

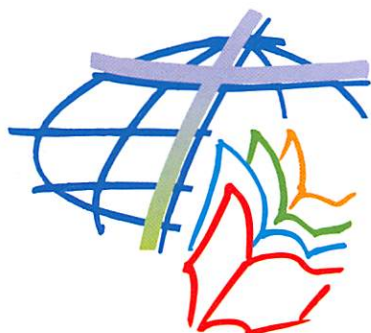
DEIVERBUM

Fédération Biblique Catholique

BULLETIN

La Parole de Dieu et le dialogue interreligieux

Les Écritures Saintes dans
le judaïsme, le christianisme
et l'islam



N° 79/80
2-3/2006

Édition Française

ISSN 1729-3030



Le *BULLETIN DEI VERBUM* paraît chaque trimestre en français, allemand, anglais et espagnol.

Responsabilité éditoriale

Alexander M. Schweitzer
Claudio Ettl

Secrétaire de rédaction

Dorothee Knabe

Production et maquette

bm-projekte, 70771 Leinf.-Echterdingen

Tout abonnement pour une année part au mois de la première souscription et comporte quatre numéros. Indiquez, s.v.p., la langue que vous préférez.

Prix d'abonnement

- abonnement ordinaire: US \$ 20 / € 20
- abonnement de soutien: US \$ 34 / € 34
- abonnement étudiant: US \$ 14 / € 14
- abonnement réservé aux pays du Tiers-Monde: US \$ 14 / € 14

Envoi voie aérienne: US\$ 7 / € 7 supplémentaires. Pour couvrir nos frais, vous êtes invités à souscrire un abonnement de soutien. Pour les membres de la Fédération Biblique Catholique le prix de l'abonnement annuel est compris dans la cotisation.

Paiement

Par chèque au Secrétariat Général
(Adresse indiquée)
Banque : LIGA Bank, Stuttgart
N° du compte : 64 59 820
Code bancaire 750 903 00 ou
CCP 611-49X Paris, Procure des Missions,
Congrégation de Saint-Esprit
IBAN-No. DE 28 7509 0300 0006 4598 20
BIC Code GENODEF1M05
(Mention « Abo Bulletin Dei Verbum »)
Nous acceptons aussi paiement par carte de crédit
(VISA, MasterCard).

Reproduction des articles

Nous recommandons aux membres de la Fédération de bien vouloir reproduire dans leurs revues les articles du *BULLETIN DEI VERBUM* en indiquant la source, à l'exception des articles où une recommandation contraire est explicitement donnée.

Les opinions exprimées dans les articles sont celles de leurs auteurs et non nécessairement celles de la Fédération.



FÉDÉRATION BIBLIQUE CATHOLIQUE

Secrétariat Général

Postfach 10 52 22

70045 Stuttgart

Allemagne

Tél. : +49-711-1 69 24-0

Fax : +49-711-1 69 24-24

Email: bdv@c-b-f.org

www.c-b-f.org ■ www.febic.org

La Fédération Biblique Catholique (FBC) est une « organisation catholique internationale à caractère public » selon le Droit Canonique (CIC can. 312 §1 n.1).

SOMMAIRE

La Bible – Écriture Sainte pour les juifs et les chrétiens

Une étude de l'Écriture Sainte en deux dimensions Réflexions sur *Dei Verbum*, quarante ans après

Baruch A. Levine

4

Torah et Évangile: un appel commun au service

Pier Francesco Fumagalli

9

Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne

Commission Biblique Pontificale

14

Glossaire judaïque

17

La Parole de Dieu dans le dialogue chrétien-musulman

Parole divine et dialogue : Pour une authenticité novatrice

Hmida Ennaifer

18

La Bible et les « gens du Livre »

Sidney H. Griffith

22

Bible et Coran en dialogue

Christian W. Troll

31

Les grandes figures bibliques dans le Coran

Heribert Busse

38

Glossaire islamique

42

Nécrologie

43

Dans la mesure du possible, nous avons essayé de respecter le choix des auteurs pour les citations et transcriptions des termes et noms hébreux, grecs et arabes. Les citations du Coran sont tirées de la traduction française de D. Masson, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.



