

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1969)
Heft: 6

Artikel: Les fondements théologiques et historiques du dialogue islamo-chrétien
Autor: Jargy, Simon
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380934>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LES FONDEMENTS THÉOLOGIQUES ET HISTORIQUES DU DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN

La rencontre de l'Islam et de la chrétienté, puis la coexistence de ces deux ensembles culturels répartis en de grandes aires géographiques au cœur de notre monde civilisé, constituent un phénomène qui a dominé de manière constante et déterminante les relations historiques de l'Orient et de l'Occident. Il en est résulté des liens étroits spirituels et culturels, moraux et matériels, politiques et économiques, qui logiquement auraient dû aboutir, sinon à une association, du moins à un dialogue fructueux entre les deux partenaires. Or, force est de constater qu'il n'en fut pas ainsi et que pendant de longs siècles, en dehors de quelques rares périodes éclairées par de hauts esprits de part et d'autre, la confrontation de l'Islam et de la chrétienté ressembla davantage à une juxtaposition de deux systèmes de vie et de pensée s'ignorant l'un l'autre, ou ne se connaissant que pour mieux se haïr, qu'à l'association dans un destin commun de deux civilisations puisant aux mêmes sources spirituelles. Force est de constater aussi que dans la sorte de stérilité qui frappait cette confrontation dès le départ, le facteur religieux parut tenir un rôle quasi exclusif. On vit une opposition fondamentale entre les deux grandes religions chrétienne et musulmane, et l'on justifia ainsi l'incompatibilité qui avait séparé les peuples professant ces deux religions : l'Europe chrétienne et l'Orient musulman. Pour accréditer cette optique, il fut aisé de rappeler le caractère religieux qui marqua, au cours des siècles, les guerres et expéditions militaires entre l'Islam et l'Occident : celles qui opposèrent, après la mort de Mahomet en 632, l'empire byzantin à l'empire arabe ; celles qui, à partir de 711, portèrent les combattants musulmans dans la péninsule ibérique où leur domination se maintiendra pendant plus de cinq siècles et d'où ils opéreront des incursions à l'intérieur de la France. Il n'est que de rappeler ici cette image stéréotypée de la bataille de Poitiers en 732 qui vit immortaliser dans les mémoires chrétiennes la légende de Charles Martel. Cette

psychose du danger de l'Islam devait connaître son paroxysme à l'époque de la Renaissance où le puissant empire ottoman, soumettant à son hégémonie l'Europe orientale et centrale, frappait en 1517 aux portes de Vienne : il ne sera pas alors difficile de rapprocher l'image de Lépante de celle de Poitiers, et de voir en Ian Sobieski et sa cavalerie polonaise, sauveurs de Vienne en 1683, un nouveau Charles Martel, héraut de la chrétienté et instrument de Dieu contre les infidèles.

La contrepartie n'est guère très différente : aux empiètements de l'Islam sur le domaine chrétien, répondront les assauts de l'Europe contre l'Orient : pendant plus de deux siècles et demi, les guerriers chrétiens, croix en tête, entendront subjuguier le fief d'Allah au nom de la mystique des lieux saints. Et dans les mémoires musulmanes, la légende de l'Ayyoubide Saladin, Sabre d'Allah, fera écho à celles de Charles Martel et Ian Sobieski. Et comme pour couronner ce mouvement quasi cyclique de flux et de reflux, l'expédition de Bonaparte en Egypte, ouvrant dès 1798 la page de l'occupation coloniale de l'Orient, achèvera de dresser l'un contre l'autre l'Islam et la chrétienté d'Occident en une opposition qui paraîtra inéluctable.

On peut concevoir dès lors la lourde hypothèque qui allait pendant des siècles, à travers la confrontation politico-militaire, grever la confrontation idéologique : celle-ci, au mieux, se confinerait dans une apologétique où l'effort intellectuel des esprits honnêtes ne dépasserait pas quelques idées sommaires et superficielles érigées en axiomes quasiment invariables, et, le plus souvent, elle céderait à la facilité d'une polémique dans laquelle l'imagerie populaire puiserait largement ses légendes arbitraires et ses fables parfois purement calomnieuses.

Cet antagonisme séculaire était-il donc l'expression d'une incompatibilité foncière entre les deux religions musulmane et chrétienne, excluant toute possibilité de dialogue ou même de coexistence pacifique pour les sectateurs de chacune d'elles ? N'y avait-il pas plutôt, au-delà de ce qu'on croyait ou voulait croire, des oppositions d'ordre dogmatique et éthique, des facteurs extra-religieux plus ou moins inavoués qui avaient faussé les rapports entre musulmans et chrétiens et déformé jusqu'aux conceptions mêmes qu'ils pouvaient se faire les uns des autres, donnant lieu à des préjugés aussi injustes que tenaces ? Car, il faut le dire, les esprits les plus libres et les mieux éclairés n'échappèrent pas à ces préjugés, et leurs jugements enregistrés dans des écrits fort autorisés n'auront pas peu contribué à grever l'historiographie elle-même de ce lourd passif. Il faudra attendre l'époque contemporaine pour que quelques auteurs islamisants, pénétrant à la fois les valeurs du christianisme et vouant leurs études et sympathies à l'Islam, pressentent les réalités au-delà des préjugés hérités et tentent une nouvelle approche des rapports théologiques

