise de Marie pour qu'aussitôt celle-ci tombe enceinte, d'autres disent que le souffle de l'Ange a été dirigé directement sur l'utérus de Marie. Si l'en a été ainsi, objectent enfin d'autres commentateurs, l'enfant à naître serait pour partie engendré par l'Ange et pour partie par un être humain, en l'occurrence ici Marie. Ils rejettent donc cette hypothèse pour avancer une autre explication : Dieu depuis la création d'Adam mis dans les reins de chaque homme une partie du liquide séminal, l'autre partie du liquide résidant dans l'utérus de la femme. Marie était pourvue dès sa conception de la totalité du liquide séminal. L'ange en soufflant sur Marie a simplement suscité en elle le désir sexuel. Le liquide séminal disposé au niveau des reins est descendu pour rejoindre le reste du liquide se trouvant dans l'utérus. Les deux liquides se sont mélangés pour donner naissance à Jésus.¹

Elle est lavée de toute accusation d'adultère. Dire que Joseph était son mari relève du « *buhtân* », de l'infamie. « Nous les avons maudits à cause de leur incrédulité, pour avoir dit contre Marie, une immense infamie »².

¹ Al-Qurtubî, IV, 60. Marie en tant que femme, mère de Jésus n'a pas subi le sort physique des autres femmes. Elle est hors normes. Elle n'a pas eu de menstrues, ni de pertes de sang à l'accouchements, Q IV, 46, 53.

² Coran IV, 156.

JOSEPH

Tabarî et à sa suite al-Qurtubî rapporte le récit suivant à propos de Joseph et Marie. Le récit est emprunté à Wahb b. Munabbih¹.

« Alors que Marie se trouvait enceinte, elle était en compagnie de Joseph, le charpentier, un parent à elle. Ils se dirigeaient vers le temple du Mont Sion. Marie et Joseph étaient au service du temple. Joseph ayant remarqué que Marie était enceinte ne sut quoi faire. Il ne put cacher longtemps son angoisse à Marie et finit par lui demander :

- Marie, une plante peut-elle croître sans semence ?
- Oui, répondit Marie,
- Un arbre peut-il vivre sans être arrosé ?
- Oui.
- Un enfant peut-il être engendré sans géniteur ?
- Oui. Ne sais-tu que Dieu a fait naître les plantes au début de la création sans semence, a fait croître la végétation sans pluie.
- Je sais qu'il suffit à Dieu de dire « Soit pour qu'il fut »
- Ne sais-tu que Dieu a créé Adam et Eve sans recourir à un mâle et à une femelle ?

¹ Wahb Ibn Munabbih (m. vers 732) est issu d'une famille originaire de Hérat, dans l'ouest de l'Afghanistan actuel. On lui doit de très nombreuses traditions en arabe de récits de source judaïque ou chrétienne, faisant partie de ce que l'on nomme généralement des *Isra'iliyyat*, c'est-à-dire les « Traditions israélites » aussi bien judaïques que chrétiennes. On trouve ces Traditions israélites dans les commentaires coraniques classiques, notamment chez Tabarî et dans la littérature qui devait devenir florissante, des *Récits sur les Prophètes*. Cf., aussi De Prémare, *Les fondations de l'Islam*, p. 13, 336, 337, 338, 361.

- Si !

Joseph retourna à son service au temple. Et de peur que Marie ne soit diffamée par les gens, il l'emmena portée par un âne en terre d'Égypte. Arrivés à la frontière de ce pays, elle accouche près d'un palmier de l'enfant Jésus.

Une autre version de Tabarî situe la naissance de Jésus à Betléhem.

Une troisième version toujours rapportée par Tabarî souligne que Marie a accouché à l'instant même où elle fut enceinte. Elle n'a donc pas connu les neuf mois de grossesse¹.

Tout concourt à faire de Marie un être exceptionnel, totalement détaché des lois de la nature. La multiplicité des versions fournies, la surcharge des détails apportés, contribuent à accréditer cette image. La mise en parallèle de la naissance de Jésus avec celle d'Adam proposée par le Coran est une sorte de re-crédation du monde, une façon d'abolir le temps, de retrouver la pureté, l'innocence de l'origine.

Eliade fait remarquer que « Dans la religion comme dans la magie, la périodicité signifie avant tout l'utilisation indéfinie d'un temps mythique rendu présent. Tous les rituels ont la propriété de se passer maintenant, dans cet instant-là. Le temps qui a vu l'événement commémoré ou répété par le rituel en question est rendu présent, « re-présenté » si l'on peut dire, si reculé qu'on l'imagine dans le temps. Un vrai croyant doit se sentir contemporain de ces événements transhistoriques puisque, en se répétant, le temps original devient temps présent.

¹ Tabarî, XVI, 64, 65.

On ne saurait trop souligner la tendance – observable dans n’importe quelle société, quel qu’en soit le degré d’évolution – à restaurer « ce temps là », le temps mythique, le Grand Temps... Le temps originel sert de modèle à tous les temps. »¹



¹ Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, pbp, Paris 1979, p. 329,332.

VIRGINITE DE MARIE

La virginité de Marie n'est à aucun moment remise en question par l'exégèse coranique. Il s'agit d'une vérité transmise par la révélation –Dieu l'a dit et répété. Un acte de foi total, une adhésion sans restriction.

Bien que le texte coranique laisse entendre que des accusations ont été lancées contre Marie, aussitôt rejetées, les exégètes et auteurs musulmans se refusent catégoriquement à s'interroger sur ce sujet. Le doute n'est pas permis.¹ Cela relève de l'impensable. Marie, choisie par Dieu sur toutes les femmes du monde, est évidemment au dessus de tout soupçon.² Cependant, on décèle ici ou là quelque embarras que les commentateurs dissipent rapidement. On arrive alors à dire que Marie ne s'est pas signalée à ses contemporains par sa grossesse puisqu'elle a accouché à l'instant même où elle a été enceinte. Elle ne pouvait par conséquent être accusée d'adultère, la preuve ne pouvant être apportée. Restait la naissance de Jésus, sans père. Cette naissance rompt avec la norme. C'est un miracle ! De surcroît, les récits de vierges fécondées par des dieux n'étaient pas rares dans le monde ancien. Ce sera là l'attitude de tous les commentateurs coraniques depuis le début de l'exégèse jusqu'à encore aujourd'hui.

¹ *Coran*, IV, 156.

² « O Marie ! Dieu t'a choisie et purifiée. Il t'a choisie sur toutes les femmes du monde », *Coran*, XXI, 37.

Pourtant, ceux dont le christianisme est la religion n'hésitent pas de nos jours à questionner leurs propres textes fondateurs à analyser le contexte social, économique, politique et religieux de l'époque, à avancer des hypothèses et de tenter de trouver réponse.

Jacques Duquesne, dans son récit livre consacré à Marie développe l'argumentation suivante¹ :

« Qui veut avancer dans la compréhension des écrits de Luc et Matthieu doit souligner une fois encore que les évangélistes ignoraient une donnée capitale : la semence masculine ne suffit pas, même nourrie et développée dans le ventre de la mère, à former, seule, un enfant. Si l'on reprend l'image de la graine, il faut dire qu'elles doivent être deux, celle du père et celle de la mère. Celle-ci n'est pas vraiment fécondée par celui-là, même si la médecine actuelle utilise encore, par commodité, cette formulation qui donne à la mère un rôle passif ; ils contribuent tous deux à la formation de l'embryon. A égalité.

Sans trop entrer dans les détails, il faut rappeler que chacune des cellules qui composent notre corps contient le programme, les indications de montage si l'on veut, qui aboutiront à la formation de l'individu. Ce programme, ou ces programmes, sont appelés génome. Ce génome, patrimoine héréditaire, est composé de paires de chromosomes. Or, chaque paire comprend un chromosome venu du père par l'intermédiaire du spermatozoïde et un chromosome venu de la mère par l'ovule. Les rôles de chacun sont donc *égaux*. A la réserve près que la femme donne un chromosome X, et l'homme un chromosome Y, spécifique du sexe

¹ Duquesne, Jacques, *Marie*, Plon, 2004, pp. 56 -59.

masculin. Un homme doit toujours son chromosome Y à son père.

Si Jésus est un véritable homme, comme le dit fermement le Credo des chrétiens, aussi fermement qu'il le dit vrai Dieu, cela signifie qu'il possède une partie paternelle et une partie maternelle.

Si la partie paternelle ne vient pas de Joseph mais de Marie seule, nous nous trouvons dans une situation de parthénogenèse (conception sans fécondation par une cellule mâle); mais dans ce cas, extrêmement rare, Jésus serait une fille.

Si la partie paternelle vient de l'Esprit-Saint pour ce qui concerne sa réalité humaine, ou bien c'est l'Esprit-Saint lui-même qui s'incarne. Dès lors, le dogme de la Trinité est mis en cause.

Thomas d'Aquin, aux prises avec cette question ardue, a écrit dans sa *Somme contre les Gentils* que « l'Esprit-Saint n'a pas produit la nature humaine dans le Christ à propos de sa propre substance ; seul son pouvoir a œuvré à cette production ».

Autrement dit, la partie paternelle a été créée par un miracle provoqué par l'Esprit. Mais quelle est alors la « substance » qui l'a produite ? Si elle vient de Dieu le Père, l'homme Jésus n'est pas le Fils éternel « engendré, non pas créé », comme le souligne le Credo. Il est créé quant à sa « nature humaine ». Et, en outre, pourrait-il être considéré comme un homme véritable ?

Or, les Pères de l'Eglise, dans leurs polémiques passionnées contre ceux qu'ils nommaient hérétiques, ont toujours soutenu avec force que la chair du Christ

était semblable à la nôtre. Parce que ces hérétiques soutenaient que Jésus n'avait pas de chair, seulement une apparence, ou alors une chair d'une « qualité particulière ». Et les Pères de l'Eglise répondaient fermement « non, c'est la même chair ». Si l'on ne le croit pas, alors on vide de son sens, le dogme capital de l'Incarnation. Mais si on le croit, on doit croire que dans chaque paire de chromosomes du génome de Jésus, l'un venait d'un homme et l'autre d'une femme. On ne peut guère croire à la fois en l'Incarnation et en la conception virginale. On ne peut guère croire à la fois en celle-ci et à ce qu'écrit l'Epître aux Hébreux, c'est-à-dire que Jésus « devait se rendre semblable en tout à ses frères » (2, 17). Pour que Jésus soit « vrai homme », il est indispensable qu'il soit né d'un père humain et d'une mère humaine dans une relation sexuelle normale, l'intervention de l'Esprit-Saint n'étant pas charnelle. Et si l'idée de « conception virginale » a eu un tel succès, c'est qu'elle a été propagée par des hommes qui avaient peine à croire en l'Incarnation parce qu'ils méprisaient le corps, sous l'influence des Grecs qui confondaient chair et animalité.

Concluons : le fait de la conception de Jésus sans intervention physique de Joseph n'est pas avéré, bien au contraire. D'ailleurs, à la fin du 1^{er} siècle, l'Evangile signé Jean fait dire à l'apôtre Philippe (1, 45) : « Celui de qui il est écrit dans la loi de Moïse et des prophètes nous l'avons trouvé, c'est Jésus, le fils de Joseph de Nazareth. » Et Charles-Harod Dood, l'un des meilleurs spécialistes de l'interprétation des Evangiles, souligne que cette expression « fils de Joseph », n'a pas été placée là par inadvertance.

Un « Père de l'Eglise » a écrit un jour : « Répéter la même chose est lassant, mais c'est plus sûr » Je répète donc ce que j'ai écrit voici quelques pages : quand on étudie les textes évangéliques, il faut toujours passer du fait qu'ils exposent au sens qu'il a revêtu pour leurs auteurs. »

Gérard Mordillat et Jérôme Prieur écrivent¹ :

« Si les épîtres de Paul et l'évangile de Marc ignorent Joseph, de notre côté nous ignorons comment et pourquoi ce nom apparaît dans l'évangile de Matthieu, donc seulement aux alentours des années 80. Pas avant. L'évangéliste Matthieu s'approche d'ailleurs timidement du personnage. Il ne veut le considérer qu'en référence à sa femme. Pour lui, Joseph est « l'époux de Marie »² sans que Marie ne soit jamais dite « femme de Joseph ». Quant à Jésus, il n'est jamais Jésus ben Joseph, « fils de Joseph », il est seulement « le fils du charpentier »³. Chez Matthieu, Jésus n'est d'ailleurs jamais en contact avec ce père virtuel, sinon dans les récits de la petite enfance, et encore de façon implicite. Du temps de Matthieu, dans les années 80, il n'est qu'un nom, il n'est qu'une ombre. Il n'exerce aucune autorité, il n'a aucune initiative personnelle. C'est un homme qui dort, un homme qui rêve, et dont chacun des actes est guidé par un ange. Joseph est un somnambule. Dans la Bible hébraïque, Joseph, le fils de

¹ Mordillat, Gérard et Prieur, Jérôme, *Jésus après Jésus, l'origine du Christianisme*, Seuil, 2004, pp. 52.

² *Matthieu*, 1, 16.

³ *Matthieu*, 13, 55.

Jacob, est justement connu comme « l'homme aux songes ».

Les exégèses ont depuis longtemps trouvé une parade à l'effacement problématique de Joseph : il était déjà mort, disent-ils, quand Jésus s'est mis en marche, et donc il n'y a aucune raison de s'intéresser à lui – d'autant que cela aurait minimisé la toute-puissance de la paternité divine. On pourrait aussi considérer une autre réponse plus provocatrice : Joseph est un nom d'emprunt, le pseudonyme du véritable père de Jésus, dont nul n'a jamais rien su.

A travers, la conception miraculeuse de l'enfant Jésus, c'est la riposte de Matthieu contre l'air de la calomnie qu'il faut entendre. A l'insulte, il réplique par le merveilleux. Au chapitre un de l'évangile selon Matthieu, après un long développement généalogique plaçant Jésus dans la descendance de David et d'Abraham, il est dit que Marie, « fiancée à Joseph [...] avant qu'ils eussent mené une vie commune, se trouva enceinte »¹. Contre toute attente, lorsque Joseph découvre l'état de sa promise - et bien qu'il semble immédiatement convaincu que l'enfant n'est pas de lui -, il ne la répudie pas, même secrètement, parce qu'un ange vient l'avertir que « ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit-Saint »².

Jésus ne peut pas être né comme tous les autres humains, il est né d'une vierge. L'évangéliste transforme la grossesse de Marie en signe d'élection, en

¹ *Matthieu*, 1, 18.

² *Matthieu*, 1, 20.

phénomène surnaturel, en miracle. C'est l'accomplissement, dit-il, d'une prophétie d'Isaïe, qui confortait l'anxieux roi Achaz en lui annonçant un signe divin : « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils et on l'appellera du nom d'Emmanuel »¹ – « Emmanuel » qui, en hébreu, signifie : « Dieu est avec nous ! ». Comme l'enfant n'avait par reçu ce nom, il reviendra à la tradition d'expliquer qu'entre Emmanuel et Jésus, qui signifie en hébreu « Dieu sauve, a sauvé, sauvera », il n'y avait qu'une nuance².

C'est à ce moment du récit que le mot « vierge » entre dans le Nouveau Testament, associé à Marie. Pas directement accolé à son nom, mais à proximité.

Le miracle de la conception virginale repose tout entier sur une lecture orientée de la Bible hébraïque. Le rédacteur de l'évangile de Matthieu ne donne pas la citation d'Isaïe en hébreu mais dans la traduction grecque de la Bible, la Septante. Le passage d'une langue à l'autre produit un glissement de sens important : l'hébreu *alma* (« la jeune femme ») a été rendu par le grec *parthenos* (« la vierge », au sens physique du terme). Or, en hébreu, si le rédacteur du livre d'Isaïe avait voulu désigner une vierge, il aurait utilisé le terme *betoula*, littéralement « la pucelle ». En citant la Septante, l'évangile de Matthieu fait donc violence à l'original hébraïque, volontairement ou non.

Pour l'auteur du livre d'Isaïe comme d'ailleurs pour celui de l'évangile de Matthieu, la question de la virginité n'a pas l'importance extraordinaire qu'elle

¹ *Matthieu*, 1, 23.

² *Op. cit.*, p. 53.

prendra dans l'histoire du catholicisme. Elle n'a même, d'un point de vue réaliste, aucune importance. Dans l'imaginaire des rédacteurs évangéliques, qu'un enfant naisse d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit n'était pas plus surprenant que de voir la mer Rouge s'ouvrir pour laisser passer les Hébreux ou Lazare sortir du tombeau quatre jours après avoir été enseveli. Pour ces auteurs, ce la signifie simplement qu'une très jeune femme mettra au monde l'enfant annoncé par les Prophètes, car, sur le plan théologique, Dieu ne peut intervenir qu'en un lieu où nul n'est intervenu avant lui.

Dans les années 80-90, l'évangile selon Luc, reprenant celui de Marc et connaissant peut-être celui de Matthieu, va offrir un corps aux figures jusque-là transparentes de Marie et Joseph. C'est lui qui va provoquer une avancée capitale, en développant les récits de l'enfance amorcés par l'évangile de Matthieu. Le rédacteur de l'évangile de Luc va mettre en scène l'Annonciation. Il va dialoguer l'épisode, donner la parole à Marie et nommer l'ange du Seigneur, Gabriel. *Gavri-el*, qui signifie en hébreu « mon mari est Dieu ». Le messager porte bien son nom, et le passage est on ne peut plus clair !¹

Paradoxalement, c'est dans cet évangile que, pour la première fois, un lien charnel et familial est clairement établi entre Joseph, Marie et l'enfant Jésus. Jésus, âgé de douze ans, échappe à la surveillance de ses parents pour débattre avec les docteurs de la Loi. Marie et Joseph se lancent à sa recherche et quand enfin ils le retrouvent, Marie dit à Jésus : « Mon enfant, pourquoi

¹ Cf., J. Prieur et G. Mordillat, *Jésus*.

nous as-tu fait cela ? Vois, ton père et moi nous te cherchons, angoissés » ¹. Même s'il paraît incongru que ce soit la mère et non le père qui, dans l'enceinte du Temple, au milieu des sages d'Israël, s'adresse à son fils pour le réprimander, c'est néanmoins lors de cet épisode unique que Joseph est clairement identifié comme le père de Jésus. Marie ne dit-elle pas « ton père et moi » ? Paternité que, d'ailleurs, Jésus récuse aussitôt vertement : « Pourquoi donc me cherchiez-vous ? Ne savez-vous pas que je dois être dans la maison de mon Père ? »²

Non seulement Marie et Joseph paraissent avoir tout oublié des conditions extraordinaires de la naissance de Jésus, la visite de l'ange Gabriel, l'œuvre du Saint-Esprit, mais ils semblent ne rien entendre aux propos de leur fils : « Mais eux ne comprirent pas la parole qu'il venait de leur dire »³. L'exégèse catholique a beaucoup œuvré pour parvenir à mettre cette parole en accord avec le dogme. »⁴

¹ *Luc*, 2, 48.

² *Luc*, 2, 49.

³ *Luc*, 2, 50.

⁴ *Op. cit.*, p. 56.

FATIMA OU L'AUTRE IMAGE DE MARIE

La Tradition musulmane aussi bien si'ite que sunnite, s'est ingéniée – par les propos et gestes rapportés et attribués au Prophète – à dresser de Fatima, sa fille, une image aussi proche que possible de celle de Marie. Marie reste le modèle par excellence à suivre.

Comment Fatima a été conçue :

« 'A'isa dit : Je demanderai : Ô Envoyé de Dieu ! Qu'as-tu, lorsque tu embrasses Fâtima, à placer ta langue dans sa bouche comme si tu voulais lui faire sucer du miel ? » Il répondit : Quand je fus transporté nuitamment, Gabriel m'introduisit au Paradis. Il me présenta alors une pomme que je mangeai. Elle devint une goutte de sperme dans mes lombes. Lorsque je descendis du Ciel, j'eus commerce charnel avec Hadiga. Eh bien ! Fâtima [vient] de cette goutte de sperme. Chaque fois que cette pomme me manque, je l'embrasse.¹ »

Bien que cette tradition semble suspecte à de nombreux traditionnistes étant donné que Fatima naquit avant le début de la prophétie, donc bien avant le voyage nocturne de Muhammad, elle ne révèle pas moins un état d'esprit, une tendance à donner à Fatima un statut aussi exceptionnel que celui de Marie. L'origine de la conception a un lien direct avec le Paradis.

Naissance de Fatima :

¹ Muhibb ad-Dîn al Mekki, *Les trésors de la postérité ou les fastes des proches parents du Prophète*, trad. Frédéric Bauden, Institut Français d'archéologie orientale, Le Caire, 2004, p. 77.

Selon la Tradition, quatre femmes se sont chargées de la naissance de la fille du Prophète : Eve, Marie, Âsiya et Kultûm. Al-Mallâ'a rapporté dans sa *Sîra* que le Prophète a dit¹ : « Gabriel que le Salut soit sur lui ! – m'apporta une pomme du Paradis que je mangeai. J'eus commerce charnel avec Hadiga, et elle conçut Fâtima. Elle dit : « Vraiment, j'ai porté une charge légère. Quand tu sortais, [l'être] qui était dans mon ventre me parlait. » Lorsqu'elle désira accoucher, elle envoya chercher les femmes de Qurays afin qu'elles se chargent d'elle comme le font les femmes de celle qui enfante. Elles n'[en] firent [rien] disant : « Nous ne viendrons pas chez toi, car tu es devenue l'épouse de Muhammad. ».

Elle était dans cet [état], quand soudain quatre femmes, empreintes d'une beauté et d'une lumière indescriptibles, entrèrent chez elle. L'une d'elles lui dit : « Je suis ta mère, Eve. » L'autre déclara : « Je suis Asiya bint Muzâhim. » L'autre dit : « Je suis Kultûm, la sœur de Moïse. » Et l'autre dit : « Je suis Marie, fille de 'Imrân, la mère de Jésus. Nous sommes venues pour nous occuper de toi comme le font les femmes. » Elle ajouta : « Je mis alors Fâtima au monde. Au moment où elle tomba sur le sol, elle se prosterna en dressant son doigt.²

Dans un autre récit rapporté par le Ibn 'Asakir dans son recueil intitulé *al-Arba'ûn et at-Tiwâl*,³ le Prophète

¹ Maglisi, *Bihâr al-anwâr*, Téhéran, 1974, VI, p. 246.

² Le fait de dresser le doigt est synonyme de la déclaration de l'unicité de Dieu. Chez Maglisi, Fatima émit une lumière qui pénétra dans toutes les demeures de la Mecque et qui se répandit partout sur la terre, XLIII, p. 2 – 3.

³ Ibn 'Asakir, *Kitâb al-Arba'in*, Beyrouth, 1992, p. 58.

déclare que Dieu a fait marcher Fatima dans la voie de Marie, fille de ‘Imrân¹ : « ‘Ali – que Dieu soit satisfait de lui – avait fait la sieste un certain jour, et il dit : « Ô Fâtima ! As-tu quelque chose à me donner à manger ? » « Non, par Celui qui a honoré mon père de la Prophétie ! », répondit-elle. « Je n’ai rien à te donner à manger. A part toi, nous n’avons rien eu depuis deux jours à l’exception de quelque chose que j’ai préféré te donner plutôt [que de la garder] pour mon ventre et pour mes deux fils que voici. » « Ô Fâtima ! », s’exclama-t-il, « Que ne m’as-tu pas informé afin que je vous procure quelque chose ? ». « J’ai honte devant Dieu », dit-elle, « de te forcer à ce sur quoi tu n’as pas de pouvoir. » Il sortit de chez elle, ayant foi et confiance en Dieu Très-Haut.

Il emprunta donc un dinar. Le dinar en main, il désira leur acheter ce qui leur conviendrait quand, tout à coup, al-Miqdâd vint à sa rencontre. [C’était] une journée de chaleur accablante. Le soleil l’avait brûlé dans sa [partie] supérieure, et il l’avait blessé dans sa [partie] inférieure. Lorsqu’il le vit, il ne le reconnut pas. « Ô Miqdâd ! »² dit-il, « Qu’est-ce qui te chasse de ta demeure à cette heure ? » Il répondit : « Ô père de Hasan ! Laisse-moi [passer] mon chemin, et ne me questionne pas sur ce qui m’arrive ! » Ô fils de mon frère ! », déclara-t-il, « Il ne t’est pas permis de me taire

¹ Ibn ‘Asakir, *Kitâb al-Arba’in*, Beyrouth, 1992, p. 58.

² Al-Miqdâd ibn ‘Amr ibn Ta’laba al-Bahrâ’i : compagnon du Prophète né vers 585, il fut l’un des tous premiers convertis qui professèrent ouvertement leur nouvelle religion. Il fut de ceux qui partirent en tant qu’émigrés en Abyssinie, et revint à La Mecque juste avant l’hégire du Prophète, qu’il accompagna à Médine. Il participa alors à toutes les batailles, le plus souvent en tant qu’archer. Le Prophète mort, il participa à la conquête de la Syrie. Dans les années qui suivirent, notamment après le meurtre de ‘Umar, il serait devenu un farouche partisan de ‘Ali. Il est mort dans sa propriété à al-Gurf, à proximité de Médine, en 33/653-4. Cf : Juynboll, art. « al-Mikdâd b. ‘Amr », in EI² VII, p. 32-33.

ta situation. » Il dit : « Eh bien, puisque tu insistes... Par celui qui a honoré Muhammad de la Prophétie ! Seule la disette m'a poussé hors de mon habitation. Je viens de quitter ma famille pleurant de faim. Quand j'ai entendu les pleurs des enfants, je ne me suis plus senti. Je suis alors sorti affligé et sans but. Telles sont ma situation et mon histoire. »

Les yeux de 'Ali furent baignés de larmes à tel point qu'elles mouillèrent sa barbe. Puis, il dit : « Je jure par Celui par lequel tu as juré. Je n'ai été poussé [hors de chez moi] que par ce qui t'a chassé [de ta maison]. Je venais d'emprunter un dinar. Prends-[le] ! Je préfère te le donner plutôt [que de le garder] pour moi ». Il lui donna le dinar, et s'en retourna jusqu'à ce qu'il entrât chez le Prophète. Il fit les prières de midi, de l'après-midi et du coucher. Lorsque le Prophète eut accompli la prière du coucher, il passa près de 'Ali dans le premier rang et lui fit signe du pied. Il marcha à la suite du Prophète jusqu'à ce qu'il l'eût rejoint à la porte de la mosquée.

« Ô père d'al-Hasan ! », dit-il ensuite, « As-tu quelque chose avec laquelle nous dînerions ? » ; 'Ali baissa la tête ne sachant que répondre et craignant que le Prophète ne connut la situation contre laquelle il s'insurgeait. Le Prophète lui dit alors : « Soit tu réponds « non », et nous te laissons, soit [tu dis] « oui », et nous venons avec toi ! » « Bien volontiers ! », lui répondit-il, « Accompagne-nous ! » Dieu – Gloire à Lui ! – venait d'inspirer à Son Prophète de dîner avec eux. Le Prophète lui prit la main, et ils partirent jusqu'à ce qu'ils pénétrassent chez Fâtima – que le salut soit sur elle ! - [qui se trouvait] dans son oratoire. Elle venait de prier, et derrière elle [se trouvait] un grand chaudron qui exhalait de la fumée. Quand elle entendit le

Prophète parler, elle sortit de l'oratoire. Elle le salua – elle était pour lui la plus chère des personnes. Il lui rendit son salut, frotta la main sur sa tête et dit : « Comment vas-tu ? Donne-nous à dîner ! Que Dieu te pardonne ! » A peine eut-il parlé qu'elle prit le grand chaudron et le plaça devant lui.

Quand 'Ali vit cela et qu'il en huma le fumet, il mitrailla Fâtima d'un méchant regard. Elle demanda : « Comme ton regard est méchant et sévère, gloire à Dieu ! Ai-je commis quelque faute dans ce qu'il y a entre toi et moi qui me vaille la colère, » « Et quelle faute », s'exclama-t-il, « est plus terrible que celle que tu as commise aujourd'hui ? Ne t'ai-je pas rencontrée aujourd'hui, et toi, tu prêtais un serment irrévocable devant Dieu [disant] : « Je n'ai pas goûté de nourriture depuis deux jours » ? » Elle regarda alors vers le ciel et dit : « Mon Dieu sait dans ses cieux, et Il sait sur sa terre que je ne n'ai dit que la vérité. » Il dit : « Alors, d'où te vient ceci dont je n'ai pas vu de pareil, dont je n'ai pas humé d'odeur similaire et dont je n'ai pas mangé de meilleur ? »

Le Prophète posa sa paume bénie entre les épaules de 'Ali. Puis il l'agita et dit : « Ô 'Ali ! Ceci est la rétribution [pour] le dinar ! Ceci est la récompense [pour] le dinar ! Ceci [vient] de Dieu ! Vraiment, Dieu accorde à celui qu'Il veut sans compter. » Ensuite, il eut les larmes aux yeux et dit : « Louange à Dieu ! Peut-être qu'Il ne vous sortira pas de ce bas monde avant de t'avoir fait marcher dans les pas dans lesquels Il a fait marcher Zacharie, et de t'avoir fait suivre, ô Fâtima, le sillon dans lequel Il a fait marcher Marie, fille de 'Imrân. Chaque fois que Zacharie entraît auprès d'elle, dans le sanctuaire, il trouvait auprès d'elle une

subsistance. « Ô Marie ! », demanda-t-il [un jour], « D'où te vient ceci¹ ».

Pureté de Fatima

Fatima est présentée par la Tradition pure des menstrues féminines à l'exemple de Marie : « Asmâ dit : « J'accouchai Fâtima d'al-Hasan et je ne vis pas de sang. Je dis : « Ô Envoyé de Dieu ! Vraiment, je n'ai pas vu Fâtima [perdre] du sang [au moment] des menstrues, ni à l'accouchement, *nifâs*. » « Ne sais-tu pas », répondit-il, « que ma fille est pure et purifiée. On ne lui voit pas de sang [au moment] des menstrues, ni [au moment] de l'enfantement.² »

Le mariage de Fatima dicté par Dieu

Le mariage de Fatima et 'Ali se fit sur injonction divine :

« Anas ibn Mâlik – que Dieu soit satisfait de lui ! – a dit³ : « Abû Bakr demanda au Prophète la main de sa fille Fatima. « Ô Abû Bakr ! », répondit-il, « La décision [divine] n'est pas encore descendue. » Ensuite, 'Umar et de nombreux Quraysites demandèrent sa main. Il dit à chacun d'eux la même chose qu'à Abû Bakr. On dit alors à 'Ali : « Si tu demandais Fatima en mariage au Prophète, il est fort probable qu'il te la marierait. » « Et comment ? », dit-il, « Alors que les nobles de Qurays ont demandé sa main et qu'il ne la [leur] a pas mariée ? » Il ajouta : « Je la demandai donc

¹ Cf. *Coran*, III, 37.

² Cf. Maglisî, XLIII, p. 21.

³ *Ibid.*, CIII, p. 265.

en mariage. » Le Prophète répondit : « Mon Seigneur – qu’il est puissant et majestueux ! – m’a ordonné cela. » Anas ajouta : « Le Prophète m’appela au bout de quelques jours, et me dit : « Ô Anas ! Sors et appelle pour moi Abû Bakr le véridique, ‘Umar ibn al-Hattâb, ‘Utmân ibn ‘Affân, Abd al-Rahmân ibn ‘Awf, Sa’d ibn Abî Waqqâs, Talha, Zubayr et de nombreux auxiliaires, *ansâr*. » Il dit : « Je les conviai donc. Lorsqu’ils furent tous rassemblés chez lui, assis à leur place [respective] – ‘Ali étant absent pour une affaire [à la demande] du Prophète -, le Prophète déclara :

« Louange à Dieu exalté pour sa faveur, adoré pour sa puissance, Celui au pouvoir duquel on obtempère, Celui dont la punition et les châtements sont craints, Celui dont l’ordre est accompli dans son ciel et sur sa terre, Celui qui a créé les créatures au moyen de sa puissance, les a distinguées par ses préceptes, les a rendues invulnérables par sa religion, les a honorées par son Prophète Muhammad. Vraiment, Dieu –son Nom est béni et sa grandeur exaltée ! – a fait de l’alliance une relation inséparable et une chose impérative par laquelle Il a contraint les hommes. »

« Et il ajouta : « Puissance de celui qui dit : « C’est Lui qui, de l’eau, a créé un mortel, puis l’institua par la consanguinité et l’alliance. Ton Seigneur est omnipotent¹. L’ordre de Dieu – Il est exalté ! – tend vers son décret éternel, *qada’*, et son décret éternel tend vers son décret fixé, *qadar*. A tout décret éternel est un décret fixé. A tout décret fixé est un terme, *agal*, et à tout terme est un écrit. Dieu abolit ce qu’Il veut, ou le confirme : Il détient le Livre originel, *umm al-kitâb*.²

¹ *Coran*, XXV, 54.

² *Ibid.*, XIII, 39.

« Dieu – Il est exalté ! – m’a ordonné de donner en mariage Fâtima bint Hadiga à ‘Ali ibn Abî Tâlib. Soyez témoins que je viens de la lui marier pour quatre cents *mitqâl* d’argent, si cela l’agrée ! » Puis, il réclama un plat de dattes fraîches qu’il plaça devant nous. « Mangez- [les] ! », dit-il alors. Ce que nous fîmes. Nous étions occupés à les manger lorsque ‘Ali ibn Abî Tâlib entra chez le Prophète, qui lui sourit. Il dit ensuite : « Dieu m’a ordonnée de te donner en mariage Fatima pour quatre cents *mitqâl* d’argent, si cela t’agrée. » « Cela me satisfait, ô Envoyé de Dieu ! » répondit-il.

Anas ajouté : « Le Prophète dit alors : « Que Dieu vous unisse, qu’Il comble de bonheur votre fortune, qu’Il vous bénisse et qu’Il tire de vous de nombreux et beaux [enfants]. » Anas a dit : « Par Dieu ! Dieu a tiré d’eux les nombreux et beaux [enfants].¹ »

Dans une autre version rapportée par Anas ibn Mâlik, il est dit : « J’étais chez le Prophète, et la Révélation descendit sur lui. « Sais-tu ce qu’a apporté Gabriel ? », demanda-t-il lorsqu’il revint à lui. « Dieu et Son Envoyé sont plus savants ! », répondis-je. « Il m’a ordonné de marier Fâtima à ‘Ali », annonça-t-il. « Pars donc m’appeler Abû Bakr, ‘Umar, ‘Utmân, ‘Ali, Talha, Zubayr et de nombreux auxiliaires ! »

Le mariage s’est fait en présence de quarante mille anges :

« Anas – que Dieu soit satisfait de lui ! – dit : « L’Envoyé de Dieu était dans la mosquée quand soudain il dit à ‘Ali : « Voici Gabriel qui m’informe que Dieu t’a marié à Fâtima, et qu’Il a rendu témoins de

¹ Maglisî, XLIII, p. 119.

son mariage quarante mille anges. Puis, Il a inspiré à l'Arbre de la Béatitude (*tûbâ*) de répandre sur eux des perles et des saphirs. Il dispersa donc sur eux des perles et des saphirs. Les houris se précipitèrent autour de lui, ramassant les perles et les saphirs dans des plats. Elles s'en font réciproquement présent jusqu'au jour de la Résurrection. »

Dans une autre version, il est rapporté : « Ibn 'Abbâs – que Dieu soit satisfait d'eux ! – dit : « La nuit où Fâtima fut conduite chez 'Ali – que la paix soit sur eux ! -, le Prophète était devant elle, Gabriel à sa droite, Michel à sa gauche, et soixante dix mille anges derrière elle exaltant Dieu et Le révéant jusqu'au lever du jour. »¹

Fatima, reine du Paradis

Le Prophète a confié la veille de sa mort à Fatima qu'elle sera la première à le rejoindre dans l'autre monde en lui précisant qu'elle est la reine des habitants du Paradis, à l'exception de Marie. Le récit à ce sujet bien que long, mérite d'être rapporté ici dans sa totalité avec ses différentes versions. Le hadit fait dire à 'A'isa qui s'adresse à Fatima : « Lorsque l'Envoyé de Dieu mourut, je déclarai : « Au nom de ton devoir envers, moi, je te conjure de me rapporter ce que t'a dit l'Envoyé de Dieu ! » Elle répondit : « Quant à maintenant, c'est oui. Quand il m'a révélé un secret la première fois, il m'a informée que Gabriel révisait avec lui le Coran une fois chaque année, et que cette année il

¹ Ibid., XLIII, p. 92, 115 et 124.