Les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain: Qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens et le but de la vie ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché ? Quels sont l'origine et le but de la souffrance? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui entoure notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons (Nostra Aetate 1)

Chères lectrices, et chers lecteurs



Le chapitre qui ouvre la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes, exprime avec une grande acuité la tâche et les attentes auxquelles toute communauté croyante est appelée à se confronter, si elle veut rejoindre les hommes et les femmes de son temps. Les questions sur Dieu et sa révélation, sur la

nature et le but de l'existence humaine, sur la finalité et l'origine du monde sont les axes fondamentaux de tout système religieux ; elles devraient être au centre de tout dialogue sérieux entre les différentes religions.

Notre époque se caractérise par une variété époustouflante de possibilités dans les domaines de la communication, de l'information et des échanges. En même temps, il semble que les incompréhensions, les préjugés et la non-communication entre les cultures et les religions augmentent. C'est un truisme de dire que, pour aboutir à un dialogue authentique, les parties en présence doivent se témoigner un respect mutuel, avoir clarifié leurs propres positions et pouvoir échanger, dans un esprit d'ouverture et sans passion, sur tous les sujets proposés à leur commune réflexion.

Il est vrai que les dialogues judéo-chrétien et islamo-chrétien sont différents sous maints aspects : non seulement en ce qui concerne leurs fondements et leurs thèmes, mais aussi en raison de leurs présupposés et de leurs perspectives. Et si le temps n'est pas encore venu d'aborder ensemble certains sujets, il en existe bien d'autres que nous pouvons discuter dès à présent – même si cela s'avère difficile. Les réactions suscitées par les propos du Pape à Ratisbonne, lors de sa récente visite en Allemagne, le montrent à l'évidence.

Les Saintes Écritures jouent un rôle primordial dans le dialogue interreligieux entre les juifs et les chrétiens. Il en est de même pour le Coran dans le dialogue entre les chrétiens et les musulmans. Quel sens cela a-t-il de parler de la « Parole de Dieu » ? Et comment le judaïsme, le christianisme et l'islam comprennent-ils respectivement cette expression ? Quel rôle joue la révélation

de Dieu au sein des différentes religions ? Pouvons-nous trouver des éléments communs, en dépit des nuances qui s'imposent et des différences entre les religions ? Le judaïsme et le christianisme, le christianisme et l'islam peuvent-ils se mettre d'accord sur des points fondamentaux, susceptibles de fournir une base commune pour répondre aux questions pressantes et aux besoins urgents de nos contemporains ? Enfin, quels thèmes devrions-nous aborder en priorité dans les dialogues judéo-chrétien et islamo-chrétien sur la Parole de Dieu ?

Ces questions touchent la compréhension que chaque religion a d'elle-même en sa réalité la plus intime. Des théologiens juifs, musulmans et chrétiens y ont réfléchi lors du Congrès *Dei Verbum* à Rome, en 2005. Dans ce numéro du *Bulletin*, nous publierons cinq de ces contributions, que nous compléterons par quelques autres articles.

Le dialogue interreligieux et interculturel est une nécessité pour bâtir ensemble le monde de paix et de fraternité ardemment souhaité par tous les hommes de bonne volonté. En ce domaine, nos contemporains attendent de nous un témoignage éloquent pour montrer à tous la valeur de la dimension religieuse de l'existence. (Benoît XVI, 25.09.2006)

Bâtir ensemble le monde de paix et de fraternité : ces paroles du Saint-Père expriment ce que doit être la visée ultime du dialogue interreligieux. Or il est impossible de mener à bien cette tâche commune sans nous engager dans une réflexion sur la signification que nous donnons à la « Parole de Dieu ». Nous espérons que ce numéro du *Bulletin* vous aidera en matière d'idées, de suggestions et de clarifications sur cette question.

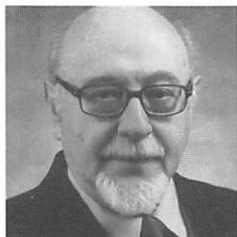
Je vous envoie mes salutations chaleureuses, depuis le Secrétariat général, et vous souhaite une lecture stimulante.