et historiques islamo-chrétiens. Mais cette approche à laquelle l'un des islamisants contemporains les plus lumineux, Louis Massignon, donna la caution de son érudition et de ses profondes convictions, demeure à l'état d'ébauche et reste surtout confinée dans des cercles restreints. Le public même initié risque encore de nos jours d'être conditionné dans sa vision de l'Islam ou du christianisme par des idées héritées plus ou moins consciemment du passé ou acquises de manière incomplète et superficielle. D'où l'importance de reposer avec franchise et sérénité la question des rapports fondamentaux aussi bien théologiques qu'historiques de l'Islam et du christianisme.

Ceux-ci ont suivi en général des lignes parallèles aux ramifications assez divergentes et parfois contradictoires, aboutissant rarement à une synthèse rationnelle et équilibrée, comme celle que nous commençons à entrevoir aujourd'hui : au niveau théorique, les principes fondamentaux de l'Islam et du christianisme n'ont pratiquement pas varié depuis les origines. Ils ont en outre rarement servi de fondement à la confrontation islamo-chrétienne, sinon sous forme d'une dogmatique stricte et intransigeante. Au niveau des conceptions qui ont régi les rapports entre chrétiens et musulmans, les attitudes se sont cristallisées autour d'une apologétique dont les motivations seront moins d'ordre théologique que temporel, surtout politique. Cette apologétique sera tellement fonction des rapports politico-militaires qu'elle versera facilement dans la polémique la plus violente, voire la plus vulgaire chaque fois que l'un des partenaires semblera menacer l'autre dans son existence. Et il faut avoir l'honnêteté de le préciser tout de suite : l'attitude des chrétiens l'emportera parfois en arbitraire et en fanatisme sur celle des musulmans.

Voyons d'abord quelle est, sur le plan des principes, la position de l'Islam et des musulmans à l'égard du christianisme et des chrétiens ?

I. ATTITUDE DE L'ISLAM VIS-À-VIS DU CHRISTIANISME

Première réalité historique dont il faut tenir compte au seuil de toute approche de l'Islam : celui-ci est né dans un cadre à la fois sémito-arabe et polythéiste. Fidèle à son caractère sémite, l'Islam devait s'inscrire dans la ligne du monothéisme judéo-chrétien ; face à l'Arabie polythéiste, ce monothéisme devait être prêché dans toute sa pureté et sa rigueur. Le message qu'Allah l'avait chargé de révéler, Mahomet ne l'avait pas conçu différent de l'ancienne religion d'Abraham, des autres patriarches bibliques et des anciens prophètes, Jésus compris. Pour lui, juifs et chrétiens sont des frères spirituels adorant le même Dieu unique. Dans la première phase coranique, ils parti-

cipent à l'économie du salut au même titre que les croyants musulmans, au point que l'on croirait presque à l'identité des trois religions, comme nous le lisons dans la Sourate 2 : 62 (5 : 69) : « Certes, ceux qui croient, et ceux qui suivent la religion juive, et les chrétiens, et les sabéens, c'est-à-dire quiconque croit en Allah et au jour dernier et qui aura fait le bien : ceux-là recevront la récompense de leur Seigneur : il n'y aura point de crainte pour eux et ils ne seront pas affligés. »

Lorsque la première communauté musulmane sera constituée à Médine sur des bases juridico-morales et que Mahomet commencera à prendre ses distances vis-à-vis des juifs et des chrétiens, pour des raisons qu'il serait trop long d'analyser ici, ceux-ci continueront néanmoins à bénéficier d'une place privilégiée au sein du domaine de l'Islam, puisqu'ils sont appelés « *Ahl al-Kitāb* » : les gens du Livre : c'est-à-dire ceux qui acceptent la Tora et l'Evangile comme écritures révélées. Et quand, dans la dernière phase de son action, il arrivera à Mahomet de durcir ses positions à l'encontre des juifs, l'attitude coranique à l'égard des chrétiens sera encore dictée par une sympathie particulière attestée dans la Sourate 5, versets 82-84, récitée sans doute après la conclusion d'un traité d'amitié et de protection avec la communauté chrétienne orientale de Nağrān, au Yémen, autour de l'année 631, un an avant la mort de Mahomet :

« Tu trouveras que les gens les plus proches de ceux qui croient, par l'amitié, sont ceux qui disent : nous sommes chrétiens. C'est que parmi eux se trouvent des prêtres et des moines et que ces gens ne s'enflent point d'orgueil. »

