



ISSN 0945-2450

N° 89/05 - 13 juin 1989

BIBLE ET CORAN SELON TROIS OUVRAGES RECENTS

par Paul TERNANT

Tiré de *Proche—Orient Chrétien*, Sainte Anne, B.P. 19079 Jérusalem — Tome 37, 1987, Fasc. 3-4. G.R.I.C. (Groupe de Recherche Islamo—Chrétien), *Ces Ecritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, Paris, éd. du Centurion, 1987, 160 pages. Robert Caspar, p.b., *Traité de Théologie musulmane. Tome I : Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Rome, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI), 1987, XI-495 pages. Sarwat Anis Al-Assiouty, *Recherches comparées sur le Christianisme primitif et l'Islam premier. I. Théorie des sources*. Evangiles et Corans Apocryphes. Logia et Haeths forgés. II. Jésus le non-juif. Culte d'Isis précurseur du Christianisme. Classes sociales à Rome et en Arabie, Paris, Letouzey et Ané, 1987, 82 et 176 pages.

Le "Groupe de recherches Islamo-Chrétiens (G.R.I.C.)", fondé en 1977, rassemble "à parité quelques amis chrétiens et musulmans formés aux exigences de la recherche scientifique, ayant une connaissance sérieuse de leur tradition religieuse et de ses problèmes actuels et une connaissance suffisante de l'autre tradition, décidés à travailler en commun pour proposer des voies en partie nouvelles, sans mandat officiel d'autorités quelconque, mais pleinement solidaires de leur communauté de foi" (pp. 7 et 8). Son "intention profonde" est de "contribuer à une connaissance plus fidèle et plus respectueuse de nos traditions religieuses réciproques, pour aider nos coreligionnaires à vivre en harmonie dans un monde pluraliste" (p. 145). Pour concrétiser ses objectifs, il a commencé par étudier pendant cinq ans (1977-1982) les problèmes que l'Ecriture (Bible et Coran) pose à la réflexion des croyants des deux religions, et le livre ici présenté, "pointe d'un iceberg" (p. 141), est un fruit de ce travail commun. On ne peut que saluer avec sympathie et émotion un ouvrage qui serait le premier à avoir été écrit conjointement par des Chrétiens et des Musulmans en tant que tels.

Trois "sections" du G.R.I.C. se sont réparties la tâche. La section de Paris I, sous le titre **"Parole de Dieu, Ecriture, Lecture"**, "examine comment la Parole de Dieu est devenue Ecriture, a été transmise et lue" (p. 23). A la Parole comme acte de Dieu se communiquant aux hommes, succèdent son avènement "par la médiation de l'histoire et du témoignage prophétique", puis son "objectivation textuelle" : ainsi "la Parole prophétique comme actualisation du sens de l'événement inaugurateur devient une Ecriture" (p. 28), soumise dès lors à une "nécessaire objectivation institutionnelle" qui comporte "des instances de régulation, définitrices des croyances" (p. 30). La communauté croyante dispose ainsi **d'un** livre, certes fondateur, mais susceptible, en tant qu'objet, de remplir diverses fonctions sociales, correspondant à divers types de lecture, selon que sont recherchés "le sens source" normatif, ou "la finalité du texte dans un décodage de ses effets historiques", ou enfin "l'expression d'un sens originel aujourd'hui, c'est-à-dire nouveau et constitutif d'un état naissant de société" (p. 36). En termes plus classiques, on distinguerait le sens premier (ce qu'a voulu dire l'auteur du texte) et ses authentiques actualisations postérieures, celles qui ne sont pas "réitérantes", comme disent les auteurs du rapport, mais véhiculent les progrès de la Révélation ou en font vivre. Ces auteurs, très portés vers le "renouveau herméneutique", nous orientent vers un dépassement de