Claudio Ettl



Une étude de l'Écriture Sainte en deux dimensions : Réflexions sur *Dei Verbum*, quarante ans après

Baruch A. Levine



Baruch A. Levine est rabbin, diplômé du MHL Jewish Theological Seminary de New York. Il a obtenu son doctorat en philosophie à la Brandeis University. Entre 1969 et 2000, il a été professeur d'hébreu, de Bible et spécialiste du Proche-Orient ancien à l'Université de New York. Il est également professeur associé des universités de Jérusalem et de Beersheba en Israël.

La Constitution dogmatique sur la Révélation divine, *Dei Verbum*, est précise dans sa formulation théologique. Sa structure est typique d'un texte magistériel. Généralement, quand cette Constitution introduit des données nouvelles, elle le fait en référence à la doctrine en vigueur, comme pour les justifier par ce recours à la tradition. Cela étant, le paragraphe 6, entre autres, reconnaît la nécessité d'une recherche intellectuelle permanente et encourage l'usage de la raison humaine pour comprendre la Parole de Dieu. Une telle position trouve un précédent significatif dans la littérature philosophique juive, qui remonte à l'époque médiévale. En outre, *Dei Verbum* contient beaucoup d'autres éléments correspondant de manière frappante aux interprétations juives de la Bible hébraïque. Plus encore, il me semble y reconnaître une attention à certaines questions, celles-là mêmes qui retiennent les spécialistes juifs dans leur tentative d'articuler l'interprétation traditionnelle avec la recherche historico-critique.

Pour évaluer correctement l'impact de *Dei Verbum*, il nous faut prendre en considération les autres documents publiés par Vatican II, voici quelque quarante ans également. Je pense ici à *Nostra Aetate*, la Déclaration « sur l'Église et les religions non chrétiennes ». Le « Livre » étant inévitablement lié au « Peuple du Livre ». N'oublions pas non plus que des déclarations importantes ont vu le jour depuis le Concile – celles qui ont été élaborées au sein des Églises catholiques locales et au nom de l'Église universelle. Deux publications de la Commission Biblique Pontificale nous intéressent tout particulièrement au niveau de la présente réflexion. La première date de 1993. Elle a été publiée dans sa version anglaise en 1995, sous le titre : *The Biblical Commission's Document The Interpretation of the Bible in the Church* (en français : *L'interprétation de la Bible dans l'Église*). Elle donne lieu à un commentaire de mon collègue américain, le professeur Joseph Fitzmyer, sj. La seconde de ces publications, parue en 2002, est intitulée : *Le peuple juif et ses*

Saintes Écritures dans la Bible chrétienne. Les deux documents ont été préfacés par celui qui était alors le cardinal Joseph Ratzinger.

J'ai eu la chance, en préparant cet article, de pouvoir interroger certains de mes éminents confrères, afin de clarifier certaines questions. Je voudrais citer ici le professeur Michael Patrick O'Connor, sj, de la Catholic University of America, qui, entre autres, m'a fourni des renseignements sur la liturgie catholique. Cependant, dans le commentaire nécessairement bref qui va suivre, j'ai préféré cantonner ma réflexion à *Dei Verbum*, mon texte de référence. Je voudrais ainsi vous présenter le point de vue d'un universitaire juif sur ce qui différencie les interprétations juives des Saintes Écritures de l'interprétation catholique, telle qu'exposée dans ce document. Bien sûr, j'attirerai aussi l'attention sur les similitudes importantes qui existent entre ces deux traditions de lecture.

Contexte et communauté : les deux dimensions de l'interprétation biblique

Pour être en mesure d'évaluer l'impact de *Dei Verbum*, il est important d'explorer ces deux principales modalités de l'interprétation biblique que j'appellerai le « contexte » et la « communauté ». Par « contexte », je désigne le milieu dans lequel s'est élaborée la Sainte Écriture, qu'il s'agisse de la Bible hébraïque ou du Nouveau Testament. Autrement dit, en travaillant selon cette approche, nous nous efforçons, dans la mesure où nos connaissances le permettent, de découvrir la signification des textes bibliques pour ceux qui les ont d'abord écrits, entendus et lus. Retrouver le contexte originel est bien le principal objectif de la critique biblique moderne. En cela, elle se distingue de l'étude traditionnelle antérieure, principalement orientée vers la communauté. Quand je parle de « communauté », je me réfère au processus de réception de la Bible par les communautés croyantes successives : chrétienne et juive (mais aussi musulmane), et à l'interprétation qu'elles ne cessent de donner au texte à la lumière de leur expérience. En adoptant cette modalité de lecture, nous essayons de savoir ce que la Bible a signifié pour ces communautés aux différentes périodes de leur histoire, et quel rôle elle a pu jouer dans leurs vies.