« Quand ils entendent réciter les versets révélés à l'Apôtre, tu les vois répandre des larmes de leurs yeux, à cause de ce qu'ils savent de la vérité. Et de s'écrier : Seigneur, nous croyons ! Inscris-nous donc avec les Témoins ! Pourquoi ne croirions-nous pas en Allah et à la Vérité venue à nous, alors que nous avons soif que notre Seigneur nous fasse entrer (au paradis) avec le peuple des justes ? »

Il est important de noter ici — pour saisir la vision coranique du christianisme et des chrétiens — l'attitude particulièrement bienveillante que cette communauté orientale de Nağrān éprouvait à l'égard de l'Islam naissant, attitude qui s'observera par la suite dans d'autres milieux chrétiens des VII^e et VIII^e siècles. Le verset 84 de la Sourate 5 laisserait entendre que ces chrétiens ne jugeaient pas la prédication de Mahomet très différente du christianisme. Sans abjurer leur propre foi, il semblerait même qu'ils aient été disposés à accepter en même temps le message islamique. Comment dès lors, sans supposer l'existence d'un syncrétisme égalitaire, concilier cette attitude avec l'opposition fondamentale entre Islam et christianisme sur des dogmes tels que l'Incarnation et la Trinité ? C'est ici qu'il faut en effet, au-delà

des faveurs réservées par le Coran aux chrétiens, préciser les positions de l'Islam sur la personne de Jésus et le mystère de la Trinité : ces deux points de doctrine formant l'élément central des divergences islamo-chrétiennes.

Sur la personne et la mission de Jésus, le Coran présente un corps d'enseignement sous un double aspect dont nous n'évoquerons ici que les traits essentiels :

Jésus — appelé « *ʿĪsa* » dans le Coran, — forme arabisée sans doute du nom araméen « *ʿIšo* » — est le prophète, l'apôtre et le Messie envoyé par Allah pour annoncer l'Évangile. Dans le sein des prophètes il occupe une place toute privilégiée puisqu'il est « la parole d'Allah, confirmée par l'Esprit saint » (3 : 45, 4 : 171) : Un jour les anges dirent à Marie : Allah t'annonce son Verbe. Il se nommera le Messie, Jésus fils de Marie, illustre dans ce monde et dans l'autre, et un des familiers (d'Allah). »

Avec Marie, il est au sommet de la sainteté : sa naissance est virginale, et il est « confirmé du Saint-Esprit ».

Mais — et c'est ici que l'enseignement coranique va se séparer du dogme chrétien — malgré toutes ses prérogatives, Jésus n'est que « le serviteur d'Allah auquel », poursuit la Sourate 43 : 59, « nous avons accordé Notre faveur et que Nous avons proposé en exemple aux Enfants d'Israël. »

S'il est soumis à Allah, comme les prophètes et les anges, il ne peut — ou plus précisément on ne peut — le faire prétendre à la divinité. Et c'est ici que le Coran prend une position nette contre le dogme chrétien de l'Incarnation. Celle-ci est consignée dans les célèbres versets 171-172 de la Sourate 4 ; s'adressant directement aux chrétiens, ce verset déclare :

« O peuple de l'Écriture ! Ne soyez pas outranciers dans votre religion ! Ne dites sur Allah que la vérité ! Le Messie, *ʿĪsa*, fils de Marie, est seulement l'Apôtre d'Allah, Son Verbe jeté par Lui en Marie et un Esprit (venant) de Lui. » Et ici, l'enseignement coranique lie cette croyance en la filiation divine à un autre point doctrinal chrétien, celui de la Trinité, qu'il rejette avec force :

« Croyez en Allah et en Ses Apôtres, et ne dites point « Trois » ! Cessez ! Cela sera un bien pour vous. Allah n'est qu'une divinité unique. *A lui ne plaise d'avoir un enfant !* » Et dans les versets 17 et 72 de la Sourate 5, le Coran accuse d'infidélité dans le sens de mécréance ceux qui identifient le Messie à Dieu. Fidèle à sa position de principe, l'Islam devait remettre en cause un autre point du credo chrétien : celui de la crucifixion de Jésus que le Coran rejette également dans le verset 157 de la Sourate 4, et qui s'adresse aux Juifs qu'Allah a maudits pour leur incrédulité, pour avoir calomnié la virginité de Marie, et aussi :

« Pour avoir dit : « nous avons tué le Messie, Jésus, fils de Marie, l'Apôtre d'Allah ! » alors qu'ils ne l'ont ni tué, ni crucifié, mais qu'il leur en a semblé ainsi... » (4 : 157). En effet, la tradition musulmane enseigna, à la suite de ce verset, qu'Allah au dernier moment fit substituer une autre victime à la place de Jésus. Si bien que la croix — tenue pour objet d'infamie dans les croyances populaires traditionnelles — n'a aucune place dans les voies du salut au regard de l'Islam, contrairement à la version chrétienne.