[l'] avait révisé avec lui deux fois. [Il ajouta] : « Je pense seulement que le terme est proche. Crains donc Dieu, et sois patiente ! En vérité, quel excellent prédécesseur je suis pour toi ! » Elle dit : « Je pleurai donc comme tu l'as vu. Lorsqu'il vit mon émoi, il me confia le second secret. « Ô Fâtima ! », dit-il, « N'es-tu pas contente d'être la reine des femmes des croyants, ou la reine des femmes de cette communauté ? »¹.

Dans une [autre] transmission, après les paroles de 'A'isa « quand il mourut, je la questionnai », elle ajouta : « Il m'a rapporté que Gabriel révisait avec lui le Coran une fois chaque année, et qu'il l'avait révisé avec lui deux fois dans l'année. [Il ajouta] : « Je pense seulement que mon heure est venue. Vraiment, tu seras la première de mes gens à me rejoindre. Quel excellent devancier je suis pour toi ! » Ensuite, il me confia un [autre] secret. » Et il mentionna l'équivalent du premier [hadit].

Al-Dûlâbî² a sélectionné d'après Umm Salama une tradition [où figure] la signification de celle [qui précède].

Il ajouta, après avoir dit « Lorsque l'Envoyé de Dieu mourut, je la questionnai » :

« Il a déclaré », dit-elle : « Un prophète n'est envoyé qu'avec la moitié de la durée de vie de celui qui l'a précédé. Je viens d'atteindre la moitié de la durée de vie de mon prédécesseur. » Puis, il ajouta : « En vérité, tu es la reine des femmes des gens du Paradis, à l'exception de Marie, fille de 'Imrân – que le salut soit sur elle ! »

¹ Muslim, *ab-Sahîh*, *Fadâ'il as-Sahâba* 98(XVI, p. 5-6) ; Ibn Hanbal, *al-Musnad*, VI, p. 282.

² Cf., at-Tirmidî, *al-Gâmi' as-Sahîh*, *Manâqib* 61 et 64 (V/n° 3873, p. 701 et n° 3893, p. 708-709).

Dans une [autre] transmission, après ses paroles « et il me confia le second secret », il dit : « N'es-tu pas satisfaite de me rejoindre le jour de la Résurrection en tant que reine des femmes des croyants ou des femmes des gens du Paradis, »

Il l'a aussi sélectionné d'après Fâtima elle-même avec un sens équivalent au premier. Il dit : « Elle ajouta : « Il m'a informée que Jésus vécut 120 ans. [Il dit] : « Je ne puis donc me juger autrement que comme partant à l'aube de la soixantaine. » Cela me fit pleurer. Il dit ensuite : « Ô ma petite fille ! Il n'est pas de femme, parmi les femmes des musulmans, qui soit plus affligée que toi. Alors, ne sois pas la plus impatiente qui soit ! » Puis, il me confia à l'oreille, la seconde fois, que je serai la première de ses gens à le rejoindre. Il ajouta : « En vérité, tu es la reine des femmes des gens du Paradis, à l'exception de ce qui est de la Vierge Marie, fille de 'Imrân. » Cela me fit rire. »¹

La place de Fatima, son rang, son importance dans la Tradition musulmane sont été mis en évidence de façon magistrale par Louis Massignon qui lui a consacré des pages très éclairantes dans son ouvrage, *Parole donnée*. Il écrit : « La position de Fâtima est axiale, privilégiée, et exposée ; seul lien « charnel » entre son père, son mari, et ses fils ; « Umm abîhâ », unique principe de perpétuité de la Race ; choisie pour endurer les réversibilités des jugements de Dieu : elle est au centre des « cinq relations parentales » qui occultent la divinité ». Comme son père s'est littéralement refusé à admettre le dogme chrétien d'un Fils de Dieu, donc d'une vierge adoptée « Mère de Dieu », contrastant

¹ Ad-Dûlâbî, *ad-Durriya at-Tâhira*. Beyrouth, 1988, p. 113.

avec la Transcendance d'une Essence divine unique, « ni engendrante, ni engendrée » (Coran, 112 ; cf. Concile de Latran de 1209 : contre les trithéistes), - Fâtima se trouve constituée l'otage *humain de l'affirmation de l'Inaccessibilité divine* – face à Maryam, *hôtesse surhumaine de l'immanence divine*.

Tandis que le « *kun* » (« fiat) chez Maryam, c'est l'Annonciation par un Ange d'une Naissance dans le temps (selon les chrétiens : Incarnation), - le *kûnî* » (Q. 21, 69) chez Fâtima, c'est le Rappel, par le Rûhl-al-Amr (Esprit de Dieu, dans le Nuit du Destin) d'un Destin dans la prééternité, la marque créatrice, *Fitra*, prédestinant les Elus à la Pitié paternelle (shafaqa, « paternité spirituelle » comme l'admettaient Nazzam et Ibn' Aqîl) du Rahmân Rahîm. Sous cet aspect, le Shi'isme appelle Fâtima du nom d'un attribut divin : *Fâtir*.

Dans la cosmogonie à cinq étapes des Qarmates, Fâtir première émanation prend le nom de *Kûnî* (impératif, féminin de « *kun* ») ; conformément au hadîth de Jâbir Ansari (enterré à Madaîn à côté de Salmân) : « Dieu a dit à la « poignée des Prédestinés » (qabda ma'lûma) « Sois », et, elle devint » : par un baptême prééternel, sorte d'Immaculée Conception.

On voit tout le foisonnement de la méditation shi'ite sur la fête de la Mubâhala, mystérieux affrontement de Fâtima et de Maryam dans la pensée musulmane. Fâtima, Mère prééternelle de deux Elus destinés à une mort cruelle pour la Justice, est une Vierge « Batûl » ; comme Maryam, elle les a préconçus par l'oreille, en

acquiesçant à son Destin, dans le Nuit de Covenant (Mîthâq), à la voix de l'Esprit¹. »



¹ Massignon, *Parole donnée*, Julliard, 1962, p. 160, 162, 163.

LA GENEALOGIE DE JESUS

La généalogie est, à sa manière, une forme de récit des origines, la forme la plus apparemment juridique mais sans doute pas la moins élaborée d'un point de vue théologique. Les généalogies font leur apparition dans la Bible essentiellement au moment de l'Exil, en un temps où il importait au peuple hébreu alors dispersé à travers la Babylonie de maintenir son identité en conservant la mémoire de ses ancêtres. Au retour de l'Exil, cette importance sera encore accrue par la nécessité d'authentifier la pureté raciale qui devient alors une condition d'accès au sacerdoce comme cela est relaté en Esdras¹. Ces passages témoignent de l'existence de registres généalogiques officiels qui devaient permettre d'attester de la pureté de telle ou telle famille, en dépit des alliances probables avec les habitants de Babylonie. Dans ces généalogies, le personnage que l'on veut mettre en valeur arrive en dernier et cette position permet de le rattacher spirituellement à une lignée vénérable dans le double but de l'honorer et de préciser sa vocation.

Cette question de la généalogie de Jésus a particulièrement préoccupé les auteurs musulmans. Le sujet a été abordé sous l'angle polémique.

Ibn Hazm note que la généalogie de Jésus, donnée par Matthieu, contredit celle fournie par Luc. Le premier fait remonter la généalogie de Jésus à Salomon, le second à Nathan.

De plus, ajoute-t-il, on ne comprend pas pourquoi on attribue à Jésus une généalogie à laquelle il est

¹ Esdras, 2, 61-62.

complètement étranger. Les deux généalogies fournies concernent tout particulièrement Joseph, lequel – les chrétiens eux-mêmes le reconnaissent – n’a pas engendré Jésus. Il eût été plus indiqué, fait-il observer, de donner une généalogie qui tiendrait plutôt compte de Marie. Or, Matthieu, tout comme Luc, restent silencieux sur ce point.

Ibn Hazm souligne, enfin, que le nombre de générations fourni par Matthieu, soit quarante deux, est inexact. D’Abraham à Joseph compris, on compte quarante générations, et si l’on inclut Jésus, on aura quarante et une générations, et non quarante deux.¹

Al-Guwayni lui aussi compare ensuite la généalogie de Jésus rapportée par Matthieu à celle donnée par Luc pour montrer leurs divergences. Ainsi, dit-il, si l’on se fiait à l’un et à l’autre évangélistes, on en viendrait nécessairement à croire que « Joseph a eu deux pères, qui tous les deux, ont rendu sa mère enceinte, et il faut dire autant pour chacun de ses ancêtres.²

L’auteur examine la généalogie de Jésus fournie par Matthieu. « Matthieu, écrit-il, dit que, de la captivité de Babylone au Christ, il y a quatorze générations. Or, c’est sur ce point qu’il se trompe de calcul, car de la captivité de Babylone au Christ, il y a seulement treize générations. »³

Al-Qarafi, auteur des *Agwiba al-Fahira* se contente de signaler que Matthieu a écrit dans la généalogie de

¹ Arnaldez, R. *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, p. 313.

² Cf. Allard, *Le problèmes des attributs divins chez al-As’ari et ses premiers disciples*, Beyrouth, 1965, chapitre intitulé, *Guwayni et ses traités de Kalam*, IV, 96b.

³ Op. cit., 93b.

Jésus, que Jacob a engendré Joseph, l'époux de Marie.¹
Cette affirmation est contredite par Luc qui prétend que c'est Héli qui a engendré Joseph.²

On peut penser que c'est de la double intention de situer Jésus dans la continuité de la promesse faite à Israël et d'annoncer sa vocation propre, que procèdent les généalogies dans les évangiles. Les différentes généalogies de Jésus dans le Nouveau Testament, et particulièrement celles de Luc et de Matthieu, veulent aller bien au-delà d'une simple réponse à la question de savoir de quelle manière Jésus est de la maison de David. La généalogie de Matthieu remonte ainsi à Abraham et celle de Luc à Adam et Eve et, ultimement, à Dieu.

Des différences irréductibles bien connues existent entre les généalogies de Matthieu et Luc.

Le dernier maillon de la chaîne des généalogies est un maillon manquant : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle naquit Jésus, que l'on appelle Christ »³. L'effacement de Joseph dans cette dernière génération pose aussitôt la question de la légitimité de l'enfant Jésus soulignée précédemment par les auteurs musulmans.

Luc, de son côté a établi une généalogie qui commence ainsi : « Jésus, lors de ses débuts, avait environ trente ans et il était, croyait-on, fils de Joseph, Fils d'Héli »... et cette généalogie remonte jusqu'à « Seth, fils d'Adam,

¹ Matthieu. 27 : 38, 44.

² Qarafi, *al-Agwiba al-Fahira*, Le Caire, 1904, p. 33 ; *Luc*, passage 3 : 23.

³ *Matthieu*, 1, 10.

fil de Dieu »¹. Du quarante-deuxième nom, Nathan au dernier, Dieu, Luc s'est fondé sur les indications bibliques. Mais sa liste est essentiellement symbolique, note Jacques Duquesne.² Elle comprend au total 77 personnages : le chiffre sacré entre tous, 7, figure donc deux fois, et le 77^{ème} personnage est Jésus, ou Dieu, selon que l'on lise en commençant par le début ou la fin. Le 49^{ème} nom en commençant par la fin se nomme également Jésus (un Jésus ignoré), or 49 est le carré de 7.

Les auteurs musulmans bien que très critiques sur le problème de la généalogie de Jésus, s'inscrivent sans réserve dans une perspective plutôt théologique qu'historique. Ils ne remettent pas en question l'historicité de la généalogie, mais les erreurs qui à leurs yeux s'y sont glissées.

¹ *Luc*, 3, 23-38.

² Duquesne, Jacques, *Marie*, p. 39.

NAISSANCE DE JESUS

Le Coran raconte la naissance de Jésus en ces termes :
« Elle devint enceinte de l'enfant et se retira avec lui dans un lieu éloigné. Les douleurs la surprirent près du stipe de palmier. « Plût que je fusse totalement oubliée ! »

[*Mais* l'enfant] qui était à ses pieds lui parla : « Ne t'attriste pas ! Ton Seigneur a mis à tes pieds un ruisseau. Secoue vers toi le stipe du palmier : tu feras tomber sur toi des dattes fraîches et mûres. Mange et bois et que ton oeil se sèche ! Dès que tu verras quelque mortel, dis : « Je voue au Bienfaiteur un jeûne et ne parlerai aujourd'hui à aucun humain ! » Elle vint donc aux siens, portant [l'enfant]. « O Marie ! », dirent-ils, « tu as accompli une chose monstrueuse. O sœur d'Aaron ! Ton père n'était pas un père indigne ni ta mère une prostituée ! » Marie fit un signe vers [l'enfant]. « Comment », dirent-ils, « parlerions-nous à un enfant qui est au berceau ? ». Mais [l'enfant] dit : « Je suis serviteur de Dieu. Il m'a donné l'Ecriture et m'a fait Prophète ! Il m'a béni où que je sois et m'a recommandé la Prière et l'Aumône tant que je resterai vivant, ainsi que la bonté envers ma mère. Il ne m'a fait ni violent ni malheureux.

Que le salut soit sur moi le jour où je naquis, le jour où je mourrai et le jour où je serai ressuscité ! »¹ Suivent quelques versets qui sont d'une autre époque que les précédents : « Celui-là est Jésus fils de Marie. Parole de vérité qu'ils révoquent en doute ! Il n'était pas séant à Dieu de prendre quelque enfant. Gloire à Lui ! Quand Il

¹ Coran, 19, 22-33.

décide quelque chose, Il lui dit seulement : « Sois » et elle est. Dieu est mon Seigneur et votre Seigneur. Adorez-Le donc ! C'est une voie droite. »¹

Le texte coranique reste très vague quant au lieu de naissance de Jésus. Enceinte de l'enfant, Marie, dit le verset coranique « se retira avec lui dans un lieu éloigné »². Dans le verset suivant, vient une précision qui en fait n'en est pas une. Il y est dit : « Les douleurs la surprirent près du stipe du palmier. « Plût au ciel », s'écria-t-elle, « que je fusse morte avant cet instant et que je fusse totalement oubliée ! ». Mais l'enfant qui était à ses pieds lui parla : « Ne t'attriste pas ! Ton Seigneur a mis à tes pieds un ruisseau. Secoue vers toi le stipe du palmier : Tu feras tomber sur toi des dattes fraîches et mûres. »³

Les indications fournies sont loin d'être très précises. Il est impossible en s'y référant de pouvoir situer avec exactitude le lieu de naissance de Jésus. L'endroit désigné par « près du stipe du palmier » est à mettre en parallèle avec le récit fourni par le *Pseudo-Matthieu*, qui place cette scène pendant la fuite en Egypte et que reprendront certains commentaires coraniques.⁴ Tabari, s'appuyant sur un récit de Wahb ibn Munabbih situe la naissance de Jésus à Bethléem.⁵

¹ *Coran*, 19, 34-37.

² *Coran*, 19, 22.

³ *Ibid.* 19, 23, 24.

⁴ Tabari, 16, 65.

⁵ *Ibid.* 16, 65, *Qissas*, p. 518 et Tabari, 15, 65.

L'événement s'est produit en période hivernale.¹ Dans une autre version, Joseph s'est réfugié en compagnie de Marie dans une caverne pendant quarante jours – nombre hautement symbolique – terme de l'accouchement. Puis, Marie est revenue vers les siens.² Certains traditionnistes situent la naissance de Jésus en Egypte où Marie est restée douze ans avec son fils en confectionnant des vêtements et en glanant dans les champs des épis de blé qui ont échappé aux moissonneurs, d'autres placent l'événement à Jérusalem ou à Damas³.

En racontant la naissance de Jésus, le Coran se sépare tout autant des évangiles canoniques que des apocryphes pour lesquels la scène se passe dans une crèche ou dans une grotte. Le Coran situe l'événement en pleine nature, au pied d'un palmier et sans témoins. Quoi qu'il en soit, certains traits se retrouvent à la fois dans le Coran et dans les évangiles apocryphes.

L'enfant Jésus parle dès sa naissance. Cette particularité est signalée par l'Evangile de l'enfance en arabe, chapitre 1. Un ruisseau jaillit de terre et le palmier nourrit Marie de ses fruits. Le Pseudo-Matthieu, chapitre 20, rapporte des faits semblables, mais les situe au moment de la fuite vers l'Egypte : Marie se nourrit des fruits d'un palmier très élevé qu'un miracle de Jésus incline vers elle ; Jésus fait aussi jaillir de l'eau des racines du palmier. Les reproches qu'adressent, les parents à leur fille sont adressés à Marie, dans les

¹ *Qissas*, p. 517.

² *Ibid.*, p. 521.

³ *Ibid.*, p. 522.

évangiles apocryphes, par Joseph¹. En effet, selon les textes apocryphes, les parents de Marie sont morts durant le séjour au Temple de leur fille. Par contre, le Coran ne connaît pas le personnage évangélique de Joseph.

L'enfant Jésus a été conçu sans péché ainsi que sa mère. De nombreux hadîth et commentaires coraniques soulignent ce trait particulier de la nature de Marie et de son fils. Il faut citer une tradition révélatrice : « Il ne naît pas un seul fils d'Adam sans qu'un démon ne le touche au moment de sa naissance. Celui que le démon touche ainsi pousse un cri. Il n'y eut d'exception que pour Marie et son fils². N'est-ce pas reconnaître, par l'effet d'une protection, *'isma*, particulière, le caractère extraordinaire de la naissance du fils de Marie ?

La question du lieu de naissance de Jésus est moins simple qu'elle n'en a l'air. La tradition musulmane tire ses sources d'information des écrits évangéliques qui sont loin du reste, de s'accorder entre eux sur ce point. Les Evangiles de Matthieu et de Luc diffèrent notablement de ceux de Marc et de Jean.

Marc ignore le nom même de Bethléem qui n'apparaît pas une fois dans son évangile. Même si cela est surprenant, il ne s'intéresse pas plus que Jean à la naissance et à l'enfance de Jésus.

Chez Matthieu, « Jésus étant né à Bethléem de Judée », apprend-on incidemment. Chez Luc, c'est le

¹ *Protévangile de Jacques*, 13.

² Tabari, III, 239 ; Qurtubî, IV, 44.

recensement de Quirinius qui provoque le départ de Nazareth et le voyage vers Bethléem : « Et tous allaient se faire recenser, chacun dans sa ville. Joseph aussi monta de Galilée, de la ville de Bethléem – parce qu’il était de la maison et de la lignée de David – afin de se faire recenser avec Marie sa fiancée qui était enceinte ». ¹

L’argument administratif, observent J. Prieur, et G. Mordillat, est évidemment fallacieux. Le recensement ordonné par les autorités impériales qui est d’ordre fiscal doit établir le lieu de résidence de chaque assujetti au paiement de l’impôt.

Faire naître Jésus à Bethléem ne relève pas de la topographie, c’est un signe. C’est voir en Jésus un successeur de David, c’est exprimer qu’il est venu au monde pour restaurer sur terre le royaume de Dieu.

Ce qui importe n’est pas de l’ordre de la vraisemblance, mais d’ordre symbolique : par Joseph, fût-il un faux-père, un père adoptif, Jésus doit apparaître comme un descendant de David, roi et prophète à la fois, souverain de la terre d’Israël quand le royaume terrestre de Yahvé n’était ni occupé par les païens, ni divisé entre le Nord et le Sud, entre la Judée, la Galilée, la Samarie. Il faut indéniablement voir l’influence de cette tradition dans l’épître de Paul aux Romains lorsqu’elle précise que Jésus est « issu de la lignée de David selon la chair » ².

Il est du reste très significatif de lire la première question que les disciples posent à Jésus ressuscité au début des Actes des Apôtres, livre qui constitue en quelque sorte la suite de l’évangile selon Luc, de

¹ *Luc* 2, 3-5.

² *Rm*, 1, 3.

deuxième tome de l'œuvre du même auteur. Réunis à Jérusalem, les disciples l'interrogeaient ainsi : « Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas restaurer la royauté en Israël ? »¹. C'est cette question qui traverse tout le récit de Luc et qui s'inscrit, notamment, dans l'arrière-plan du lieu nommé Béthléem.

Le voisinage avec Jérusalem est en outre mis à profit par l'évangéliste Luc. Des quatre évangiles, c'est celui qui fait la part la plus forte à la Ville sainte.

Luc est aussi le seul à rappeler que huit jours après sa naissance Jésus a été circoncis comme le veut le Deutéronome, mais aussi présenté au Temple (bien qu'il confonde allègrement les différents rites juifs de purification prescrits les uns par le Lévitique, les autres par les Nombres ou l'Exode...), pour insister sur la grande piété et l'observance très stricte qui marquent les débuts de Jésus.²

¹ Ac. 1, 6.

² Cf., Prieur, J. et Mordillat, G., *Jésus, illustre et inconnu*, p. 34.

JESUS MESSIE

Les auteurs musulmans bien que très critiques sur le problème de la généalogie de Jésus, s'inscrivent sans réserve dans une perspective plutôt théologique qu'historique. Ils ne remettent pas en question l'historicité de la généalogie, mais les erreurs qui à leurs yeux s'y sont glissées dans la présentation faite par les Evangiles de cette généalogie.

Le Coran nous indique que Jésus a bénéficié d'une naissance miraculeuse. Serait-il alors autre chose qu'une créature, peut-être très élevée dans la création ? Aurait-il un statut particulier ? Que recouvre exactement le titre de Messie que lui attribue le Coran ?

Le titre de Messie, en arabe *masîh*, apparaît seulement dans les sourates médinoises et toujours appliqué à Jésus. Onze fois, on le rencontre dans les passages coraniques.¹ Le terme *masîh* est le décalque de l'hébreu *mâchîah* qui a donné le mot Messie, a pour signification « oint », en grec « christos ».

Le titre de Messie semble être donné à Jésus par les textes coraniques à tous les âges de sa vie. Il n'y a pas, comme dans les évangiles, un moment précis où les disciples confessent la messianité de leur maître. Le titre de Messie est décerné à Jésus aussi bien au moment de sa naissance qu'au moment de sa fin terrestre.

¹ Coran, 3, 40 ; 4, 156, 170 ; 5, 19 (2 fois), 76 (2 fois), 79 ; 9, 30, 31.

Au moment de la naissance, il est écrit : « [Rappelle] quand les Anges dirent : « O Marie ! Dieu t'annonce une parole [émanant] de Lui, dont le nom est le Messie, Jésus fils de Marie, [qui sera] illustre dans la [Vie] Immédiate et Dernière et parmi les Proches [du Seigneur]. »¹

« [Nous les avons maudits] et à cause de leur incrédulité, et pour avoir dit, contre Marie, une immense infamie, et pour avoir dit : « Nous avons tué le Messie, Jésus fils de Marie, l'envoyé de Dieu ... »²

Un verset de la sourate 4 précise clairement la fonction de Jésus : « O détenteurs de l'Ecriture, ne soyez pas extravagants, en votre religion ! Ne dites sur Dieu, que la vérité ! Le Messie, Jésus fils de Marie, n'est que l'envoyé de Dieu... »

Cette précision sera rappelée dans un autre passage : « Le Messie, fils de Marie, n'est qu'un envoyé avant lequel les envoyés [antérieurs] ont passé. Sa mère était une sainte, *siddiqā*. Les deux prenaient de la nourriture... »³

Jésus, Messie, n'est donc qu'un envoyé dans la série des envoyés qui s'est achevée à Muhammad. Le Messie et sa mère mangeaient comme toutes les créatures. Le Messie était simplement une créature de Dieu. Du reste, d'autres passages coraniques le présentent comme un serviteur du Seigneur : « Le Messie, non plus que les anges rapprochés n'ont trouvé indigne d'être les serviteurs de Dieu ». ⁴

¹ *Coran*, 3, 40.

² *Coran*, 4, 155-156.

³ *Coran*, 5, 79.

Le dogme de l'unicité de Dieu vide le titre de Messie de tout son sens chrétien. Le Messie coranique demeure une créature.

Ailleurs, dans le Coran, il est dit : « Infidèles ont été certes ceux qui ont dit : « Dieu est le Messie, fils de Marie. » Réponds-leur : « Qui donc peut en rien répondre de Dieu, s'il veut faire périr le Messie, fils de Marie, ainsi que sa mère et tous ceux qui sont sur la terre ? »¹ Plus loin : « Ceux qui sont impies ont certes dit : « Dieu est le Messie, fils de Marie. » Or le Messie a dit : « O, Fils d'Israël, adorez Dieu, mon Seigneur et le vôtre. »²

Masson écrit à propos de ce passage coranique : « Les chrétiens ne disent pas que Dieu est le Messie : ces deux mots ne sont pas interchangeable, car le Messie est la personne du Verbe en tant qu'envoyé par le Père. Le Messie est Dieu, mais le Divinité en tant que telle transcende l'humanité considérée en la nature humaine de Jésus. »³

Les commentaires coraniques fournissent un grand nombre d'explications du terme Messie.

Un premier groupe d'explications fait provenir *masîh* du verbe arabe *masaha* qui a pour sens : frotter avec la main, oindre. Le schème *fa'il* sur lequel est formé

⁴ Coran, 4, 170.

¹ Coran, 5, 19.

² Coran, 5, 70.

³ Masson, D. *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 200.

masîh peut avoir deux sens : un sens passif et un sens actif.

Au sens passif, Jésus est *masîh*, Messie :

- 1) parce qu'il a *été oint* au moyen de bénédictions et d'honneurs. En effet en sourate 19. 32, Jésus dit de Dieu : « Il m'a béni » ;
- 2) parce qu'il *a été oint*, c'est-à-dire couvert, à sa naissance, par l'aile de Gabriel pour le préserver de la morsure de Satan. La tradition musulmane affirme que Jésus et Marie avaient été protégés du contact de Satan à leur naissance.
- 3) Parce qu'il *a été oint* en Adam, comme l'ont été tous les hommes, mais que mis à part des générations pour être jeté en Marie, il est l'oint par excellence. En effet, Dieu, « lorsqu'il oignit (passa la main sur) les reins d'Adam pour faire comparaître tous les descendants de celui-ci au jour du serment pré-temporel de fidélité au Dieu Unique... ne remit par Jésus avec tous les autres dans les reins d'Adam et le laissa en dehors des générations issues de ce dernier jusqu'au jour où Il le mit directement en Marie »¹. Cette explication s'appuie sur l'interprétation traditionnelle de sourate 7. 171 : « Et [*Rappelle-leur*] quand ton Seigneur tira une descendance, des reins des Fils d'Adam, et qu'Il les fit témoigner à l'encontre d'eux-mêmes : « Ne suis-Je point votre Seigneur ? » ».

¹ Cf. Abd-El-jalil, *Marie et l'Islam*, Paris, 1950, p. 59.

Au sens actif, Jésus est *masîh*, Messie :

- 1) parce qu'il *oignait* les yeux des aveugles-nés pour leur rendre la vue (sourate 3. 43) ;
- 2) parce qu'il *frottait de la main* (oignait) les malades pour les guérir ;
- 3) parce qu'il utilisait *pour oindre* une huile bénite au moyen de laquelle s'oignaient déjà les prophètes.

Une autre explication fait venir *masîh* du verbe arabe *sâha* qui a pour sens : voyager, aller en pèlerinage, pérégriner. Jésus devient, selon l'islam postérieur, le « modèle des pèlerins », l' « imâm des errants »¹, l'exemple enfin des mystiques.

Comme on peut le constater, l'exégèse musulmane s'est appliquée à enlever au titre de « Messie » toute la vertu qu'il pouvait retenir encore de son origine chrétienne. On doit noter que l'exégèse de *masîh* est en parfait accord avec la conclusion tirée des textes où le terme se lit : le Messie n'est qu'une créature, certes comblée par Dieu, mais une créature quand même.²

¹ Cf., Zwemer, *The Moslem Christ*, Londres, 1956, p. 35 ; M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959, p. 136.

² Cf. Michaud, H. *Jésus selon le Coran*, p. 50.

LES MIRACLES DE JESUS

Parmi les nombreux miracles attribués à Jésus, le Coran mentionne celui de la *Table servie*¹. Le récit coranique dit : « [Rappelez-vous] quand Nous révélâmes aux [Douze] Apôtres : « Croyez en Moi et en mon envoyé ! » Ils répondirent : « Nous croyons. Atteste que nous sommes des soumis [au Seigneur]. » [Rappelez-vous] quand les [Douze] Apôtres dirent : « O Jésus, fils de Marie ! Ton Seigneur peut-il, du ciel, faire descendre sur nous une table servie ? » - « Soyez pieux envers Dieu, si vous êtes croyants ! » répondit [Jésus].

« Nous voulons manger de [ce que porte cette table] et que nos cœurs se tranquillisent. [Nous voulons] savoir ce que tu nous as dit est vrai et nous trouver témoigner à ce propos². »

- « Mon Dieu ! Mon Seigneur ! » dit Jésus, fils de Marie !, « fais, du ciel, descendre sur nous une table garnie qui sera pour nous une fête pour le premier et le dernier de nous et sera un signe [émanant] de Toi ! Donne-nous attribution, Toi qui es le meilleur des Attributeurs ! »

Dieu dit [alors] : « Je vais la faire descendre sur vous. Quiconque ensuite sera impie, parmi vous, recevra de Moi un tourment [tel] que Je n'infligerai à nul au monde, 'âlamîn, tourment semblable.³ »

¹ Titre de la sourate V.

² Disciples de Jésus considérés comme témoins, cf., Jean, XV, 27 ; Luc XXIV, 48 ; Actes I, 8 ; X, 39.

³ Coran, V, 111 – 115.

L'exégèse coranique donne des indications sur l'interprétation de ce récit. Sans pouvoir le situer à un moment précis de la vie de Jésus, les explications fournies font écho à des passages bibliques et évangéliques. Masson a relevé des versets de l'Ancien et du Nouveau Testament qui éclairent ce récit de la Table servie¹.

Déjà, d'après la Thora, Yahvé avait fait descendre sur son peuple une nourriture céleste. Les enfants d'Israël regrettaient au désert l'abondance de l'Égypte :
Yahvé dit à Moïse : « Je vais faire pleuvoir des cieux du pain, *léhen*, pour vous. Le peuple sortira et en ramassera chaque jour ce qu'il faut pour le jour². »

Moïse s'adressant à son peuple lui dit :
... « Yahvé... t'a fait manger la manne, que tu ne connaissais pas et que n'avaient pas connue tes pères, afin de te faire savoir que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé³. »

Le miracle accompli par Dieu au désert est décrit ainsi :

... Il commanda aux nuages d'en haut,
il ouvrit les portes des cieux,
il fit pleuvoir sur eux la manne en nourriture,
il leur donna le froment des cieux,
l'homme mangea

¹ Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, p. 326, 327.

² Ex, XVI, 4.

³ Deut. VIII, 3 ; Matthieu, IV, 4.

il leur envoya des provisions à satiété.¹

Ces textes de l'Ancien Testament sont considérés par les Chrétiens comme une annonce du sacrifice permanent du Christ s'offrant par l'intermédiaire du prêtre. Celui-ci a reçu le pouvoir de transformer le pain et le vin en corps et en sang de Jésus, en redisant sur eux les paroles prononcées à la dernière Cène, racontée ainsi par Matthieu (les Apôtres partageaient avec leur Maître le repas pascal) :

Comme ils mangeaient, Jésus prit du pain, le bénit, le rompit et le donna aux disciples ; il dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps » ; et il prit une coupe, rendit grâces, la leur donna et dit : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, celui de l'alliance, répandu pour beaucoup en rémission des péchés. Je vous le dis je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'à ce jour où j'en boirai de nouveau avec vous, dans le royaume de mon père². »

Jean, dans son Evangile, retrace la scène de la *multiplication des pains* opérée par Jésus : *cinq pains d'orge et deux poissons*, nourrirent *cinq mille hommes*³. Le lendemain, ils lui dirent : « Quel signe nous feras-tu voir pour que nous croyons en toi ? Quelle œuvre ? Nos pères ont mangé la manne dans le désert, comme il est écrit : il leur a donné à manger un pain du ciel. Jésus leur dit : « Oui, Oui, je vous le dis, Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel. C'est mon

¹ Ps. LXXVIII, 23 – 25.

² Matthieu, XXVI, 26 – 29 ; Luc XXII, 19 – 20.

³ Jean, VI, 1 – 15.

Père qui vous donne le véritable pain du ciel, car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel, et qui donne la vie au monde. » Ils lui dirent : « Seigneur, donne-nous toujours ce pain. » Jésus leur dit : « Je suis le pain de vie. Qui vient à moi n'aura jamais faim, qui croit en moi n'aura jamais soif. Mais, je vous l'ai dit, vous me voyez et vous ne croyez pas...¹ »

La juxtaposition de ces textes montre que le Coran semble reprendre certains récits déjà connus.

Les commentateurs coraniques sont allés plus loin dans leurs interprétations en tentant parfois un rapprochement entre le récit de la *Table servie* et la Cène. Il est question notamment de sept poissons et de sept pains qui se sont multipliés pour nourrir cinq mille personnes².

Il faut souligner cependant que dans le texte coranique rien ne permet de conclure que le repas offert par Jésus se soit déroulé peu de jours avant son arrestation. C'est sans doute déjà un indice que pour le Coran, la Cène n'est pas le dernier repas. Qu'elle n'est pas mise en rapport avec la mort de Jésus et qu'elle n'a finalement pas la même valeur pour le Coran que pour les Evangiles.

Deux autres passages coraniques reprennent l'énumération des miracles de Jésus :

« En vérité, je suis venu à vous
avec un signe de votre Seigneur :

¹ Jean, VI, 30 – 36.

² Al-Qurtubi, VI, p. 236, 237 ; Tabari, VII, 129 – 135.

Je vais, pour vous, créer d'argile
Comme une forme d'oiseau :
Je souffle en lui, et il est « oiseau »
- avec la permission de Dieu -
Je guéris le muet et le lépreux,
Je ressuscite les morts
- avec la permission de Dieu -
Je vous dis ce que vous mangez
Et ce que vous cachez dans vos demeures.
Il y a vraiment là un Signe pour vous,
Si vous êtes croyants.¹ »

Dans un autre passage du Coran, Dieu dit :
« O Jésus, fils de Marie !
Rappelle-toi mes bienfaits à ton égard
Et à l'égard de ta mère.
Je t'ai fortifié par l'Esprit de sainteté.
Dès le berceau, tu parlais aux hommes
Comme un vieillard.
Je t'ai enseigné le Livre, la Sagesse,
La Thora et l'Evangile.

Tu crées, de terre, une forme d'oiseau
- avec ma permission²-
Tu souffles en elle, et elle est : oiseau
- avec ma permission -

Tu guéris le muet et le lépreux
- avec ma permission -
Tu ressuscites les morts,

¹ *Coran*, III, 49 – 52.

² Cf. *Cor.* III, 49 et le miracle des oiseaux tel qu'il est rapporté par l'Evangile de Thomas, trad. M. R. James, p. 55 ; *Les miracles de Jésus*, texte éthiopien, trad. G. Grébaut, P. O. XII, p. 626.

- avec ma permission -

J'ai éloigné de toi les fils d'Israël.

Quand tu es venu à eux avec des preuves irréfutables, ceux qui, parmi eux, étaient incrédules, dirent :

« Ce n'est évidemment que de la magie ! »

J'ai révélé aux Apôtres :

« Croyez en moi et en mon Prophète. »

Ils dirent :

« Nous croyons !

Atteste que nous sommes soumis¹. »

Les miracles et la célébrité de Jésus

L'évangile de Marc contient une vingtaine de récits un tant soit peu détaillés d'actes miraculeux, soit un volume proportionnellement plus important que celui du récit de la Passion.