Cette recherche du contexte originel incite les spécialistes à étudier le milieu et les langues du Proche-Orient



ancien, afin de pouvoir accéder aux sources externes et utiliser la méthode comparative. Nous nous intéressons également aux recherches archéologiques et profitons des découvertes faites par les historiens et spécialistes en sciences humaines. Nous cherchons à déterminer le *Sitz im Leben*, et à analyser les genres littéraires pour suivre l'élaboration du texte biblique à travers les étapes de sa compilation et de sa rédaction. Nous identifions ainsi le processus de développement interne à la Bible dans les périodes de composition successives des deux Testaments. Mais nous n'en restons pas moins attentifs à la cohérence globale des textes canoniques dans leur forme achevée. C'est dans cet esprit que les spécialistes appliquent l'approche contextuelle aux milieux d'origine de l'Ancien et du Nouveau Testament, sans oublier les réalités auxquelles les communautés religieuses ont dû faire face dans les périodes ultérieures de l'histoire. En ce sens, nous cherchons à comprendre l'univers intellectuel des Tannaïm et des Amoraïm de la littérature talmudique, ainsi que celui de saint Jérôme et de saint Augustin.

Considérer les deux Testaments comme les textes fondateurs des communautés permanentes de croyants nous amène à traiter de l'herméneutique et de l'homilétique. Il s'agit là des deux principales méthodes qui permettent d'opérer le déplacement des récits bibliques – mais aussi des lois, prophéties et écrits de sagesse – vers de nouveaux contextes. Ces méthodes ont pour but de faire ressortir l'actualité du message dont les textes sont porteurs, en montrant qu'ils répondent aux besoins nouveaux de communautés dont les structures et les contextes de vie ont évolué. L'esprit religieux s'applique toujours à chercher une explication aux bouleversements vécus par la communauté, à sauvegarder une vision cohérente de son destin au cœur même des changements. La créativité extraordinaire du judaïsme et du christianisme, représentée par la littérature rabbinique et les écrits des Pères de l'Église, s'explique par ce recentrage sur la communauté. Le rôle de l'Écriture Sainte dans la vie de la communauté se manifestant également dans les liturgies respectives de l'Église et de la Synagogue, l'une et l'autre incluant des textes scripturaires.

L'approche contextuelle de l'Écriture – présente mais quelque peu en retrait dans l'exégèse juive et chrétienne depuis l'Antiquité tardive – s'est propagée au moment de la Renaissance, de la Réforme et de l'Humanisme ; et, depuis, elle n'a cessé de se développer. Elle a souvent rencontré des résistances, voire des oppositions, dans les milieux juif, catholique et protestant conservateur. Et cela, sous le prétexte de sauvegarder l'autorité de l'Écriture Sainte et l'unité des communautés respectives. Peu à peu, cependant, l'approche contextuelle a trouvé sa justification auprès des spécialistes de toutes les confessions. Peut-être, parce qu'ils ont perçu que les effets positifs de son réalisme compensaient les défis lancés à la tradition. Et de fait, elle donne au contenu de l'Écritu-

re un caractère d'immédiateté : les acteurs, les lieux, les événements deviennent réels.

Une tension a souvent existé entre ces deux pôles que sont le contexte et la communauté. Mais, à mon avis, ils ne sont pas incompatibles, à condition d'éviter deux erreurs : celle de faire comme s'il n'y avait aucune différence entre eux ; celle de penser que la recherche contextuelle se suffit à elle-même. Certes, notre intelligence croyante des paroles de l'Écriture Sainte serait insuffisante, si nous ne voulions nous intéresser qu'au passé. Mais notre compréhension de la signification permanente de la Révélation divine serait tout aussi imparfaite, si nous omettions de nous investir dans ces recherches qui nous permettent d'accéder à un passé bien réel. « Contexte » et « communauté » se complètent comme deux dimensions indissociables de l'interprétation.