A partir de là, on peut se demander comment, après avoir professé le caractère révélé de la Bible et de l'Evangile, enseigné la véracité des deux religions monothéistes juive et chrétienne, considéré les chrétiens comme très proches des musulmans, proclamé Jésus non seulement comme prophète et apôtre d'Allah, mais comme Messie et verbe d'Allah dont le retour final est même annoncé, l'Islam primitif a néanmoins rejeté les deux dogmes les plus fondamentaux de la foi chrétienne : l'Incarnation et la Trinité, tout en considérant le christianisme comme faisant partie intégrante de l'économie du salut de l'humanité ?

C'est ici justement qu'il faut, pour comprendre ce paradoxe, remettre la prédication de Mahomet dans son contexte géographique et historique, et non pas la juger selon l'optique du christianisme officiel et hellénisé comme le feront notamment les apologètes chrétiens, optique qui est souvent la nôtre encore aujourd'hui. Le milieu chrétien connu par Mahomet est essentiellement sémite : celui des judéo-chrétiens et surtout de certaines tribus arabes des limes du désert syrien et mésopotamien. Or, là justement florissaient des sectes religieuses où les dogmes officiels de l'Eglise hellénisée de Byzance — touchant notamment l'Incarnation et la Trinité — avaient été rejetés et interprétés au contraire dans un sens assez analogue à celui de l'Islam primitif. Que l'on songe aux doctrines gnostiques, docétistes et ariennes qui avaient, elles aussi, refusé le dogme de l'hypostase divine de Jésus. Il est même frappant de retrouver dans la Sourate 112, versets 1-4 :

« Dis, Allah est unique ; Allah l'absolu. Il n'a pas engendré, n'a pas été engendré ; n'est égal à Lui personne... » un écho des termes presque identiques employés par Nestorius, condamné par l'orthodoxie officielle au Concile d'Ephèse en 431¹. Et nous avons déjà noté que la petite communauté de Nağrān avec laquelle traita Mahomet appartenait justement à la confession nestorienne.

Ainsi, ce milieu originel de l'Islam restait étranger à toute la dogmatique subtile de théologiens hellénisés appartenant d'ailleurs à ce monde des « Roum » dans lequel on confondait à la fois les Grecs,

¹ J. TIXERONT : *Histoire des dogmes*. Paris 1912, t. III, p. 15 et suiv.

les Romains, les Occidentaux et les chrétiens byzantins. En cela il ne faisait que partager les conceptions et les sentiments des milieux chrétiens proprement sémites, ce qui fait dire à un théologien dominicain contemporain, islamisant au surplus, le P. Jomier :

« Telle qu'elle est vécue depuis ses origines, la christologie de « l'Islam ressemble à celle des sectes judéo-chrétiennes, vénérant Jésus comme un prophète dans la série des prophètes envoyés par Dieu ¹. »

Rien donc d'étonnant au fait que ces chrétiens orientaux aient vu au départ, en cet Islam primitif, une forme à peine différente du christianisme, à tel point que, lors de la conquête arabe de la Syrie-Palestine autour de l'année 638, la population chrétienne, évêque en tête, allait au devant des guerriers musulmans pour les fêter, ce qui fera dire au chroniqueur monophysite Michel le Syrien : « Et nous remerciâmes Dieu de ce que, grâce aux Arabes, il nous délivra du joug des Byzantins ². »

Autre élément qu'il faut tenir en considération pour comprendre la position fondamentale de Mahomet et de l'Islam à l'égard de la doctrine chrétienne : le Prophète avait affaire à un milieu dominé par le culte des idoles. Dans le panthéon arabe, l'anthropomorphisme le plus vulgaire avait obnubilé l'idée même de divinité : on prêtait aux dieux des fils et des filles selon la chair. Des déesses comme al-Lāt, Al-Manāt... filles de Dieu, étaient en fait plus vénérées et plus puissantes que lui. Dans le monothéisme dont Mahomet était le messenger, il fallait au contraire une pureté et un absolu qui excluent toute sorte de compromission avec le polythéisme ainsi dénoncé et combattu. D'où, dans l'Islam, « cette horreur sacrée pour toute idole ou entité créée, interposée... », selon l'expression de Massignon. D'où aussi la nécessité de s'opposer à certaines croyances chrétiennes qui, aux yeux de ces Sémites qu'étaient les Arabes, pouvaient paraître comme une altération de la foi en l'unicité absolue et intangible d'Allah : on peut comprendre dès lors les réactions suscitées en Mahomet par des termes tels que « mère de Dieu », accolé au nom de Marie, et qui avait été déjà dénoncé par l'Antiochien Nestorius, ou « Jésus, fils de Dieu » ou Jésus-Dieu, qui ne pouvaient être entendus dans ce milieu que selon une acception plus ou moins naturiste. Quand on connaît en outre la force et l'importance du culte de Marie et des saints qui, dans les pratiques populaires chrétiennes, prend des formes idolâtriques jusqu'à nos jours encore, on peut mieux apprécier la position du Coran et de l'Islam. Et c'est justement pour n'avoir pas situé l'Islam dans son milieu d'origine, ni essayé d'analyser à cette lumière les motivations des condamnations coraniques, que les apolo-

¹ J. JOMIER : *Bible et Coran*. Paris 1958, p. 114.