A la lecture de Marc, on a même l'impression par moment d'assister aux pratiques quotidiennes de Jésus.

On le voit qui enfonce les doigts dans les oreilles d'un sourd, met de la salive sur la langue d'un muet ou d'un bègue, crache sur les yeux d'un aveugle, touche les corps infirmes et difformes, impose les mains ou guérit d'une parole les paralytiques comme les fous. On se souvient de sa voix qui prononce en araméen la phrase magique qui relève les morts : « Talitha koum ! »² ou « Ephphata ! »¹.

¹ *Coran*, V, 110 – 112.

² *Marc*, 5, 41.

La première conclusion que l'on doit déduire c'est que les évangiles sont, en tout état de cause, l'écho du charisme extraordinaire du personnage.

De ce pouvoir, de ce magnétisme, un autre indice pourrait être tiré de la force avec laquelle Jésus attire ses compagnons, les recrute : même s'il y a là l'expression d'un schéma biblique traditionnel, c'est une fascination immédiate et irrésistible qu'il exerce sur eux dès leur première rencontre, comme s'il hypnotisait ses disciples.

Les miraculés qui sillonnent les évangiles disparaissent corps et âme à mesure qu'ils sont rétablis : aucun d'entre eux n'intègre la troupe des disciples, aucun n'accède au statut de personnage, aucun n'a de destin.

Que l'indication soit historique ou qu'elle relève de la prudence ultérieure des rédacteurs, le personnage de Jésus en guérisseur est toujours placé comme en retrait par rapport au pouvoir apparemment surhumain dont il jouit.

Il cède aux suppliques sans prendre lui-même l'initiative d'accomplir de guérison, il refuse les phénomènes prodigieux qu'on le met au défi de provoquer, il ne cherche jamais à tirer gloire de ces « miracles », il demande plus d'une fois à celui ou celle qu'il a sauvé de garder le secret...

Il serait déplacé d'y voir des mobiles de nature psychologique.

Ce Jésus thaumaturge et faiseur de miracles, en même temps qu'il offre à travers les Evangiles l'apparence d'un personnage pittoresque et humain, attentif aux désordres des corps et des âmes, sensible à la

¹ *Mar,c 7, 34.*

souffrance et à la détresse, docteur des plus démunis et révélateur de l'humanité qui peuple les campagnes et les bourgades de son temps, recèle une inquiétude que les premiers textes se sont employés à calmer.

La dimension extraordinaire pour ne pas dire surnaturelle qui est aujourd'hui indissociable de l'image de Jésus n'était pas une évidence pour les premiers textes chrétiens. Les épîtres de Paul n'en donnent qu'une évocation implicite sans jamais rentrer dans le moindre détail, la liste de paroles que contient l'évangile apocryphe de Thomas ne rapporte aucun miracle.

L'activité thaumaturgique est en effet à double tranchant. Le deutéronome, la loi de Moïse, s'en méfie et condamne « les faiseurs de songes » car leurs « prodiges » s'ils se réalisent pourraient amener à adorer d'autres dieux que Yahvé. Ce n'est pas un hasard si jusqu'au Moyen Age, les *Toledot Yeshu*, ces polémiques juives antichrétiennes, accuseront Jésus d'avoir été un sorcier. Chrétiens et juifs s'accuseront d'ailleurs mutuellement de magie et de sorcellerie pendant des siècles.

Mais, bien avant, ces accusations sont déjà présentes dans les évangiles canoniques.

Si elles le sont c'est qu'il fallait y répondre, donner des arguments pour réagir aux attaques qui ont dû être réelles. « Et les scribes, écrit Marc, qui étaient descendus de Jérusalem disaient : « Il est possédé de Béelzéboul » et encore : « C'est par le prince des démons qu'il expulse les démons » »¹. Le motif est également développé par les deux autres évangiles synoptiques et spécialement par Matthieu. « N'avons-

¹ Marc, 36, 22.

nous pas raison de dire [...] que tu as un démon ? », s'exclament « les Juifs » dont l'évangile de Jean fait tout au long de son récit les ennemis de Jésus¹.

Le quatrième évangile va même plus loin que de fournir des éléments de réponse. Sur ce terrain il ne propose ni contre-attaque ni sous-entendus. Jean sape à la base l'accusation de connivence démoniaque formulée à l'encontre de Jésus : après lui personne ne pourra plus vraiment, au motif qu'il parlait aux démons, accuser Jésus d'être l'un des leurs... L'évangile de Jean supprime en effet purement et simplement toute espèce d'exorcisme de ses récits de miracles.

Tout cela est bien la trace que les adversaires de Jésus ne récusait pas les guérisons, qu'ils ne pouvaient s'en prendre qu'à leur signification ou à leur existence.

De la réalité des miracles

L'activité miraculeuse est une caractéristique indéniable de la personnalité de Jésus. Mais elle est à relativiser, et à plusieurs titres, car on doit nécessairement la situer dans un contexte plus large.

La qualification de miracle a acquis de nos jours un prestige ou une irréalité qu'elle n'avait pas nécessairement du temps de Jésus, c'est-à-dire à une époque où la médecine était inexistante ou impuissante. L'on remarquera que beaucoup des miracles de Jésus sont en fait des guérisons et des exorcismes.

La profession de médecin est alors une activité très peu considérée. Elle semble d'autant plus lucrative

¹ *Jean*, 8, 48.

qu'elle est inefficace. L'évangile de Marc évoque ainsi le cas d'une hémorroïsse, une femme atteinte d'un flux de sang depuis des années « qui avait beaucoup souffert, précise le texte, du fait de nombreux médecins et avait dépensé tout son avoir sans aucun profit, mais allait plutôt de mal en pis »¹. Matthieu ôtera de la saynète la touche d'ironie, tout comme Luc qui passait même, mais sans aucun titre, pour avoir été médecin.

Contrairement à l'exercice de la médecine qui semble, du moins hors du monde grec, un métier de charlatan et de voleur, l'activité de thaumaturge force le respect. Elle recouvre diverses pratiques d'élimination de ceux que l'on nomme d'un terme générique « les démons », tout ce qui entrave et dérange les êtres, toutes les « possessions », les situations de « folie » qui pendant encore des siècles laisseront démunie la médecine traditionnelle. Les manipulations physiques, le travail psychique, la mise en état d'hypnose, les techniques de transfert et de conversion des symptômes sont ainsi très déchiffrables d'un point de vue clinique sous la description des évangiles.

De miracle en miracle, de guérison en guérison, d'exorcisme en exorcisme, Jésus est essentiellement, en réalité, montré portant remède aux « blessures de l'âme », à des épileptiques, à différentes sortes d'hystériques.

Les guérisons qu'opère Jésus se divisent ainsi en deux catégories toujours les mêmes. Soit Jésus guérit ceux dont le corps porte la trace visible de leur mal : paralytiques, lépreux, sourds, aveugles... Soit il guérit

¹ Marc, 6, 26.

ceux dont le corps conserve son intégrité physique mais qui portent en eux les péchés qui les tourmentent : démoniaques, possédés, exaltés, aliénées...

La dimension proprement merveilleuse, littéralement miraculeuse, des guérisons mises au crédit de Jésus tient sûrement beaucoup à ce qu'elles n'ont pas l'air d'être des rémissions, mais des changements définitifs, sans résistance ni persistance des symptômes, des retours à la normale, des volte-face.

Le deuxième point important qu'il faut avoir à l'esprit c'est que Jésus n'est pas l'unique faiseur de miracles de son temps, même si la tradition chrétienne a nécessairement fait le vide autour de lui. Aujourd'hui encore en Israël, on entend dire couramment de celui qui ne croit pas aux miracles qu'il n'est pas réaliste... Sur la personne de Jésus ont été focalisés des modes de comportement que l'on retrouve dans l'histoire jusqu'à aujourd'hui, mais d'abord au tournant du 1^{er} siècle. Apollonius de Tyane, qui mourut à Ephèse vers l'an 95, était connu par un récit de Philostrate l'ancien qui raconte ses guérisons et le cas de réanimation d'une jeune fille, tombée comme morte, vraisemblablement dans le coma.

En Galilée, vers les années 50 de notre ère, Hanina ben Dosa, réputé pour sa piété et sa pauvreté, est capable d'actes tout aussi extraordinaires, remarquables pour leur similitude avec ceux de Jésus. Selon le Talmud de Babylone, il a fait disparaître la fièvre qui ne quittait pas le fils de Gamaliel (le rabbin dont il est aussi question dans les Actes des Apôtres)

en le guérissant à distance, et aussi le fils de Yohanan ben Zakai, autre grande figure du mouvement pharisien.¹

L'évangile de Matthieu insistera justement sur l'activité d'exorcistes d'obédience pharisienne, et l'on voit généralement dans les évangiles synoptiques que Jésus est en butte à la concurrence d'autres guérisseurs. Dénigrés comme il se doit en tant qu'« imposteurs » et « magiciens », ils sont encore plus visibles dans les Actes des Apôtres où ils rôdent tout autour de la mer Egée et de l'Asie mineure. Ils s'appellent Simon le Magicien, Elymas, le fils du grand-prêtre Scéva, et même sur l'île de Chypre, à Paphos, Bar-Jésus, « magicien, faux prophète juif » dont le nom signifie « fils de Jésus »².

Mais si besoin est, la preuve la plus éclatante que Jésus n'est pas seul de son espèce, c'est que les disciples aussi doivent partager ce pouvoir.

Ils sont engagés par Jésus qui institue les Douze « pour être ses compagnons et pour les envoyer prêcher avec le pouvoir de chasser les démons »³. Une fois en mission, « il est rappelé incidemment qu'ils chassaient beaucoup de démons et faisaient des onctions d'huile à de nombreux infirmes et les guérissaient »⁴.

Après la mort de Jésus, les disciples continuent à témoigner de leur don. Pierre et Jean guérissent à Jérusalem un impotent. En Samarie, Philippe sauve

¹ Cf. J. Prieur et G. Mordillat, *Jésus*, p. 106.

² *Actes*, 13, 6.

³ *Marc*, 3, 14-15.

⁴ *Marc* 6, 13.

des paralytiques et exorcise les possédés, il enrôle même pour un temps Simon le Magicien, puis après d'autres miracles accomplis par Pierre, Paul à son tour se montre à la hauteur de son devancier, si bien que l'on peut lire de lui cette notice : « Dieu opérait par les mains de Paul des miracles peu banals, à tel point qu'il suffisait d'appliquer sur les malades des mouchoirs ou des linges qui avaient touché son corps : alors les maladies les quittaient et les esprits mauvais s'en allaient »¹.

Le dessein hagiographique de ces portraits est certain d'autant qu'il permet de rétablir l'équilibre entre les deux principaux héritiers de Jésus. Mais l'essentiel est de voir que le privilège d'accomplir des guérisons miraculeuses n'est pas réservé à Jésus, y compris à l'intérieur du Nouveau Testament.

Textes et miracles

Il faut toujours envisager les miracles par rapport aux textes qui les relatent.

Les miracles, avant d'être des actions, des phénomènes explicables ou inexplicables, parfois d'extraordinaires coïncidences (mais rien d'autres que le fait du hasard) sont des récits, des histoires. Comme l'écrivait un exégète chrétien, l'activité de Jésus en la matière appartient au domaine de l'histoire, « même si chacun des récits de miracle doit être considéré comme invraisemblable. »

Il suffit de comparer les évangiles entre eux pour vérifier ce qui se passe dans le texte. On y voit souvent le même récit s'enrichir, se répéter, ou prendre une portée qui transcende et transforme

¹ Actes, 19, 11-12.

l'anecdote (réélaboration qui est sûrement représentative de l'arrière-plan géographique et culturel spécifique à chaque évangile, et donc de son rapport au fantastique).

Chez Matthieu, les miracles de Jésus sont presque identiques à ceux que rapporte l'évangile de Marc, même si plus d'une fois il pratique la surenchère et multiplie par deux ou davantage le nombre des bénéficiaires de guérisons. Mais l'accent est mis désormais sur la portée proprement théologique des miracles, sur leur signification symbolique : ils sont présentés comme des accomplissements de prophéties bibliques, ils visent manifestement à accréditer la nature surnaturelle du personnage de Jésus, ils font partie du plan divin et cosmique que Matthieu, particulièrement, cherche à attester.

Luc poursuit le travail entrepris par Matthieu, il continue d'élaguer les récits les plus naïfs ou les plus incroyables. Si Jésus ne marche plus sur les eaux, en revanche, d'autres guérisons apparaissent qui servent surtout à illustrer et à nourrir l'enseignement de Jésus. Ces récits additionnels sont écrits comme de petits drames édifiants. Leur caractère émouvant est renforcé, mais ils visent avant tout à étonner, à provoquer la stupeur. Ce sont plus clairement qu'ailleurs, des prodiges.

Chez Jean, enfin, beaucoup de récits de miracles ont disparu, et pas seulement les exorcismes qui ont tous été abandonnés sans remords. Mais leur portée est plus essentielle.

En dehors de toute véracité ou vraisemblance, ils construisent une des lignes de force de l'architecture

du texte. Ce n'est probablement pas un hasard, si, en dehors de ceux qui sont simplement évoqués, ils sont au nombre de sept, nombre symbolique (soit trois fois moins que chez Marc). Certains commentateurs considèrent que la strate la plus ancienne de l'évangile de Jean était d'ailleurs constituée par ces sept miracles extraordinaires : ils touchent à l'ordre même de la nature. Les noces de Cana, la résurrection de Lazare, pour ne citer que deux des plus célèbres, apparaissent pour la première fois dans le quatrième évangile. Bien qu'exceptionnels, ces miracles sont ignorés des trois évangiles synoptiques et indiquent une création de l'évangéliste. Ce ne sont pas des comptes rendus malgré le soin apporté à leur composition, malgré leur souci du détail juste, ce sont de véritables allégories qui mettent en image, de l'eucharistie à la vie éternelle, quelque unes des croyances les plus fondamentales du christianisme primitif.¹

Les miracles et leur production

D'évangile en évangile, c'est à une amplification que l'on assiste, à un *crescendo*.

Prenons pour exemple précis un cas de « résurrection ». Chez Marc, la petite fille de Jaïre est encore mourante quand son père vient chercher Jésus pour la sauver. Chez Matthieu, l'enfant a fini de vivre. Luc conserve telle quelle la version de Marc, mais il raconte, il est le seul, le cas du fils de la veuve de Naïn que Jésus ramène à la vie alors que l'on portait en terre son cercueil. Chez Jean, ni le fils de Naïn ni la fille de Jaïre n'existent dans le récit, à leur place se

¹ Cf., J. Prieur et G. Mordillat, *Op. cit.*

trouve Lazare (totalement ignoré en revanche des autres évangélistes). Lorsque Jésus vient enfin le visiter car il était malade, non seulement Lazare est déjà mort, non seulement il est déjà au tombeau, mais « il sent déjà : c'est le quatrième jour »¹.

Sans être des inventions à part entière, il faut avoir conscience que les récits de miracles sont des constructions littéraires, des mélanges.

Mélanges d'histoires vraies, d'histoires vécues par Jésus, vécues par d'autres, pastiches, emprunts, paraboles transformées en récits, catéchèses mises en images, accomplissement d'une prophétie biblique dont ces versets d'Isaïe montrent aisément le prototype : « Alors se dessilleront les yeux des aveugles, et les oreilles des sourds s'ouvriront. Alors le boiteux bondira comme un cerf et la langue du muet criera sa joie »².

On a même repéré dans les récits de miracles des schémas communs qui sont typiques de la tradition orale, des procédés mnémotechniques dont devaient se servir les prédicateurs itinérants qui étaient des conteurs. Cela laisse supposer que certains récits ont été fabriqués après coup comme des variations à partir d'un modèle initial.

On peut donc penser qu'à partir de ces données et selon un nombre relativement restreint de combinaisons, les auteurs des évangiles ont pu « produire » des miracles sans que la réalité de tel ou tel ait besoin d'être attestée.

Il n'y a en fait qu'un seul miracle : Jésus guérit. Il est en soi le médecin et le remède.

¹ *Jean*, 11, 39.

² *Is.* 35, 5-6.

Les guérisons procèdent ainsi toujours d'un mouvement de Jésus vers le malade ou au contraire, du malade vers Jésus ; le mouvement étant une part importante de la construction du récit.

Les miracles sont à placer au premier rang dans l'argumentaire des missionnaires chrétiens, des apôtres qui chercheront à convaincre Israël que Jésus est bien le Messie attendu. Plus que tout argument spécifiquement théologique, le miracle parle au peuple.

Sens et miracles

Ce qui est prépondérant pour les auteurs du Nouveau Testament, c'est le sens que l'on donne aux actes miraculeux.

Rappelons d'abord qu'il n'y a jamais de « miracle dans le Nouveau Testament. ». Le mot que nous résumons ou que nous traduisons ainsi ne figure jamais dans le texte grec des évangiles. On y parle « signes », « œuvres » (chez Jean) ou « puissance » (dans les évangiles synoptiques).

Deux attitudes essentielles en découlent. Le miracle dans les évangiles, est un acte de foi, un appel à croire. Sans croyance (ou sans croyance suffisante), pas de miracle. « En vérité, je vous le dis, enseigne Jésus à ses disciples, si quelqu'un dit à cette montagne « s'élève-toi jette-toi dans la mer, et s'il n'hésite pas dans son cœur mais croit que ce qu'il dit va arriver, cela lui sera accordé »¹.

Donc si le miracle ne se produit pas, c'est que la foi, même grande ne suffit pas... Et elle risque de ne

¹ Marc, 11, 23.

jamais suffire. Marc en donne a contrario la preuve, quand il raconte l'un des échecs de Jésus : à Nazareth, dans sa patrie où il est méprisé et où on croit pas, « il n'avait pu faire là aucun miracle »¹.

L'autre composante du miracle relève tout entier d'une question que l'on peut lire également chez Marc à propos de Jésus : « D'où cela lui vient-il ? »².

Les évangiles s'entendent sur la réponse : les miracles viennent de Dieu.

Les miracles envoient un message, ils sont le signal des temps nouveaux ,le signe de l'irruption du Royaume de Dieu : « Si c'est par le doigt de Dieu que j'expulse les démons, dit Jésus, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous »³. Le miracle met fin au règne de Satan. Il outrepassa les cas personnels, les situations individuelles. Il chasse l'impureté. C'est le pays qui était malade. « Jamais pareille chose n'a paru en Israël »⁴.

Ainsi comprend-on que les disciples aient la double mission de prophétiser le Royaume et d'exorciser les démons. Jésus est l'un des successeurs du Baptiste. Il substitue les guérisons au baptême de purification des péchés, mais les deux gestes relèvent de la même logique. C'est toujours d'Israël qu'il s'agit.

Le célèbre démoniaque de Gêrasa que guérit Jésus dans les évangiles synoptiques est le héros crypté d'une fable anti-romaine : « Légion est mon nom, dit-il, car nous sommes beaucoup »⁵. Il porte surtout un

¹ *Marc*, 6, 5.

² *Marc*, 6, 2.

³ *Luc*, 11, 20.

⁴ *Matthieu*, 9, 33.

⁵ *Marc*, 5, 9.

nom qui symbolise les troupes d'occupation. Quand Jésus expulse les démons qui le possèdent, c'est sur un troupeau de porcs qu'il les projette, animaux particulièrement synonymes d'impureté pour la religion juive en même temps qu'emblèmes de l'armée romaine qui stationne dans la cité fortifiée de Gérasa.

Exorciser les malades, c'est donc envoyer Satan hors de la terre sacrée.



CRUCIFIXION DE JESUS

Le récit de la crucifixion de Jésus est ainsi rapporté dans le Coran : [Nous les avons maudits] à cause de leur incrédulité, pour avoir dit, contre Marie, une immense infamie, *buhtân*, pour avoir dit : « Nous avons tué le Messie, Jésus fils de Marie, l'Apôtre de Dieu ! », alors qu'ils ne l'ont ni tué ni crucifié, mais que son sosie a été substitué à leurs yeux. En vérité, ceux qui s'opposent, à l'égard de [Jésus], sont certes dans un doute à son endroit. Ils n'ont nulle connaissance de [Jésus] ; ils ne suivent que conjecture et n'ont pas tué [Jésus] en certitude.

Tout au contraire, Dieu l'a élevé vers Lui. Dieu est puissant et sage.

Il n'est [*personne*], parmi les Détenteurs de l'Ecriture, qui ne croie, certes en lui, avant sa mort et, au. Jour de la Résurrection, [Jésus] sera témoin à leur rencontre ».¹

Le texte coranique est clair : Jésus n'a été ni tué, ni crucifié. C'est son sosie qui a subi ce sort. Selon la Tradition musulmane dont Tabari se fait l'écho, tous les disciples ont été transformés, au moment de l'arrestation, pour ressembler trait pour trait à Jésus. L'un d'eux a déclaré être Jésus et c'est lui qui a été crucifié à la place de Jésus.²

Le passage coranique où Dieu, s'adressant à Jésus, dit : « O Jésus, je vais te rappeler et d'élever vers moi ... »³ ne peut signifier la mort de Jésus. Le rappel

¹ Coran, IV, 156 – 159.

² Tabari, VI, 12, 13 ; al-Qurtubi, VI, 7, 8, 9.

³ Coran, III, 48 et V, 117.

s'est fait alors que Jésus était en vie. Jésus a fait son ascension vers le ciel, vivant.¹

Le verbe « rappeler » est exprimé en arabe par le verbe *tawaffâ* qui, lorsqu'il a Dieu pour sujet, comme c'est ici le cas, signifie ordinairement « faire mourir ». C'est le sens qu'a ce verbe, par exemple, en 2.241, où il s'agit d'hommes ordinaires et non pas de Jésus : « Pour ce qui est de ceux d'entre nous qui sont rappelés à Nous, laissant des épouses, [*qu'ils fassent*] un testament pour leurs épouses... » En 2. 241, « ceux... qui sont rappelés » sont « ceux qui sont morts », comme le laisse plus clairement entendre le contexte. Toute la question est par conséquent de savoir si le verbe *tawaffâ* a le même sens lorsqu'on l'applique à des hommes du commun ou à Jésus.

L'examen des passages où est utilisé le verbe conduit à conclure que *tawaffâ* signifie le retour à Dieu pour la rétribution dernière. Ce retour, cette mort, est l'œuvre, soit de Dieu, soit des anges, soit de l'ange de la mort, soit de la mort elle-même (4. 19). Et ce retour, cette mort, est celui d'hommes en général (6. 60, 61 ; 10.104 ; 16. 72 ; 22. 5), des croyants (2. 234, 241 ; 3. 191 ; 4. 99 ; 7. 123 ; 10. 47 ; 12. 102 ; 13. 40 ; 16. 34 ; 40. 77), des apostats (47. 29), des impies (7. 35 ; 8. 52 ; 16. 30 ; 32. 11 ; 40. 69), des femmes adultères (4. 19). Le verbe est appliqué deux fois à Jésus, en 3. 48 que nous examinons et en 5. 117 que voici : Jésus est appelé par Dieu à témoigner contre la divinité à laquelle les chrétiens l'élèvent et dit : « J'ai été témoin à leur encontre, tant que je suis demeuré parmi eux.

¹ Tabari, III, 289 – 291 ; Qurtubi, IV, 7 – 9.

Quand tu m'as rappelé à Toi, c'est Toi qui as été le Surveillant, à leur endroit, car, de toute chose, Tu es témoin ». Par conséquent, en 3. 48 et 5. 117, c'est Dieu qui rappelle Jésus. En 5. 117, le contexte n'est pas clair en ce qui concerne le mode de rappel. En 3. 48, après « je vais te rappeler », il y a « et t'élever à Moi ». Il est donc possible que Jésus ait été élevé vers Dieu sans mourir, au sens plein de ce verbe. Le contexte de 3. 48 aurait été de pouvoir contenir une allusion à ce qui s'est passé de particulier pour Jésus *avant* la Résurrection générale. Mais le passage est ambigu et son sens le plus probable est celui qui s'accordera le mieux avec le reste de l'enseignement coranique sur le même sujet.

L'ambiguïté de 3. 48 en ce qui concerne la mort de Jésus, n'est que renforcée par sourate 39. 45 : « Dieu rappelle, *tawaffâ* les âmes au moment de leur mort ainsi que celles qui ne meurent point durant leur sommeil. Il retient celles dont il a décrété la mort et relâche les autres jusqu'à un terme fixé... »

En tant que maître de la vie et de la mort, Dieu dispose des âmes des créatures. Il rappelle, *tawaffâ* aussi bien celles qui doivent mourir que celles qui doivent vivre encore. On le voit par ce passage qui est unique et qui tranche sur les autres textes invoqués antérieurement, si « rappelle », *tawaffâ* signifie généralement « faire mourir », il peut aussi signifier que Dieu reprend momentanément en sa possession ce qui lui appartient, pendant le sommeil par exemple.

Dans la sourate 19, Jésus dit : « Que le salut soit sur moi le jour où je naquis, le jour où je mourrai et le

jour où je serai ressuscité ».¹ Ces paroles semblent indiquer à priori que le Coran accepte la mort de Jésus et sa résurrection. Or, la même prière est prononcée au sujet de Jean Baptiste : « Salut sur lui au jour où il naquit, au jour où il mourra et au jour où il sera ressuscité ».²

Ce second passage nous éclaire sur le sens de la résurrection. Il s'agit bien de la résurrection générale annoncée par le Coran après la fin des temps. Il n'est donc pas question dans le premier verset cité d'une résurrection particulière dont bénéficierait seul Jésus. C'est pour cette raison, et parce que le Coran ne reconnaît pas la mort réelle de Jésus sur la croix, la tradition musulmane affirme que c'est à la fin du monde, au moment où Jésus reviendra, qu'il passera par la mort naturelle annoncée par le passage coranique mentionné plus haut.

La question de la crucifixion de Jésus, de sa résurrection a été étudiée par les auteurs musulmans. Les données évangéliques ont été analysées une à une pour mettre l'accent sur leur fragilité. Les passages des quatre évangiles portant sur ce thème sont abondamment cités dans le but de relever leur caractère vague et formellement contradictoire.

Matthieu écrit ainsi³ : « Les onze disciples se rendirent en Galilée, à la montagne où Jésus leur avait dit de le retrouver. Quand ils le virent, ils se

¹ *Coran*, XIX, 34.

² *Coran*, XIX, 15.

³ *Matthieu*, XXVIII, 16 – 20.

prosternèrent devant lui, bien que certains d'entre eux fussent saisis de doute. Jésus s'avança vers eux et leur parla. Il leur dit : « L'entière autorité dans le ciel et sur la terre m'a été conférée. Allez donc et faites de toutes les nations mes disciples ; baptisez des hommes partout au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai commandé. Et soyez assurés que je serai toujours avec vous, jusqu'à la fin des temps. »

Marc écrit¹ :

« Quand il se fut levé de chez les morts tôt le dimanche matin, il apparut d'abord à Marie de Magdala, dont il avait précédemment chassé sept démons. Elle alla porter la nouvelle à ses disciples en deuil et désolés, mais quand elle leur dit qu'il était vivant et qu'elle l'avait vu, ils ne la crurent pas. Plus tard, il apparut sous une apparence différente à deux d'entre eux qui marchaient dans la campagne. Ils allèrent aussi porter la nouvelle aux autres, mais de nouveau personne ne les crut.

Après, alors que les onze étaient à table, il leur apparut et leur fit reproche de leur incrédulité et de leur manque d'intelligence, parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu après qu'il fut revenu de chez les morts. Puis il leur dit : « Allez et prêchez dans toutes les parties du monde et proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création. Ceux qui le croiront et recevront le baptême seront sauvés ; ceux qui ne croiront pas seront condamnés. La foi entraînera ces miracles ; les croyants chasseront les démons en mon nom et parleront des langues

¹ Marc, XVI, 9 – 20.

étrangères ; s'ils manipulent des serpents ou boivent du poison mortel, il leur adviendra aucun mal ; et les malades sur lesquels ils imposeront les mains seront guéris. »

Ainsi, après avoir parlé avec eux, le Seigneur Jésus monta au ciel et prit sa place à la droite de Dieu ; mais ils sortirent et firent leur proclamation partout, et le Seigneur travailla avec eux et confirma leurs paroles par les miracles qui s'en suivirent.

Luc écrit que, le même dimanche matin, les femmes qui avaient suivi Jésus depuis le Galilée avaient vu deux anges à la porte du sépulcre et en avaient informé les apôtres, lesquels ne les avaient pas crues :¹

[...] Deux disciples marchaient près d'un village appelé Emmaüs, qui se trouve à quelque dix kilomètres de Jérusalem et ils s'entretenaient de ces événements. Tandis qu'ils en discutaient entre eux, Jésus apparut et fit route avec eux ; mais quelque chose les empêchait de le reconnaître. Il leur demanda : « De quoi parliez-vous en marchant ? » Ils s'arrêtèrent, les visages désolés, et l'un d'eux, appelé Cléophas, répondit : « Serais-tu le seul à Jérusalem à ignorer ce qui s'est passé dans cette ville ces derniers jours ? – Que voulez-vous dire ? » demanda-t-il. « Toute cette histoire sur Jésus de Nazareth, répliquèrent-ils, un prophète à l'action et au verbe puissants devant Dieu et le peuple ; la manière dont les chefs de nos prêtres et nos gouverneurs l'ont fait condamner à mort et l'ont fait crucifier. Nous avions espéré qu'il serait l'homme qui libérerait Israël. Qui plus est, c'est le troisième jour depuis que cela est

¹ Luc, XXIV, 13 – 53.

advenu, et maintenant des femmes de notre connaissance nous ont surpris : elles sont allées tôt au sépulcre, mais elles n'ont pas trouvé son corps et sont revenues avec une histoire d'une vision qu'elles ont eue d'anges qui leur ont annoncé qu'il était en vie. Quelques-uns des nôtres sont donc allés au sépulcre et ont constaté ce que les femmes avaient dit ; mais ils ne l'ont pas vu. »

« Combien sots vous êtes ! répondit-il. Combien vous êtes lents à croire tout ce que les prophètes ont dit ! Le Messie ne devait-il pas souffrir de la sorte avant d'entrer dans sa gloire ? » Puis il commença à leur parler de Moïse et des prophètes et leur expliqua les passages qui se référaient à lui dans tous les passages des Livres.

Ils avaient alors atteint le village où ils se rendaient et il se disposait à poursuivre son chemin, mais ils le prièrent : « Reste avec nous, car le soir s'avance, le jour a presque pris fin. » Il les suivit donc, et quand il se fut assis avec eux à table, il prit le pain et le bénit : puis il le rompit et le leur distribua. Alors leurs yeux se dessillèrent et ils le reconnurent, puis il disparut de leur vue. Ils se dirent : « N'avons-nous pas senti nos cœurs en feu alors qu'il nous parlait sur le chemin et qu'Il nous expliquait les Ecritures ? »

Sans plus attendre, ils se rendirent à Jérusalem. Là, ils s'avisèrent que les onze et les autres s'étaient réunis et ils disaient : « C'est vrai, le Seigneur est ressuscité ; il est apparu à Simon. » Puis ils racontèrent les détails de leur voyage et la façon dont ils l'avaient reconnu à sa manière de rompre le pain.

Et tandis qu'ils parlaient de tout cela, il apparut parmi eux. Saisis et terrifiés, ils pensèrent qu'ils voyaient un fantôme. Mais il dit : « Pourquoi êtes-vous si

troublés ? Pourquoi vous posez-vous des questions ? Regardez mes mains et mes pieds. C'est moi. Touchez-moi et voyez ; aucun fantôme n'a de la chair et des os et vous pouvez voir que j'en ai. » Mais ils n'étaient pas convaincus et doutaient encore car cela semblait trop beau pour être vrai. Il leur demanda alors : « Avez-vous quelque chose à manger ? » Ils lui offrirent une part du poisson qu'ils avaient fait cuire, qu'il prit et mangea sous leurs yeux.

Et il leur dit : « Voilà ce que je voulais dire en vous disant, quand j'étais avec vous, que tout ce qui a été écrit sur moi dans la Loi de Moïse et dans les prophètes et les psaumes devait s'accomplir. » Il leur éclaira alors l'esprit à la compréhension des Ecritures. « Ceci, dit-il, est ce qui est écrit : que le Messie souffrira la mort et ressuscitera des morts le troisième jour et qu'en son nom, le repentir apportant le pardon des péchés doit être proclamé à toutes les nations. Commencez à Jérusalem ; c'est vous qui êtes les témoins de tout cela. Et souvenez-vous de ceci : je vous adresserai le don de mon Père qui vous avait été promis. Restez donc dans cette ville jusqu'à ce que vous soyez avertis de la puissance d'en-haut. »

Puis il les emmena jusqu'à Béthanie et les bénit de ses mains levées ; et en les bénissant, il s'éloigna d'eux. Et ils retournèrent à Jérusalem dans une grande joie et passèrent tout leur temps dans le Temple à célébrer le Seigneur.

Jean est plus circonstancié¹ : « Après que les deux anges eurent demandé à Marie de Magdalena pour quoi elle pleurait et qu'elle leur eut répondu qu'elle ne savait pas où se trouvait le tombeau du Seigneur...

¹ Jean, XX, 1-19 – XXI, 1-25.

[...] elle se retourna et vit Jésus qui se tenait là, mais elle ne le reconnut pas. Jésus lui demanda : « Pourquoi pleures-tu ? Qui donc cherches-tu ? » Pensant que c'était le jardinier, elle répondit : « Si c'est toi, homme, qui l'as enlevé, dis-moi où tu l'as mis et j'irai l'enlever de là. » Jésus dit : « Marie ! » Elle retourna et lui dit : « Rabbouni ! » [ce qui est le mot hébreu pour « Maître »]. Jésus dit : « Ne t'accroche pas à moi, car je ne suis pas encore monté chez le Père. Mais va voir mes frères et dis-leur que je vais maintenant monter vers mon Père et ton Père, mon Dieu et ton Dieu » Marie de Magdalena alla porter les nouvelles aux disciples. « J'ai vu le Seigneur », dit-elle, et elle leur transmet son message. Tard le dimanche soir, alors que les disciples étaient réunis derrière des portes closes, par peur des Juifs, Jésus vint et se tint parmi eux. « La paix soit avec vous ! » leur dit-il, et il leur montra ses mains et son flanc. Quand les disciples virent le Seigneur, ils furent remplis de joie. Jésus répéta : « La paix soit avec vous ! » et il dit : « De même que le Père m'a délégué, je vous délègue. » Puis il souffla sur eux, disant : « Recevez l'Esprit Saint ! Si vous pardonnez les péchés des hommes, ils seront pardonnés ; si vous ne les pardonnez pas, ils ne le seront pas. » L'un des douze, Thomas, c'est-à-dire le Jumeau, n'était pas avec les autres quand Jésus vint. Les disciples lui dirent donc : « Nous avons vu le Seigneur. » Il dit : « A moins que je voie les traces des clous sur ses mains, à moins que je mette mon doigt là où étaient les clous et ma main sur son flanc, je ne le croirai pas. »

Une semaine plus tard, ses disciples étaient de nouveau dans la pièce et Thomas était avec eux. Bien que les portes fussent closes, Jésus vint et se tint parmi eux, disant : « La paix soit avec vous ! » Puis il dit à Thomas : « Mets ton doigt ici ; vois mes mains. Mets ton doigt ici, vois mon flanc. Ne doute plus, mais crois. » Thomas dit : « Mon Seigneur et mon Dieu ! Jésus dit : « Parce que tu m'as vu, tu as trouvé la foi. Heureux ceux qui ne m'ont jamais vu et qui ont pourtant trouvé la foi. »

Il y eut en fait bien d'autres signes que Jésus montra devant les disciples, qui ne sont pas recensés dans ce livre. Ceux qui ont été rapportés ici l'ont été afin que vous gardiez la foi que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que grâce à cette foi, vous possédiez la vie en son nom.