l'exégèse historico-critique, qualifiée d'archéologique" et déboutée de sa prétention à dire le vrai et le faux sens. On pourrait cependant remarquer que pour pouvoir aller au-delà de l'historico-critique il ne faut pas être resté en-deça. Et l'on pourrait faire encore deux autres remarques. D'une part, pour l'Ancien Testament et les matériaux évangéliques, le "sens source" peut être plural (dans la continuité et la cohérence), en raison des relectures" intra-bibliques qui ont pu intervenir avant la "canonisation" du texte comme règle de la foi de l'Eglise. D'autre part, pour le Nouveau Testament, notamment les Evangiles, ce n'est pas assez de dire que la production des textes "s'accompagne d'une production institutionnelle" (pp. 29-30) : l'une dérive de l'autre, car la composition du Nouveau Testament procède du travail **ex officio** des apôtres et des "ministres" chrétiens, prophètes, "docteurs", évangélistes, responsables locaux des Eglises, tous les "serviteurs de la Parole" (Lc 1, 2) homologués comme tels par l'autorité apostolique. Les membres du groupe parisien notent à bon droit (p. 28) que la "tradition", en Christianisme, comporte d'abord un processus intra-scripturaire de réinterprétation des événements de l'histoire d'Israël comme Alliance avec Dieu et des actes et dits de Jésus. Mais il ne fallait pas omettre d'ajouter que, pour ce qui concerne les Evangiles, tout s'est fait sous le contrôle des premiers témoins du Christ, et que pour l'ensemble de la Bible les Chrétiens reconnaissent, dans la trame de l'élaboration humaine, l'action de l'Esprit Saint guidant les serviteurs de la Parole de telle sorte que leur texte soit "inspiré" en vue du message révélé. Déjà vaut pour cette première partie la réserve faite à propos de la troisième, p. 153, par le pasteur Gabus, rappelant le caractère inspiré et normatif du texte.

La section de Rabat, sous le titre "**Accueillir l'Ecriture en communauté**", procède à une "description phénoménologique du rapport du croyant à l'Ecriture" (p. 41), et constate que, malgré la "différence radicale du statut du Texte" dans les deux traditions, "nombre d'attitudes, de réactions nous sont communes" (ibid.). Le "vécu" des communautés chrétienne et musulmane est ainsi présenté à propos des modes de transmission de l'Ecriture (célébrations communautaires, enseignement, mass-media), des carences de sa lecture (distance par rapport à la lettre, aux références culturelles, au sens), des tendances inhérentes à une lecture communautaire et risquant de conduire à des lectures réductrices (recherche d'une cohérence, affirmation d'une orthodoxie), du rôle vital de l'Ecriture (découverte des appels de Dieu, de la finitude et de la grandeur de l'homme, effort pour réduire l'écart entre l'appel de l'Ecriture et le comportement de l'homme, incitation à la confiance et à l'espérance). Ces pages très instructives montrent qu'il est possible aux Musulmans et aux Chrétiens de se mieux connaître, dans un esprit d'amitié, jusque dans leurs attitudes face aux textes saints.

La section de Tunis a fourni le rapport le plus long et traité les sujets les plus brûlants, sous le titre "**L'Ecriture des uns vue par la foi des autres**". Elle réussit le tour de force de présenter en deux volets successifs une vision chrétienne du Coran et une vision musulmane de la Bible (principalement du Nouveau Testament), comme "résultat d'un véritable travail en commun" (p. 77). Après un tableau historique très intéressant sur les positions chrétiennes concernant d'éventuelles "autres révélations", et la révélation coranique en particulier, les auteurs du premier volet dégagent deux critères d'authenticité d'une révélation non chrétienne, à savoir le contenu du message et sa fécondité parmi les hommes, et entendent montrer que ces critères s'appliquent dans le cas du Coran. A partir de là, trois attitudes, selon eux, sont possibles. Dans la première, dite "existentielle", le chrétien, vivant pleinement de sa propre Ecriture et reconnaissant en même temps "la validité et l'origine divine des Ecritures dont vivent ses amis musulmans", renonce à voir comment se concilient "ces deux vérités" (p. 110). La seconde approche, que le rapport appelle "classique", consiste à créditer Muhammad "d'une lumière prophétique partielle qui éclairait vivement le monothéisme du Dieu transcendant, sans s'étendre à d'autres vérités qui seraient restées dans l'ombre ou auraient été niées" (p. 111), ou à professer des théories analogues établissant aussi, d'une manière ou d'une autre, une distinction entre ce qui est conforme à la révélation chrétienne et ce qui ne l'est pas. Enfin une troisième approche, allant jusqu'à admettre "un élargissement de la révélation comme histoire et comme sens", se présente sous deux formes : celle qui voit la révélation coranique comme **une** parole de Dieu en tant que rappel de la révélation biblique (Claude Geffré), et celle qui propose de voir dans le Coran une révélation à la fois authentique et formellement différente de la Révélation chrétienne, voire inconciliable avec elle (Robert Caspar). Nous y reviendrons.