² Chronique, éd. par J.-B. Chabot. Paris 1899-1920, 4 vol. : XI, 3, p. 412-413.

gètes chrétiens dès le haut Moyen Age déformèrent à la fois la pensée de Mahomet et ce qu'il y avait de positif dans sa prédication.

Mais dans cette évocation de la confrontation vue du côté chrétien, disons tout de suite à sa décharge que le dialogue islamo-chrétien souffre d'un déséquilibre congénital imputable à la seule chronologie. Mahomet et l'Islam étant nés six siècles après Jésus et le christianisme, il était difficile que le Nouveau Testament et les théologiens chrétiens des premiers siècles prennent une position quelconque à leur égard, bien que certains passages du Coran et les traditionnalistes musulmans croient découvrir dans tels textes de la Bible ou de l'Evangile — textes falsifiés ou « manipulés » par les Juifs et les Chrétiens — l'annonce de la venue de Mahomet en qualité de Prophète. Si bien que l'argumentation la plus fréquente mais aussi la plus simple des Musulmans sollicités au dialogue : « Nous reconnaissons Jésus comme Prophète et envoyé d'Allah ; nous vénérons sa mère ; nous confessons le caractère révélé de l'Evangile ; mais vous, chrétiens, ne faites aucune place à Mahomet et à l'Islam dans l'économie du salut... » cette argumentation, disons-nous, tombe dans le vide au niveau scripturaire et théologique ¹.

Il reste qu'en dépit de ce déséquilibre dû à l'anachronisme historique, l'Islam fut mal compris et interprété par l'apologétique chrétienne. Le premier à donner le ton sera un théologien oriental hellénisé, Jean de Damas, ou saint Jean Damascène, docteur et père de l'Eglise.

II. POSITION CHRÉTIENNE À L'ÉGARD DE L'ISLAM

Jean de Damas, chrétien de Syrie dont la famille était au service du Calife Omayyade, se trouvait lui-même témoin d'une sorte de symbiose qui s'opérait dans la vie quotidienne entre musulmans et chrétiens — les lieux du culte arrivaient même à servir alternativement aux uns et aux autres. — Il fut convaincu, au cours de discussions théologiques qui avaient parfois lieu en présence du Calife, que l'Islam « n'était qu'une hérésie chrétienne, prêchée par un moine arien dont Mahomet avait reçu les rudiments de son éducation religieuse ². » L'argumentation de saint Jean Damascène devait servir de base à l'apologétique chrétienne et marquer le départ d'une déformation de l'Islam où le dénigrement systématique rivalisera avec les fables fantaisistes les plus invraisemblables.

Du pseudo-prophète à l'antéchrist, il n'y avait qu'un pas à faire. Il sera franchi lorsque l'Islam arrivera, par l'occupation de l'Espagne,

¹ La problématique des rapports théologiques islamo-chrétiens à l'époque contemporaine est résumée de manière pertinente par LOUIS GARDET : *L'Islam, religion et communauté*. Paris 1967, p. 391 et suiv.

² P. G. DE MIGNE, vol. XCIV, c. 1585-1598 ; vol. XCVI, c. 1335-1348.

en contact direct avec la chrétienté d'Occident. On commencera alors à s'attaquer à la personne de Mahomet : on dénoncera sa sensualité, son plagiat des Ecritures bibliques qu'il prétendit faire passer pour de la révélation ; les moyens coercitifs dont il se servit pour répandre sa religion : « l'Islam, religion de l'épée », devenait un slogan fort prisé parmi les chrétiens d'Occident.