Quelque temps plus tard, Jésus se montra aux disciples une fois de plus, près de la Mer de Tébériade ; et ce fut dans ces circonstances : Simon-Pierre et Thomas le Jumeau étaient ensemble avec Nathanaël de Cana en Galilée. Les fils de Zébédée et deux autres disciples étaient également là. Simon-Pierre dit : « Je vais pêcher.- Nous irons avec toi », dirent les autres. Ils montèrent donc dans le bateau. Mais cette nuit-là, ils ne prirent aucun poisson.

Le matin vint et Jésus était sur la grève, mais les disciples ne savaient pas que c'était Jésus. Il leur cria : « Amis, avez-vous fait bonne pêche ? » Ils répondirent : « Non. » Il leur dit : « Jetez le filet à tribord et vous ferez une prise. » Ils firent ainsi et ils constatèrent qu'ils ne pouvaient pas hisser le filet à bord, tant il était plein de poissons. Puis le disciple que Jésus aimait dit à Pierre : « C'est le Seigneur ! » Quand Simon-Pierre l'entendit, il attacha son manteau

autour de lui (car il s'était dévêtu) et plongea dans l'eau. Le reste d'entre eux vint en bateau, tirant le filet plein de poissons ; car ils n'étaient pas loin du rivage, rien qu'une centaine de mètres.

Quand ils mirent pied à terre, ils virent un feu de bois avec du poisson disposé dessus et du pain. Jésus dit : « Apportez quelques-uns de vos poissons. » Simon-Pierre monta sur le bateau et hala le filet jusqu'à la grève. Le filet était de plein de cent cinquante-trois grands poissons. Jésus dit : « Venez prendre le petit déjeuner. » Aucun des disciples n'osa demander : « Qui es-tu ? » Ils savaient que c'était le Seigneur. Jésus vint à eux, rompit le pain, le leur distribua et distribua les poissons de la même façon.

C'est la troisième fois que Jésus apparut à ses disciples, après sa résurrection de chez les morts.

Après le petit déjeuner, Jésus dit à Simon-Pierre : « Simon fils de Jean, m'aimes-tu plus que tout ? – Oui, Seigneur, répondit, tu sais que je t'aime.- Alors pais mes agneaux. » Une troisième fois il demanda : « Simon fils de Jean, m'aimes-tu ? » Pierre fut blessé qu'il demandât pour la troisième fois : « M'aimes-tu ? – Seigneur, dit-il tu sais tout ; tu sais que je t'aime », Jésus dit : « Pais mes agneaux. »

« Et de plus, je vous dirai en vérité : quand vous étiez jeunes, vous attachiez votre ceinture et vous alliez où vous vouliez ; mais quand vous serez vieux, vous tendrez le bras, un étranger vous liera les mains et vous conduira là où vous ne voulez pas aller. » Il dit cela pour indiquer la mort par laquelle Pierre glorifierait Dieu. Puis il ajouta : « Suivez-moi. »

Pierre regarda autour de lui et vit le disciple que Jésus aimait, celui qui, au souper, s'était penché vers lui pour lui demander : « Seigneur, quel est celui qui te

trahira ? ». Pierre demanda quand il le vit : « Seigneur, que va-t-il lui advenir ? » Jésus répondit : « S'il est de ma volonté qu'il attende jusqu'à ce que je revienne, en quoi cela t'intéresse-t-il ? Suis-moi. »

Le dit de Jésus fut répété dans la communauté et l'on s'accorda à penser qu'il signifiait que le disciple ne pourrait pas. Mais en fait, Jésus n'avait pas dit qu'il ne mourrait pas ; il avait seulement dit : « S'il est de ma volonté qu'il attende jusqu'à ce que je revienne, en quoi cela t'intéresse-t-il ? »

C'est le même disciple qui atteste ce qui est rapporté ici. C'est en fait lui qui l'a écrit, et nous savons que son témoignage est vrai.

Il est bien d'autres choses que fit Jésus. S'il fallait tout rapporter en détail, je suppose que le monde entier ne suffirait pas à contenir tous les livres qui devraient être écrits. »

Matthieu et Jean, soulignent les auteurs musulmans, n'ont pas vécu la même expérience et Marc et Luc ont recueilli des témoignages divergeants de ces deux-là et entre eux.¹ Ainsi, précisent-ils, à propos des anges, Matthieu n'en mentionne qu'un², Marc ne mentionne qu'un jeune homme lumineux³, Luc parle de deux hommes⁴ et c'est Jean qui parle de deux anges⁵. On ne sait pas non plus si la tombe était ouverte ou fermée

¹ Ibn Hazm, *Kitab al Fisal*, p. 100-106; Guwayin, *Sifâ*, p. 58-68 ; Qarafi, *al-Agwiba*, p. 152, 160.

² Matthieu, XXVII, 2.

³ Marc, XVI, 5.

⁴ Luc, XXIV, 4.

⁵ Jean, XX, 11 – 12.

quand Marie de Magdala arriva : Luc dit qu'elle était ouverte, mais Matthieu dit qu'elle était fermée¹.

Selon Matthieu, les onze ne revoient Jésus qu'en Galilée, sur la montagne, sans autres péripéties. Nulle mention du jour.

Selon Marc, il apparaît d'abord à Marie de Magdala au mont des Oliviers, puis aux onze dans la campagne proche de Jérusalem. Le jour est le dimanche, l'après-midi et le soir, Nulle mention de la Galilée.

Selon Luc, il apparaît d'abord à deux disciples sur la route d'Emmaüs, non loin de Jérusalem, donc en Judée, et ils ne le reconnaissent pas. Puis il se manifeste à eux deux et eux seulement au cours du souper à Emmaüs. Puis encore, il apparaît aux onze à Jérusalem et il les emmène, sans aucune raison apparente ni suivi logique à Béthanie et les abandonne là. Nulle mention de la Galilée non plus. Incidemment, on voit apparaître un disciple inconnu, Cléophas – l'autre n'étant pas nommé – sur lequel les conjectures abondent.

Et selon Jean, Jésus réapparaît en deux lieux et à trois moments séparés : une fois le dimanche, à Jérusalem, à Marie de Magdala, puis aux disciples sans Thomas, puis une deuxième fois aux disciples avec Thomas ; enfin, une troisième fois à sept disciples seulement – Pierre, Thomas, Nathanaël, Jean et Jacques de Zébédée et « deux autres disciples ».

¹ Luc, XXIV, 2 ; Matthieu, XXVII, 1 – 2.

A ces contradictions sur le lieu, le moment et les circonstances, s'en joignent d'autres. Ainsi, selon Matthieu et Marc, Jésus enjoint aux disciples d'aller prêcher dans toutes les parties du monde, alors que, selon Luc, il leur enjoint spécifiquement de rester à Jérusalem jusqu'à ce qu'ils aient été avertis des pouvoirs célestes, dont la venue est absente de cet évangile.

La crucifixion : circonstances

Les mêmes auteurs se sont intéressés aux circonstances qui ont entourées la crucifixion telle qu'elle est rapportée par les Evangiles. Ils ont noté que le supplicié fut mis en croix, selon Marc à neuf heures du matin et serait mort à midi.¹

Luc² et Matthieu³ ne mentionnent pas l'heure de la mise en croix, mais rapportent qu'il serait mort à trois heures de l'après-midi. Il serait donc demeuré en croix entre trois et six heures. Jean ne donne pas d'heure, ni pour la mise en croix, ni pour la descente de croix ; Les quatre évangélistes s'accordent toutefois sur le fait que les tibias de Jésus ne furent pas brisés, à la différence des « brigands » à sa droite et à sa gauche. Leur mort, de ce fait, est certaine.

Les circonstances de l'inhumation sont elles aussi contradictoires :

¹ Marc, XV, 25.

² Luc, XXIII, 46.

³ Matthieu, XXVII, 45 – 50.

Selon Matthieu¹, Joseph de Ramathaïm enveloppa le corps dans un « linceul de lin neuf ». Selon Luc également, Joseph « descendit le corps de la croix, l'enveloppa dans un linceul de lin et le déposa dans un sépulcre creusé dans le roc, dans lequel personne n'avait été inhumé auparavant »². Nulle mention des aromates achetés par Nicodème ; d'ailleurs, « les femmes qui l'avaient suivi depuis la Galilée... allèrent chez elles et préparèrent des aromates et des parfums »³. Le corps n'avait donc pas été lavé et, à l'évidence, le linceul n'avait pas été cousu, selon la coutume, puisque ces femmes se disposaient à aller le samedi matin au sépulcre pour procéder à la toilette funéraire.

Selon Jean, toutefois⁴, Nicodème était présent à l'inhumation ; il avait apporté une grande quantité d'un mélange de myrrhe et d'aloès qui fut mis dans le linceul. Mais, détail singulier, Jean ne mentionne jamais le linceul cité par les autres évangélistes, mais rapporte que les deux notables enveloppèrent le corps de Jésus dans des « bandelettes de tissu », *othonia* en grec, « selon les coutumes d'ensevelissement juives⁵ ». Or, c'est là une invraisemblance majeure font observer les auteurs musulmans : les juifs n'ont jamais serré leurs morts dans des bandelettes.

¹ Matthieu, XXVII, 59.

² Luc, XXIII, 53 – 53.

³ Luc XXIII, 55 – 56.

⁴ Jean XIX, 38 - 42.

⁵ Jean XIX, 40.

Jean d'une part, Matthieu et Luc de l'autre, sont donc en contradiction formelle sur la question du linceul et du mode d'ensevelissement, de même sur les responsables de l'ensevelissement.

La découverte du sépulcre vide est également l'objet de contradictions.

Selon Matthieu¹, Marie de Magdala et « l'autre Marie » allèrent au tombeau le dimanche matin et y trouvèrent l'ange qui roula la porte du sépulcre, leur dit que Jésus était ressuscité et leur enjoignit d'aller en informer les disciples.

Marc² ne mentionne aucun de ces épisodes, il écrit, lui, que Jésus apparut immédiatement à Marie de Magdala et que celle-ci alla informer les disciples qui ne la crurent d'abord pas.

Selon Luc³, quand Marie de Magdala, Joanna – qui n'est citée ni par Matthieu ni par Marc – et Marie, la mère de Jacques, allèrent au sépulcre, la porte était déjà roulée ; et au lieu d'un ange, elles en virent deux, qui leur dirent que Jésus était ressuscité.

Enfin, selon Jean⁴, ce fut Marie de Magdala qui alla seule au tombeau, le dimanche soir, ce qui est en

¹ Matthieu, XXVIII, 1 – 7.

² Marc, XVI, 9 – 11.

³ Luc, XXIV, 2 – 11.

⁴ Jean, XX, 1 – 9.

contradiction avec Marc¹, qui dit qu'elle y alla le dimanche à l'aube ; elle vit alors que la porte était déjà roulée. Pas de mention d'ange.

Aucun des évangélistes ne concorde donc avec l'autre sur un événement aussi important des Evangiles.

L'incertitude

Tout ceci pour dire que les témoignages consignés dans les évangiles sont sujet à caution. Les commentaires coraniques laissent entendre que nous sommes sur ce point précis de la crucifixion de Jésus, en pleine incertitude. Tous les commentaires rendent compte du texte coranique en soutenant la théorie du sosie crucifié à la place de Jésus. Le nom, la personne du sosie, disciple ou autre quidam, et les circonstances du récit, varient. Mais le résultat est toujours le même : *deux* personnages différents sont en cause, Jésus et son sosie. Le sosie est mis à mort et Jésus est élevé auprès de Dieu. M. Hayek a cité quelques commentaires relatifs à notre sujet². Rapportons l'un d'eux :

« Dès le matin du jour suivant, l'un des Apôtres vint trouver les Juifs et leur dit : « Que me donneriez-vous, si je vous disais où se trouve le Christ ? » Ils lui proposèrent trente sous qu'il prit et leur indiqua où se trouvait le Christ. Mais auparavant, il avait lui-même pris la ressemblance de Jésus. Ils mirent alors la main sur lui et s'assurèrent qu'il ne pourrait plus leur échapper, en le liant avec une corde par laquelle ils le tiraient... Ils crachaient sur lui et le couvraient

¹ Marc, XVI, 2.

² Hayek, *Le Christ de l'Islam*, p., 224 – 230.

d'épines. Ils le conduisirent ensuite jusqu'au bois sur lequel ils voulaient le crucifier. Mais Dieu éleva Jésus, et ils ne crucifièrent que celui qui prit sa ressemblance. »

On observa que les commentaires tiennent compte de détails de la passion rapportés par les évangiles canoniques.

L'exégèse orthodoxe qui défend la thèse du sosie crucifié à la place de Jésus est ancienne. En effet, par Saint Jean Damascène, mort vers 749, nous savons que moins de cent ans après la mort du Prophète, ses disciples enseignaient déjà que l'ombre de Jésus seulement avait subi la crucifixion. Encore aujourd'hui, la thèse du sosie recueille les suffrages des commentateurs du Coran. Ainsi, Rasid Ridâ, égyptien, disciple de Muhammad 'Abduh, dans son commentaire coranique publié par la revue *Manâr*, s'applique à « la démonstration de la non-crucifixion de Jésus pour la raison qu'il y aurait eu substitution de victime. Pour cela il nie l'authenticité de la transmission des évangiles canoniques et accorde crédit à l'évangile de Barnabé, un écrit médiéval, qui nie la crucifixion. Il montre enfin « que la substitution... n'est point une légende absurde... Le Christ s'en serait allé mourir solitaire comme Moïse... »¹

Autres conceptions de la disparition de Jésus.

On retrouve dans les milieux chrétiens gnostiques et docètes des interprétations de la mort apparente de

¹ Jomier, J., *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris, 1954, p. 312.

Jésus semblables à celles avancées par les exégètes coraniques et la Tradition musulmane.

Masson signale que dans l'apocryphe « Les Actes de Jean » (98 – 100), on fait dire à Jésus : « Je ne suis pas celui qui est attaché à la croix¹ » Nous avons donc ici les sources probables de la thèse du sosie.

Pour certains, l'homme crucifié par les Romains n'était pas Jésus. La secte ahmadiyya, au XIX^{ème} siècle, pensait que c'était bien Jésus qui avait été crucifié, mais qu'il avait été descendu de la croix juste avant sa mort. Guéri de ses blessures, il se serait enfui en Inde où il serait mort, des années plus tard.

Selon d'autres sources, après avoir traversé la Sibérie, Jésus serait arrivé au Japon. Il s'y serait marié, aurait eu trois enfants et se serait éteint à l'âge de 106 ans. Il reposerait aujourd'hui dans le cimetière du petit village de Shingo, à quelques centaines de kilomètres de Tokyo.

D'autres vies « posthumes » de Jésus ont été imaginées au fil des époques, à l'instigation de groupes plus ou moins chrétiens du monde entier. Ces légendes nées souvent sous l'influence d'autres modes de croyance en l'au-delà témoignent bien entendu de l'incapacité de certains croyants à admettre que Jésus ait pu mourir comme n'importe quel autre être humain.

L'idée que la mort de Jésus n'est qu'apparente provient selon Henri Michaud de milieux chrétiens

¹ Masson, D., *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 331.

hétérodoxes, gnostiques et docètes. Le fait est reconnu depuis longtemps¹.

Ces influences étant admises, il reste deux possibilités d'expliquer la mort de Jésus : la première, en accord avec l'évangile de Pierre, consiste à admettre que la véritable partie divine de Jésus s'est échappée de lui sans mourir ; la seconde, admet le remplacement de Jésus, au moment de la mort, par un substitut. Il est difficile de dire à laquelle des deux possibilités correspond le texte du Coran où il est question de l'expression « *wa lâkin subbiha lahum* »².

En définitive, le Coran ne reconnaît pas que Jésus soit réellement mort sur la croix, qu'elle que puisse être l'interprétation qu'on donne de l'événement.

Le problème de la crucifixion chez Ibn Hazm

Selon Ibn Hazm, les circonstances qui ont entouré l'arrestation de Jésus et sa crucifixion ne permettent pas, d'affirmer de façon certaine que c'est Jésus lui-même – et non pas une apparence ou un sosie – qui a été crucifié. L'auteur rappelle que l'arrestation a eu lieu dans un endroit extérieur à la ville, et que le temps passé sur la croix (six heures) est relativement court par rapport à ce qui se fait habituellement, en raison de l'approche du sabbat. De surcroît, aucun des

¹ Michaud, Henri, *Jésus selon le Coran*, p. 69 : « *wa lâkin subbiha lahum* », il leur a semblé ainsi. L'idée qui ressort du verset 156 est la suivante : les juifs n'ont pas tué ni crucifié Jésus réellement, « mais il leur a semblé » qu'il en était ainsi. En fait, Dieu a élevé Jésus auprès de lui. La réponse du Coran est catégorique : Jésus n'est pas mort réellement, il n'y eu qu'un semblant de mort ou de crucifixion.

² *Ibid.*, p. 70.

disciples de Jésus n'était présent¹ : et Marie de Magdala regardait de loin². Ces indications contenues dans les Evangiles eux-mêmes, nuisent à la crédibilité des témoins³. Et pour montrer combien sont fragiles les témoignages que renferment les Evangiles, Ibn Hazm relève que Matthieu et Marc mentionnent que deux brigands furent crucifiés avec Jésus, alors que Luc ne parle que d'un seul⁴.

Le doute est permis, d'autant plus ajoute-t-il, que la thèse de la crucifixion de Jésus repose sur une absurdité. En effet, dans l'Ancien Testament, il est dit que « si l'on fait mourir un homme qui a commis un crime digne de mort, et que tu l'aies pendu à un bois, son cadavre ne passera point la nuit sur le bois ; mais tu l'enterreras le jour même, car celui qui est pendu est un objet de malédiction, auprès de Dieu, et tu ne souilleras point le pays que l'Eternel, ton Dieu, te donne pour héritage⁵ ». Croire à la crucifixion de Jésus, revient à croire que celui-ci a encouru la malédiction divine⁶.

¹ Seul Jean signale que le disciple aimé de Jésus était présent, Jean, 19 : 26 – 27.

² Matthieu, 27 : 55 – 56 ; Marc, 15 : 40.

³ *Op. Cit.*, II, 58 – 59.

⁴ Matthieu, 27 : 38, 44 ; Marc, 15 : 27, 32 ; Luc, 23 : 39 – 43 et *Fisal*, II, p. 50.

⁵ Dt., 21 : 22 – 23.

⁶ R. Aranldez voit là un exemple « particulièrement émouvant car il fait sentir, écrit-il, tout le raffinement de l'attaque du zahirite » cf. ; *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, pp. 309 – 310. Il empêche qu'Ibn Hazm n'a pas été le premier à utiliser cet argument. En effet, ce point est soulevé dans un manuscrit de Yahya b. Adi. Il s'agit de l'explication fournie par ce dernier à al-Gahini sur la sentence du Deutéronome : « Tout crucifié est maudit ». Cf., Vatican, 134, fol., 84 – 85 v. et Munich 948, fol., 106 – 107.

Le problème de la crucifixion chez al-Qarafi :

Al-Qarafi écrit que les chrétiens affirment que Jésus a été crucifié et a ressuscité par la suite. Qui donc lui a rendu la vie, dit-il ? Est-ce lui-même ? Dans ce cas, il faudrait reconnaître qu'il n'a pas connu la mort. Si, en revanche, quelqu'un d'autre l'a ressuscité, Jésus ne serait plus Dieu¹.

Le point de départ de l'argumentation d'al-Qarafi est le passage évangélique, relatant la transfiguration de Jésus. Il y est dit que : « Jésus prit avec lui Pierre, Jean et Jacques, et il monta sur la montagne pour prier. Pendant qu'il priait, l'aspect de son visage changea, et son vêtement devint d'une éclatante blancheur. Et, voici, deux hommes s'entretenaient avec lui : c'étaient Moïse et Elie, qui, apparaissant dans la gloire, parlaient de son départ, qu'il allait accomplir à Jérusalem. Pierre et ses compagnons étaient appesantis par le sommeil². »

Al-Qarafi retient de ce récit le fait que l'aspect général de Jésus a subi une transformation très nette. Jésus s'est transfiguré, métamorphosé ; son visage a changé, précise le texte. En un mot, Jésus n'était plus Jésus. Il avait pris une autre apparence³. Était-ce la seule fois ? Il ne semble pas. Selon l'auteur, Jésus a modifié plus d'une fois son aspect extérieur au point de n'être plus reconnu par ses propres disciples⁴.

¹ Al-Qarafi, *al-Agwiba al-fāhira*, p. 153.

² Luc, 9 : 28 – 32.

³ Op. cit. pp. 74 – 75.

⁴ *Ibid.*, p. 79.

Al-Qarafi fait allusion ici, à trois événements rapportés par les Evangiles. Le premier concerne les deux disciples, qui firent le voyage à Emmaüs, en compagnie de Jésus sans le reconnaître¹ ; le second fait a trait à Marie de Magdala, qui s'est retrouvée, un jour, face à face avec Jésus, et qui le prit pour un jardinier². Dans le troisième fait, il est question de tous les disciples réunis, auxquels Jésus se montra, sans qu'ils sachent qui il était³.

Si donc, les disciples de Jésus eux-mêmes, écrit l'auteur, ne reconnaissaient pas parfois leur maître et doutaient de son identité, que dire des autres gens, ceux-là mêmes qui ont assisté, ou ont cru assister à la crucifixion de Jésus ? L'affirmation ici repose en fait sur leur seul témoignage. Au surplus, quelle valeur peut-on accorder à un témoignage aussi sincère soit-il, dans de semblables circonstances, surtout quand il met en cause un être, tel que Jésus, qui avait le pouvoir de se transfigurer ?

A cela, il faut ajouter un autre fait assez troublant : l'attitude du crucifié. On ne peut, écrit al-Qarafi, identifier la personne qui a subi le supplice de la croix, à Jésus. Son comportement n'était pas celui d'un prophète ; de même, les paroles qu'elle a prononcées, avant de rendre le dernier soupir, n'étaient pas celles d'un prophète. En effet, quand un

¹ Luc, 24 : 16.

² Jean, 20 : 14 – 15.

³ Jean, 21 : 1 – 4.

élu de Dieu sent son heure arrivée, il est, et c'est le moins qu'on puisse dire, content et heureux à l'idée de retrouver bientôt son Seigneur. Quoi de plus normal de la part d'un prophète qui a conscience d'avoir bien rempli sa mission terrestre ! Et, quoi de plus normal pour lui de ressentir une satisfaction incomparable, celle de pouvoir, enfin, accéder à cet autre monde auquel il a consacré totalement sa vie ici-bas ! Abraham, Moïse et d'autres prophètes ont connu cette joie. Ils n'ont éprouvé aucune crainte devant la mort, et c'est avec confiance et sérénité qu'ils ont accueilli le décret divin¹.

Or, cet homme sur la croix s'est écrié : « Mon Dieu ! Mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Cri de reproche et de révolte à l'endroit de Dieu, et aussi de peur devant la mort. Jésus ne peut avoir prononcé cette phrase, ç'eût été contraire à sa qualité de prophète et d'envoyé de Dieu et à son enseignement².

Selon les textes évangéliques, le crucifié – qui a été arrêté la veille – a crié sa soif à ses bourreaux³. Cette demande, écrit l'auteur, ne pouvait émaner de Jésus, car celui-ci, nous a habitués à plus d'endurance. N'a-t-il pas jeûné sans discontinuité pendant 40 jours et 40 nuits⁴ ? Ceci montre la grande aptitude qu'avait Jésus

¹ Pressentant son prochain départ, Jésus a demandé à ses disciples de se réjouir, de ce qu'il allait au Père, *cf.*, *Jean*, 14 : 28.

² *Op. cit.*, pp. 75 – 76. Luc et Jean n'ont pas pensé reproduire une telle parole ; Luc la remplace par une autre tirée du psaume 31 : 6 : « Père, je remets mon esprit entre tes mains », *Luc*, 23 : 46.

³ *Jean*, 19 : 28 – 30.

⁴ *Luc*, 4 : 2 ; *Matthieu*, 4 : 2.

à résister à la faim et la soif. Ce trait du tempérament du Nazaréen s'oppose de façon manifeste au caractère empressé de la demande faite par la personne suppliciée¹.

Par ailleurs, écrit al-Qarafi, on s'explique difficilement le fait que les juifs aient sollicité, pour l'arrestation de Jésus, l'aide de Judas. Jésus était pourtant bien connu. Enfant déjà, il s'était fait une réputation. Il suffit de se souvenir de la discussion qu'il a eu à l'âge de douze ans avec les docteurs juifs, et de l'intelligence dont il a fait preuve en cette circonstance². Il a parcouru, durant l'exercice de son ministère, les routes et les villes de Palestine. Il est entré à Jérusalem. Ses miracles l'ont fait connaître à tout un chacun. Les savants juifs et les autorités administratives du pays se sont intéressés à lui. Bref, chacun savait qui était Jésus. Dans ces conditions, l'intervention de Judas paraît être sans objet. A moins, dit l'auteur, de lui trouver une signification plausible, qui concorderait avec l'ensemble des faits et gestes de Jésus. Al-Qarafi suggère ici, deux hypothèses : soit que Judas, en intelligence avec son maître, ait désigné aux Juifs une apparence humaine étrangère à la personne de Jésus. Cette hypothèse est parfaitement admissible, puisqu'il est établi que Jésus changeait d'apparence chaque fois qu'il le désirait ; soit que, toujours avec l'accord du maître, Judas ait désigné, aux juifs, une personne ressemblant à Jésus, et qui s'était proposée de donner sa vie, pour sauver celle du Nazaréen. Cette deuxième hypothèse expliquerait les

¹ *Op. Cit.*, p. 75.

² *Luc*, 2 : 41 – 52.

paroles prononcées plus tard par Judas : « J'ai pêché en livrant le sang innocent¹. »

Dans les deux cas, il y a entente préalable entre Jésus et Judas. C'est pourquoi le moment venu, le maître appellera son disciple « ami »².

L'auteur mentionne un autre passage évangélique qui, selon lui, montre le bien-fondé des deux hypothèses qu'il vient de formuler. Judas est cité dans ce passage, parmi les douze disciples à qui Jésus a donné autorité sur les esprits impurs et le pouvoir de guérir n'importe quelle maladie³. On comprend mal, dit al-Qarafi, comment un apôtre, qui avait le pouvoir de chasser le démon, ait pu succomber à celui-ci⁴.

Al-Qarafi suggère, enfin, une autre explication : il se peut, écrit-il, que Jésus ait été élevé au ciel au moment de la transfiguration. Son ascension a mis un terme à sa vie terrestre. La crucifixion ne concernait plus alors la personne de Jésus⁵.

¹ *Matthieu*, 27 : 4.

² *Matthieu*, 26 : 50 ; *Luc*, 22 : 48 – 53.

³ *Matthieu*, 10 : 1 – 4.

⁴ *Op. cit.*, pp. 78 – 81.

⁵ *Ibid.*, pp. 74 – 75.

ELEVATION ET RESURRECTION DE JESUS

Le Coran qui rejette la mort réelle de Jésus, n'a pas besoin d'une résurrection qui serait propre à l'envoyé de Dieu, immédiatement après sa mort. La résurrection générale lui suffit. L'ordre des événements de la vie de Jésus à sa fin, n'est donc pas le même dans le récit évangélique et dans le récit coranique. Pour les Evangiles nous avons : mort réelle, résurrection particulière, ascension, parousie. Pour le Coran : mort apparente, élévation, parousie, mort naturelle, résurrection générale.

Les deux textes où il est question de l'élévation de Jésus se trouvent dans les sourates 3. 48 et 4. 156. Il est dit : « Rappelle quand Dieu dit : « O Jésus ! Je vais te rappeler, *tawaffâ* à moi, t'élever vers moi, te purifier de la souillure de ceux qui sont incrédules et jusqu'au jour de la résurrection, mettre ceux qui t'ont suivi au dessus de ceux qui ont été incrédules. Ensuite, vers moi, sera votre retour et je déciderai, entre vous tous, sur ce sur quoi vous vous opposiez. »¹

Dans le second passage, le texte coranique affirme : « Nous les avons maudits à cause de leur incrédulité, pour avoir dit contre Marie une immense infamie, pour avoir dit : « Nous avons tué le Messie, Jésus, fils de Marie, l'apôtre de Dieu », alors qu'ils ne l'ont ni tué, ni crucifié, mais que son sosie a été substitué à leurs yeux.

¹ Coran, 3, 48.

« En vérité, ceux qui s'opposent à l'égard de Jésus, sont certes dans un doute à son endroit. Ils n'ont nulle connaissance de Jésus. Ils ne suivent que conjecture et n'ont pas tué Jésus en certitude.

Tout au contraire, Dieu l'a élevé vers lui. Dieu est puissant et sage.

Il n'est personne, parmi les détenteurs de l'Ecriture qui ne croie certes en lui, avant sa mort et au jour de la résurrection il sera témoin à leur rencontre ».¹

Dans le premier passage mentionné, Dieu élève Jésus à lui après une mort au sens plein du terme. Dans le second passage, après une mort apparente, Jésus est élevé auprès de Dieu. Le verbe employé pour rendre l'idée d'élever Jésus est *rafa'a*. C'est un verbe utilisé 29 fois par le Coran, dont 19 fois avec Dieu comme sujet.

Pour l'élévation d'une personne précise *auprès de Dieu*, le verbe se trouve deux fois, et appliqué à Jésus seulement. Par ailleurs, le verbe a le sens ordinaire d'élever, de porter en haut, de faire monter. On ne peut donc rien tirer de son usage, si ce n'est qu'il est employé pour la seule personne de Jésus avec la signification d'élever auprès de Dieu. En effet, il semble bien que dans les passages suivants : 2. 254 ; 6. 83, 165 ; 7. 175 ; 12. 76 ; 19. 58 ; 43. 31 ; 58. 12 ; 94. 4, « élever en hiérarchie », c'est élever les hommes en dignité, les uns plus que les autres, avec Dieu pour sujet. Pourtant, il faut s'arrêter, parmi les textes que nous venons de citer, 19. 57-58 et faire état d'une remarque de D. Masson à ce sujet² : « Et

¹ Coran 3, 156.

² *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 332.

mentionne, dans l'Écriture, Idris qui fut pur, *siddîq* et prophète et nous élevâmes à un rang auguste. »

Puisque, comme le note D. Masson, « Idris du Coran est souvent assimilé à ...Hénok de la Genèse... » ne faudrait-il pas faire un rapprochement avec Genèse 5. 24 : « Et Hénok marcha avec Elohim, et il ne fut plus parce qu'Elohim l'avait pris », pour conclure qu'en sourate 19. 58 « il serait... permis de voir encore... une allusion à une sorte d'assomption » ? C'est possible, d'autant plus que la traduction de 19. 58 en finale nous semblerait plus proche de l'original : « (Idris) que Nous élevâmes en un lieu élevé ». Toutefois il n'est pas assuré qu'Idris soit Hénok de la Genèse 5. 24¹. Enfin, en 19. 58 il n'est pas dit qu'Idris a été élevé vers Dieu, alors que c'est dit expressément de Jésus.

Il semble donc que dans le Coran, Jésus jouisse d'un privilège en ce qui concerne l'élévation auprès de Dieu².

Nous n'avons rien à dire de la résurrection *post mortem* de Jésus, puisque le Coran n'en parle pas. Ne croyant pas à la mort réelle du fils de Marie, le Coran n'a que faire d'une résurrection qui la suivrait immédiatement. Quand il est parlé de Jésus et de résurrection il s'agit toujours, dans le Coran, de la résurrection générale à laquelle sont appelés tous les humains à la fin des temps : ainsi en est-il dans les sourates 19. 34 et 4. 157. Ce qui signifie que Jésus

¹ Cette identification est généralement celle qu'admettent les commentaires du Coran.

² Il va de soi qu'il est question d'une élévation véritable et durable, et non pas seulement d'une extase que plusieurs mystiques ont reconnue. L. Massignon a signalé en effet que le mot *raf'* avait pris chez les mystiques musulmans le sens d'extase, *REI*, 1932, p. 534, n. 3.

aussi, comme toutes les créatures, devra passer par la résurrection finale.

S'il en est ainsi, que signifie le privilège accordé à Jésus de l'élévation auprès de Dieu ? Simple souvenir de l'ascension que rapportent les sources chrétiennes ? Ou bien expression d'une proximité de Dieu jamais atteinte par aucune créature ?

Jésus proche de Dieu

Dans le christianisme, Jésus est à ce point proche de Dieu par son obéissance dans l'œuvre du salut qu'il est son Fils, la seconde personne de la Trinité. Puisque le Coran accorde au fils de Marie le privilège d'avoir été élevé auprès de Dieu, quelle place occupe-t-il véritablement ? Il semble que nous puissions déjà apporter une réponse, après tous les textes que nous avons étudiés.

1) Jésus et sa proximité de Dieu

L'expression « proximité de Dieu » nous a été suggérée par sourate 3. 40 que nous avons citée et que nous reprenons pour y étudier l'idée que nous intéresse maintenant :

« [*Rappelle*] quand les anges dirent : « O Marie ! Dieu t'annonce une parole [*émanant*] de lui, dont le nom est le Messie, Jésus fils de Marie, [*qui sera*] illustre dans la [*Vie*] Immédiate et Dernière et parmi les Proches [*du Seigneur*]. »

Jésus sera illustre, honoré, aussi bien dans le monde présent que dans le monde à venir. N'est-ce pas là, pour le monde à venir en tout cas, l'effet de son

élévation privilégiée auprès de Dieu ? C'est d'autant plus vraisemblable que, dans la fin du verset, Jésus est parmi les proches de Dieu. Le texte arabe emploie le participe passif de IIème forme du verbe *qariba*, être proche, s'approcher. Jésus est en conséquence parmi ceux qui sont *rapprochés* de Dieu. On peut n'y voir qu'une marque d'honneur, *rapproché* pouvant signifier *honoré*. Il vaut mieux s'en tenir au sens premier de la racine.

Cette fois-ci pourtant il ne s'agit plus, comme c'était le cas pour l'élévation, d'un privilège de Jésus. Sourate 4. 170, déjà étudiée nous en avertit :
« Le Messie, non plus que les Anges rapprochés [*du Seigneur*], n'ont trouvé indigne d'être des serviteurs de Dieu. »

Le privilège d'être proche de Dieu, Jésus le partage avec les anges, *malâika*. De l'altitude accordée au fils de Marie en compagnie des anges, pour lesquels on emploie le même mot qu'en hébreu, nous retombons vite au niveau commun puisque tous, aussi sublimes soient-ils, sont des créatures de Dieu. Nous constatons une fois de plus que rien, absolument rien, pas même le fils de Marie élevé auprès de Dieu, ne peut être comparé à la divinité une. Jésus peut bien appartenir à une sorte de cour céleste dont Dieu s'entourne, cette proximité ne lui acquiert aucun droit à s'élever plus haut qu'une autre créature de Dieu fût-elle angélique. D'ailleurs l'unicité de Dieu est affirmée en un passage où il est question de la personne de Jésus, sourate 3. 52-55. L'ensemble est probablement le reste d'une dispute christologique engagée à Médine entre le

Prophète et une délégation de chrétiens du Nagrân en 631.

« Jésus, auprès de Dieu, est à l'exemple d'Adam : Il l'a créé de poussière, puis a dit à son propos : « Sois ! » et il fut.

La Vérité émane de ton Seigneur. Ne sois donc point parmi les sceptiques.

Réponds à quiconque argumentera donc contre toi, à son propos, après ce qui t'est venu de science : « Allons ! Appelons nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nos personnes et vos personnes, puis proférons exécution réciproque, en appelant la malédiction de Dieu sur les menteurs.

En vérité, ceci est certes l'énoncé de vérité et il n'est aucune divinité excepté Dieu. En vérité, Dieu est certes le Puissant, le Sage. »

Au verset 54, « à propos » peut signifier aussi bien « à propos de Jésus » (Jésus est nommé au verset 52) qu' « à propos de la vérité » (le mot « vérité », *haqq*, qui se trouve au v. 53 est masculin en arabe). Que ce soit l'un ou l'autre, le résultat est le même, car la vérité est la vérité révélée au sujet de la conception de Jésus, dont il a été question dans la même sourate, versets 40-42, et plus immédiatement au verset 52.