Au niveau de la méthodologie générale, l'extrait suivant de *Dei Verbum* 12 est intéressant :

Puisque Dieu parle dans la Sainte Écriture par des intermédiaires humains, à la façon des hommes, l'interprète de la Sainte Écriture, pour saisir clairement quels échanges Dieu lui-même a voulu avoir avec nous, doit rechercher ce que les hagiographes ont eu réellement l'intention de nous faire comprendre, ce qu'il a plu à Dieu de nous faire connaître par leur parole. Pour découvrir l'intention des hagiographes, il faut entre autres choses être attentif aussi « aux genres littéraires ». En effet la vérité est proposée et exprimée de manière différente dans les textes qui sont historiques à des titres divers, dans les textes prophétiques, les textes poétiques, ou les autres sortes de langage.

Ce thème est étudié en détail et développé au paragraphe 13. Il rend un son connu. Le latin, *Dei enim verba, humanis linguis expressa* (les paroles de Dieu passent par les langues humaines), me rappelle immédiatement le texte hébreu du bref dicton talmudique : *dibberah torah kileson benei adam* (la Torah parle dans la langue des hommes ; Talmud de Babylone, Berakot 31b, et parallèles). Dans son contexte original, ce commentaire du Talmud explicite l'usage d'une forme particulière de l'hébreu biblique : à savoir l'infinitif absolu du verbe, suivi de sa forme conjuguée (plus particulièrement en 1 Sm 1,11). Certes, ce type de syntaxe n'est pas la plus économique au niveau de la communication. Mais le dicton talmudique nous invite à y voir une forme qui correspond à la manière dont les gens s'exprimaient, et non une précision supplémentaire ou une allusion délibérée. Moïse Maïmonide, dans son traité intitulé le *Guide des Égarés* (Livre I, chapitre 26), s'empare de cette sentence talmudique pour l'appliquer au grand débat médiéval sur les attributs de Dieu, les traits anthropomorphiques et anthropopatétiques [NDT : c-à-d. relatifs aux sentiments et aux passions humaines] qui sont donnés à Dieu dans le langage biblique. Ces traits, qui ne doivent pas être pris à la lettre, sont à considérer comme une concession aux limites de la perception humaine (voir la



note 11 du paragraphe 13 de *Dei Verbum*). En souscrivant à la nécessité d'une approche littéraire, *Dei Verbum* ouvre la porte à l'interprétation contextuelle, comme je l'ai souligné. Et, à mon avis, son apport sur ce point est très clair.

Dei Verbum ne traite pas explicitement de la question des sources de la connaissance. Le paragraphe 6 se réfère à Romains 1 (verset 20), affirmant la capacité humaine de connaître la nature des choses à partir de la réalité créée (*rebus creatis*). C'est vraisemblablement ce qui permet aux spécialistes d'intégrer à leur compréhension des Saintes Écritures, les apports des disciplines scientifiques et littéraires. Une fois encore, nous constatons des similitudes avec la pensée juive.

Grâce à *Dei Verbum* une atmosphère de compréhension mutuelle s'est instaurée, qui transcende les différences confessionnelles. Et cela est également vrai avec les autres dénominations chrétiennes qui, au cours de ces dernières décennies, ont publié des déclarations similaires sur l'interprétation scripturaire. Nous sommes parvenus à un langage commun nous permettant d'échanger sur la Bible hébraïque entre juifs, catholiques et autres biblistes chrétiens qui partageons ce même héritage. Je voudrais évoquer ici deux grands spécialistes de l'étude contextuelle, parmi tant d'autres au XX^e siècle : le protestant américain, W.F. Albright, et le dominicain français, Roland de Vaux. Ils ont, avec leurs collègues, fait entrer sur des bases nouvelles, les Écritures hébraïques dans le canon occidental. C'est la même chose dans le domaine de la recherche néotestamentaire, qui intéresse de plus en plus les spécialistes juifs, tout comme le judaïsme ancien fait l'objet d'une attention grandissante chez leurs homologues chrétiens.

Les complexités du dialogue quand la « communauté » entre en jeu

Quand nous passons à la dimension de la communauté, le dialogue s'avère complexe. C'est à ce niveau que des différences fondamentales entre juifs et chrétiens, viennent souvent entraver la communication fluente à laquelle nous étions parvenus dans le domaine de l'interprétation contextuelle. Judaïsme et christianisme ne sont plus en position symétrique. Ainsi, *Dei Verbum* proclame que le Nouveau Testament est l'accomplissement de l'Ancien, la perfection de la révélation, réalisée par la présence, les paroles et les gestes de Jésus Christ. C'est ce que nous pouvons lire en finale du paragraphe 4.