Comme il fallait s'y attendre par ailleurs, les pèlerins qui revenaient des lieux saints et racontaient leurs tribulations en terre d'Islam, décrivant avec force détails les avanies dont les chrétiens d'Orient étaient victimes de la part de leurs dominateurs mahométans, ne contribuèrent pas peu à entretenir les préjugés et à attiser les passions. Les Croisades devaient achever de noircir, aux yeux des chrétiens, cette image de l'Islam. Là encore, c'est Mahomet qui devait servir de cible favorite à la polémique succédant maintenant à l'apologétique relativement modérée des premiers temps : c'est à cette époque des XII^e-XIII^e siècles que se répandent, par l'intermédiaire de clercs théologiens fort savants, il faut le dire, les fables les plus grotesques sur sa personne, tel le roman « de Mahon, ou Mohand (autre forme corrompue de l'époque du nom de Mahomet) prince des ténèbres ». Selon la version donnée en 1258 par Alexandre du Pont, Mohand n'était autre qu'un cardinal de la curie romaine qui avait échoué dans ses tentatives d'accession au Pontificat suprême. Dépit de n'avoir pas été élu pape, et révolté contre l'Eglise, il s'enfuit en Arabie où il fabriqua, à partir d'éléments juifs et chrétiens, une nouvelle religion qui porta le nom d'Islam. Il se fit même adorer par ses sectateurs, les « Sarrasins », comme on les appellera désormais en Occident. Les Sarrasins d'ailleurs, dans la Chanson de Roland, ont adoré à la fois Mahon et Apollo ; tandis que dans la Divine Comédie ¹, Dante placera Mahomet et Ali, son cousin, dans la neuvième fosse : « Voici comme Mahomet est estropié ; devant moi marche Ali, tout en pleurs, le visage ouvert depuis le menton jusqu'au crâne. Tous les autres que tu aperçois ici ont été vivants ; et, pour avoir semé le scandale et le schisme sur terre, ils sont fendus ainsi... »

A partir de canevas aussi sommaires, la littérature médiévale alimentera de nombreuses autres fables sur Mahomet et l'Islam, jusqu'à une époque tardive, autant la polémique que l'imagination populaire. C'est que, succédant aux Croisades, la Puissance ottomane musulmane a de nouveau étendu sa domination au cœur de l'Europe. Celle-ci voit au surplus apparaître sur ses flancs sud, à partir du XVI^e siècle, un autre danger : on connaît la terreur que semèrent les corsaires des Etats d'Afrique du Nord dits « barbaresques » le long des côtes occidentales de la Méditerranée. L'histoire des captifs chrétiens

¹ Chant 28 de l'enfer.

condamnés aux galères, alimentant les « Harem » ou obligés d'abjurer leur foi sous peine des pires sévices, avait provoqué un choc affectif considérable dans les milieux chrétiens qui en rendaient responsable, à travers le pouvoir central ottoman, l'Islam lui-même.

De nouveau donc la chrétienté d'Europe se sentait menacée dans sa sécurité et ses convictions religieuses. L'apologétique dut fourbir ses armes pour stimuler la foi des chrétiens et galvaniser leurs énergies contre l'Islam ennemi. Mais ces armes n'étaient-elles pas déjà quelque peu émoussées ? La Renaissance n'est pas le Moyen Age, et cette époque avait vu se forger une connaissance plus adéquate du monde musulman et de sa religion grâce aux voyages et aux contacts missionnaires. Il faut surtout ici rendre hommage aux premiers orientalistes d'Europe qui, par leurs études consacrées à la langue arabe et à l'Islam, ont contribué de manière déterminante à une véritable mutation des rapports Orient-Occident, posant ainsi les premiers fondements d'un dialogue islamo-chrétien qui ne fût plus uniquement basé sur des considérations arbitraires. Sans doute s'agira-t-il encore d'une mutation limitée et lente où l'apologétique, voire parfois même un certain esprit de dénigrement systématique, se dessineront en filigrane jusque dans les travaux d'érudition ; mais le fait est là, et il est capital.

Car l'apologétique elle-même, quand elle procède d'un désir sincère de mieux connaître, peut être facteur de lumière. Et tel fut le mérite de quelques esprits assez indépendants pour tenter, dès cette époque du Moyen Age, d'atteindre à une vision plus directe et en même temps plus ajustée de l'Islam : en 1141, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, faisait effectuer une traduction latine du Coran, inaugurant ainsi la carrière étonnante que le Livre Sacré des Musulmans fera en Europe¹. Mais cette première œuvre orientaliste sera notablement oubliée dans la vague de polémiques qui sévissait contre l'Islam. Plus importante et plus durable fut l'œuvre du Catalan Raymond Lulle (c. 1235-1315), que l'on peut considérer comme le premier promoteur des études arabes et islamiques en Europe. Il fut lui-même un arabisant et un islamologue de premier plan ; et bien qu'animé dans ses études mêmes d'un prosélytisme intempestif, il eut le grand mérite d'obtenir, du moins indirectement au concile de Vienne en 1311, que soient créées des chaires d'arabe dans les principales universités d'Europe : à Bologne, Paris, Rome, Oxford et Salamanque.