Les interlocuteurs musulmans de Tunis, pour leur part, font preuve d'une remarquable ouverture par rapport aux positions islamiques courantes, mais en gardent l'essentiel. Après avoir évoqué la situation de l'Islam comme devenant "chaque jour davantage une affaire de choix personnel" (p. 124) et rappelé les contacts historiques entre musulmans et chrétiens orientaux en Arabie, ils centrent leur "vision musulmane de la Bible" sur la notion de **tahrîf**, pour montrer que, selon le Coran replacé dans son contexte historique et sociologique, la "déviation", inconsciente, n'est pas chose aussi fondamentale qu'on le pense généralement, n'empêchant pas que la "Demeure de la récompense" soit accessible aux non-musulmans sincères et de bonne foi bénéficiaires d'une révélation particulière,

laquelle a toutefois été dépassée par la révélation coranique destinée à toute l'humanité. Mais le refus de la divinité de Jésus et du dogme trinitaire demeure catégorique, et cherche discrètement des complicités dans certains écrits émanant de chrétiens modernes. Ce *tahrif* proviendrait d'une "distance entre le message révélé à Jésus et son objectivation textuelle" (p. 137), distance qui ne fait pas des auteurs du Nouveau Testament des imposteurs mais qui a entraîné des interventions humaines empêchant de reconnaître au Nouveau Testament "le même statut que le Coran" (p. 138). Le rapport reconnaît à l'Ecriture chrétienne le mérite de souligner certaines valeurs, "telles que l'amour, le pardon, le refus de tout pharisaïsme, l'intérêt porté à l'esprit plutôt qu'à la lettre de la Loi, etc." (p. 137); il reconnaît qu'elle constitue pour les chrétiens "un moyen d'accès privilégié à la foi au dieu unique" (p. 139), et il propose aux chrétiens, apparemment sans ironie, de les aider à établir sa "cohérence interne" dans le sens de la fidélité au message de Jésus (p- 138).