L'économie chrétienne, du fait qu'elle est l'alliance nouvelle et définitive, ne passera donc jamais ; il n'y a plus à attendre de nouvelle révélation officielle avant l'apparition dans la gloire, de Notre Seigneur Jésus Christ.

Il est important de souligner ceci : dans le judaïsme officiel, on a toujours considéré que la révélation prophétique avait cessé plusieurs siècles avant l'avène-

ment du christianisme. Ainsi les derniers prophètes hébreux furent-ils Aggée, Zacharie et Malachie – ce qui correspond à la période du deuxième Temple. Nous apprenons, en outre, que la prophétie ne connaîtra pas de renouveau, sinon pour préparer la rédemption d'Israël et la restauration de Sion. Ce qui marquera l'inauguration de l'ère messianique. Je reviendrai ultérieurement sur cette question fondamentale.



Ce qui est intéressant au point où nous en sommes, c'est que ni le judaïsme ni le catholicisme n'envisagent de révélation continue et publique après la clôture de leur canon respectif. Et cela, jusqu'à la rédemption future telle que chaque communauté la conçoit. En ce qui la concerne, l'Église accepte la totalité de l'Ancien Testament comme Écriture Sainte, conformément au rôle fondamental de préparation évangélique qu'elle lui assigne. Ce rôle est évoqué à plusieurs reprises et avec insistance, et constitue le thème central des paragraphes 3, 11 et 14. Sur le plan historique, le judaïsme, qui a la « priorité », ne reconnaît pas le Nouveau Testament comme une révélation nouvelle. Théologiquement parlant, les juifs attendent encore l'accomplissement de la promesse de rédemption liée à l'alliance, tel qu'annoncé par la Bible hébraïque. Nous sommes ici en présence de la différence fondamentale entre le judaïsme et le catholicisme, laquelle porte sur les rôles respectifs des deux Testaments.

Dans le chapitre II intitulé, « La transmission de la Révélation divine », *Dei Verbum* décrète encore que c'est l'Église catholique, et elle seule, qui préserve la tradition apostolique et la transmet sous la conduite du Saint-Esprit. D'un point de vue juif, cette affirmation peut être considérée comme un problème propre au christianisme. Parallèlement et traditionnellement, le judaïsme a toujours insisté sur l'autorité de l'interprétation rabbi-



nique de la Bible hébraïque à travers les siècles, tout particulièrement en matière de législation religieuse. Cependant, il faut rappeler ici que dans le judaïsme, et cela depuis la plus haute antiquité, aucune autorité personnelle ou institutionnelle ne pourrait parler au nom du peuple juif tout entier, à la manière dont un pape ou un concile œcuménique peuvent le faire pour l'Église. Mon propos doit donc être reçu comme une simple tentative pour résumer les enseignements juifs les plus représentatifs, tels que je les comprends.

Les rôles différents assignés à la Bible hébraïque dans le judaïsme et le catholicisme

Le paragraphe 15 m'a intéressé pour ce qu'il dit des livres de l'Ancien Testament, dont la validité permanente est reconnue :

... ces mêmes livres, qui expriment un sens vivant de Dieu, dans lesquels sont dissimulés des enseignements élevés sur Dieu, une sagesse profitable sur la vie des hommes et de magnifiques trésors de prières, dans lesquels enfin est caché le mystère de notre salut, doivent être reçus avec piété par les chrétiens.