Mais, assez paradoxalement, c'est le XVI^e siècle, dont on connaît par ailleurs les remous religieux et politiques, qui devait donner un départ efficace aux études islamologiques. Faut-il préciser ici que, dans cette nouvelle approche de l'Islam basée sur sa connaissance de l'intérieur, un rôle de précurseur fut joué au sein de la Réforme

¹ NORMAN DANIEL : *Islam and the West*. Edinburgh 1960, p. 18-22.

protestante ? Il n'est pas sans intérêt de rappeler en effet que la première traduction explicitée du Coran en latin, faite vraisemblablement à partir de l'ancienne version de Pierre de Cluny, est due aux milieux réformateurs suisses, et plus précisément à Théodore Bibliander ? Successeur de Zwingli à la « Grossmünsterschule » de Zurich, celui-ci avait non seulement entrepris entre les années 1530-1540 une traduction latine du Coran, mais rédigé une véritable somme des connaissances relatives à la religion et au monde musulmans. La demande d'imprimatur devait susciter des remous dans les milieux des docteurs de la Réforme, divisés en partisans et opposants. Le différend fut porté devant Calvin et enfin devant Luther qui se prononça en faveur de la tolérance, si bien que l'ouvrage sortit de presse en 1543. Une deuxième édition paraîtra en 1550 à Bâle. L'œuvre de Théodore Bibliander faisait date ; elle donnait ainsi le départ à tout un mouvement qui n'est pas étranger au développement en Europe de l'orientalisme centré sur les études arabes et islamologiques. Cette œuvre sera en même temps à l'origine de la première version italienne du Coran, due à Andrea Arrivabene de Venise et parue en 1547, laquelle se trouve liée, elle aussi, aux milieux de la Réforme italienne qui aura maille à partir avec la puissante et redoutable Inquisition ¹. L'innovation est d'importance si l'on pense que les premières traductions française et anglaise du Coran ne pourront voir le jour, la première qu'un siècle, l'autre que deux siècles plus tard. C'est qu'auprès du catholicisme romain, l'ouverture sur l'Islam se heurtera à une opposition plus farouche. Certains milieux d'Eglise chercheront même à confondre dans la même condamnation d'hérésie Protestants et Musulmans, dont certaines affinités de doctrine et de culte sont en effet, comme on le sait, assez frappantes : monothéisme plus absolu, refus du culte de Marie et des saints, absence de sacerdoce et de monachisme, attachement rigoureux aux textes des Ecritures révélées...

Mais qu'importe, en dépit des oppositions et des résistances des organes dogmatiques officiels, le mouvement est donné par un groupe d'hommes aussi érudits que courageux et clairvoyants, et il sera irréversible. C'est l'époque où, allant beaucoup plus loin que Bibliander, Guillaume Postel, en France, en une vision stupéfiante et quasiment prophétique, rêve, dans son « De orbis terrae Concordia », publié presque la même année que l'œuvre de Bibliander, en 1544, d'une paix universelle basée essentiellement sur une réconciliation terrestre islamo-chrétienne. On sait quel sort désagréable fut à l'époque réservé à Postel ; mais sa vision œcuménique est aujourd'hui plus que jamais

¹ Voir l'excellente étude de CARLO DE FREDE : *La prima traduzione italiana del Corano*. Istituto Universitario Orientale, Naples 1967, 85 p.

d'actualité. Elle nous relie, à travers les hauts et les bas des XVII^e et XVIII^e siècles, au réajustement de la confrontation islamo-chrétienne dont nous sommes les auteurs et les témoins. Car le renouveau des études islamiques qui, dès le XIX^e siècle, a pris un essor considérable parmi nos chercheurs et au sein de nos universités, apporte une justification éclatante à l'œuvre de ces précurseurs, esprits nobles et lucides, en fondant la connaissance de l'Islam non plus sur des considérations apologétiques, polémiques, ou même de simple engouement pour l'exotisme, mais sur les bases de la recherche scientifique, objective et désintéressée.

Etudier l'Islam pour l'Islam, ou le christianisme pour le christianisme, et non pas en vertu d'un préalable quelconque, contient déjà en germe les voies saines du dialogue.

C'est au moment où l'on se met à étudier le Coran selon des méthodes critiques, certes, mais aussi dans son contenu philologique, littéraire, culturel et religieux, que l'on commence à comprendre qu'il ne s'agit pas d'une œuvre incohérente et anti-intellectuelle, comme on s'est plu souvent à le dire, ni d'un tissu d'invraisemblances, ou même d'un simple démarquage de textes empruntés au judaïsme et au christianisme, tel que certains islamisants l'ont trop sommairement soutenu, mais bien d'une œuvre religieuse plongeant ses racines dans un milieu arabo-sémite et puisant à des sources authentiquement abrahamiques. Ces sources, certes, offrent des variantes parfois notables avec celles qui ont inspiré les Ecritures judaïques et chrétiennes, mais elles restent l'expression de traditions orales fort anciennes et vénérables ; et quand on connaît la force et la vitalité du patrimoine oral dans ces sociétés archaïques, on ne peut que les étudier avec tout le sérieux qu'elles méritent. Pourquoi s'obstiner dès lors à vouloir trouver des antériorités et des commencements absolus dans ce qui sans doute constitue un fond commun quoique varié, dans lequel les différents peuples sémitiques monothéistes ont puisé les éléments essentiels de leur pensée religieuse ?