On disputait donc entre musulmans et chrétiens, déjà en 631, sur la proximité de Jésus par rapport à Dieu. Muhammad, malgré sa très grande vénération pour le fils de Marie, l'assimilait à une créature de Dieu. Les chrétiens n'étaient pas d'accord. Comme les discussions s'éternisaient, on recourut à un rite d'exécution. On proposa de rassembler les membres des deux parties et d'en appeler à la décision de Dieu. Dieu apparaît comme celui qui dès maintenant peut

résoudre les divergences d'opinion au sujet de Jésus. Dans la pensée de Muhammad, naturellement, les menteurs sont les chrétiens. L'appel à l'unicité de Dieu en est la preuve.

De la même époque serait sourate 5. 19-21 dont l'idée principale est toujours de placer Jésus et sa mère au rang des créatures : « Infidèles ont été certes ceux qui ont dit : « Dieu est le Messie, fils de Marie. » Répond [-leur] : « Qui donc peut en rien répondre de Dieu, s'Il veut faire périr le Messie, fils de Marie, ainsi que sa mère et tous ceux qui sont sur la terre ? ».

A Dieu la royauté des cieux et de la terre et de ce qui est entre eux. Il crée ce qu'Il veut et, sur toute chose, Il est omnipotent.

Les juifs et les chrétiens ont dit : « Nous sommes les fils et les aimés de Dieu. » Demande [-leur] : « Pourquoi donc vous torture-t-Il pour vos péchés ? » Non, vous êtes de [simples] mortels [du nombre] de ceux qu'Il a créés. « Il pardonne à qui Il veut et Il torture qui Il veut ! A Dieu la royauté des cieux et de la terre et de ce qui est entre eux. Vers Lui sera le « Devenir ». »

Le Coran décèle l'hérésie jusque dans les affirmations juive et chrétienne relatives à un amour particulier de Dieu pour leurs communautés respectives. Les chrétiens ne sont pas plus fils de Dieu que Jésus en personne. Tous sont des créatures. Dieu seul est créateur, lui qui est unique.

Le Coran ayant pris une position catégorique contre la doctrine de Jésus, fils de Dieu, a voulu marquer la distance qui sépare le créateur de Jésus en faisant de

celui-ci une créature. Par conséquent, lorsque le fils de Marie est qualifié de proche du Seigneur, ce titre ne change rien d'essentiel au fait fondamental : un abîme sépare Dieu de toute sa création.

Il est donc très possible que sourate 3. 73 soit dirigée contre le Jésus chrétien :

« Il n'appartient pas à un mortel auquel Dieu donne l'Ecriture, l'Illumination et la Prophétie, de dire ensuite aux hommes : « Soyez des serviteurs pour moi et non pour Dieu ! » Mais ce *mortel dira* : « Soyez des maîtres selon ce que vous savez de l'Ecriture et selon ce que vous étudiez. »

Puisque le Coran met Jésus au rang des créatures, il est évident qu'il refusera une doctrine trinitaire de Dieu. Il est toutefois intéressant de préciser quelle représentation se fait de la Trinité chrétienne le livre de l'islam ainsi que la Tradition musulmane.



TROISIEME PARTIE

LE PROBLEME DE LA TRINITE

Le problème de la Trinité constitue le point de divergence fondamental entre l'Islam et le Christianisme, la pierre d'achoppement. Ce problème est celui qui a suscité le plus de passion et fait couler le plus d'encre. Il représente à la fois tout le différend qui oppose les deux religions et la distance qu'il y a à les rapprocher.

La doctrine chrétienne sur la Trinité est rejetée dans son ensemble par les musulmans, sous des formes différentes selon les cas. En effet, les connaissances des musulmans sur ce sujet ne correspondent pas toujours à la doctrine chrétienne sur la Trinité, et les raisons de ce refus varient selon les périodes et les auteurs.

Les deux principes fondamentaux de la religion musulmane qui s'opposent à la Trinité sont la croyance centrale en l'unité et unicité de Dieu et la négation de la divinité du Christ.

L'Unité divine, selon l'Islam, s'oppose en tout premier lieu au polythéisme. C'est une unité qu'on peut qualifier d'unicité car elle est radicalement exclusive ou négative :

« Il n'y a d'autre divinité que Dieu » « Dieu est un Dieu unique ». Elle exclut par la même toute association d'autre dieu à Dieu, de sorte que l'accusation d'associateur est équivalente à celle de polythéiste. On pourrait ajouter à cela que le caractère foncièrement transcendant du Dieu en Islam, dont on ne peut dire que ce qu'il a dit lui-même sur son

essence, rend l'unité musulmane beaucoup plus logique que l'unité vue par les chrétiens. Celle-ci s'insère, elle aussi, dans la tradition hébraïque, qui est, bien sûr, un des concepts essentiels de la connaissance divine mais qui est enrichie par ailleurs des mystères familiers aux chrétiens, obscurs sans doute et en même temps très différents, à coup sûr, de la conception que l'Islam détient de Dieu.

D'autre part, si le caractère de la foi musulmane en l'unité de Dieu la rend particulièrement claire et logique, son exclusivisme permet que ce dogme ou cette croyance ne soit pas uniquement théorique. En effet, une analyse phénoménologique des conséquences du dogme de l'unicité islamique dans la vie des musulmans montre, en outre, que la confession de l'unité divine est le fondement de l'unité de la communauté musulmane, ainsi que de son caractère de peuple unique de Dieu, un peu à la façon d'Israël. Les conséquences psychosociologiques de cette conscience d'élection et de supériorité sont évidentes pour qui connaît un peu la phénoménologie des groupes religieux et la vie pratique des musulmans. Ces conséquences sont particulièrement sensibles dans le domaine de la polémique, spécialement vis-à-vis des chrétiens, d'autant plus facilement associés aux polythéismes qu'ils ajoutent à la profession de l'unité de Dieu, dont l'Islam réclame en un certain sens l'exclusive, le dogme de la Trinité divine.

L'unité divine est un des fondements de l'opposition musulmane à la Trinité des chrétiens. L'autre en est une des conséquences : la négation de la divinité de

Jésus. La relation logique entre ces deux croyances fondamentales de l'Islam est évidente. S'il n'y a qu'un Dieu, Jésus ne peut pas être Dieu. Mais pour ce dernier dogme, il faut ajouter quelques explications complémentaires, à partir du caractère prophétique de la religion musulmane. En effet, toute l'autorité du message coranique repose sur celle du Prophète Muhammad, prophète comme les antérieurs (Moïse, Jésus...), mais le dernier des prophètes et leur sceau final. Une dialectique de l'égalité prophétique et de la progression historique de leur message unique est le fondement logique, d'une part, de l'autorité et de la supériorité du message de Muhammad et de son peuple, d'autre part, du respect dû aux autres « Prophètes » antérieurs et à leurs fidèles.

Ces principes de la religion et de la théologie musulmane apparaissent surtout en commentant les versets du Coran.

Voici les textes fondamentaux : « O détenteurs de l'Ecriture ! Ne soyez pas extravagants, en votre religion ! Ne dites, sur Dieu que la vérité ! Le Messie, Jésus fils de Marie, est seulement l'Apôtre de Dieu, Son Verbe jeté par Lui à Marie et un Esprit [*émanant*] de Lui. Croyez en Dieu et en Ses Apôtres et ne dites point : « Trois ! » Cessez ! [*Cela sera*] un bien pour vous. Dieu n'est qu'une divinité unique. A Lui ne plaise d'avoir un enfant ! A Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. Combien Dieu suffit comme protecteur, *wakîl* !

Le Messie, non plus que les Anges rapprochés [*du Seigneur*], n'ont trouvé indigne d'être des serviteurs de Dieu.

Ceux qui trouvent indigne de L'adorer et qui s'enflent de superbe, Dieu les rassemblera vers Lui, en totalité. A Ceux qui auront cru et accompli des œuvres pies, Il donnera leur rétribution avec exactitude et Il leur ajoutera un surcroît de sa faveur. A ceux, au contraire, qui auront trouvé indigne de l'adorer et se seront enflés d'orgueil, Il infligera un tourment cruel. Et Ils ne se trouveront, en dehors de Dieu, ni patron ni auxiliaire.

Hommes !, une preuve, *burhân*, vous est venue de votre Seigneur, et Nous avons fait descendre vers vous une Lumière éclatante.

Ceux qui auront cru en Dieu et se seront mis hors de péril, par Sa protection, *i'tasama*, Il les fera entrer en sa grâce, *rahma* et en sa faveur et Il les dirigera vers lui par une Voie Droite.¹

Dans la sourate *La table servie*, un autre passage :

« De ceux qui disent : « Nous sommes Chrétiens », Nous avons reçu alliance. [Toutefois] ils ont oublié une partie de ce par quoi ils ont été édifiés et Nous avons excité entre eux l'hostilité et la haine pour jusqu'au Jour de la Résurrection. [Alors] Dieu les avisera de ce qu'ils se trouvaient accomplir.

O Détenteurs de l'Ecriture ! Notre Apôtre est venu à vous, vous exposant une grande partie de l'Ecriture que vous cachiez et effaçant [aussi] une grande partie de celle-ci. De Dieu vous sont venues une Lumière et une Ecriture explicite par laquelle Dieu dirige ceux qui visent Sa satisfaction, dans les Chemins du Salut,

¹ *Coran*, 4, 160-174.

et [par laquelle], avec Sa permission, Il les fait sortir des Ténèbres vers la Lumière et les dirige vers une Voie Droite.

Infidèles ont été certes ceux qui ont dit : « Dieu est le Messie, fils de Marie. » Réponds[-leur] : « Qui donc peut en rien répondre de Dieu, s'Il veut faire périr le Messie, fils de Marie, ainsi que sa mère et tous ceux qui sont sur le terre ? »

A Dieu la royauté des cieux et de la terre et de ce qui est entre eux. Il crée ce qu'il veut et sur toute chose. Il est omnipotent.

Les Juifs et les Chrétiens ont dit : « Nous sommes les fils et les aimés de Dieu. » Demande [-leur] : « Pourquoi donc vous torture-t-Il pour vos péchés ? Non, vous êtes de [simples] mortels [du nombre] de ceux qu'Il a créés. » Il pardonne à qui Il veut et Il torture qui Il veut ! A Dieu la royauté des cieux et de la terre et de ce qui est entre eux. Vers Lui sera le « Devenir ».

O Détenteurs de l'Ecriture !, Notre Apôtre est venu à vous – vous instruisant, à une cessation [de la venue] de Nos Apôtres -, [de peur] que vous ne disiez : « Nul Avertisseur, nul Annonceur n'est venu à nous ». Un Annonceur, un Avertisseur est venu à vous. Dieu, sur toute chose est omnipotent ».¹

Ceux qui sont visés ce sont les chrétiens, accusés de remplacer la foi monothéiste, un Dieu unique qui se révèle grâce à ses envoyés, par la foi trinitaire : « Trois ! ». Ce qui est particulièrement reproché à

¹ Coran, 5, 17-22.

cette foi trinitaire, c'est la filialité divine de Jésus :
« A Lui Dieu ne plaise d'avoir un enfant ! »

La sourate 6 rappelle que Dieu est : « Créateur des cieux et de la terre, comment aurait-Il des enfants alors qu'Il n'a point de compagne, [*qu'*]Il est omniscient de toute chose ? »¹

Le mot « enfant », aussi bien en 4. 169 qu'en 6. 101, est le même : *walad*. C'est ce mot qui, aujourd'hui encore, est au cœur de la polémique musulmane contre la doctrine de la filialité divine de Jésus. Rasîd Ridâ écrit au sujet de sourate 6. 101 : « Il n'a pas d'épouse pour que l'enfant arrive à la suite de leur union ; et le mot d'enfant, *walad*, n'a pas de sens en dehors de ces circonstances. ² » Le même commentateur écrit au sujet de sourate 4. 169 : « Le fils n'est engendré qu'à la suite de la fécondation de la mère par le père, ce qui est impossible dans le cas de Dieu. Si l'on emploie l'expression de fils de Dieu dans un sens métaphorique il ne peut être question de divinité. ³ »

D. Masson répond à l'argumentation coranique, en ces termes « ... le dogme de la Trinité ne comporte nullement l'idée d'une génération *ad extra* comme d'un changement par lequel Dieu aurait eu un fils en dehors de lui, mais une génération une procession *ad*

¹ *Coran*, 6, 101.

² J, Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, p. 307.

³ *Ibid.*, p. 308. Sur le sens de l'expression « fils de Dieu » dans le Nouveau Testament, voir O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 234-265.

intra en laquelle il demeure éternellement un et immuable en son essence.¹

L'enseignement du Coran sur l'impossibilité pour Dieu d'avoir un fils, sur son unicité, est formulé ainsi :

« Dis : « Il est Dieu, unique,
Dieu le Seul.

Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré.

Personne à Lui n'est égal. » »²

La sourate 5. 76-81 s'adresse aux chrétiens et elle est dirigée contre la doctrine trinitaire en même temps que contre la divinité de Jésus. Le processus de démonstration est toujours le même. On rapporte les paroles des chrétiens et on affirme l'unicité de Dieu. Seulement ici, c'est dans la bouche de Jésus en personne qu'est placée la réfutation de sa divinité. Le Messie se met au niveau de tous les adorateurs de Dieu puisqu'il dit de celui-ci : « mon Seigneur et le vôtre ! » « Ceux qui sont impies ont certes dit : « Dieu est le Messie, fils de Marie. » Or le Messie a dit : « O Fils d'Israël, adorez Dieu mon Seigneur et le vôtre ! A quiconque donne des Associés à Dieu, Dieu interdit le Jardin. Celui-là aura le Feu comme refuge. Aux Injustes, point d'auxiliaires. »

Impies ont été ceux qui ont dit : « Dieu est le troisième de trois. ³ » Il n'est de divinité qu'une Divinité unique. S'ils ne cessent point leur dit, ceux

¹ *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 37.

² *Coran*, 112, 1-4.

³ R. Blachère : le troisième d'une triade. Nous préférons le mot à mot moins interprétatif : le troisième de trois.

qui parmi eux sont impies seront touchés par un tourment cruel.

Eh quoi ! ne reviendront-ils point à Dieu et ne Lui demanderont-ils pas pardon, alors Dieu est absoluteur et miséricordieux ?

Le Messie, fils de Marie, n'est qu'un envoyé avant lequel les envoyés [*antérieurs*] ont passé. Sa mère était une sainte.

Les deux prenaient de la nourriture.

Considère comment Nous expliquons les signes, *ayâ* aux chrétiens et considère comment ensuite ils s'en détournent !

Dis : « Adorez-vous, en dehors de Dieu ce qui ne détient pour vous ni dommage, ni profit, alors que Dieu est l'Audient, l'Omniscient ?

Dis : O détenteurs de l'Ecriture ! Ne soyez point extravagants en votre religion, professant une autre doctrine que la vérité. Ne suivez point les opinions pernicieuses de gens qui, antérieurement, ont été égarés, qui en ont égaré beaucoup et qui se sont égarés loin du chemin uni. ¹»

Plus loin, dans la même sourate, la négation de la divinité de Jésus est placée dans la bouche du fils de Marie lui-même. C'est également lui qui affirme solennellement l'unicité de Dieu :

Rappelez-vous quand Dieu demande : O Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux hommes : « Prenez-nous, moi et ma mère, comme deux divinités en dessous de Dieu ? Jésus répondit : » Gloire à Toi ! Il n'est point de moi de dire ce qui n'est pas pour moi une vérité. Si j'ai dit cela, Tu le sais, car Tu sais ce

¹ *Coran*, 5, 76-81.

qui est en mon âme, alors que je ne sais point ce qui est en Ton âme, O Toi qui as toute connaissance des inconnaissables.

Je ne leur ai dit que ce que Tu m'as ordonné, à savoir : « Adorez Dieu, mon Seigneur et le vôtre ». J'ai été témoin à leur rencontre, tant que je suis demeuré parmi eux. Quand Tu m'as rappelé à Toi, c'est Toi qui as été le Surveillant. A leur endroit, car de toute chose, Tu es témoin.

Si Tu les tourmentes, Tu le peux, car ils sont Tes serviteurs. Si au contraire, Tu leur pardonnes, Tu le peux, car Tu es le puissant, le sage.¹»

Dans ce passage, Dieu, Jésus, Marie composent la Trinité chrétienne. Le texte ici nomme la mère de Jésus à la place du Saint Esprit, lequel n'est apparemment pas pour le Coran une hypostase. La place accordée à Marie dans la Trinité chrétienne ne date pas seulement de la révélation coranique. Dans certains milieux judéo-chrétiens, Marie était appelée le Saint-Esprit, assimilation d'autant plus facile en milieu sémitique, comme le fait remarquer Henri Michaud, que le mot esprit y est plus souvent féminin².

On a donné de nombreuses explications pour chercher l'origine de cette conception de la Trinité. Certains ont voulu y voir une croyance particulière de certaines hérésies d'Arabie³.

¹ *Coran*, 5, 116-118.

² Michaud, H. *Jésus selon le Coran*, Cahier théologiques, 46, p. 82, Delachaux, Neuchatel, 1960. cf. De Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, Paris, 1869, 4, p. 110 et D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 93-94.

³ Sayous, E., *Jésus-Christ d'après Mahomet*, Paris, 1880.

Il est aussi vraisemblable que la pratique des chrétiens qui vénèrent profondément Jésus et Marie ait pu être à l'origine de cette croyance. D'autre part, l'image du Père chez les Arabes peut avoir évoqué aussi, très facilement, l'image d'une mère ou d'une épouse à ses côtés comme étant aussi à l'origine de la divinité du Christ¹.

Le fait est que cette croyance passe pour être, aux yeux de la tradition musulmane le reflet authentique de la croyance chrétienne en la Trinité. Abû Ishâq Ibrâhîm b. Sahl az-Zaggâg (m. 922), Abû Muhammad al-Hussayn b. Mas'ûd al-Farrâ' al-Bagawî (m. 1116), en sont des témoins, parmi bien d'autres. Et ce n'est que la polémique contre les chrétiens qui a obligé certains auteurs musulmans à se pencher sur la vraie croyance chrétienne en la Trinité, pour la rejeter avec plus d'efficacité.

C'est donc ainsi que certains auteurs ont essayé d'unir l'argument traditionnel de l'Islam à la réalité présentée par les chrétiens. Ainsi le grand commentateur du Coran, Fahr ad-Dîn Razî explique le verset 4, 169, en acceptant que, selon les chrétiens, Dieu soit formé d'une essence et de trois attributs ; mais il ajoute que ces attributs sont en réalité des essences qui, pour les chrétiens, demeurent en Jésus et Marie².

¹ On peut voir le reflet de cette conception entre autre chez le grand commentateur du Coran, Tabarî, *Tafsîr al-Qur'ân*. Ed. du Caire 1321 H. t-VI.

² *Mafâtih al-ghayb*, éd. du Caire 1324 H, vol. III, p. 348.

D'autres attribuent la croyance coranique à une secte, généralement inconnue¹. Puis ils passent à la discussion des croyances soutenues réellement par leurs interlocuteurs ou contemporains chrétiens. Le théologien moderne Muhammad 'Ali rejette, quant à lui, l'opinion selon laquelle le verset 5, 116 vise la Trinité chrétienne. Il y trouve une condamnation du fait qu'on adore Jésus et Marie, mais il défend le Coran d'avoir mélangé ou identifié la Trinité chrétienne à la triade Dieu, Jésus et Marie, tout en condamnant les deux doctrines, mais dans des versets différents². D'autres auteurs, finalement en mentionnent dans leurs chapitres polémiques sur la Trinité que les croyances chrétiennes contemporaines, sans référence à la triade coranique.

Un autre chapitre de controverse coranique sur la Trinité tourne autour des versets où le Coran parle du Verbe de Dieu, *kalima*, et de l'Esprit de Dieu, *rûh*. Les chrétiens portaient de ces textes pour tenter de faire confesser aux musulmans que même le Coran ne pouvait pas ne pas reconnaître l'existence de la Trinité en Dieu.

Les auteurs musulmans ont consacré de longs développements à la question de l'union des deux natures divine et humaine du Christ, ce qui implique le problème de l'Incarnation.

C'est le fondement de l'opposition de l'Islam à la Trinité : la négation de la divinité de Jésus. C'est la divinité du Christ qui semble même essentiellement et

¹ Ibn Hisam, éd. F. Wüstenfeld, *Das Leben Muhammeds nach Muhammed ibn Ishak, bearbeitet von ,Abd-al-Malik ibn Hisham*, Göttingen, 1854-1860, p. 403.

² *The Holy qur'ân*, Lahore, 1920.

souvent visée dans la réfutation de la Trinité. Pour les chrétiens, c'est Jésus, Verbe Incarné, qui nous a révélé que Dieu est Un trine. Le dogme de la Trinité est lié au mystère de l'Incarnation par lequel il est connu.

C'est surtout dans le commentaire des versets du Coran qu'apparaissent les principes de la religion et de la théologie musulmanes, où les auteurs musulmans trouvent les raisons qui leur font nier l'Incarnation. Nous tenons ici d'en exprimer les principales.

- 1) C'est d'abord le *tawhîd* qui désigne l'idée musulmane de l'unicité de Dieu et qui est vraiment l'essentiel de la foi musulmane : *lâ sarîka lahu*. Monothéisme avant tout certes, mais teinté d'une coloration particulière. Il dit séparation plus poussée de Dieu et de l'homme, transcendance de l'unique, qui ne veut pas dire « loin » : Dieu dans l'Islam est proche du croyant. Mais on ne peut le rejoindre, ni s'unir à lui : Proche mais séparé¹ ; transcendance séparée et séparante. Sur le plan de l'être et du langage, transcendant veut dire en Islam le « tout différent », « dissemblant », sans rien de commun avec la créature : *muhâlîf li-l-hawâdit*. Cette transcendance divine est au cœur de l'Islam. Mais l'homme, serviteur de Dieu, reste uniquement serviteur ; ce n'est pas une économie d'adoption filiale². Le Coran proclame clairement l'inaccessibilité de fait du mystère de Dieu³ : « Tu

¹ Coran, 34, 50 ; 50, 16 ; 8, 24 ; 8, 19.

² Coran, 43, 57. 59.

³ Coran, 5, 116.

sais ce qui est en mon âme, alors que je ne sais pas ce qui est en Ton âme ».

- 2) Une autre raison est le caractère suprême de la prophétie de Muhammad, de son message. Le Coran est complet, tout se trouve dans ce Livre¹. Loin d'être une religion en devenir, l'Islam est une religion achevée. Muhammad est le sceau des Prophètes², à tel point que les commentateurs se demandent comment le retour de Jésus est compatible avec le fait que la prophétie est achevée et ils répondent en montrant que le retour de Jésus n'apportera rien de nouveau, ne changera rien à l'économie parfaitement révélée depuis Muhammad.

En même temps, une autre idée essentielle du Coran est que les grands envoyés de Dieu ont reçu de Dieu la même mission. Jésus est un envoyé de Dieu comme les autres, quelles que soient les qualités particulières que le Coran lui reconnaît³.

- 3) Une argumentation scripturaire coranique existe, très abondante où parmi les expressions les plus fréquentes figure l'affirmation que Dieu n'a pas de fils, pas de progéniture. Les sourates de la Mekke reviennent souvent sur ce point. Ces nombreuses citations que nous ne donnons pas convergent toutes vers le même centre. L'idée de « fils de Dieu », qui se présente à lui comme une filiation,

¹ *Coran*, 16, 91. 89 ; 5, 53 ; 3, 17. 19.

² *Coran*, 23, 40.

³ Cf. Râzi, Zamahsarî, Alûsî, commentant le Coran : 5, 75.

une génération de nature¹, heurte profondément le musulman qui croit dans le Dieu, un et unique.

A partir de la transcendance du Dieu unique, les musulmans répugnent à attribuer à Dieu un fils et des actions temporelles par l'Incarnation. Faut-il rappeler ici l'étonnant verset : « Dis, si le miséricordieux avait un Fils, je serais le premier à l'adorer ² » ? Mais comment serait-ce possible, répond l'Islam, alors qu'Il est Un, *ahad*, qu'Il n'engendre pas et n'a pas été engendré³ ».

De même les musulmans n'entendent pas le mot « Verbe » comme l'entendent les chrétiens⁴. Ce mot, appliqué deux fois à Jésus, n'est pas expliqué et le Coran seul ne peut suffire pour le comprendre. Les commentateurs refusent l'interprétation chrétienne et lisent le texte : « Le Messie Jésus, fils de Marie, est seulement Envoyé de Dieu et son Verbe qu'il a jeté en Marie (*wa kalimatuhu*)⁵, sans donner à « il est son Verbe » un sens subsistant. Ils comprennent ainsi : il est l'effet, le résultat de la parole créatrice de Dieu, qui a créé Jésus dans le sein de la vierge, sans l'intervention d'une semence virile ; ou encore : il est la parole de Dieu, comme on dit de quelqu'un : il est la noblesse, la générosité même. C'est une

¹ L. Gardet, *L'Islam face à l'Incarnation* », Bulletin S.J.6Baptiste, mai 1967.

² *Coran*, 43, 81.

³ *Coran*, 43, 81.

⁴ *Coran*, 112, 3 ; 72,3 ; 23, 93 ; 9, 30 ; 19, 36.

⁵ *Coran*, 4, 171 ; 3, 39.

figure de style : *isti'âra*, le mot est dans Alûsi à propos de Coran 4, 171.

Le mot « Esprit », *ruh*¹, est enveloppé d'incertitudes. Le Coran (17, 85) dit bien la difficulté qu'il y a à la comprendre. De même, les versets sur la Trinité sont dirigées aussi contre la divinité de Jésus.

- 4) Une opposition à la divinité du Christ se fonde aussi chez les musulmans à partir des Evangiles. En effet, que signifie exactement le mot « Evangile » dans le Coran, mot médinois dans onze cas, contre un emploi mekkois tardif dans la sourate 7 ; auparavant, le mot « Livre » est seul employé lorsqu'il s'agit de Jésus.

Il semble bien qu'il ne s'agisse pas du message annoncé par Jésus parlant avec « autorité » et en son propre nom : « Et moi, je vous dis », message unique de salut qui peut s'exprimer sous plusieurs formes à l'intérieur de l'église primitive selon tel ou tel évangéliste. Le Coran suppose que Jésus reçut passivement un Livre et ce type de réception de « Livre » n'est précisé que pour la descente du Coran². Jésus en face de l'Evangile est donc à comprendre comme Muhammad en face du Coran. Les évangiles sont des récits de la vie de Jésus par les apôtres ou les disciples. Ils ne sont pas l'Evangile descendu sur Jésus, tandis que le Coran est la Parole de Dieu descendu sur Muhammad.

¹ *Coran*, 4, 171.

² Cf. A. Théodore KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*, Paris, Louvain, Nawwelaerts, 1969, 2^e tirage, p. 303, note 17.

- 5) Les auteurs musulmans démontrent aussi l'absurdité de l'Incarnation par les arguments logiques. L'analyse doctrinale d'al-Qurtubî par exemple en sera une bonne illustration.
- 6) Ils n'admettent pas le dogme du péché originel, et l'argument théologique de l'Incarnation qui s'est faite pour la Rédemption, à partir surtout de St. Anselme de Cantorbéry au XI^e-XII^e siècles, n'est pas compris d'eux. Les auteurs musulmans sont parfaitement dans la ligne de la tradition sunnite lorsqu'ils refusent la divinité de Jésus, la Trinité, le mystère du salut et celui de la Rédemption.
- 7) Enfin selon eux, la divinité du Christ est la source de beaucoup d'erreurs chrétiennes, comme par exemple la mort et la crucifixion de Jésus.

LES AUTEURS MUSULMANS ET LA TRINITE

Abû Yûsuf b.Ishâq al-Kindi

Le premier auteur musulman à faire une critique de la Trinité est le philosophe Abû Yûsuf b.Ishâq al-Kindi mort en 265/873. Son ouvrage nous a été conservé par Yahya b. 'Adi, philosophe arabe chrétien qui en a fait une réfutation¹.

Al-Kindi a établi son argumentation en s'appuyant sur la doctrine de *l'Isagoge*. Il précise lui-même qu'« il n'a fait appel pour démontrer la fausseté du dogme de la Trinité, qu'au *Traité de l'Introduction*², parce que c'est le livre sur lequel s'exercent les jeunes gens, et par lequel ils commencent leurs études, car il est à la portée de quiconque a tant soit peu d'intelligence, et qu'il est facile à comprendre. C'est donc à ce livre, ajoute-t-il, que nous avons emprunté les critiques faites aux chrétiens³ ».

Traitant de la notion de substance, al-Kindi écrit : « Il y a manifestement composition dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, c'est-à-dire des trois Personnes. En effet, toutes les sectes chrétiennes reconnaissent que les trois Personnes éternelles sont une seule substance.

¹ Un traité de Yahya b. Adi : *Défense de la Trinité contre les objections d'al Kindi* ; texte arabe et trad. Fr. établis par A. Périer ont paru dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 3^e série, t. II (XXII), n° 1, 1920. La trad. Revue et corrigée, que nous suivons ici, a été publiée par le même auteur, in *Yahyâ Ben Adi, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*, pp. 118-128. Paris 1920.

² *L'Introduction aux catégories d'Aristote*, traité de Porphyre.

³ *Op. cit.* , p. 124.

Ils entendent par personnes des individualités, et par une seule substance, ils entendent ce que contient chacune des personnes, avec sa propriété. La notion de la substance se trouve donc dans chacune des personnes, et produit leur identité. Elles ont, chacune, une propriété qui en est inséparable, et qui différencie une personne des deux autres. Il résulte de tout cela, selon l'auteur, que chaque personne est composée de la substance qui les contient toutes, et de la propriété qui les particularise. Or, tout composé est effet ; aucun effet n'est éternel ; le Père n'est donc pas éternel, le Fils n'est pas éternel, l'esprit Saint n'est pas éternel. Nous avons donc des choses éternelles qui ne sont pas éternelles¹ ».

L'auteur passe ensuite à la notion de personnes. Pour étayer son argumentation, Al-Kindi fait référence à la doctrine de *l'Isagoge*. Il écrit : « Si ces trois personnes sont des genres éternels, comme le genre est un genre d'espèces, et l'espèce, une espèce d'individus, ces trois genres ont donc toujours été des espèces d'individus. De plus, le genre se trouve dans la nature des individus avec des accidents. Ainsi, ce qui est éternel est composé. Or, tout composé est causé, et aucune chose causée n'est éternelle². »

Et si, précise-t-il, les trois personnes sont toutes des espèces éternelles, comme l'espèce est quelque chose de particulier dans le genre et de général par rapport aux individus, que le genre se trouve dans la nature des individus avec des accidents, il faut qu'il y ait

¹ *Op. cit.*, p. 119.

² *Ibid.*, p. 121.

(dans la Trinité) nombre et composition ; et que des choses éternelles ne soient point éternelles, ainsi que nous l'avons démontré¹.

Si les trois (personnes) sont des différences éternelles, écrit encore l'auteur, comme les différences différencient des espèces (comprises) sous un même genre, et que les différences et les genres, qui se trouvent dans la nature de l'espèce, se trouvent également dans la nature de l'individu, avec des accidents, il faudra donc reconnaître, comme dans le premier article, qu'il y a plus de trois choses éternelles ; or, c'est impossible².

Si les personnes sont des accidents universels, qui ont toujours existé, comme les accidents universels embrassent des espèces ; et que les espèces sont comprises sous des genres, les conclusions établies dans le même article sont, encore ici, rigoureusement vraies, c'est-à-dire qu'il y a plus de trois éternels, qui ne sont pas éternels ; or c'est impossible³.

Si les trois personnes, ajoute al-Kindi, sont des accidents particuliers qui ont toujours existé, c'est-à-dire des propriétés, comme les propriétés appartiennent uniquement aux espèces ; et que les espèces sont composées de genres et de différences, les conclusions de l'article précédent sont encore, ici

¹ *Op. cit.*, p. 121.

² *Ibid.*, p. 122-123.

³ *Ibid.*, p. 119.

rigoureuses : il y a donc plus de trois éternels qui ne sont pas éternels.

Si les trois personnes sont les unes des genres, les autres des différences, ou les unes des genres et les autres des espèces, ou (si elles peuvent être désignées par) l'association de (deux quelconques) des cinq termes mentionnés dans le *Livre de l'Introduction*, puisque les chrétiens prétendent qu'elles ont toujours existé, il faut reconnaître en elles pluralité et composition ; et dire qu'elles sont éternelles, sans être éternelles. Il y a là une impossibilité, comme nous l'avons déjà signalé¹.

Si les trois personnes sont réellement des individualités, ayant toujours existé, comme les individus sont (compris) sous une espèce, et supportent des accidents, et que l'espèce est composée d'un genre et de différences, il doit, dès lors, y avoir plus de trois choses éternelles, ces choses n'étant pas éternelles ; or c'est impossible².

Al-Kindi consacre la dernière partie de son traité au problème du nombre des hypostases. « Les chrétiens, écrit-il, disent : « Trois font un, un fait trois », et c'est d'une fausseté manifeste. En effet, ce que nous appelons un, nous le disons un seulement de trois manières. Ou bien, il s'agit d'une unité numérique, comme nous disons que l'unité est un ; ou bien, il s'agit de l'unité, dans l'espèce, comme lorsque, nous disons Halid et Zayd sont un, parce qu'ils sont

¹ *Op. cit.*, p. 123.

² *Ibid.*, p. 124.

compris sous la même espèce, qui est l'homme ; ou bien, il s'agit de l'unité, dans le genre, comme nous dirions que l'homme et l'âne sont un, parce qu'ils sont compris sous le même genre, qui est le vivant¹.

Si donc, les chrétiens entendent que trois font un, et qu'un fait trois, sous le rapport de l'unité numérique, comme trois est un nombre composé de trois unités, et qu'un, est une partie de trois, il faut donc que ce qui est un, ne soit qu'une partie de sa propre essence, et que, trois multipliant l'unité, ce qui est un, soit un multiple de sa propre essence ; et cependant, il a été dit précédemment qu'il n'est pas une partie de sa propre essence. C'est là une affirmation d'une honteuse impossibilité et d'un ridicule manifeste.

Si (en disant) trois font un, conclut al-Kindi, ils entendent par trois des individualités, et par un, une espèce qui leur soit (commune), puisque nous venons de dire que l'espèce est composée d'un genre et de différences, que le genre et la différence se disent de plus d'une espèce, que l'espèce se dit d'un nombre d'individus, il faut donc qu'il y ait composition dans les trois personnes, et la substance qui les contient, et il faut qu'il y ait plus de trois éternels, comme nous l'avons démontré plus haut ; mais cette conséquence est impossible. S'ils entendent par trois : des espèces, et par un : un genre, il faut encore admettre, ici, comme précédemment, composition et pluralité et reconnaître que les Personnes sont éternelles, sans être éternelles, et cela est d'une répugnante absurdité.²

¹ *Op. cit.*, pp. 124-125.

² *Ibid.*, p. 125.

Le travail d'al-Kindi s'appuie ici essentiellement sur les réflexions de l'école Prophyre. On ne rencontre aucune citation, ou même allusion au Coran. Il faut rappeler qu'à l'époque d'al-Kindi, les principales œuvres d'Aristote, de Platon, d'Euclide, de Galien, et des philosophes de l'école d'Alexandrie étaient déjà traduites en arabe. *L'Isagoge* est l'un des traités qui a été le plus étudié et commenté.

Al-Warraq

Cette critique de la doctrine trinitaire chrétienne se retrouvera dans d'autres écrits ultérieurs. Abû Isâ Muhammad b. Harûn, connu sous le nom d'Abû Isâ al-Warrâq écrira une réfutation de la Trinité, largement inspirée de la démarche d'al-Kindi¹.

Abu Isa b. Harûn al-Warrâq

Al-Warrâq mort en 289/912, aborde dans son analyse successivement le problème de la substance, des hypostases et enfin celui de l'Union².