La position de R. Caspar et de son groupe relatée plus haut a déjà soulevé des contestations. Comment, objecte Joseph Gelot (pp. 154-155), les paroles humaines du Coran pourraient-elles être "complémentaires" de la Révélation qui nous vient de Jésus-Christ, "la Parole de Dieu en Personne" ? En refusant de voir une incompatibilité objective entre certaines affirmations du Coran et la foi chrétienne, "que veut-on faire dire aux Musulmans ?", demande à son tour Jacques Jomier, tenant de l'approche dite "classique" (C. Journet), dans un long compte-rendu critique¹. Veut-on leur faire dire "que les Chrétiens relativisent aujourd'hui leurs propres dogmes ou que le Coran est compatible avec les mystères chrétiens qu'ils ont toujours rejetés jusqu'à présent ?". Le rapport répondait par avance que la contradiction se trouve dans les paroles humaines qui adaptent aux hommes la Parole de Dieu, et non dans celle-ci vue "en Dieu même" (pp. 121, 100). Réponse peu satisfaisante : "la Parole de Dieu en Dieu" nous est inaccessible, et la question est de savoir si, dans sa sagesse, Dieu peut nous faire parvenir sa Révélation, progressivement ou non, par des énoncés humains qui seraient à la fois divinement garantis et formellement contradictoires. Nous pensons qu'il ne le peut pas, et qu'aux yeux du Chrétien toute "prophétie" extérieure doit être confrontée à la parole de Jésus-Christ et des Apôtres ou disciples d'Apôtres contenue dans le Nouveau Testament, à l'image de ce qui se passe pour l'Ancien Testament, lequel trouve son critère de vérité dans la totalité de la Bible, c'est-à-dire (selon le Christianisme, qui se sépare ici du Judaïsme)² dans la lumière du Nouveau Testament, permettant de faire en lui le départ entre ce que Jean Guitton appelle "la pensée impensée"³ (représentations scientifiques erronées, inexacitudes historiques, mais aussi, en matière proprement religieuse et morale, réservation du salut à un peuple, conception de Dieu comme chef de guerres d'extermination et distributeur de terres, haine des ennemis, rétribution du bien et du mal limitée à la vie terrestre, etc.) et ce qui en est le message permanent. Le deuxième concile du Vatican déclare : "Les Saintes Lettres contiennent la Parole de Dieu et, parce qu'inspirées, sont vraiment Parole de Dieu" (**Dei Verbum**, n° 24). Tout n'est pas message "révélé" dans l'Ancien et même le Nouveau Testaments, et une critique loyale le met en évidence de manière incontournable; mais tout y est "inspiré" par Dieu, qui, en vue du message, est resté présent à tout le travail des transmetteurs et rédacteurs, en respectant leur liberté, leurs limites, leurs conditionnements de temps et de lieu. Ne pourrait-on pas dire, analogiquement, que tout le texte du Coran est "inspiré" en vue du message, étant sauves ainsi son unité et la possibilité de le considérer comme une parole de Dieu, mais que les erreurs historiques et les négations des dogmes chrétiens, au demeurant compris de façon déformée, appartiennent à la gangue humaine de la "pensée impensée", le poids des affirmations portant (comme le souligne le rapport, p. 119) sur le message monothéiste positif, seul "révélé", que le texte "contient" ? Il est vrai que les Musulmans, considérant Muhammad comme pur transmetteur d'un message divin tout fait et dépourvu de réel également dans l'histoire, n'admettent pas pour le Coran cette distinction entre inspirations et révélations, sans pourtant y être absolument fermés pour nos Ecritures (cf. p. 137 : "Si on n'admet pas l'intervention de l'Esprit Saint pour inspirer les auteurs du Nouveau Testament, c'est une production humaine à laquelle manque l'autorité du Messager", et donc, si l'on admettait cette intervention divine inspiratrice, tout changerait...). Mais il s'agit ici d'une théologie chrétienne du Coran. Elle n'empêche pas de souhaiter

¹ Revue Thomiste, octobre—décembre 1987, pp. 690-697, ici 695.

² Voir par exemple Norbert Lohfink, *L'Ancien Testament bible du chrétien aujourd'hui* (Chap. II : La vérité de la Bible). Traduit de l'allemand par J. Fristhaeuer, Paris, éd. du Centurion, 1969, pp. 37-69. — Pour éviter toute équivoque, soulignons qu'entre l'Ancien Testament et le Coran nous admettons une analogie, mais non une identité, de situation. Seul l'Ancien Testament, dont Jésus et les Apôtres étaient nourris, fait corps avec le Nouveau Testament, qui en est l'achèvement et la "clé".

³ Jean Guitton, *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien* (La Pensée moderne et le catholicisme, VI), Aix-en-Provence et Paris, Aubier, 1948, p. 193. — L'expression "pensée impensée" est appliquée par Guitton à une "pensée collective et inconsciente" qui constitue "la mentalité". Elle peut être appliquée aussi à une pensée individuelle non critiquée et non intégrée par tel "prophète" au message essentiel (oral et/ou écrit) qui lui tient à cœur et qu'il entend communiquer.

que l'on puisse peut-être un jour "esquisser une théologie de la révélation qui soit acceptable à la fois par un juif, un chrétien et un Musulman" (p. 144). Le G.R.I.C. a encore du pain sur la planche.