Avec quelques réserves évidemment, je pourrais presque dire la même chose des livres du Nouveau Testament : tout simplement parce que j'y trouve des expressions et des amplifications d'enseignements juifs. Si elle s'aventure au-delà de la simple étude contextuelle, l'approche néotestamentaire des universitaires juifs sera nécessairement sélective. Ce qui ne l'empêchera pas pour autant d'être positive. Quand je lis le Nouveau Testament, je suis très impressionné par l'autorité qu'il donne à la Bible hébraïque. Cette autorité transparaît dans les nombreuses citations qu'il en fait pour justifier son propos. Dans la même ligne, la Prière du Seigneur pourrait être récitée dans n'importe quelle synagogue, car chaque mot, chaque formule trouvent un parallèle dans des textes hébreux ou araméens. Et si j'avais été présent lors du Sermon sur la montagne, je n'aurais pas pensé que Jésus était en train de prêcher une religion nouvelle. J'aurais cru plutôt qu'il exposait ses propres interprétations du judaïsme, remettant en question les lectures établies, tout comme nos Sages avaient coutume de le faire. En outre, il y a dans le Nouveau Testament des sommets de spiritualité, tel par exemple l'hymne de Paul à la charité, en 1 Corinthiens. Les juifs, comme tous les humains d'ailleurs, tireraient grand profit de ce texte chrétien, s'ils le connaissaient et se laissaient guider par ses enseignements. J'ai choisi ces exemples parmi tant d'autres, pour étayer le point de vue suivant : à mon avis, les spécialistes qui situent les différences essentielles entre le judaïsme et le christianisme – eu égard à la sainteté du Nouveau Testament – dans le domaine des enseignements éthiques ou des relations interpersonnelles se trompent grandement.

À mon avis, la question où se joue principalement la différence entre le judaïsme et le christianisme à propos du caractère divinement révélé du Nouveau Testament, concerne l'identité historique du peuple juif. À strictement parler, elle me reposerait davantage de la forme de vie que de théologie. J'en arrive à cette conclusion à partir de ma réflexion sur le « contexte » et la « communauté ». Bien sûr, d'importants facteurs théologiques entrent en ligne de compte, comme ces croyances qui sont fondamentales pour le christianisme et totalement étrangères au judaïsme. Dans la littérature polémique, nous trouvons fréquemment des allusions à la Sainte Trinité et à certaines pratiques sacramentelles. Mais je ne peux me satisfaire de ces seules raisons théologiques lorsque j'essaie de comprendre pourquoi, tout au long de l'histoire, les différentes communautés juives ont refusé de reconnaître le caractère divinement révélé du Nouveau Testament, et pourquoi elles n'ont pas voulu se convertir au christianisme malgré les menaces, souvent lourdes, qui pesaient sur elles (ce que j'affirme ici pourrait s'appliquer aussi à la résistance du judaïsme à l'islam, ce qui est significatif). Car, après tout, le christianisme est une religion monothéiste qui a ses racines dans le judaïsme lui-même ; une religion dont le canon inclut la totalité de la Bible hébraïque et même des écrits juifs anciens considérés comme apocryphes par le judaïsme. C'est en ce sens que, pour moi, la question est identitaire. Devenir chrétien, c'était changer de forme de vie, perdre son appartenance au peuple juif de l'histoire, autrement dit, être absorbé. C'est ce qui est arrivé aux nombreux convertis qui, à la faveur des aléas historiques, sont passés au christianisme et à l'islam. J'en arrive donc à cette conclusion : les communautés juives sont convaincues que la permanence du peuple juif à travers l'histoire a un sens, et qu'elle fait partie du plan divin. Et si une question théologique fondamentale est en jeu, elle se situe, à mon avis, dans des conceptualisations différentes de la rédemption, lesquelles distinguent le judaïsme du christianisme. La rédemption faisant le lien entre le théologique et la forme de vie.

C'est dans cette optique que je reviens sur le processus d'élaboration du canon dans le judaïsme ancien, et sur sa conviction que la révélation prophétique a cessé à la charnière des périodes perse et hellénistique. C'est peut-être le chapitre le plus obscur de l'histoire de la religion juive. Voilà comment j'expliquerai cette donnée : si la prophétie n'a plus cours à partir de cette époque, c'est vraisemblablement en raison du choc occasionné par le désastre national qui suivit la destruction du premier Temple et l'Exil. C'est ce qu'évoque 1 M 9,27 et le Talmud de Babylone dans *Baba Batra* 12b. En termes sociologiques, nous pourrions parler d'un effondrement de l'esprit national, qui connut un sursaut au retour d'Exil pour sombrer de nouveau. Désormais, le contexte malheureux n'était plus favorable à l'accueil de la prophétie : dispersion, oppression politique dans une patrie dominée par des empires successifs. En termes théolo-



giques, nous pouvons dire que la *shekhina*, manifestation de la présence divine associée au don de prophétie, ne demeure plus avec nous quand dominent la tristesse et la détresse dues au péché d'Israël. Mais elle est là, où est la joie d'accomplir les commandements. Ainsi, donc la *shekhina* s'était retirée du peuple d'Israël après la destruction du premier Temple, et sa présence ne fut qu'intermittente à l'époque du deuxième Temple (Talmud de Babylone, *Yoma* 9b). Le lien entre le don de prophétie fait à Israël et la destinée de la nation est extrêmement suggestif.