Substance :

¹ Le traité d'al-Warraq, nous a été conservé par la réfutation qu'en a faite Yahya b. Adi, dans deux manuscrits de Paris, 167 et 168 ; le premier s'intitule : *Kitab masa il Abi Isa wa gawab as-sayh Yahya b. Adi*, le second, *Kitab ar-radd ala kitab Abi Isa al-Warraq fi usul ad-din wa 't-tawhid* ; trois autres manuscrits du Vatican renferment ce traité, 113, 114, 115 ; A. Périer y a consacré une étude, cf., *Op. cit.*, pp. 150-213 ; A. Abel a fait une étude de ce traité : *Le livre de la réfutation des trois sectes chrétiennes de Abu Isa Muhammas Ibn Harun el-Warraq*, Bruxelles, 1949.

² Paris, 167, fol., 15.

La substance, souligne al-Warraq, est diverse puisqu'elle est identique avec des personnes diverses. Si elle est identique en tous points avec les personnes, elle devra être elle-même, Père, Fils et Saint-Esprit. Si donc la substance est identique, à tous égards, avec les personnes, et si les personnes sont identiques dans la substance qui les comprend, et est différente d'elles, il est nécessaire que cette substance qui est identique en tous points avec les personnes, doive cette identité à une autre substance, qui la comprendra, elle et les personnes, et qui sera distincte de l'une et des autres. C'est reconnaître qu'il y a deux substances différentes entre elles, et distinctes des personnes¹.

En outre, écrit-il, la substance des personnes sera comprise par cette nouvelle substance, comme elle-même comprenait les personnes ; elle deviendra donc, une substance particulière, et se trouvera dans la situation des personnes, des propriétés et des individualités, puisque que au-dessus d'elle, il y aura une autre substance qui la comprendra, elle et les personnes. Si les chrétiens répondent que la nouvelle substance est identique à la première, comme celle-ci était identique aux personnes, on pourra reprendre contre eux le même raisonnement, et les forcer à admettre une troisième substance, dans laquelle se produirait l'identité des deux premières, et l'on irait ainsi à l'infini².

¹ Op. cit., 24.

² *Ibid.*, 42.

Abordant les notions de paternité, de filiation, il écrit : « Pourquoi la substance unique a-t-elle des personnes différentes. Dites-nous, pourquoi l'une est devenue Père, une autre Fils, et la troisième Esprit, alors que d'après vous, la substance est une dans la substantialité, qu'elle est éternelle, sans distinction en elle-même, qu'elle n'est pas composée de genres différents ? Si vous prétendez que les personnes sont diverses par leur essence, on vous répond : « Qu'est-ce qui fait qu'elles sont différentes plutôt qu'identiques par leur essence, alors qu'elles sont identiques dans la substantialité, et qu'il n'y a dans la substantialité aucune raison de quelque différence entre elles. »¹ »

« Faites-nous donc savoir, dit-il, aux chrétiens, si la substance du Père est une substance engendrant ? Si les chrétiens répondent par l'affirmative, nous leur dirons : « Puisque la substance du Fils et du Saint-Esprit est la substance du Père, le Fils et le Saint-Esprit engendrent donc également. Cela oblige à reconnaître que le Fils engendre un autre Fils, et que le Saint-Esprit engendre, lui aussi, un Fils distinct du Fils du Père et du Fils du Fils. » S'ils répondent que la substance du Père n'engendre pas, nous leur dirons : « La génération du Père provient donc de quelque chose d'étranger à sa substance ; c'est contraire à la doctrine chrétienne, et cela oblige à reconnaître que cette génération est produite dans le temps, ou par une autre substance éternelle distincte

¹ Cf. 54 – 55.

du Père ; et l'on devra faire le même raisonnement pour les générations du Fils et du Saint-Esprit¹. »

« Est-il, en outre, glorieux pour le Père d'avoir un Fils ? Dans l'affirmative, on prive de cette gloire et, par conséquent, de la perfection absolue, le Fils et le Saint-Esprit, puisqu'on ne leur reconnaît pas un Fils. Or, dès qu'une personne est atteinte de quelque imperfection, elle est manifestement exclue de la divinité, car son essence, ou ses attributs ne correspondent plus à la notion qui a été donnée de Dieu en parlant des personnes². »

Relations entre les Personnes :

Selon les chrétiens, écrit al-Warraq, « le Fils est la science de Dieu, le Saint-Esprit en est la vie. En parlant de la sorte, ils attribuent au Père un moindre degré de perfection, et ils le mettent en-dessous du Fils et du Saint-Esprit, puisqu'il n'a pas comme eux, la science ou la vie par lui-même.

« Pourquoi, demande l'auteur aux chrétiens, refusez-vous au Père de connaître par lui-même, au lieu de connaître par une science distincte de lui, et qui est son Fils ? Comment certaine personne peut-elle connaître par elle-même et telle autre, par l'intermédiaire d'une personne ? Si la science du Père est un Fils par rapport au Père, la science du Fils doit être un autre Fils par rapport au Fils, et la science du

¹ Cf. 105 – 106.

² Cf 107 – 107.

Saint-Esprit sera également un Fils par rapport au Saint-Esprit. Comment se peut-il, enfin, puisque la substance des personnes est une, quelles aient un mode de connaissance différent¹ ? »

L'Union :

Après avoir rappelé que certains chrétiens disent, que l'Union résulte de la confusion et du mélange, d'autres, que le Verbe s'est revêtu de l'Humanité, comme d'une cuirasse ou bien qu'il a paru dans l'humanité, comme l'empreinte du sceau, dans la cire, ou comme l'image de l'homme, dans une glace, al-Warraq pose à ses adversaires cette question : « La nature divine sera-t-elle embryonnaire au début, et passera-t-elle, comme la nature humaine, par une série d'accroissements² ? »

S'adressant ensuite aux Melchites, l'auteur écrit : « Les Melchites prétendent que l'acte de l'Union est l'acte de la substance, et non des personnes. Ils excluent donc les personnes d'un acte divin ; ce qui revient à les exclure de tous les actes ; dès lors, chaque personne prise séparément, ou les trois ensemble, ne peuvent rien, ne savent rien, ne sont pas Dieu³. »

Al-Warraq n'omet pas de souligner les contradictions entre les sectes chrétiennes au sujet de l'enfantement

¹ Cf., 102-104.

² Cf., 130.

³ Cf., 124.

de Jésus : « Les chrétiens donnent communément, à Marie, le titre de Mère de Dieu. Mais la chose est impossible, et la preuve en est que les Nestoriens n'acceptent pas, sans réserve, cette dénomination. Marie n'a pas, d'après eux, enfanté la substance du Créateur¹. »

« Les Melchites prétendent que Marie a enfanté l'homme universel, l'universel devient fils de ce qui est particulier ; et la substance devient fils de sa personne, si la substance universelle est le fils de Marie, qui l'a enfantée. Bien plus, si Marie a vraiment enfanté l'homme universel, il faut que toutes les personnes, que tous les individus soient ses fils, et qu'elle les ait enfantés. De la sorte, Adam et toute sa descendance seront véritablement des fils de Marie, et elle-même sera fille d'elle-même, parce que de l'aveu des chrétiens, elle est un des individus de l'humanité, et ainsi, elle se sera enfantée elle-même². »

Al-Warraq reproche enfin aux chrétiens d'adorer le Christ composé de deux natures dont l'une est humaine, et qui ne mérite pas, par conséquent, l'adoration³.

Al-Hasan b. Ayyub

¹ Cf., 137.

² Cf., 152.

³ Cf., 149. Ce thème a été repris par Abu Qasim al. Balhi. Cf. P. Sbath, pp. 66-67.

Dans sa *Risâla*, l'auteur commence par retracer les conceptions jacobines, nestoriennes et melchites concernant la Trinité en mettant l'accent sur leurs divergences à ce sujet¹. Il propose ensuite de prendre en compte les dires de l'ange Gabriel, de Jean-Baptiste, de Dieu et de Jésus².

Le témoignage de l'ange Gabriel a été consigné par Luc. Celui-ci rapporte que quand l'ange Gabriel est arrivé auprès de Marie, il lui a dit : « Je te salue, toi à qui une grâce a été faite ; le Seigneur est avec toi. » Troublée par cette parole, Marie se demandait ce que pouvait signifier une telle salutation. L'ange lui dit : « Ne crains point, Marie ; car tu as trouvé grâce devant Dieu. Et voici, tu deviendras enceinte, et tu enfanteras un fils et tu lui donneras le nom de Jésus. Il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père. Il règnera sur la maison de Jacob éternellement... Marie dit à l'ange : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ? » L'Ange lui répondit : « Le Saint-Esprit viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu³. »

« L'ange Gabriel, fait remarquer al-Hasan, n'a pas annoncé à Marie la naissance d'un Dieu, ou de son Dieu, mais d'un Fils. L'allusion au trône de David,

¹ Hasan b. Ayyûb (IV/Xè s.). *Risâla*, in *al-Gawab as-Sahih*, II, pp. 313-360, III, pp. 3-4, Le Caire 1381/1962.

² Ibn Taymiyya, *al-Gawab as-Sahih*, II, pp. 313-320.

³ *Luc.*, 1 : 28-35.

son père, est très explicite ; elle précise aussi clairement que possible, l'ascendance de Jésus. Elle ne permet aucune équivoque. De plus, la phrase où il est question du règne de Jésus indique bien qu'il s'agit d'un règne terrestre.

Quant à l'expression « Fils de Dieu », elle n'a rien de singulier. Bien au contraire, elle est d'usage courant, et ceux qui ont été appelés ainsi sont innombrables. Les chrétiens eux-mêmes se disent « enfants de Dieu¹ ». Pour ce qui est des termes de « Fils » et de « Père », leur emploi souligne simplement l'affection et la miséricorde de Dieu, à l'égard de Jésus. Du reste, l'utilisation de ces termes est fréquente, dans l'Ancien Testament. C'est ainsi que Dieu a dit de Jacob qu'il était son fils, son premier né².

Lorsque Jean a dépêché deux de ses condisciples auprès de Jésus, pour lui dire : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? »³ Sa démarche signifiait, de toute évidence, que l'apôtre s'attendait à l'apparition prochaine du Messie, ou d'un prophète. Dans ce deuxième témoignage, fait observer al-Hasan, il n'est nullement question de la venue de Dieu ou d'un Fils de Dieu sur terre⁴.

Le troisième témoignage, celui de Dieu, est rapporté par Matthieu. Après le baptême de Jésus, celui-ci « vit

¹ *Jean*, 1 : 12-13.

² *Ex.*, 4 : 22

³ *Luc*, 7 : 19-23.

⁴ *Op. cit.*, II, p. 323.

l'Esprit de Dieu descendre, comme une colombe, et venir sur lui ». Et voici, une voix fit entendre des cieus ces paroles : « Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui j'ai mis toute mon affection¹. »

Ce témoignage, tout en confirmant les précédents, écrit l'auteur, nous fait connaître la place de Jésus, auprès de Dieu. Elle est celle de tout élu, de toute créature choisie par Dieu, et dont la charge est de transmettre le message divin aux hommes². »

On trouve le quatrième témoignage, dans la relation de la tentation de Jésus. Selon son habitude, al-Hasan cite le passage en question : « Si tu es Fils de Dieu, dit le diable à Jésus, ordonne que ces pierres deviennent des pains. » Jésus répondit : « Il est écrit : « L'Homme ne vivra pas de pain » seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » Le diable le transporta dans la ville sainte, le plaça sur le haut du temple, et lui dit : « Si tu es Fils de Dieu, jette-toi en bas », car il est écrit : « Il donnera des ordres à ses anges à ton sujet ; et ils te porteront sur les mains de peur que ton pied ne heurte contre une pierre. » Jésus lui dit : « Il est aussi écrit : « Tu ne tenteras point le Seigneur, ton Dieu. » Le diable le transporta encore sur une montagne très élevée, lui montra tous les royaumes du monde et leur gloire, et lui dit : « Je te donnerai toutes ces choses, si tu te prosternes et m'adores. » Jésus lui dit : « Retire-toi, Satan ! Car il est écrit : » Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et tu Le serviras Lui seul. » Alors le diable le laissa³.

¹ *Matthieu*, 3 : 16-17.

² *Ibid.*, II, 322-323.

³ *Matthieu*, 4 : 3-11.

Il est évident, écrit al-Hasan, que le diable s'adresse, ici, à une créature de Dieu, car on ne peut imaginer que semblables propos puissent être tenus à l'endroit de Dieu. L'Eternel est au-dessus de toute tentation, Il est le maître de toute chose. Au surplus, l'attitude de Jésus, tout au long de ce passage, est invariablement celle de tout croyant soumis à son Seigneur. Non seulement il se refuse à tenter le Seigneur, son Dieu, mais, il veut l'adorer et le servir seul¹.

Selon l'auteur, ces quatre témoignages montrent bien, que les chrétiens ont tourné le dos aux enseignements de Jésus. Leur foi ne repose donc pas sur les données évangéliques.

Al-Hasan ne se fait pas faute de souligner les contradictions qui existent entre les différentes doctrines chrétiennes. S'adressant tout d'abord aux chrétiens, en général, il écrit que « ces derniers disent, que le Fils est Fils, parce qu'il est sorti du Père, tout en affirmant que le Saint-Esprit procède du Père. La conclusion, à laquelle les chrétiens se refusent est que le Saint-Esprit est, lui, aussi, dans ces conditions, Fils de Dieu². »

« Les nestoriens, poursuit-il, reprochent aux jacobites de professer que Dieu et le Christ ne forment qu'une seule nature. De même, ils leur font grief de dire que Marie a enfanté Dieu, et que Dieu a été crucifié.

¹ *Op. cit.*, II, p. 324.

² *Op. cit.*, II, p. 326.

Pourtant, ils reconnaissent eux-mêmes que le Christ est Dieu, qu'il est né de Marie et qu'il a été crucifié ! » L'auteur cherche, ici, à enfermer ses adversaires dans la logique de leurs propres affirmations. « En refusant à Marie le titre de Mère de Dieu, écrit-il, les nestoriens doivent admettre comme conséquence nécessaire de leur attitude, que Marie est mère d'un humain¹.

Abordant le problème de la Trinité, al-Hasan dit aux chrétiens : « Sur quoi fondez-vous votre croyance en la Trinité ? Qui donc vous a prescrit d'y ajouter foi ? Quelle est la parole de Jésus qui a établi ce dogme ? Est-ce parce que Matthieu a rapporté que Jésus a demandé à ses disciples de baptiser « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit² ? » Si ce verset est authentique, il signifie que les bénédictions de Dieu, de Jésus et du Saint-Esprit, réunies, accompagneront les disciples dans leur travail d'apostolat.

Cependant, l'auteur n'écarte pas ici, la possibilité d'une autre interprétation, mais ajoute-t-il, « de là à faire des bénédictions du Père, du Fils et du Saint-Esprit, des Personnes, c'est vouloir donner à tout prix à ces termes une signification qu'ils ne supportent pas. Au demeurant, à quel critère se réfèrent les chrétiens, pour justifier leur interprétation ? Ne s'agit-il pas là, en fait, d'une tentative pour dévier l'enseignement de Jésus de son but véritable, afin de lui donner un caractère polythéiste ? Car, qu'est-ce en définitive que les trois Personnes si ce n'est des attributs de

¹ *Ibid.*, II, pp. 327-328.

² *Op. cit.*, II, p. 326.

Dieu¹ ! » « En outre, écrit-il, les chrétiens affirment que les hypostases sont à la fois au nombre de trois et de un. Or, il est dit, dans les Evangiles, que Jésus s'est assis à la droite de Dieu². » Jésus-Dieu s'est donc distingué de Dieu, et, ce faisant, l'existence de deux Dieux séparés et indépendants l'un de l'autre, se trouve clairement affirmée³.

Al-Baqillani

Le chapitre du *Tamhid* consacré à la critique de la Trinité débute par une analyse de la substance⁴.

Argumentation sur la Substance :

« En affirmant que Dieu est substance, quelles preuves les chrétiens apportent-ils » ? S'interroge al-Baqillani, dès la première phrase. Si les chrétiens répondent : « L'être, dans le perceptible et l'existence, est soit substance, soit accident, il subsiste par lui-même, ou par autrui, ses actes sont en soi, ou relèvent d'autrui, il est soit sublime et se suffit à lui-même ; il est, par conséquent, substance⁵.

¹ *Ibid.*, II, pp. 327-328.

² *Marc*, 16, 19.

³ *Ibid.*, II, p. 352.

⁴ *Kitab at-Tamhid*, éd., Richard J. Mc Carthy, Beyrouth 1957 ; la critique dirigée contre les chrétiens occupe le 8^e chapitre, pp. 75-103 ; une 1^{ère} édition du *Tamhid* a été faite par MM. al-Khudayri et Abu Rida, le Caire, 1947. A. Abel a publié une étude sur ce chapitre du *Tamhid* intitulées : *Le chapitre sur le christianisme, dans le Tamhid d'al-Baqillani*, in « Etudes d'orientalisme à la mémoire de Lévi-Provençal », Paris, 1962, I, pp. I-I.

⁵ *Ibid.*, pp. 75-76.

« Cette façon d'argumenter, écrit al-Baqillani, montre bien que les chrétiens sont incapables de dépasser le perceptible pour aller au-delà. Ce faisant, ils s'enferment dans un raisonnement fondé sur une succession infinie de causalités, qui les conduit nécessairement à affirmer l'éternité du monde, tout comme les matérialistes. En effet, ceux-ci ne soutiennent pas autre chose, quand ils disent que chaque accident a été précédé d'un autre, que l'homme est de la goutte de sperme, celle-ci de l'homme, l'oiseau de l'œuf et l'œuf de l'oiseau, ainsi jusqu'à l'infini¹. En cela les chrétiens sont semblables aux Noirs, qui ne peuvent concevoir d'eau que douce, d'homme que noir, de végétation que verte². »

« Si les chrétiens répondent, en affirmant qu'il existe deux types de substance, l'une agissante, sublime, et se suffisant à elle-même, l'autre non agissante, et ne se suffisant pas à elle-même³, on leur rétorquera, qu'on peut en dire autant des corps où l'on distingue l'infime qui est localisé, et sujet aux accidents et le sublime qui ne subit aucune de ces contraintes. Or, conclut al-Baqillani, l'Eternel étant sublime, il est donc nécessairement un corps non figuré, non localité, et non sujet aux accidents⁴. »

¹ *Ibid.*, 76.

² *Ibid.*, pp. 75-76.

³ *Op. cit.*, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 78.

Argumentation sur les hypostases :

Abordant le problème des hypostases, al-Baqillani s'attaque d'emblée à leur nombre¹. « A quelle raison, écrit-il, les chrétiens obéissent-ils, en limitant le nombre des hypostases à trois ? Est-ce, parce qu'il est établi, selon eux, que le Créateur est substance douée d'existence, de vie et de science ? » Dans ce cas, poursuit l'auteur, « on peut tout aussi bien affirmer que les hypostases sont au nombre de quatre, puisque l'Eternel, est non seulement existant, vivant et savant, mais également puissant, *qadir*. Si pour les chrétiens, la puissance doit se confondre avec la vie, pour ne former qu'une seule hypostase, nous leur répondrons, alors : « Pourquoi la science ne se confondrait-elle pas aussi avec la vie ? Il n'y aurait alors que deux hypostases². » « On peut également, ajoute al-Baqillani, soutenir que les hypostases sont au nombre de cinq, voire de dix. Ne dit-on pas que le Créateur est existant, vivant, savant et puissant, mais aussi voulant, demeurant, audient, clairvoyant et parlant³ ? Et partant, on multipliera les hypostases à l'infini, puisqu'elles s'identifient avec les attributs divins. »

« Si les chrétiens nous répondent que le fait de demeurer existe en soi, nous leur rétorquerons : il en est de même pour la vie et la science, pourquoi ne constitueraient-elles pas une seule hypostase⁴ ?

¹ *Ibid.*, pp.78-79.

² *Op. cit.*, pp. 78-79.

³ *Ibid.*, p. 79.

⁴ *Ibid.*, p. 80.

« Les chrétiens prétendent également que le caractère hypostasique appartient au Créateur en soi, sans qu'il n'ait rien d'autrui et qu'il en est de même pour sa substance, sa vie et sa science. On peut en dire autant, fait remarquer al-Baqillani, de son éternité. Elle sera la quatrième hypostase¹. »

L'auteur s'interroge ensuite sur la nature de cette substance, qui réunit en soi les hypostases. Les jacobites et les nestoriens affirment qu'elle est indissociable des hypostases. Selon al-Baqillani, « il y a là une contradiction car, écrit-il, il est permis de se demander, si cette substance ne possède pas une caractéristique, qui lui soit propre. » D'autre part, les hypostases ont leur propre spécificité qui tient à leur nature, à leur nombre, à leurs différentes significations, et au fait que le Fils s'est incarné dans l'Esprit. Substance et hypostase ne sont donc pas inséparables².

« Les melchites, quant à eux, disent que la substance n'est pas les hypostases. » Al-Baqillani fait observer que cette affirmation implique l'existence de quatre dieux. La Trinité se trouve donc infirmée³.

Si pour les chrétiens, le quatrième forme toujours trois avec les trois autres, ils doivent admettre alors que les trois hypostases définies comme *ruh*, *ilm* et *ilah mawgud*, ne constituent qu'une seule hypostase. Et

¹ *Op. cit.*, p. 81.

² Cf. Bouamama, A., *La littérature polémique musulmane contre le christianisme*, Alger, 1988, p. 158.

³ *Op. cit.*, p. 82.

pour répondre aux jacobites et aux nestoriens qui disent que chacune des trois hypostases est Dieu, mais qu'il n'y a qu'un seul Dieu, nous dirons qu'il est absurde de reconnaître la divinité à trois personnes, et prétendre en même temps qu'il n'existe qu'un seul Dieu¹.

Poursuivant sa réfutation des melchites, l'auteur se demande, si la substance est en harmonie avec les hypostases ou distincte ; dans le premier cas, la substance sera Dieu, fils de lui-même et esprit de lui-même ; dans le deuxième cas, la distinction se situera au niveau du caractère hypostasique de l'harmonie, au niveau du caractère de la substance. En admettant simultanément la distinction et l'harmonie, les melchites se mettent en contradiction avec eux-mêmes².

Al-Baqillani conclut son chapitre, en soulignant que les chrétiens n'arrivent pas à s'accorder entre eux, sur une définition des hypostases, puisque les uns les identifient avec des attributs de la substance, les autres avec les personnes. Dans les deux cas, la Trinité est réfutée³.

Argumentation sur l'Union :

L'auteur en vient au chapitre sur l'Union. Il examine, tour à tour, les différentes définitions fournies à ce

¹ *Ibid.*, p. 83.

² *Op. cit.*, pp. 83-84.

³ *Ibid.*, pp. 85-86.

sujet, par les chrétiens. Selon les uns, l'Union est comparable à l'apparition d'une image, sur un miroir, ou à la marque sur une bague, ou à l'empreinte sur la cire, ou encore à l'union de l'intelligence à l'âme, selon d'autres, l'Union signifie que la Parole s'est faite chair ; enfin, pour les jacobites et les nestoriens, l'Union est un mélange comparable à celui de l'eau et du vin¹.

Toutes ces comparaisons appellent une réfutation : le visage n'a pas d'existence dans le miroir et ne s'unit pas à lui ; le cachet est différent de l'empreinte et ne s'unit pas à elle. Admettre, d'autre part, que le Verbe – qui est éternel- s'est incarné dans le corps d'une créature et s'est uni intimement à lui, c'est reconnaître à l'Eternel des caractéristiques corporelles, et une limitation spatiale².

Quant à l'affirmation qui dit que le Verbe fut dans le corps comme Dieu est dans les cieux, ou sur son trône, elle est erronée, Dieu n'ayant pas ici, ou là une présence incarnée, une position spatiale. La comparaison avec l'union de l'intelligence à l'âme est également fausse, puisqu'elle n'embrasse pas deux natures³.

Tous les chrétiens s'accordent à dire que l'Union est un acte après lequel l'un est devenu un, et le Messie, Messie ; mais cet acte doit avoir nécessairement un

¹ *Ibid.*, pp. 87-88.

² *Op. cit.*, p. 89.

³ *Ibid.*, p. 90.

auteur, fait observer al-Baqillani. Est-ce la Substance ou les Hypostases ? Affirmer que l'auteur est la Substance et les hypostases en sont les co-auteurs, on doit admettre alors leur union avec le corps ; l'Union, dans ce cas, ne concernerait plus exclusivement le Fils. Si, enfin, les auteurs en étaient les hypostases, elles ne seraient plus réunies en la Substance, et celle-ci deviendrait une hypostase¹.

Al-Baqillani se demande, comment la Parole, identifiée au Fils – lequel est inséparable du Père et de l'Esprit - a pu s'unir seule, au corps du Messie ?² Peut-on ou non localiser cette Union ? Répondre par la négative reviendrait à admettre que cette Union n'a aucun rapport avec l'enfant né de Marie. Si, en revanche, on localise l'Union, dans le sein de Marie, l'humain universel serait confiné aux limites de l'humain particulier. Autrement dit, le particulier embrasserait l'universel, ce qui serait absurde³.

Al-Baqillani se tourne, encore une fois, vers les melchites : « Comment pouvez-vous concevoir, écrit-il, que Marie ait accouché du Fils seul, bien que celui-ci soit inséparable du Père et du Saint-Esprit ? Et Marie, fut-elle un humain universel ou un humain particulier ? Si elle fut un humain particulier, comment expliquer, alors, que l'humain particulier ait pu engendrer un humain universel⁴ ? »

¹ *Ibid.*, pp. 93-94.

² *Ibid.*, p. 94.

³ *Op. cit.*, p. 95.

⁴ *Ibid.*, pp. 96-97.

L'auteur aborde ensuite le devenir de l'Union. « Celle-ci, s'interroge-t-il, subsistait-elle au moment de la crucifixion ? Si elle subsistait, le divin a donc péri avec l'humain et le Fils a cessé d'être Dieu. Si l'Union avait cessé, le crucifié n'est plus le Messie¹. Pourquoi la Parole s'est-elle unie à Jésus, seul et pas à Abraham ou à Moïse, ou encore à d'autres prophètes ? Est-ce en raison des miracles qu'il a accomplis ? Les prophètes qui l'ont précédé ont, eux aussi, accompli des miracles qui étaient parfois plus étonnants que ceux accomplis par Jésus. » Al Baqillani cite ensuite des passages évangéliques pour montrer que Jésus était une créature de Dieu. « Jésus, écrit-il, a imploré le secours de son Seigneur, quand il a dit : »Père, si tu voulais éloigner de moi cette coupe². » Il a adressé la même prière pour que s'accomplisse la résurrection de Lazare : « Père, je te rends grâce de ce que tu m'as exaucé... j'ai parlé à cause de la foule qui m'entoure, afin qu'ils croient... »³ Ailleurs, il a dit : « Je te loue Père⁴. »

Enfin, selon eux, Jésus s'est écrié sur la croix : « Mon Dieu, Mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné⁵ ? »

¹ *Ibid.*, pp. 97-98.

² *Luc*, 22 : 42 ; *Matthieu*, 26 : 39.

³ *Jean*, 11 : 41-42.

⁴ *Luc*, 10 : 21 ; *Jean*, 17 : 4.

⁵ *Matthieu*, 27 : 46, *Marc*, 15 : 34.

« Les chrétiens, poursuit al-Baqillani, mettent en avant la double nature de Jésus ; ils prétendent que les passages évangéliques où Jésus est en proie à la tristesse, ou à l'angoisse, reflètent sa nature humaine. En revanche, les miracles accomplis par lui prouvent sa nature divine. A quoi, l'auteur répond qu'on pourrait en dire autant de Moïse¹. De surcroît, fait remarquer al-Baqillani, Jésus a reconnu lui-même être un envoyé de Dieu, quand il a dit : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie². » Un autre verset atteste qu'il est prophète³.

Si les chrétiens invoquent l'annonce d'Isaïe, qui dit : « Voici la jeune fille enceinte, elle enfantera un fils, et elle lui donnera le nom d'Emmanuel⁴ », nous répondrons que Dieu a dit à Moïse : « Je te fais Dieu pour Pharaon⁵ », c'est-à-dire directeur de Pharaon. L'un et l'autre terme ne sont pas à prendre dans leur acception stricte.

« Il est des chrétiens, écrit l'auteur du *Tamhid*, qui soutiennent que le caractère divin de Jésus réside dans sa naissance miraculeuse. » Al-Balillani rejette cette affirmation, « car dit-il, Adam ou même Eve auraient

¹ *Op. cit.*, p. 100.

² *Jean*, 20 : 21.

³ *Matthieu*, 14 : 21 ; *Marc*, 6 : 4 ; *Luc* 4 : 24. On s'étonne de voir l'auteur du *Tamhid* citer ici le « *Ana abdu'llahi* » (Je suis une créature de Dieu), souvent mentionné par les polémistes musulmans, et dont on ne trouve nulle trace dans les Evangiles canoniques, p. 100.

⁴ *Isaïe*, 7 : 14 ; *Matthieu*, I, 23.

⁵ *Ex.*, 7 : 1.

alors plus de mérite à être appelés Seigneur ; que dire des anges¹ ! »

Pour affirmer la divinité de Jésus, les chrétiens se réfèrent également à ces paroles : « Moi et le Père, nous sommes un..., celui qui m'a vu, a vu la Père². » « Le terme de Père, dans ce verset, doit être compris, suggère al-Baqqillani, dans le sens de maître, de celui qui a envoyé ; quant à l'autre phrase, elle signifie, que celui qui a entendu et suivi les enseignements de Jésus, a comme entendu et vu son Seigneur. » Cette interprétation s'impose absolument, « car, ajoute l'auteur, si Jésus et Dieu étaient un, tous les actes de la vie de Jésus, depuis sa conception, jusqu'à la crucifixion, s'appliqueraient à Dieu. Or, les chrétiens rejettent cette implication³. »

Les chrétiens font, enfin, appel à cette parole de Jésus : « Avant qu'Abraham fût, je suis⁴. » L'auteur propose ici, deux interprétations : « Il se peut, écrit-il, que Jésus ait voulu dire, ma religion, ma Loi, ont été établies avant Abraham » ; cette phrase peut aussi signifier que Jésus était connu par les Anges, avant Abraham⁵. Du reste, Salomon a, lui aussi, dit : « J'ai été établi depuis l'éternité..., j'étais là..., lorsqu'il (Dieu) posa les fondements de la terre..., jouant sans

¹ *Op. cit.*, p. 101; cet argument a déjà été avancé par al-Gahiz, *cf.*, *as-Radd 'ala an-nasara*, éd. J. Finkel, Le Caire, 1926, p. 76.

² *Jean*, 10 : 30 ; 14 : 9.

³ *Op. cit.*, p. 102.

⁴ *Jean*, 8 : 58.

⁵ *Ibid.*, p. 102.

cesse en sa présence¹. » « Pourtant, conclut l'auteur, personne ne croit que Salomon a existé, avant la création de ce monde². »

Ce texte du *Tamhid*, examiné de près, paraît à certains égards déroutant. Al-Baqillani s'est borné, en effet, à réfuter un ensemble de points ayant trait à la Trinité. Certes, les différents aspects abordés sont importants, et, souvent, les développements et les implications suscités par l'argumentation de l'auteur ne manquent pas d'intérêt. Certains éléments de la réfutation du *Tamhid* sont nouveaux, comme le signale, à juste titre, Abel, notamment, « celui qui rejette la comparaison de l'Union enhypostatique avec le rapport de l'intelligence à l'âme, ou ce perfectionnement de l'emploi de la notion de nombre, contre la doctrine de l'unité d'essence, ou de nature après l'Incarnation³ ». Il n'en demeure pas moins que les questions sont scindées à l'extrême et traitées les unes indépendamment des autres, sans aucun lien entre elles. Une impression de décousu se dégage à la lecture de ce travail. Il est d'ailleurs surprenant de constater qu'aucune question n'est étudiée dans ce chapitre, pour elle-même, dans sa totalité, et de façon approfondie. Le souci d'al-Baqillani semble avoir été de rassembler le plus d'arguments possibles à l'encontre de ses adversaires.

¹ *Prov.*, 8 : 22-30.

² *Op. cit.*, p. 103.

³ A. Abel, *Le chapitre sur le christianisme dans le « Tamhid » d'al-Baqillani*, p. 11.

D'autre part, l'auteur du *Tamhid* s'est largement inspiré du traité d'Abu Isa al-Warraq. Les mêmes questions sont reprises ici et traitées souvent avec le même type d'argumentation. On retrouve, par exemple, la réfutation de l'identification de l'Union avec l'empreinte du sceau dans la cire, ou avec l'image de l'homme dans une glace¹. On retrouve, enfin, l'argument relatif à la distinction entre l'homme universel et l'homme particulier et les implications qu'il entraîne pour l'Union².

Ibn Hazm

Ibn Hazm de Cordoue est le plus grand théologien dogmatique de l'Espagne musulmane³. Son traité sur les religions et les sectes est à la fois une histoire des religions et des doctrines et une défense des positions musulmanes et de son école théologique⁴.

1) La Trinité

Ibn Hazm étudie le dogme chrétien de la Trinité dans la première partie de son ouvrage, en s'en prenant aux polythéismes. Il accuse les chrétiens de l'être, selon une logique dont nous avons vu déjà les principes. Il divise

¹ Cf., Abu Isa al-Warraq, I. 174 v.

² *Ibid.*, f. 151 v – 152.

³ Ibn Hazm est mort en 456/1064.

⁴ *Fisal*, éd. Du Caire, 1317 – 1320/ 1899 – 1903.

les sectes chrétiennes en trinitaires et antitrinitaires¹, en montrant leurs différences grâce à une analyse assez exacte de leur doctrine christologique. Il passe ensuite à l'attaque de cette divinité du Christ², et il arrive finalement à la Trinité³. C'est un ordre assez logique pour l'Islam, qu'Ibn Hazm a fort bien développé et qu'al-Qurtubî ne suivra pas : les chrétiens sont des polythéistes tout d'abord parce qu'ils font de Jésus un autre Dieu et ensuite parce qu'ils croient en trois dieux. L'argumentation portera en premier lieu sur le chapitre du début, contre la divinité de Jésus, et après seulement sur la Trinité. Les autres auteurs admettront l'ordre chrétien – Trinité et Divinité du Christ –, tout en s'appuyant sur la même argumentation religieuse.

Ibn Hazm commence par se demander ce que veulent bien dire les chrétiens quand ils affirment que les trois personnes de la Trinité sont entièrement égales. En quoi se distinguent-elles donc ?

Ensuite, les Evangiles eux-mêmes montrent que Jésus n'est pas égal au Père, car il est temporel et imparfait : « Je serai assis à la droite du Père »⁴ « L'heure du jugement, seul le Père la connaît : le Fils ne la connaît pas »⁵.

¹ *Ibid.*, p. 48.

² *Ibid.*, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 50.

⁴ *Mt.*, 26, 54.

⁵ *Mt.*, 24, 36.

Certains chrétiens veulent déduire du fait que Dieu est vivant et savant, que la Vie, c'est l'Esprit-Saint et que la Sagesse, c'est le Fils¹. Ibn Hazm, à partir de sa conception littéraliste de la recherche théologique et exégétique, exige que les attributs soient déduits de textes révélés, de l'Evangile, et non pas par des raisonnements. Il conteste que Jésus soit la Sagesse divine. On pourrait dire comme St Paul² que : « Le Messie est le pouvoir de Dieu et sa Sagesse³ » ou ajouter à Dieu bien d'autres attributs que les trois que choisissent les chrétiens. Il montre en plus l'absurdité qui s'ensuit à vouloir faire des attributs des personnes différentes : peut-on songer à une sagesse non-vivante, à une vie non-existence, etc.. ? Et comment unir des attributs divins à une vie humaine, celle de Jésus, le Fils de Marie ? Comment appliquer à Dieu des catégories toutes humaines ?