De même, lorsqu'on aborde l'étude de l'Islam dans toutes ses dimensions, on se rend vite compte qu'il faut renoncer à lui appliquer une typologie qui lui serait commune par exemple avec le christianisme. Une approche qui écarte au départ les catégories auxquelles un esprit occidental est naturellement porté, débouche sur cette autre découverte qu'il ne peut y avoir de parallèle Islam-christianisme. L'Islam est avant tout et tout à la fois une religion et un système d'organisation juridico-politique, de même qu'un ensemble culturel. C'est un monde spécifique, situé visiblement et concrètement dans le temps et l'espace, mais qui n'est lui-même que le prolongement d'un autre monde, invisible celui-ci, le royaume céleste d'Allah. C'est pourquoi il entend régler et organiser non seulement les rapports de

l'homme avec Dieu, mais aussi — et ceci le sépare du christianisme — ceux des sociétés et des hommes entre eux. Vu sous cet angle, les points dogmatiques sur lesquels a constamment buté la confrontation islamo-chrétienne passent au second plan.

Dans cette perspective, même les oppositions doctrinales prennent un éclairage différent de celui que nous leur connaissons traditionnellement. Car enfin, le dogme chrétien de la Trinité n'est pas explicitement condamné par le Coran, mais bien une forme de cette croyance qui heurtait les conceptions arabes du monothéisme. On ne peut tenir rigueur à la langue arabe de n'avoir même pas pu transposer des termes spécifiques du christianisme hellénisé, tels que « personne », « nature », « hypostase », dont on connaît le rôle dans les querelles théologiques. Il faudra attendre longtemps pour que les chrétiens arabisés adoptent enfin une forme nominale syriaque : « 'Uqnūm », pour traduire les trois personnes de la Trinité — terme qui n'a toujours aucune résonance dans la sémantique arabe. On assistera même à des efforts louables de certains théologiens musulmans du Moyen Âge — tels que le grand al-Ghazali — pour essayer de donner une interprétation musulmane de la Trinité en traduisant le mot « personne » par « attribut » : *Ṣifa*, ce qui ramènerait celle-ci à trois attributs différents de la même essence divine — doctrine parfaitement acceptable par un musulman. Mais, comme on peut s'en douter, cette interprétation ne pouvait donner satisfaction aux théologiens chrétiens formés à une terminologie plus rigoureuse.

Il en va de même du dogme de l'Incarnation — autre pierre d'achoppement entre Islam et christianisme : malgré une croyance bien ancrée de part et d'autre, une dialectique plus souple et plus poussée pourrait, en serrant de plus près les textes coraniques où Jésus est reconnu comme « souffle d'Allah », « Verbe d'Allah », « confirmé par l'Esprit saint... », en adoucissant les oppositions trop catégoriques, parvenir à une appréciation plus équilibrée en même temps que plus juste des positions respectives.

Cette démarche intellectuelle qui sollicite les penseurs et théologiens chrétiens s'impose tout aussi bien en milieu musulman. Bien que les problèmes de la confrontation considérée du côté musulman soient différents, puisque notablement plus faciles et plus simples, on pourrait souhaiter que soient initiées et développées au sein des universités musulmanes des recherches sur l'histoire et la culture religieuses chrétiennes, analogues au mouvement d'étude de l'Islam entrepris depuis des années déjà dans les universités d'Europe et d'Amérique.

Toutes les conditions favorables à un dialogue se trouvent ainsi réunies ; et c'est une voix musulmane des plus autorisées, Cheikh Mustafa Abd al-Razeq, ancien recteur de la célèbre université islamique

d'Al-Azhar, décédé maintenant, qui paraissait même appeler ce dialogue en déclarant :

« Je ne vois aucune raison réelle de mettre en opposition l'Islam et l'Occident (terme par lequel il voulait entendre christianisme, ou chrétienté) ; car l'Islam ne contient rien de contraire à l'Occident en soi. Et les conflits entre Musulmans et Occidentaux, dont l'histoire garde encore les souvenirs, ne doivent pas exprimer une opposition fondamentale entre l'Islam et l'Occident, car ces causes et ces conflits ne relèvent ni de l'islamisme ni du christianisme. Je crois qu'aucun obstacle sérieux n'empêchera la collaboration effective et sincère entre l'Islam et l'Occident et leur contribution à la création d'un idéal capable de faire régner la paix dans le monde et d'assurer le bien-être à tous les hommes ¹. »

C'est une volonté identique de dialogue qui marque enfin l'attitude prise au dernier concile du Vatican, et qui répond comme en écho à la déclaration de Cheikh Abd al-Razeq :

« L'Eglise regarde aussi avec estime les musulmans qui adorent le Dieu un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham... »

Nous avons là un signe des temps. Il aura fallu treize siècles pour le voir poindre à l'horizon. Mais « Allah Karīm » : Dieu est toujours libéral.

SIMON JARGY.

¹ *Cahiers du Sud*. Paris 1947, p. 19.