Le Père Robert Caspar, p.b., professeur au PISAI de Rome, ayant pris une part prépondérante à l'élaboration du rapport "**Pour une vision chrétienne du Coran**" publié dans le livre du G.R.I.C., on n'est pas étonné de retrouver les mêmes données dans le Chapitre VI de son grand "**Traité de théologie musulmane**", premier tome (imprimé en offset). Ce chapitre sur "le prophétisme de Muhammad et l'inspiration du Coran examine un "problème de théologie chrétienne", et fait donc, figure de bloc erratique dans un exposé sur la pensée musulmane; mais l'usager ne se plaindra pas de trouver iè des pages très précieuses. L'ensemble de ce premier tome, qui présente dans son développement historique (avant la présentation plus systématique du tome en gestation) la pensée théologique islamique, d'abord au niveau de Muhammad et du Coran, puis de Muhammad à nos jours (les premières écoles, le mo'tazilisme, les écoles de Al Ash'art des Hanéfites-Mâturîdites et de Ahmad Ibn Hanbal, la Renaissance et l'Islam contemporain), constitue une somme admirable d'information et de réflexions, fruit d'une vaste érudition et d'un jugement pénétrant. La bibliographie ne se veut pas exhaustive (on ne trouve pas mention, par exemple, d'un livre de W.L. Cleveland sur Sâti al-Husrt, présenté dans **POC 1972**, pp. 394-395); mais elle est fournie très abondamment, dans des notes qui sont pour le lecteur un guide sûr. Le rôle des Arabes chrétiens dans le mouvement de "reconnaissance" n'est pas oublié (pp. 265-269). Quiconque s'intéresse de près à la théologie musulmane gardera ce traité sous la main, pour y puiser sans cesse.



L'ouvrage de R. Caspar suppose une documentation parfaitement maîtrisée. La documentation est très vaste aussi, à en croire les notes, dans le cas des travaux du Docteur Sarwat Anis Al-Assiouty, mais l'usage qui en est fait réserve des surprises. Ces travaux sont, il est vrai, bien différents des précédents par le sujet, le genre littéraire et l'intention. Juriste et sociologue égyptien, l'auteur entend livrer, en deux fascicules compacts, une "étude comparée des principes fondamentaux sociojuridiques du Christianisme primitif et de l'Islam premier" (I, p. 7). Le premier fascicule commence par une introduction qui évoque l'impact de l'Egypte sur les prophètes hébreux et les penseurs grecs, affirme l'existence de principes communs au Christianisme et à l'Islam, compare déjà ces deux religions en définissant les rapports entre science du droit et religion, avec une sorte d'équivalence entre la notion musulmane d'intérêt et celle de bien commun, et expose la méthode "historico-comparative" qu'il faut suivre. Viennent alors trois sections dans lesquelles sont comparées la "source primaire" des religions chrétienne et islamique (Evangiles et Coran), leur "source secondaire" (Agrapha et Hadiths), leurs autres sources (Actes des Apôtres et Epîtres néo-testamentaires et biographies anciennes du Prophète, consensus et Ijma', Pères de l'Eglise et Fuqaha', docteurs de l'Eglise et Imâms des Madhâhib).

Dans le deuxième fascicule, l'auteur poursuit d'abord (chapitre II) ses comparaisons, en ce qui concerne l'économie et les relations de propriété, les classes sociales, le pouvoir et la religion, dans le monde romain d'une part et en Arabie préislamique d'autre part, puis ajoute, de manière inattendue, une section sur le culte égyptien l'Isis, censé avoir comporté un baptême, une confession des péchés, un repas sacramentel, une trinité, une incarnation, une résurrection, bref "les moules qui seront utilisées par le Christianisme" (p. 62). Cette section, fort discutable (car la distance est grande entre des analogies incertaines sans influence causale et de véritables "moules"), prépare le chapitre suivant, auquel tout tendait : "Qui est Jésus 7".