Suivent d'autres arguments de logique qu'on pourrait qualifier de « formelle », à partir des démonstrations chrétiennes de la Trinité en montrant la perfection du nombre trois⁴. C'était une argumentation à laquelle certains Pères de l'Eglise s'étaient attachés, mais qu'Ibn Hazm a tôt fait de démolir.

Ibn Hazm poursuit sa polémique en réfutant l'union humano-divine et les diverses formes d'explications

¹ *Fisal*, p. 50.

² *Cor.*, 1, 24.

³ *Op. cit.*, p. 51.

⁴ *Ibid*, p. 52-53.

données par les chrétiens. Il s'attaque particulièrement aux textes de l'Evangile de Jean sur le Verbe incarné. Il achève son réquisitoire anti-trinitaire avec un long exposé contre la divinité et la crucifixion du Christ et un plaidoyer pour l'unité de Dieu basé, lui aussi, sur la perfection des chiffres et la supériorité de la simplicité sur la multiplicité.

Nous voyons donc chez Ibn Hazm un ensemble d'argumentations visant toutes à montrer le polythéisme des chrétiens. Le but de l'ouvrage est une classification des croyances par groupes qui commande le plan, plus que l'argumentation en elle-même. Le professeur Arnaldez a fort bien montré combien Ibn Hazm a bâti son texte à partir de sa propre position islamique, de l'école zahirite, et qu'il faut comprendre ce point de vue pour situer ses arguments. Or Ibn Hazm est un cas presque unique de zahirisme en Espagne, ce qui explique que ses arguments théologiques ne seront plus repris tels quels par les théologiens, même si certaines de ses interprétations trouveront des échos plus tard¹.

2) Ibn Hazm et l'Incarnation

Nous citerons ici Ibn Hazm lui-même, nous le résumerons parfois. Ces passages essentiels sont éclairants sur la pensée d'Ibn Hazm à propos de l'Incarnation.

¹ R. Arnaldez, *Controverses théologiques chez Ibn Hazm de Cordoue et Ghazâlî, Les mardis de Dar el-Salam*, Paris-Le Caire, 1956, pp. 207 – 248.

Après une analyse assez exacte des doctrines des sectes chrétiennes, dans *al-Fisal*, au chapitre « contre les chrétiens, » il s'attaque directement à la divinité du Christ pour en arriver à la Trinité.

Il écrit : « Et si Dieu n'avait pas rapporté leurs croyances dans son Livre quand il dit : »Ils ont été infidèles ceux qui ont affirmé que Dieu c'est le Messie fils de Marie¹ » et quand il dit rapportant leurs affirmations « Dieu est le troisième de trois »². Si donc il n'avait pas dit cela, jamais une langue croyante n'aurait osé rapporter ces propos énormes, détestables ». « Suffit pour la vanité de ces assertions qu'y-a-il dans l'ordre de la déraison de plus fort que « L'éternel devient créé, il ne fut pas, puis il fut ; et que le non-composé devienne composé » ?

Dans ce premier paragraphe d'Ibn Hazm³ nous rapportons sa *Réfutation de l'Incarnation* : « Eux disent que la divinité s'est unie à l'humanité en ce sens que les deux seraient devenues un seul être : Selon les jacobites, comme l'union réalisée par l'eau versée dans le vin, ils deviennent une seule chose. Selon les nestoriens, comme l'eau versée dans l'huile : chacun des deux restant ce qu'il est. Selon les melkites, comme le feu est uni à la lame chauffée au rouge.

On ne peut trouver théorie plus corrompue :

¹ *Coran*, 5, 17 – 72.

² *Coran*, 5, 73.

³ *Fisal*, p. 53.

- Prétendre cela est à la portée du premier imbécile venu et il n'y a dans leur évangile aucune de ces distinctions.
- Tout cela est impossible. La représentation des melkites se réduit à un accident dans une substance, on ne peut envisager autre chose. Selon eux, la divinité est un accident et l'humanité une substance : il n'y a pas plus corrompu.

Selon les jacobites, c'est encore pire. Nous leur disons¹ : Si la divinité est changée en homme, le Messie est un homme et non Dieu : si l'homme s'est changé en Dieu, le Messie est Dieu et pas un homme. Si aucun des deux ne s'est changé en l'autre : c'est ce que disent les nestoriens, et non les jacobites.

Si tous les deux se sont changés chacun en l'autre, le Dieu est devenu homme, non Dieu, et l'homme est devenu Dieu, non homme : les voilà arrivés, après cette stupidité, à ce que disent les nestoriens, sans plus. S'ils se sont changés en quelque chose d'autre que « Dieu et Homme », le Messie n'est ni Dieu ni homme : c'est le contraire de ce qu'ils affirment.

Quant aux nestoriens, ils ne disent rien de plus que l'homme est homme et Dieu, Dieu. Ainsi tout homme sur terre, bon ou mauvais, est homme, et Dieu est Dieu. Le Messie et les autres hommes sont pareils.

De plus, ils disent des choses déraisonnables : l'éternel ne se change pas en la nature de l'homme créé, et le créé ne se change pas en Dieu éternel ; cela est

¹ *Op. cit.*, p. 54.

impossible par essence. De même, l'homme n'a pas avec Dieu de voisinage local, c'est également déraisonnable. Egalement, il est inimaginable et impossible que la divinité soit un accident supporté par la substance de l'homme, ni que l'humanité soit un accident que la divinité supporte dans son essence comme le prétendent les melkites, avec leur comparaison de l'union telle que la lumière du soleil dans la maison et du feu dans la lame chauffée.

Assurément donc, toutes leurs affirmations sont déraisonnables, fausses, stupides et inacceptables, sinon par qui est abandonné de Dieu. Ils ne peuvent prétendre que quelque chose de ce genre existe originellement dans les livres prophétiques. »

En bref, Ibn Hazm développant cette idée que l'Incarnation est un changement d'état, donne au verbe « *sara* » (devenir) son sens fort et accule les chrétiens à des solutions toutes ruineuses pour ce mystère¹.

Dans ce même chapitre du *Fisal*, Ibn Hazm a une longue discussion sur la crucifixion du Messie pour réfuter les objections des chrétiens. Ici nous résumons *al-Fisal*² :

La crucifixion n'a jamais été affirmée par aucune société humaine et n'a jamais été authentifiée par une information. L'information de la crucifixion a été

¹ R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 225.

² *Op. cit.*, pp. 58 – 61.

transmise par une information manifestement secrète objet d'un accord de quelques-uns qui ont menti consciemment, mais une société comme telle n'opère pas une falsification. Ibn Hazm montre, en réponse aux chrétiens, que si aucune information n'est venue de Dieu comme quoi une société aurait été abusée, on ne peut donc le dire, car cela conduit à l'absurde et à l'altération de la nature.

Avant le Coran, aucun livre n'a été révélé par Dieu contenant l'obligation de tenir ou de nier la crucifixion du Messie ; mais Dieu a imposé l'obligation, après la révélation du Coran, de tenir pour fausse l'information de sa crucifixion.

Ceux qui ont rapporté l'enseignement des Apôtres, prophètes, et témoins dignes de foi, ce sont eux les transmetteurs, desquels vient le mensonge au sujet de son origine divine. Si les transmetteurs sont véridiques, alors les évangélistes et Apôtres sont des renégats, menteurs.

Dans la première partie, Ibn Hazm montre que l'Incarnation est déraisonnable, absurde du côté de Dieu, sur le plan spéculatif ; dans la seconde partie, son analyse de la crucifixion fait penser à tous les développements de ses ouvrages sur les contradictions de la Torah et des Evangiles, dans lesquels il sape les Evangiles avec une série d'argumentations passionnées

où l'attaque du littéralisme zahirite prend un tour très raffiné¹.

Mais il faut maintenir en même temps que Ibn Hazm dans ses réfutations ordonnées veut conduire le lecteur à reconnaître la foi véritable qui ne se rencontre qu'au terme, de l'interprétation zahirite du Coran et de la Sunna.

Dans ce même chapitre, Ibn Hazm revient à la réfutation de l'incarnation pour affirmer : « Une de leurs sectes dit que le Messie est le verbe de Dieu derrière lequel Dieu lui parle. On leur dira : vous dites que le Messie est un Seigneur adorable, Dieu créateur ; et le voile, pour vous est créé. Et pour certains d'entre vous, le Messie est une seule nature, pour d'autres, deux, l'humaine et la divine : dites-nous si vous adorez les deux natures ensemble, la divine et l'humaine, ou l'une sans l'autre ? S'ils disent : les deux, ils tiennent qu'ils adorent un homme et un voile, pour vous créé en même temps que Dieu : voilà le polythéisme le plus affreux qui soit. S'ils disent : non, nous adorons la divinité seule, on leur dira : alors, vous n'adorez le Messie qu'à moitié, pas en totalité, puisqu'il a deux natures, et que vous n'adorez que l'une sans l'autre. »

« De même on leur dira sur le voile : il est égalité avec Dieu : et cela les accule tous, puisqu'ils reconnaissent adorer le Messie ainsi, en bloc et qu'il est un Seigneur Créateur. »

¹ R. Arnadez, *Ibid.*, pp. 225 et suiv. et L. Gardet, *L'Islam-Religion et Communauté*, p. 195 : nominalisme sémantique de Ibn Hazm.

Plus loin encore, dans *al-Fisal*¹ : « S'ils disent : Et que dites-vous de ce qui est dans votre livre : « Il n'a pas été donné à un mortel que Dieu lui parle, sinon par révélation ou de derrière un voile² », et « Il a parlé à Moïse du flanc du Sinaï³ », et « de l'arbre, du flanc de la vallée »⁴ ? Nous répondons : adresser la parole, c'est une action de Dieu créée. Le voile ? Mais c'est le fait d'adresser la parole : c'est ce qui arriva dans l'arbre, la vallée et sur le flanc du Sinaï. Tout cela est créé : de même le changement de Gabriel en la forme d'un chef d'armée : c'est que Dieu a donné aux Anges et aux Djinns le pouvoir de se changer dans les formes qu'ils veulent. Chacun d'eux reste créé, et sur eux les accidents se succèdent selon les différentes décisions de Dieu à cet égard.

Nous verrons combien al-Qurtubî, fidèle à la doctrine as'arite des attributs, diffère d'Ibn Hazm qui, lui supprime toute spéculation capable de la rapprocher de la pensée chrétienne sur la Trinité et par là même sur la divinité du Christ. La dialectique de notre as'arite aboutira d'ailleurs au même résultat. Mais Ibn Hazm zahirite radical, logicien nominaliste sans aucune sympathie pour le christianisme aura un sens de la révélation divine, qui garde par rapport à la raison un caractère de transcendance totale. Sous l'angle du problème si délicat de la Transcendance et de la

¹ *Fisal*, p. 63.

² *Coran*, 42, 50.

³ *Coran*, 19, 52.

⁴ *Coran*, 28, 30.

Révélation, sa place reste très importante en philosophie¹. Et malgré son intransigeance et la critique violente de ses adversaires, il apparaît, à ce qu'il nous semble, comme un esprit qui dépasse par son sens de la Transcendance le théologien al-Qurtubî, controversiste et très dialecticien, bien assoupli à la doctrine as'arite et soucieux de ne pas s'en écarter.

Al-Qurtubi

Indépendamment des commentaires coraniques déjà signalés au sujet de la Trinité dans son *Gami'li ahkâm al-Qur'ân*, l'exégète andalou, al-Qurtubi a consacré un autre travail critique pour réfuter le dogme trinitaire où il fournit une longue réponse, sous forme d'un traité, à un prêtre chrétien de Tolède sur la question de la Trinité et de l'Incarnation².

L'Union

S'agissant du problème de l'Union, al-Qurtubî écrit :

« Pour celui qui a établi l'existence de l'Union et a dit que sur cette Union on ne posait aucune question, ni qu'on posait à son sujet la question du comment, nous lui dirons que le sens à donner à l'Union n'échappe pas à l'alternative suivante : ou bien il la connaît, ou il ne la

¹ R. Arnaldez, *op. Cit.*.

² *Al-I'âm bimâ fi dîn an-Nasârâ min al-fasâd wal 'awhâm wa 'izhâr mahâsin dîn al-islâm wa 'itbât nubunwat nabiyyina Muhammad*, (Livre pour informer des erreurs et des divagations que renferme la religion des chrétiens, pour faire apparaître les beautés de la religion de l'Islam et pour établir la prophétie de notre Prophète Muhammad). Cf., A. Bouamama, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme*.

connaît pas. S'il ne la connaît pas, il avoue alors son ignorance et contredit ce qu'il a avancé. Il a reconnu l'Union et prétendu l'établir pour le Messie seul ; c'est là une contradiction et une affirmation mensongère. Pour celui qui affirme : je la connais, bien que ma raison s'avoue impuissante à en percevoir la réalité et que je ne puisse l'exprimer, à la manière dont vous autres, Musulmans, l'avez dit en répondant à propos de la modalité de l'acte par lequel Moïse a entendu la parole de Dieu, dans la mesure où vous avez dit là aussi qu'on ne posait pas à son sujet la question du comment, car poser cette question est injustice et abus, nous rétorquerons alors : pour ce que tu viens de dire : « Je sais ce qu'il en est de l'Union, mais ma raison est impuissante à en percevoir la réalité », c'est également un langage contradictoire parce que tout ce qui est connu doit nécessairement s'inscrire dans l'esprit et s'y trouver selon un mode tel qu'il permette la connaissance, soit une connaissance globale, soit une connaissance détaillée. Or, ce qui ne s'inscrit dans l'esprit ni globalement, ni en détail, n'est pas connu. Mais toi, lorsque tu prétends que tu as la science de l'Union, il faut que tu en sois instruit soit globalement, soit d'une manière détaillée. Et de toute manière, il te faudra nécessairement exprimer ce que tu sais sous un mode quelconque ou alors tu es dans l'ignorance de l'Union et qui, parmi nous, en est ignorant est un infidèle¹.

Quant à la comparaison que tu fais (entre la question du comment à propos de l'Union) et la même question posée à propos de l'acte par lequel Moïse a entendu, cette comparaison n'est pas valable. En effet, lorsqu'on nous dit : comment Moïse a-t-il entendu la parole de

¹ *Al-I'lam*, p. 90.

Dieu, on ne fait que nous poser une question à propos de quelque chose que nous ne connaissons pas de science appréciative, et à propos de la connaissance détaillée d'un événement que nous ne connaissons pas de manière détaillée, mais globalement. C'est pourquoi, nous avons répondu en disant que Dieu a créé pour Moïse une faculté de perception par laquelle il a entendu la parole de Dieu ; parole qui est un attribut de Dieu et qui n'est ni son émis, ni voix proférée. Nous avons donc compris qu'il s'agissait là d'une perception de manière globale, mais que nous ne comprenons pas dans les détails. Or, toi, tu ne connais l'Union ni globalement, ni de manière détaillée, bien plus tu en es ignorant et tu prétends en avoir la science. « Donnez votre démonstration ! Si vous êtes véridique »¹

Quant à ceux qui prétendent que le Verbe est mélangé au corps du Messie, et s'est mêlé comme le vin se mélange avec le lait, c'est une parole fausse, celui qui l'affirme a perdu toute raison. La notion de mélange et de mixture en effet, n'est concevable que dans les substances localisées. Par le mélange on n'entend exprimer que le voisinage réciproque des substances et leur réunion, de telle sorte que chacune des substances qui entre en mélange conserve ses limites et les remplit, empêchant ainsi la venue en elle d'une substance étrangère. Ainsi, lorsque tu vides un récipient d'eau dans un récipient de lait par exemple et que les deux se mêlent, le lait augmente et le récipient ne contient plus après le mélange autant de lait qu'avant. Or le savoir (divin) n'est pas substance et donc le mélange et la mixture lui sont nécessairement impossibles.

¹ *Coran*, 2, 111.

Mais, précise al-Qurtubî, si par la mixture et le mélange ils veulent dire autre chose, il faut nécessairement qu'ils s'en expliquent, qu'ils fassent part de la représentation qu'ils s'en font et qu'ils ne parlent d'une chose pour la rejeter ou l'accepter qu'après s'être assurés qu'elle est intelligible. Même si nous concédions dialectiquement l'expression « mixture », il s'ensuivrait encore nécessairement d'autres formes d'impossibilités, par exemple : le subsistance de l'attribut en lui-même, le passage (de l'attribut d'un être à un autre) et la permanence de la substance de Dieu dépouillé de ce même attribut, d'après ce qu'ils disent. Or, celui qui est dépouillé du savoir est ignorant et il est impossible d'appliquer l'ignorance à Dieu. Il s'ensuit aussi nécessairement que le savoir n'est pas éternel, mais apparu dans le temps et créé, parce que son état change, le nouvel état du savoir venant après qu'il n'y ait eu ni mélange, ni mixture. De plus, ces deux notions (mélange et mixture) sont apparues dans le temps et ce caractère de contingence aucune d'entre elles n'en est privée. Or, ce qui ne peut se passer d'être apparu dans le temps est lui-même un être apparu dans le temps, d'après ce qu'on en sait. Donc, ce sont là choses vaines et ce qui y mène, c'est-à-dire la doctrine du mélange, est sans valeur¹.

Quant à celui qui affirme l'Inhabitation, il n'aboutit à rien d'intelligible parce que la réalité de l'Inhabitation est seulement qu'un corps ou un être localisable parvienne dans quelque chose ou sur quelque chose. L'être qui intervient est appelé l'Inhabitant, l'être en

¹ *Al-I'âm*, p. 91.

lequel il intervient est appelé le substrat (le lieu de l’Inhabitation), et le rapport entre les deux est appelé Inhabitation, ce terme étant ce que les grammairiens appellent un *masdar* (nom d’action). C’est là la notion authentique de l’Inhabitation. Parfois on peut élargir la notion et dire que l’accident inhabite dans son substrat, cela signifie que le substrat reçoit sa qualification de l’accident et que l’accident devient subsistant et existant en lui. Mais si vous voulez signifier par là la vérité même de l’Inhabitation, c’est impossible, car le savoir (divin) n’est ni un corps, ni une substance. Si par contre, vous entendez par là le second sens donné à l’Inhabitation, il est impossible également, car il s’ensuivrait nécessairement de là que le savoir (divin) serait séparé de la substance, que la substance demeurerait ignorante ou bien alors qu’un même accident demeurerait en deux suppôts au même moment. Il s’ensuivrait nécessairement aussi qu’il y aurait transfert de l’attribut (du savoir) d’un substrat à un autre, et son apparition dans le temps. On aboutirait encore ainsi à bien d’autres choses impossibles, inacceptables pour un esprit raisonnable. Celui qui les professe est donc un sot et un ignorant. Or, ils ont déclaré explicitement qu’ils entendaient par inhabitation celle de la substance dans l’accident, alors que nous avons déclaré explicitement quelles étaient les impossibilités qui en découleraient nécessairement pour eux et nous l’avons exposé. Louanges soient à Dieu !¹

Nous leur disons ensuite, poursuit al-Qurtubî, à propos de ce qu’ils affirment en ce qui concerne la doctrine du mélange et des deux choses qui en sont devenues une

¹ *Ibid.*, p. 91.

seule, qu'on ne saurait échapper à l'alternative suivante : lorsque le mélange a lieu ou bien le savoir reste existant en son état, la substance de même demeurant existante en son état, ou bien l'un des deux est réduit à néant, ou bien ils sont réduits à néant ensemble. Il est impossible tout d'abord (que le savoir et la substance de Dieu) restent tous les deux existants en leur propre état dans l'hypothèse du mélange, celle où tous les deux seraient devenus une seule chose. L'un, en effet, ne devient deux que par l'adjonction qu'on lui fait d'un autre être que lui ; et lorsqu'on lui adjoint un autre qu'elle, l'unité disparaît nécessairement comme on l'a vu précédemment à propos de la Trinité. De même, les deux ne deviennent un que si l'un des deux est réduit à néant et alors la dualité disparaît nécessairement. Il est tout aussi impossible que (le savoir et la substance de Dieu) soient tous les deux réduits à néant car on aboutit à affirmer la non-existence de l'Eternel et la non-existence de ce dont l'existence est liée à celle de cet être éternel. Il ne reste plus alors que la dernière alternative, à savoir que l'un des deux sans l'autre est réduit à néant, mais cela est impossible car ce qui existe ne peut se mélanger, ni se mêler à l'inexistant. Bien plus, l'un reste l'un. Et si ces divisions ainsi dénombrées sont vaines, vaine également est la doctrine du mélange et de la mixture ; de même la doctrine du mélange et de la mixture ; de même la doctrine des deux devenus un, comme ils le disent.

Quant à celui qui affirme que le Verbe se transforme en chair et en sang, assurément il commet une sottise, il s'abuse à un point qui l'accule à déclarer possible le contraire de sa doctrine, à savoir que la chair et le sang

se transforment en savoir, l'Eternel en être apparu dans le temps et l'être apparu dans le temps en être éternel, pour aboutir à bien d'autres impossibilités qui ne peuvent venir de quelqu'un qui tient bon les extrêmes des réalités intelligibles. Car si ce n'était la sottise et les imitations serviles, on ne trouverait ces balivernes dans le discours de personne.¹

Quant à celui qui affirme que l'Union est manifestation et émanation et qui la représente par l'impression de l'image dans le miroir, cet exemple ne serait juste que si la science (le savoir) était une image sensible à la vue, que si le corps de Messie pouvait permettre que se réfléchissent en lui les formes des choses qui lui font vis-à-vis. Tout est nécessairement réduit à néant en ce qui concerne notre question, même se l'imaginer est nécessairement faux et mensonger. De même, en effet, que ni l'essence de la vie, ni celle des perceptions ne se reflètent dans le miroir, de même le Verbe ne se reflète pas dans le corps du Messie. S'il est permis en effet de penser que le savoir de Dieu est imprimé dans un corps humain, qu'il s'imprime donc alors dans tout ce qui participe à la copropriété. Dans les arguments précédemment exposés, nous montrons l'impossibilité et la fausseté de cette argumentation.

En ce qui concerne la représentation (de l'Incarnation par l'image) du relief du cachet qui passe en creux dans la cire, et de ce qui se trouve en creux dans le cachet qui se reproduit en relief dans la cire, ce n'est concevable que dans les corps. Car si cela se peut ailleurs que dans

¹ *Op. cit.*, p. 92.

les corps, il s'ensuit nécessairement que chacun des deux éléments, je veux dire la divinité et l'humanité exerce en l'autre quelque effet et c'est une impossibilité pour chaque partie mise en cause. Le deuxième argument (contre cet exemple) est que la gravure dans le cachet est posée avec les mots à l'envers, et s'imprime à l'endroit dans la cire, si donc ils étaient posés à l'endroit dans le cachet, ils s'imprimeraient à l'envers dans la cire, il s'ensuit alors nécessairement, si l'on suit cet exemple, que le Verbe s'imprimerait dans l'humanité soit à l'endroit, soit à l'envers. Si le Verbe s'y imprime à l'endroit, alors l'hypostase du Verbe est à l'envers dans la substance divine. Si le Verbe s'imprime à l'envers dans l'humanité, c'est qu'il n'y reste pas selon sa vérité qui est la sienne dans la divinité, mais il s'y trouve à l'envers et alors la vérité même du savoir n'y demeurerait pas selon ce qu'elle est. Bien plus, il ne s'agirait même plus de savoir.

Venons-en maintenant à ceux qui ne sont pas vraiment chrétiens pour avoir comparé ce que disent les chrétiens au sujet de l'Union à ce que nous disons, nous, au sujet de la session de Dieu sur son trône. Mais à propos de cette session de Dieu, on ne parle jamais chez nous d'Union, d'Inhabitation, d'émanation, ni d'impression d'une forme en une autre ; parce que quand nous disons : il est assis sur le trône et il s'est assis sur les trône, nous voulons dire que le trône est sous son emprise et assujetti à sa puissance, et que siéger sur le trône n'a pas d'autre signification que dominer selon ce qu'en connaissent les Arabes à partir de leur langage.¹

¹ *Al-I'lam*, p. 93.

Parfois, écrit encore al-Qurtubî, certains d'entre eux disent : n'aviez-vous pas lu dans votre livre que « Le Messie, Jésus fils de Marie est seulement l'Apôtre de Dieu, son Verbe jeté par Lui à Marie et un Esprit (émanant) de Lui¹ », c'est là exactement ce que vous niez à notre rencontre à propos de l'Union. En effet, Jésus est l'Envoyé de Dieu et son Verbe, son humanité est l'Envoyé de Dieu et sa divinité est le Verbe de Dieu d'après l'information donnée par votre livre. Nous répondrons à qui affirme l'Union (l'Incarnation) pour se conformer à la tradition de l'Evangile : la réponse que l'on doit faire a déjà été produite dans ce qui précède, puisqu'on a déjà dit plu haut que comprendre l'Union à propos du Messie, à partir de l'Evangile, est chose vaine, et qu'en venir à l'Union après avoir médité sur ce qui précède est le propre d'un entêté et d'un ignorant.

A celui d'entre eux qui déduit l'Union d'après les faits extraordinaires manifestés par le Messie, nous répondons : pour prouver sa mission. Il est rapporté en effet, dans l'Evangile, que Jésus, alors qu'il était entouré d'une foule de gens a demandé à Dieu de ressusciter pour lui Lazare, disant : « Seigneur, je sais que tu m'as donné toutes choses, mais je parle à cause de la foule qui se tient là présente, pour qu'ils croient en toi² et qu'ils témoignent que tu m'as envoyé ». Parce que Jésus a pris en effet argument de la résurrection des morts pour prouver sa mission, tandis que vous, par là, vous cherchez à prouver sa divinité. D'où il suit

¹ *Coran*, 4, 71.

² *Cf., Jean*, 11, 42.

nécessairement de cette prétention à prouver, qu'on s'écarte de la loi de Jésus telle qu'elle a été transmise et qu'on se heurte de front à la raison. Nous leur disons alors : comment est-il concevable de notre part que vous disiez que ces actes merveilleux prouvent qu'il est divinité ? Alors que vous-mêmes rapportez dans vos livres que Jésus, lorsqu'il voulait faire un de ses miracles, invoquait et suppliait Dieu avec soumission et humilité, pour que Dieu subvienne à son besoin. On le trouve dans vos livres, à maintes reprises, il suffit par exemple de donner comme preuve, pour nier ce que vous attribuez au Messie, la parole qu'il a dite au moment où il a été crucifié à ce que vous prétendez : « Mon Dieu, Mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ? De même, la parole qu'il a dite avant sa crucifixion : Père, si ce calice ne peut passer loin de moi sans que je le boive, que ta volonté soit faite. Tout ceci il le disait prosterné. Dans ce lieu même, il a dit : Père, s'il est possible que ce calice s'éloigne de moi¹. »

Et dans l'Evangile de Jean, il a dit aussi en cet endroit : Le Fils de l'Homme endurera tout ce qui a été écrit de lui. Il dit ensuite : Père, ton pouvoir s'étend sur toute chose, allège pour moi ce calice². Tout ceci prouve par des arguments irréfutables qu'il faisait ce qu'il faisait avec la permission de Dieu, lorsque Dieu le voulait et lui donnait le pouvoir de le faire. Ceci se réalisait pour lui (Jésus) seulement après qu'il ait invoqué et supplié Dieu.

¹ *Op. cit.*, p. 95.

² *Cf.* Jean, 12, 27, 28.

Parfois, il demandait des choses que Dieu ne lui accordait pas, parce qu'il était prévu antécédemment, dans la science de Dieu, qu'elles n'auraient par lieu. Parmi celles-ci, il y a le fait évoqué plus haut, par exemple qu'il demanda à Dieu de repousser de lui la croix, la mort violente et selon vous il n'a pas été exaucé. Autre exemple : les Juifs lui ayant demandé de faire des miracles semblables à ceux que Moïse, fils de 'Imrân, avait fait, il n'acquiesça pas du tout à leur demande. Pour cette demande d'ailleurs, se présente à nous un argument supplémentaire quand Jésus a dit aux Juifs : 'Je ne fais rien de moi-même, mais je juge selon ce que j'entends parce que je ne réalise pas ma volonté avant celle de Celui qui m'a envoyé »¹

Nous disons ensuite : Si ressusciter les morts prouve la divinité, pour quelle raison ne dites-vous pas qu'Elisée et Eli étaient deux Dieux et que la divinité est venue inhabiter leur humanité, car ce qui l'on sait de la résurrection des morts opérée par eux, personne ne peut le contester, et cela n'échappe à personne. Pourquoi alors ne croyez-vous pas en la divinité d'Ezéchiél le Prophète, quand son peuple prit la fuite par milliers par crainte des épidémies et que Dieu les fit périr ; puis quand leur Prophète vint à eux et leur dit : Vivez par la permission de Dieu, ils retrouvèrent alors la vie et revinrent à leur peuple avec les cernes de la mort sur le visage, jusqu'au jour où ils moururent au terme qui leur avait été fixé. Ceci est bien connu chez eux et il n'existe pas de conteste là-dessus. Si vous contestez que de tels miracles aient eu lieu, nous sommes prêts à lire avec

¹ Jean, 5, 30.

vous ce qui dans les livres plus anciens¹ concerne les récits sur les Prophètes et ce qu'ils ont écrit. Tout cela est pour les Chrétiens confusion nécessaire dont aucun d'eux ne pourra jamais se détourner².

Ce qu'il y a d'étrange, c'est que ces Chrétiens prétendent encore ceci, que Jésus a confirmé quelques-uns des Apôtres en leur donnant le pouvoir de ressusciter les morts et en les envoyant auprès des nations ; ils ont alors ressuscité les morts comme le prétendent les Chrétiens. Qu'est donc ce qui a pu contraindre le Messie en l'état de sa divinité à confirmer ainsi des hommes et à les établir Envoyés auprès des nations, comme le disent les Chrétiens. Qu'est donc ce qui empêche que ce soit Dieu lui-même qui ait aidé en cela ces hommes et les ait établis Envoyés auprès des humains ? Si le Messie, parce qu'il a ressuscité un mort, est Dieu ; alors quiconque a ressuscité un mort, qu'il fut de ses Apôtres ou non est Dieu. De plus, tout acte extraordinaire est établi par les Chrétiens comme preuve de la divinité de Jésus. Or, les Chrétiens s'opposent à ce qu'on tire les mêmes conclusions à propos des autres Prophètes que lui et à ce qu'on les prétende Dieux ; mais ils n'arrivent à faire aucune distinction entre ce qu'ils disent au sujet de Jésus et ce qu'on leur oppose au sujet des autres Prophètes.

Pour celui qui démontre cette divinité de Jésus à partir du fait qu'il a été créé sans recours à un père, il est

¹ *Coran*, 4, 78.

² *Op. cit.*, p. 97.

acculé alors à reconnaître à Adam la divinité. Adam, en effet, n'a pas été créé à partir du sperme d'un père, mais il n'a été créé qu'à partir d'une motte de terre, « ensuite Il a insufflé en lui son Esprit de vie »¹, comme il a été fait pour Jésus, Dieu l'a créé à partir du souffle de l'Ange et ce souffle a adhéré à la chair de Marie, et Jésus a grandi à partir de cette chair et en elle. Or, une motte de terre est au même rang que la chair et un souffle ressemble à un souffle, c'est là un fait sans conteste dont on ne peut se départir. Ensuite, Dieu a comblé Adam de toutes sortes de privilèges dont il n'a comblé personne d'autre que lui. C'est ainsi qu'il a fait se prosterner devant lui ses Anges², il lui a fait connaître ce qu'il n'a pas fait connaître aux Anges, jusqu'à en faire un Envoyé auprès des Anges³, et c'en est assez là pour l'honorer.

Quant à leur démonstration à partir du passage du Coran où Dieu a dit : « Le Messie, Jésus fils de Marie, est seulement l'Apôtre de Dieu son Verbe jeté par Lui à Marie et un Esprit (émanant) de Lui »⁴, ils n'ont aucune preuve à en tirer en leur faveur pour bien des raisons. La première c'est qu'ils n'ajoutent pas foi à notre livre et donc n'ont pas à tirer argument pour quoi que ce soit. La seconde c'est que s'ils en tirent argument pour confirmer leurs propos en coupant ce verset en deux, alors que le début du verset réfute leur argumentation et que vont aussi dans le même sens les versets suivants.

¹ *Coran*, 32, 9.

² *Coran*, 20, 116.

³ *Cf. Coran*, 2, 31.

⁴ *Coran*, 4, 171.

Les hypostases

Al-Qurtubî réfute la doctrine des hypostases en recourant à sa propre théorie des attributs divins, c'est-à-dire celle des as'arites. Il faudrait selon lui distinguer :

- les noms de l'essence (appelés attributs essentiels), qui désignent le subsistant et sa substance prise en elle-même ;
- les attributs négatifs qui signifient en Dieu l'exemption d'un défaut ;
- les noms d'attributs qui affirment une perfection ajoutée à l'essence et subsistant en elle ;
- les noms d'actes qui désignent une perfection ajoutée, mais qui ne subsiste pas dans l'essence.

Les attributs selon al-Qurtubî, doivent être conçus comme des accidents qui existent dans l'essence divine et par elle, et non comme des hypostases.

« Quand l'hypostase du savoir, écrit-il, en est arrivé à appartenir à Jésus, de quelque manière que cela se soit réalisé, est-ce que le Seigneur a continué à être tel qu'il était auparavant, ou bien son état est-il devenu différent ? Si donc il est resté comme il était auparavant, rien n'est venu du Seigneur pour appartenir à Jésus, également si une de ses hypostases était parvenue à Jésus, le Seigneur serait demeuré incomplet en ses hypostases et sa divinité aurait été annulée ; car sa réalité selon les chrétiens est d'être un et trois hypostases à la fois. Si son état est devenu différent, il s'ensuit nécessairement qu'il change en passant du savoir de la science à l'ignorance et de l'éternité à l'apparition dans le temps. Or tout ceci appliqué à Dieu

est impossible et celui qui commet une telle erreur est au plus fort de l'égarement.¹

On a déjà vu, en effet, à propos de leur doctrine qu'ils ont dit au sujet des hypostases qu'elles ne sont ni distinctes ni séparées, et qu'ils ont dit également que l'hypostase du Fils s'est unie à l'humanité du Messie à l'exclusion de l'hypostase du Père et de celle de l'Esprit Saint. Le contenu notionnel de ces affirmations est que le Fils s'est uni à l'humanité du Messie et que la substance et l'Esprit Saint n'ont jamais été unis à cette humanité ; mais c'est là une claire explicitation de la distinction et de la séparation. L'une de ces trois hypostases en effet, s'est vue obligée à accomplir quelque chose à l'exclusion de ses deux compagnes. Si elle ne s'était pas distinguée de ces deux dernières et n'avait pas été autre que ces deux dernières, alors on n'aurait pas pu lui imposer un statut qui n'a pas été imposé aux deux autres et aucune contradiction n'apparaît dans ce que nous venons de dire.

Ces hypostases ou bien sont distinctes de la substance et en sont séparées ou bien elles ne le sont pas. Si elles en sont distinctes, il s'ensuit nécessairement qu'elles lui sont ajoutées et si elles lui sont ajoutées, il s'ensuit nécessairement que la divinité apparaît composée de plusieurs éléments, et c'est impossible. Si au contraire, elles ne sont pas distinctes, il n'est pas juste d'affirmer que l'une d'entre elles s'unit à l'exclusion d'une autre, car alors si l'une d'entre elles s'unissait, toutes devraient s'unir et il suivrait nécessairement de là que le savoir, le pouvoir, le vouloir, l'existence

¹ *Op. cit.*, p. 100.

participeraient à l'Union et c'est là une chose claire où rien ne demeure caché.¹

Pour al-Qurtubî, l'acte d'union pris en lui-même implique changement ou division dans l'hypostase divine. L'attribution de l'union à une seule hypostase implique une division de la substance divine. Les conséquences de l'union impliquent également un mélange des propriétés de la divinité et de l'humanité.

Pour l'Incarnation comme pour la Trinité, al-Qurtubî ne fait qu'exploiter les antinomies inhérentes à ces mystères. Les théologiens chrétiens, bien avant lui, s'y étaient heurtés. Ils avaient cherché à concilier ces antinomies sans chercher à les dissimuler.

¹ *Al-I'âm*, p. 102.



CONCLUSION

L'examen critique de la figure de Jésus telle qu'elle se présente dans le Coran et la Tradition musulmane est commandé de bout en bout par la foi. On peut dire que la démarche emboîte le pas d'une certaine façon, au discours chrétien. On reste dans le même univers théologique. On oppose un discours théologique à un autre. La question de la vérité comme interpellation ici et maintenant s'inscrit totalement dans le système de croyance auquel adhèrent tous les commentateurs et auteurs musulmans que nous avons cités dans notre travail. L'ensemble des positions se définit dans un espace exclusivement théologique qui se suffit à lui-même. Aucun exégète n'entend remettre en question l'héritage de la Tradition. C'est l'affirmation d'une continuité radicale depuis la constitution des textes fondateurs de l'Islam jusqu'à aujourd'hui. Le Jésus de l'histoire est absent parce que l'histoire ici n'est d'aucune pertinence. Chaque instant est équivalent. L'exégèse, c'est le perpétuel même discours dans le continuité du temps. Dès lors, le présent ne constitue pas une véritable instance, pas plus que le passé ou tout autre moment de l'histoire des hommes. Le discours comme tel, n'est pas affecté, au cours du temps, par le jeu de la discontinuité. Et, par delà une multitude d'explications et de commentaires, on a affaire au même mouvement du « comprendre » qui est en même temps un « se comprendre ». C'est là tout l'héritage de la Tradition.

Il n'y a pas de place dans cette vision de l'homme et du monde, fournie par la Tradition, à la discontinuité ou à la rupture. Ce qui domine ici, c'est identité, la

permanence, l'homogène, la même actualité du même discours.

La croyance ici n'admet que l'on parle de ce dont il est question dans les textes fondateurs, qu'en dehors de toute rencontre concrète avec l'histoire. Seule la croyance énonce et montre la vérité. L'exégèse coranique, tout en récusant la Trinité ou la divinité du Christ, donne sens à la figure de Jésus, à ce qu'il a dit et fait, en fonction de l'espace institutionnel, idéologique et politique dans lequel elle se meut.

Pendant un siècle et demi, de la fin du 18^{ème} siècle jusqu'au début du 20^{ème}, la théologie chrétienne et plus particulièrement protestante fut dominée par la recherche historique de la « vraie » figure de Jésus. Par ailleurs, l'avènement des méthodes historico-critiques a joué un rôle essentiel. Mais il n'est que le prolongement logique de la constitution des sciences expérimentales dans le monde de la nature qui s'était fait au 17^{ème} siècle. Or, ces méthodes sont l'occasion d'une nouvelle conscience de l'homme. On a dit qu'une telle démarche procédait en droite ligne de l'entreprise critique de la Réforme.

L'islam, on le sait, s'est tenu à l'écart de toutes ces évolutions. Si la distance temporelle entre la Tradition passée d'une part, la culture et la société d'aujourd'hui de l'autre, constitue un éloignement de la vérité historique, il ne peut plus s'agir – c'est l'évidence – de répéter ou de se souvenir, mais de créer. Pour la théologie musulmane qui a toujours vécu dans un univers où la participation l'emportait sur la rupture,

l'unité sur le pluriel, l'identité sur la différence, la crise est désormais ouverte.

La question posée aujourd'hui est bien celle de la continuité des Textes fondateurs, dans la discontinuité des temps. L'exégèse met sur le même plan, selon un ordre de pure succession le passé, le présent et le futur. Dans cette représentation de la ligne du temps, chaque événement participe de soi à une même vérité qui traverse également tous les autres événements. La lecture doit se rendre contemporaine de chacun d'eux. Telle est la démarche de la Tradition.

Un nouveau type de rapport avec le passé est à construire. La modernité vit à notre époque en terre d'Islam, de la conscience sourde encore, masquée le plus souvent, d'une différence entre hier et aujourd'hui. Elle ouvre une période où l'on dira pas seulement qu'on est éloigné du passé, mais qu'on est autre. Il faudra mettre en avant les exigences du présent comme instance spécifique. La vérité historique ne peut surgir que d'une rupture, d'une discontinuité fondamentale.

Cette conscience nouvelle de la distance qui nous sépare du passé permet et exige une critique nouvelle, qui ne porte plus cette fois sur les « écrans » qui cachent souvent le texte, mais bien sur l'objet même dont il est question dans le texte. Cette possibilité critique permettra finalement aujourd'hui, de passer de la question : comment vais-je interpréter les Textes fondateurs ? A la question : pourquoi est-ce que j'interpréterais ces Textes ? La rupture d'un monde intégré et unitaire où l'on pouvait vivre de la proximité des Textes fondateurs ne creuse pas seulement une distance nouvelle, elle s'ouvre en même temps sur une pluralité de références et de styles de vie possibles.

BIBLIOGRAPHIE

REFERENCES GENERALES

Encyclopédie de l'Islam (EII), Leyde-Paris, 1973-1935 ; 2^e éd. Leyde-Paris, 1954-2004.

Concordance des Saintes Ecritures, 6^e éd., Lausanne, 1965.

Concordantiae corani arabicae, G. Flügel, Leipzig, 1842.

Ecrits apocryphes chrétiens, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1997.

La Bible de Jérusalem, Paris, 1955.

La Sainte Bible, L. Segond, Paris, 1928.

Le Coran, trad. Fr. de R. Blachère, Paris, 1957.

Le Coran, trad. Fr. de Kasimirski, revue et corrigée par M. Arkoun, Paris, 1970.

Le Saint-Coran, trad. Fr. de M. Hamidullah, Paris, 1963.

Al-Kitab al-muqaddas, (Bible en arabe), Beyrouth, 1951.

OUVRAGES EN LANGUE ARABE

- AD AL-KBARIM AL-HATIB. – *Al masih fi l-quran, wa l-ingil*, Le Caire, 185/1966.
- ABD AS-SAHIB AL-HASANI. – *Al-anbiya*, Beyrouth, 1391/1971.
- ABD AR-RAHMAN ZADA. – *Kitab al-Fariq bayn al-mahluq wa l-haliq*, Le Caire, 1322/1906.
- ABD AR-RAZIQ. – *Al-Islam wa usul al-hukm*, Le Caire, 1925.
- ABDUH, MUHAMMAD, *Risalat at-Tawhid*, éd. Du Caire.
- ABU ZAYD, *AL-HITAB WAT-TA'WIL*, Casablanca 1996 trad. Mohamed Chairat, *Critique du discours religieux*, Sindbad, Actes Sud, Arles, 1999.
- AMIN (Ahmad). – *Fagr al-Islam*, Beyrouth, 1969.
- *Duha al-Islam*, 3t.; Le Caire, 1934-36.
- *ZUHR AL-ISLAM*, LE CAIRE, 1945.
- AMIN 'UTHMAN, *Muhammad Abduh*, Le Caire, 1946.
- AQQAD (al). – *Hayat al-masih*, 2^e éd. Beyrouth, 1969.
- *Ibrahim abu al-anbiya*, Beyrouth, 1386/1967.
- BALADURI (m.279/892). *Futuh al-buldan*, éd. De Geje, Leyde, 1863-1866.
- BAQILLANI (al) (m. 404/1013). – *Kitab at-Tamhid*, éd. Par Richard J. Mc Carthy, S.J., Beyrouth, 1957.
- BAYHAQI (al) (m.458/1064). – *As-sunan al-kubra*, 10 vol, Hayderabad, 1344/1925.
- BINT AS-SATI. – *Nisa an-nabi*, Beyrouth, 1968.
- DAHABI (m. 748/1347). – *Tadkirat al-huffaz*, 3 vol., Hayrabas, 1376/1956.
- *Tarih al-Islam*, Le Caire, 1367/1947.
- DÛLÂBÎ, *ad-Durriya at-Tâhira*. Beyrouth, 1988.
- GAHIZ (m.748/868). – *Al-bayan wa t-tabyin*, 2 vol., 3^e éd., Le Caire, 1388/1968.
- *Ar-radd a la an-nasara*, éd. J. Finkel, Le Caire, 1926.
- GAZALI (m.505/1111). – *Al-munqid min adalal*, Beyrouth, 1959.
- *Ihya ulum ad-din*, 3vol., Le Caire, 1326/1908.

GAZI B. AL-WASITI (vivant en 632/1292). – *Ar-radd ala ahl ad-dimma*, texte et trad. Ang., par R. Gottheid (*An answer to the Dhimmis*), in *Journal of American Oriental Society*, Yale University Press, 1921.

GUWAYNI (m. 478/1085). – *Sifa al-Galil fi bayan ma waqaa fi t-tawrat wa l-ingil min at-tabdil*, éd. Et trad. Fr. de Michel Allard, Beyrouth, 1968.

-*Kitab al-luma*, éd. Et trad. De Michel Allard, Beyrouth, 1968.

HABIB ZAYYAT. *Al-gizya*, in Masriq, XLI/2, 1947.

HADDAD, G. – *Al-ingil fi l-quran*, sans date, ni lieu d'édition.

HAFFI Halifa (m. 1081/1670). – *Kasf az-zunum*, éd. Flûgel, 7 vol., Leipzig, 1835-1858.

HASAN b. Ayyub – *Risala, in gawab as-sahih*, II, pp. 313-360, III, pp. 3-4, Le Caire, 1381/1962.

HAYKAL Muhammad Husayn – *Fi manzil al-wahy*, Le Caire, 1957.

IBN AL-ATIR (m. 630/1223) – *Al-kamil fi t-tarih*, éd. C.-J. Tornberg, Leyde, 1867-1871, I-XIV.

- *Annales du Magrib et de l'Espagne*, trad. D'extraits du *kamil* par Fagnan, Alger, 1898.

IBN AL-KALBI (m. 204/819) – *Kitab al-asnam*, éd. Et trad. Par Wabib Atallah, Paris, 1969.

IBN ABD AL-HAKAM Abd ar-Rahman (m. 257/871) – *Kitab futuh misr wa l-qahira*, Leyde, 1922.

IBN ABD RABBIH (m. 328/939) – *Al-iqd al-farid*, éd. Par Muhammad Said al-Aryan, 8 vol., Le Caire, 1940.

IBN ABI USAYBIA (m. 668/1270) – *Uyun al-anba fi tabaqat al-atbba*, Beyrouth, 1965.

IBN ABI ZAR (m. 726/1324) – *Rawd al-Qirtas*, 2 vol., Rabat, 1353/1936.

IBN ASAKIR (m. 571/1176) – *Tarih dimasq al-kabir*, 7 vol., Damas, 1329/1911.

- *Kitâb al-Arba'in*, Beyrouth, 1992.

IBN FARHUN Ibrahim b. Ali (m. 799/1396) – *Ad. Dibag*, Fès, 1319/1899.

IBN HABIB AL-BAGDADI (m. 245/860) – *Al-uhabbar*, Beyrouth, 1361/1942.

IBN HAGAR AL-ASQALANI (m. 853/1449) – *Al-isaba fi tamyiz as-sahaba*, 8 vol., Le Caire, 1323-25/1905-07.

IBN HALDUN (m. 808/1405) – *Muqaddima*, trad. Fr. *Les Prolégomènes*, par M. G. de Slane, 3 vol., Paris, 1862-68.

IBN HALLIKAN (m. 680/1281) – *Wafayat al-ayan*, 6 vol., Le Caire, 1313/1895.

IBN HANDAL (m. 241/855) – *Musnad*, 6 vol., Le Caire, 1313/1895.

IBN HAZM (m. 456/1064) – *Kitab al-Fisal*, Bagdad, 1903.
- *Gawami al-Sira*, Le Caire, 1956.
- *Ar-Radd ala an-Nagrila al-Yahudi*, Le Caire, 1960.

IBN HISAM (m. 218/834) – *As-Sirat an-nabawiyya*, 4 vol., Le Caire, 1355/1936.

IBN IDARI AL-MARRAKUSI (né 581/1185)
– *Al-mugib fi talhis ahbar al-magrib*, Rabat, 1357/1938.

- *Bayan al-magrib*, éd. Fagnant, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, 2 vol., Alger, 1901-1904 ; t. III, éd. Par Lévi-Provençal, Paris, 1930.

IBN IMAD (m. 1089/1678) – *Sadarat ad-dahab*, 4 vol., Beyrouth, sans date.

IBN KATIR (m. 774/1372) – *Al-bidaya wa n-nihaya*, 14 vol., Le Caire, 1351/1932.

IBN MAGA (m. 273/886) – *Sunan*, 2 vol., Le Caire, 1313/1895.

IBN MANZUR (m. 711/1311) – *Lisan al-arab*, 15 vol., Beyrouth, 1955-1956.

IBN AN-NADIM (m. 385/995) – *Kitab al-fihrist*, éd. G. Flügel, Leipzig, 1872 ; éd. Du Caire, 1348/1929.

IBN QAYYIM AL-GAWZIYYA (m. 751/1350) – *Kitab hidayat al-hayara min al-Yahud wa n-nasara*, Le Caire, 1322/1906.

IBN QUTAYBA (m. 276/885) – *Uyun al-ahbar*, éd. Par C. Brochermann, Berlin, 1900.

- *Kitab al-maarif*, Le Caire, 1300/1882.

IBN SAD (m. 230/845) – *Kitab at-tabaqat al-kabir*, éd. Sachau, 8 vol., Leyde, 1905-1928.

IBN TAYMIYYA (m. 729/1328) – *al-Gawab as-sahih li-man baddala din al-masih*, 4 vol., Le Caire, 1322/1905.

IBRAHIM HALIL AHMAD – *Muhammad fi t-tawrat wa l-ingil, wa l-quran*, Le Caire, 1964.

JAWAD Ali – *Yuanna ad-Dimarsqi*, in *ar-Risala*, 12 mars 1945.

KAHHALA Umar – *Mugam al-mu'allifin*, 15 vol., Damas, 1376-1381/1957-1961.

MAHMUD AS-SARQAWI – *Al-aanbiya fi l-Qur'an al-karim*, Le Caire, 1970.

MAGLISI, *Bihâr al-anwâr*, Téhéran, 1974.

MAKKI (al), Muhibb ad-Dîn, - *Les trésors de la postérité ou les fastes des proches parents du Prophète*, trad. Frédéric Bauden, Institut Français d'archéologie orientale, Le Caire, 2004

MAQQARI 5m. 1041/1632) – *Nafh at-Tib*, 4 vol., Le Caire, 1367/1947.

MAQRIZI (m. 845/1442) – *Al-mawaiz wa l-itibar fi dîkr al-hitat wa l-atar*, éd. De Bulaq, Le Caire 1270/1853, 2 vol., et éd. Wiet, dans *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, vol., XXX, XXXII, XLVI, XLIX, LIII, Le Caire, 1911-1928.

- *As-suluk li-marifat ad-duwal wa l-muluk*, Le Caire, 1934.

MARAGI Ahmad Mustapha – *Tafsir al-Qur'an*, 12 vol., Le Caire, 1365/1946.

MASUDI (m. 345/956) – *Murug ad-dahab*, trad. : *Les Prairies d'Or*, éd. Et trad Barbier de Meynard et Mavet de Courteille, 9 vol., Paris, 1861-1877.

MUHAMMAD ANWAR SAH AL-KASMIRI – *At tasrih bima tawatara fi nusul al masih*, Alep, 1385/1966.

MUHAMMAD AS-SADIQI – *Rasul al-islam fi l-kutub as-samawiyya*, Beyrouth, 1392/1972.

MUHYI D-DIN B. ARABI – *Tafsir al-Qur'an*, Beyrouth, 1387/1968.

MUSLIM (m. 261/874) – *As-sahib*, 8 vol., Le Caire, 1329/1911.

QALQASANDI (m. 821/1418) – *Subh al-asa*, 14 vol., Le Caire, 1331-38/1913-20.

QASIM b. Ibrahim (m. 246/860) – *Kitab ar-radd ala n-nasara*, in RSO, 1921-22, pp. 301-364.

QARAFI (al-) (m. 683/1285) – *Al-agwiba al-fahira*, Le Caire, 1904.

QURTUBI (al-) (m. 671/1273) – *al-gami li ahkal al-Qur'an*, 16 vol., Le Caire, 1960-1964.

RIDA Rasid – *Tafsir al-Manar*, 12 vol., Le Caire, 1373-1375/1954-1956.

SAFADI (m. 754/1362) – *Al-wafi bi l-wafayat*, 3 vol., Damas, 1959.

SAHRASTANI (m. 548/1153) – *Kitab al-milal wa nihāl*, 2 vol., Le Caire, 1387/1967.

SAMI AN-NASSAR – *Manahig al-baht inda mufakkiri al-islam*, Le Caire, 1965.

SARAF AD-DIN AL-BUSAYRI (m. 694/1294) – *Kitab al-muharrag wa l-mardud ala an-nasara wa l-yahud*, Le Caire, sans date.

SAYYID QUTB – *Fi zilali l-Qur'an*, 8 vol., 4^e éd., Beyrouth, 1958.

SAYYID SABIQ – *Al-aqa'id al-islamiyya*, Beyrouth, 1392/1972.

SUYUTI (m. 911/1505) – *Husn al-muhadara fi ahbar misr wa l-qahira*, 2 vol., Le Caire, 1312/1903.

- *Tabaqat al-mufasssin*, Téhéran, 1960.

- *Al Itqan ulum al-qur'an*, 3^e éd., Le Caire, 1360/1941.

TABARI Ali (m. 240/855) – *Ar-radd ala n-nasara*, éd. Khalifé et Kutsch, Beyrouth, 1959.

TABARI (m. 310/923) – *Tarih ar-rusul wa l-muluk* (Annales), éd. De Goeje, Leiden, 1879-1901.

- *Gami al-bayan an ta'wil ayi al-qur'an*, 30 vol., + 1 de tables, Le Caire, 1318/1900.

TALABI (m. 427/1035) – *Qisas al-anbiya*, Le Caire, sans date.

YAQUBI (m. 284/897) – *Tarih*, éd. Houstama, 2 vol., Leyde, 1883.

YAQUT (m. 626/1228) – *Mugam al-Buldan*, 5 vol., Beyrouth, 1388/1967.

ZAMAHSARI (m. 528/1113) – *Al-kassaf an haqa iq gawamid at-tabzil*, 4 vo., Le Caire, 1353/1934.

ZARKALI hayr ad-Din – *Al-alam*, 2^e éd. Le Caire, 1373-1378/1954-1959.

ZAYDAN, G. – *Tarih at-tamaddun al-islami*, 5 vol., Le Caire, 1922-1931.

OUVRAGES EN LANGUES EUROPEENNES

- ABD-EL-JALIL, - *Marie et l'Islam*, Paris, 1950.
- ABEL, A. - *Le livre de la réfutation des trois sectes chrétiennes de Abu Isa Muhammas Ibn Harun el-Warraq*, Bruxelles, 1949.
- *Le chapitre sur le christianisme, dans le Tamhid d'al-Baillani*, in « Etudes d'orientalisme à la mémoire de Lévi-Provençal », Paris, 1962
- ALLARD, - *Le problèmes des attributs divins chez al-As'ari et ses premiers disciples*, Beyrouth, 1965.
- ARNALDEZ, R. - *Histoire et Prophétisme*, in *Les Mardis de Dar-as-Salam*, Le Caire, 1955.
- *Controverses théologiques chez Ibn Hazm de Cordoue et Ghazali*, in *Les Mardis de Dar-as-Salam*, Le Caire, 1956.
- *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1960.
- ARKOUN, M. - *La pensée arabe*, PUF, 1975.
- BADAWI, A. - *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 vol., Paris, 1972.
- *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris, 1968.
- BENOIT - *L'Evangile selon Saint Mathieu*, Paris, 1961.
- BENZINE, Rachid, - *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Albin Michel, Paris, 2004,
- BERRUGER, A.-*Abd Allah Teurdjman*, in *Revue Africaine*, n°28, juil., 1861.
- BLACHERE, R.-*Introduction au Coran*, 2^e éd., Paris, 1959
- Le Coran*, Paris, 1956.
- Le problème de Mahomet*, Paris, 1952.
- BLINZLER, J. -*Le procès de Jésus*, Paris-Tours, 1962.
- BONNARD, P. -*Commentaire du Nouveau Testament, l'Evangile selon Saint Mathieu*, Paris, 1963.
- BOTTERO, J. - *Initiation à l'Orient ancien*, Seuil, 1992.
- BOUAMAMA, A. - *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ces origines jusqu'au XIII^e siècle*, Alger, 1988.
- BOUSQUET, G.-H. - *L'Authentique tradition musulmane*, Paris, 1964.
- Observations sociologiques sur les origines de l'Islam*, in *Studia Islamica*, II 1954.
- BOUTTIER, M.-*Du Christ de l'histoire au Jésus des Evangiles*, Paris, 1969.

BOUYGES, M. – *Le Kitab addin wad-dawlat* récemment édité et traduit par Mingana est-il authentique ? *Lettre ouverte au directeur de la John Rylands Library*, Beyrouth, 1924.

- *Le Kitab addin wad-dawlat n'est pas authentique*, Beyrouth, 1925.

- *Nos informations sur Ali y...at-Tabariy*, in MUSJ, XXVIII, 1949, pp. 67-114.

BROCKELMANN, C. – *Geschichte des Arabischen Literatur*, 5 vol., Leyde, 1937-1949.

BULTMANN, R. – *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, 1968.

CAHEN, C. – *L'évolution sociale du monde musulman face à celle du monde chrétien jusqu'au XIIe siècle* in *Cahiers de civilisation médiévale*, II, 1959.

CAUSSE, A. – *Les prophètes d'Israël et les religions de l'Orient* ; essai sur les origines du monothéisme universaliste, Paris, 1913.

CHABBI, J. *Le Seigneur des Tribus*, Paris 1997.

CHARLES, P.H. – *Le Christianisme des Arabes nomades sur les limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hygérie*, Paris, 1936.

CHELHOD, J. – *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Paris, 1958.

- *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, 1965.

CHIDIAC, R. – *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, Paris, 1939.

CHOURAQUI, A. – *Histoire du Judaïsme*, Paris, 1963.

COHEN, A. – *Les routes divergentes ; Le Judaïsme et l'avènement du*

- *Christianisme*, trad. De l'anglais par A. Mandel, Paris, 1956.

COTHENET, E. – *La virginité de Marie dans les Apocryphes*, dans *Virginité de Marie*, coll. « Etudes Mariales », Ed. Médiaspaul, Paris, 1998.

CORBIN, H. – *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964.

CULLMANN, O. – *Le Nouveau Testament*, Paris, P.U.F., 1966.

CYRILLE HADDAD, P.B.S. – *Isa Ibn Zura*, Beyrouth, 1971.

DANIEL-ROPS. – *Jésus en son temps*, Paris, 1945.

DE GOEJE, J. – *La conquête de la Syrie*, Leyde, 1900.

DE PREMARE, A.L., – *Les fondations de l'Islam*, Paris 2002.

DE PRESSENSE, – *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, Paris, 1869.

DES GRAVIERS, J. – *Le droit canonique*, Paris, 1967.

- DOLTO, F. - *L'Evangile au risque de la psychanalyse*, Ed. Delarge, Paris, 1977.
- DREWERMANN, E. – *La Parole qui guérit*, Cerf, 1991.
- *Le mal*, Ed. Desclée, Paris, 1995.
 - *De la Naissance des Dieux à la naissance du Christ*, Seuil, Paris, 1990.
- DUPOLT-SOMMER, A.-*Les écrits esséniens découverts près de la mer morte*, Paris, 1968.
- DUQUESNE, J., - *Marie*, Plon, 2004,
- DUROSELLE, J.B.-*Histoire du Catholicisme*, Paris, 1967.
- EISENBERG, J. – *La femme au temps de la Bible*, Sock, 1993.
- ELIADE, MIRCEA - *Traité d'histoire des religions* 1949.
- *Le Mythe de l'éternel retour* .1949
 - *Images et symboles : Essai sur le symbolisme magico-religieux*.1952.
 - *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1953.
- ELISSEEFF, N.-*La description de Damas d'Ibn Asakir*, Damas, 1959.
- FAHD, T.- *La divination arabe, études religieuses et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leyden, 1966.
- *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, 1968.
- FARES, G. *Le Christ et l'Islam contemporain*, in *Méditerranée*, 1959.
- FATTAL, A.- *Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958.
- FINKELSTEIN, I. et SILBERMAN, N. A. – *La Bible dévoilée*, Bayard, Paris, 2002.
- FLAVIUS, J. – *La Guerre des juifs*, éd. de Minuit, 1997.
- *Les antiquités juives*, 3 vol., trad. Et notes d'Etienne Nodet, Cerf, 2001.
- FLICHE, A. et MARTIN, V.- *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* , 21 vol., Paris, 1936-1952.
- FOUCAUX, P.E. - *Le Lalitavistara, l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Cakyamuni*, trad. Du sanscrit, éd. Les deux océans, Paris, 1988.
- FREUD, S. - *La vie sexuelle*, Coll. Bibliothèque de la psychanalyse, PUF, 5^{ème} édition, 1977.
- GABRIELLI, F.-*Les Arabes*, Paris, 1963.

- GARDET, L. - *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, 1954.
 - *L'Islam, religion et communauté*, Paris, 1967.
 - *Les grands problèmes de la théologie musulmane ; Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967.
- GARDET, L. et ANAWATI, M-M, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.
- GAUDEFROY-DEMONBYNES, M.- *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux croisades*, Paris 1931.
 - *Mahomet*, Paris, 1969.
- GAUTHIER, L.- *Hay ben Yaghân*, Roman philosophique d'Ibn Thofail, texte arabe et trad. Fr., Beyrouth, 1936.
 - *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.
- GIBB, H.A.R.- *Les tendances modernes de l'Islam*, trad. Fr. de Bernard Vernier, Paris, 1949.
- GIBERT, P. – *Bible, mythes et récits de commencement*, Le Seuil, 1986.
- GIJSEL, J. – *Evangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu*, dans *Ecrits Apocryphes Chrétiens*, Gallimard, Paris, 1997.
- GOGUEL, M.- *Jésus*, 2^e éd., Paris, 1950.
- GOLDZIEHER, I.- *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. Fr. de Félix Arin, Paris, 1958.
- GOUIN, F.- *La critique du christianisme chez Ibn Hazm*, Lyon, 1968.
- GRENIER, J. – *Essai sur l'esprit d'Orthodoxie*, Gallimard, paris, 1986.
- HAMIDULLAH, M. - *Le prophète de l'Islam*, Paris, 1959.
 - *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des khalifes orthodoxes*, Paris, 1935.
 - *Corpus des documents*, Paris, 1935.
 - *Al-Wathâiq as-siyâsiyah*, 2^e éd., Le Caire, 1956.
- HARTMANN, R.- *Damas*, art. E. 12.
- HAYEK, M. - *Le Christ de l'Islam*, Paris, 1959.
 - *Le mystère d'Ismaël*, Paris, 1964.
- Histoire des Conciles*, CJ. Hefele, 21 vol., Paris, 1907-1952.
- JACOB, E.- *L'Ancien Testament*, Paris, P.U.F., 1970.
- JABRE, F. - *La notion de certitude, selon Ghazali*, Paris, 1958.
 - *La notion de marifa, chez Ghazali*, Beyrouth, 1958.
- JADAANE, F.- *Révélation et inspiration en Islam*, in *Studia Islamica*, XXVI, Paris, 1967.
- Jewish Encyclopedia*, 12 vol., New-York, 1901-1906.

- JOMIER, J. - *Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente*, (1947-1951), *MIDEO*, I, 1954, pp. 38-72.
 - *Le commentaire du Manâr*, Le Caire, 1952 ; Paris, 1954.
 - *Bible et Coran*, Paris, 1959.
 - *L'Evangile selon Barnabé*, in *MIDEO*, Le Caire, 1959-1961.
- JUNG, C. G. - *Types Psychologiques*, trad. Y. Le Lay, éd. Librairie de l'Université, Genève, 1969.
 - *Contribution à la Psychologie de l'Archétype de l'Enfant*, dans *l'Essence de la Mythologie*, Payot, 1980.
- KABASELE LUMBALA, F. - *La conception virginale de Jésus, une lecture africaine*, *Lumière et Vie*, n° 210, décembre 1992.
- KHOURY, A.-Th - *Polémique byzantine contre l'Islam*, (VIIIe s.), Leyden, 1972.
 - *Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs* (VIIIe-XIIIe s.), Paris, Louvain, 1969.
- KUNG, H. - *Credo, la confession de foi des apôtres expliquée aux hommes d'aujourd'hui*, Seuil, 1996.
- LALANDE, A.- *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7^e éd., (P.U.F.), Paris, 1956.
- LAMMENS, H. - *Etudes sur le règne du calife omayyade Moawia*, Beyrouth, 1908.
 - *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth, 1924.
 - *Les Chrétiens à La Mecque*, Beyrouth, 1917.
 - *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930.
 - *Le califat de Yazid I^{er}*, Beyrouth, 1921.
 - *Le chantre des Omayyades. Notes bibliographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Ahtal*, in *Journal asiatique*, 1894.
- LAOUST, H. - *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Tak-d—din Ahmad b. Taimiya*, Le Caire, 1939.
 - *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965.
 - *Le traité de droit public d'Ibn Taymiya*, Beyrouth, 1948.
 - *La Profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, 1958.
 - *Le réformisme orthodoxe des « Salafiya » et les caractères généraux de son organisation actuelle*, in *Revue des études islamiques*, VI, Paris, 1932.

- LALOUETTE, C. - *Testes sacrés et profanes de l'ancienne Egypte. Des Pharaons et des hommes*, coll. Connaissance de l'Orient, 2d. Galimard, 1984
- LAPERROUSAZ, E.-M.- *Les manuscrits de la mer Morte*, (P.U.F.), Paris, 1972.
- LEBRETON, J.- *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1928.
- LECOMTE, G.- *Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testaments dans l'œuvre d'Ibn Qutayba*, in *Arabica*, v, 1958, pp. 34-46.
- *Le traité des divergences du hadith d'Ibn Qutayba*, Damas, 1962.
- *Ibn Qutayba*, Damas, 1965.
- LEONARD, E.G.- *Histoire du protestantisme* (P.U.F.), Paris, 1963.
- LEON-DUFOU, X.- *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1970.
- LEVI-PROVENCA, E.- *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vol., Paris, 1940-1947.
- LEVI-STRAUSS, C. - *Anthropologie structurale*, Paris, 1974.
- MARLE, R.- *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris, 1967.
- MASSIGNON, L. - *Le Christ dans les Evangiles, selon al-Gazali*, in *Revue des études islamiques*, VI, 1932, pp. 523-536.
- *La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima*, Paris, 1955.
- *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2^e éd., Paris, 1954.
- *Notes sur l'apologétique musulmane*, in *Revue des études islamiques*, VI, 1932, pp. 491-492.
- *Opéra Minora*, 3 vol., Beyrouth, 1963.
- *Parole donnée*, Julliard, 1962
- MASSON, D.- *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, 2 vol., Paris, 1958. *Mélanges Louis Massignon*, 3 vol., Damas, 1956-1957.
- MERAD, A. - *Le Christ dans le Coran*, in *Revue de l'Occident musulman*, n°5, 1968.
- *Ibn Badis, commentateur du Coran*, Paris, 1967.
- MICHAUD, M.- *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel, 1960.
- MINGANA, A.- *Ali Ibn Sahl Rabban at-Tabari. The book of religion and empire*, texte arabe, Manchester, 1923, trad. angl., Manchester, 1922.
- MORDILLAT, G. et PRIEUR, J. - *Jésus après Jésus, l'origine du Christianisme*, Seuil, 2004
- MOUBARAC, Y. - *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958.

- *L'Islam*, Paris, 1962.

NADER, A.- *Le système philosophique des mutazilites*, Beyrouth, 1956.

NAU, F.- *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, Paris, 1933.

NEHER, A.- *L'Essence du prophétisme*, Paris, P.U.F., 1955.

NOLDEKE, The.- *Die Gassanidischen Fürsten aus dem Hause Gâinas*, Berlin, 1887.

- *Geschichte des Perse und Arabe zur Zeit des Sassaniden*,
Leiden 1879.

OSTROGORSHY, G.- *Histoire de l'Etat byzantin*, Paris, 1956.

OSTY – *L'Evangile, selon Saint-Luc*, Paris, 1961.

PELLAT, C. - *Le milieu basrien et la formation de Djahiz*, Paris, 1953.

- *Christologie gahizienne*, in *Studia Islamica* , XXXI, 1970, pp.
219-232.

PERIER, A. - *Yahya ben Adi, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*,
Paris, 1920.

- *Petits traités apologetiques de Yahya ben Adi*, Paris, 1920.

PERROT, C. – *Jésus et l'Histoire*, Desclée, 1979.

- *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au IIème siècle
de notre ère*, dans *Recherches de Science Religieuse*, vol. 55, 1967.

PLAULT, M.- *Affaire Jésus*, Paris, 1965.

QUADRI, G.- *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à
Averroès*, trad. fr. par R. Huret, Paris, 1960.

RODINSON M. - *Mahomet*, 2^e éd., Paris, 1968.

- *Islam et capitalisme*, Paris, 1966.

ROLLAND, P. – *L'origine et la date des Evangiles*, Ed ; Saint-Paul, 1994.

RYCKMANS, G. - *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951.

- *L'institution monarchique en Arabie méridionale
avant l'Islam*, Louvain, 1951.

- SANTAYANA, G. – *Reason in Religion*, Constable, London, 1906.
- SAUVAGET, J.- Introduction à l'histoire de l'Orient musulman, éléments de bibliographie, 2^e éd. Par C. Cahen, Paris, 1961.
- SAUVAIRE, H.- *Description de Damas*, in *Journal asiatique*, VII, Paris, 1896.
- SAYOUS, E., Jésus-Christ d'après Mahomet, Paris, 1880.
- SBATH, P.- *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IX^e au XIV^e siècle*, Le Caire, 1929.
- SEROUYA, H.- *La pensée arabe*, (P.U.F.), Paris, 1967.
- SIMON, M. - *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960.
- *Les premiers chrétiens*, Paris, P.U.F., 1952.
- SOROUGH Abdul Karim, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- SOURDEL, D.- *Le vizirat abbasside de 790 à 936*, 2 vol., Damas, 1959-1969.
- *L'état impérial des califes abbassides*, PUF, 1999.
- TERRASSE, H.- *Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident*, Paris, 1958.
- THERY, G.- *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, Oran, 1944.
- TOR, Andrae. - *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, 1955.
- TROCME, E. - *Jésus de Nazareth, vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel, 1971.
- *La formation de l'Evangile selon Marc*, Paris, 1963.
- VARENNE, J. - *Zarathustra et la tradition mezdéenne*, coll. Maîtres Spirituels, éd. Seuil, Paris, 1966.
- VAJDA, G. - *La contribution de quelques textes judéo-arabes à la connaissance du mouvement d'idées dans l'Islam du III^e/IX^e siècle*, in *Elaboration de l'Islam*, 1961, pp. 87-97.
- *L'attribut divin d'Irada (volonté), d'après une source inexploitée*, in *Studia Islamica*, XXXI, Paris, 1970.
- VERMASEREN, M. - *Mithra, le dieu mystérieux*, éd. Sequoia, Paris, Bruxelles, 1960,
- VERNANT, J.P. – *Religion, histoire, raison*, Paris, 1964.
- *Vocabulaire de théologie biblique*, éd. X Léon-Dufour, Paris, Cerf. 1970.
- VON RAD, G.- *Théologie de l'Ancien Testament*, trad. fr. d'Etienne de Peyer, Genève, 1963.
- *La genèse*, trad. fr. d'Etienne de Peyer, Montreux, 1968.

WATT, WM. - *Mahomet à La Mecque*, Paris, 1957.

- *Mahomet à Médine*, Paris, 1959.
- *La pensée politique de l'Islam*, Paris, 1995.

WENSINCK, A.J. - *Concordances et indices de la tradition musulmane*, 5 vol., Leyde, 1933-1965.

- *La pensée de Ghazali*, Paris, 1940.

ZWEMER, - *The Moslem Christ*, Londres, 1956..