Pour répondre à cette question, l'auteur commence par traiter longuement de la population de la Palestine au temps du Christ : selon lui, elle se composait "principalement d'Egyptiens, d'Arabes, de Syro-Phéniciens, de Babyloniens... La Galilée n'a jamais été conquise par les Hébreux : l'élément juif, au cours de l'histoire, y fait presque complètement défaut... Les juifs sont confinés à la Judée, soit Jérusalem et ses environs. Jérusalem elle-même est une ville cosmopolite : Arabes, Grecs et Juifs y vivent côté à côté" (p. 105). Quant au Temple de Jérusalem, "à l'origine, au début du IIe millénaire, il est dédié au dieu arabe Salem... Il a été, au cours de deux mille ans, un temple pluriculturel... Il est et restera, depuis Melchisédech jusqu'à Jésus, le temple du dieu cananéen El 'Elyôn, le Dieu Très-Haut..." (pp. 98, 99, 104). L'auteur, qui connaît Salomon comme sorcier (p. 123), semble l'ignorer comme constructeur du premier Temple. Il se révèle ici plus familier du Coran que de l'Ancien Testament.

Après de telles prémisses, on devine ce qui va venir dans la section suivante : Jésus n'est pas juif. Son vrai nom, conservé par le Coran, était 'Isâ, "épellation égypto-arabo-araméenne" (p. 110). Il était originaire de Galilée, dont la population n'était pas juive. C'est seulement pour amener les judéo-chrétiens à croire que Jésus est le Messie attendu qu'il a été présenté comme descendant de la maison

de David, bien que "lui-même ait réfuté la davidité du Messie" (p. 128); et la "davidité" de Jésus - que l'auteur semble admettre malgré tout - le rattache d'autant mieux, selon lui, à une lignée non juive, David étant moabite. Marie sa mère était égyptienne (p. 149), comme le nom l'indique. Le nom de Joseph, l'époux de Marie, est cananéen, de même que celui de Jacques, personnage que les Judéo-chrétiens ont "imputé" à Jésus comme parent, et les récits de l'Enfance qui présentent Jésus comme un juif sont invraisemblables. Enfin Jésus parlait l'araméen et probablement aussi l'égyptien, ce qui confirme son origine non juive. Le Docteur Al-Assiouty peut conclure par ces phrases qu'il souligne : "Jésus est le descendant des nations. Ce fait historique accentue l'universalisme du Christianisme : étant lui-même le descendant des nations, Jésus rejette la notion de peuple élu, pivot central du Judaïsme, il proclame l'égalité des races et enseigne l'humanisme universaliste" (p. 176).

Chantre de la "civilisation égypto-christiano-musulmane" dès son introduction, l'auteur laisse sa fierté nationale égyptienne lui souffler que Marc a prêché en Egypte l'évangile qu'il y avait composé vers l'an 40 (I, p. 27), chose bien peu probable. Dans le second fascicule, cette même fierté de l'auteur et surtout son anti-judaïsme l'égarent dans des voies inacceptables. S'il est vrai - et important à rappeler - que nombreux étaient les "païens" dans les villes de Palestine au temps de Jésus, les Juifs, évalués à environ un demi-million pour tout le pays, peuplaient certainement les campagnes de Galilée; et si le Temple de Jérusalem a été parfois contaminé par des cultes idolâtriques, il n'a jamais été constitutionnellement "pluricultuel". A supposer que le mot Marie, nom de la soeur de Moïse, soit d'origine égyptienne, cela ne prouverait en rien que la mère de Jésus était égyptienne. Les noms de Joseph et de Jacob (Jacques), quelles que soient leur origine et leur étymologie, ont été portés par de nombreux Israélites. L'araméophonie de Jésus ne contredit pas sa judéité, et son égyptophonie est une hypothèse qui ne repose sur aucun fondement sérieux. Ainsi de suite. Sans aucun doute, Jésus, "né sous la Loi" (**Galates** 4, 4), était juif, et ce n'est pas en niant cela qu'on peut fonder "l'universalisme du Christianisme". Ce désaccord fondamental que nous devons déclarer à M. Al-Assiouty ne nous empêche pas de reconnaître que nous avons trouvé des choses intéressantes en de longs passages de son travail, par exemple quand il compare Agrapha et Hadiths, Consensus et Ijmâ' (I, pp. 54-77), ou quand il traite de l'économie et des classes sociales dans le monde romain et l'Arabie préislamique (II, pp. 9-30).