Cela nous rappelle, entre autres, que la Bible hébraïque envisage un avenir historique permanent pour Israël, en tant que peuple de l'alliance ; une vision que reprend le judaïsme rabbinique. La Bible hébraïque prévoit la restauration nationale de Sion et de la Terre sainte où Israël habitera en sécurité. Dieu règnera en Sion : sur Israël et tout le genre humain. Chaque juif doit chercher la rédemption à l'intérieur de son peuple. Ainsi doit-il œuvrer pour en faire un peuple de prêtres, une nation sainte, une bénédiction sur toute la terre. En outre, il doit s'unir aux nations pour travailler à l'avènement du Royaume de Dieu. L'histoire du salut d'Israël, telle que la rapporte la Bible hébraïque, nous dit comment Dieu fit alliance avec Abraham et sa descendance, lui donnant la terre de Canaan dans l'espoir que son peuple écouterait sa voix et y témoignerait de sa vérité. Au travers des siècles, en dépit de déboires réitérés, du châtement de la défaite et de l'Exil, le Dieu d'Israël n'a jamais abandonné son peuple, ni annulé son alliance avec lui. Alors que de son côté, le peuple n'a pas été particulièrement fidèle à cette alliance. Telle est la Providence divine, la *hesed* de Dieu, son amour indéfectible pour Israël.

L'universalisme du judaïsme ultérieur, qui se situe dans la ligne d'Isaïe et de Michée, envisage le rassemblement de toute l'humanité sous la conduite de Dieu, dans un monde de justice et de paix. Cet universalisme s'exprime dans la liturgie juive traditionnelle de Rosh Hashana et de Yom Kippur, dans une séquence de quatre magnifiques prières de demande. Ainsi, nous prions :

- Pour que le Seigneur inspire sa crainte à toutes ses créatures, afin qu'elles forment une communauté unique pour le célébrer d'un cœur parfait, lui le seul Tout-Puissant.
- Pour que son peuple, Israël, retrouve sa dignité ; pour que ceux qui cherchent Dieu soient affermis dans l'espérance et ceux qui espèrent en lui soient justifiés. Pour la « joie de ton pays et de ta ville » ; et pour que l'empire du Messie, descendant de David, advienne sans tarder, et de notre vivant.
- Pour la fin de toute iniquité et de toute oppression politique.
- Pour que le Seigneur règne, et lui seul, sur toutes ses créatures ; en Sion et à Jérusalem, le lieu de sa demeure terrestre, comme il est écrit : « Le Seigneur règnera à jamais ; notre Dieu, ô Sion, d'âge en âge, Alléluia » (Ps 146,10).

Au cours des deux millénaires qui ont suivi l'avènement du christianisme, le peuple juif n'est pas resté inactif. Il n'a cessé d'exercer sa créativité pour son propre enrichissement et au bénéfice de toute l'humanité dans la mesure où il le pouvait. Alors qu'à l'époque moderne, il a été exposé à une menace sans précédent, et qu'il a perdu un tiers de ses fils et de ses filles en l'espace de moins de dix ans, le peuple juif a témoigné d'une vitalité collective suffisante pour rebâtir sa patrie ancestrale. C'est là qu'il a fait revivre la langue des prophètes et créé une culture hébraïque vibrante. Israël a réuni une multitude de juifs venus d'innombrables pays. Nous espérons donc vraiment que le rideau va se lever sur le dernier acte du drame de l'Israël moderne ; que, dans le pays, vont s'instaurer la paix et l'amitié entre les Israéliens et les Palestiniens, ainsi qu'entre tous les peuples de la région. C'est à cette seule condition que nous pourrions vraiment nous réjouir du rétablissement de Sion.

En post-scriptum

Peut-être pourrais-je clarifier mes propos sur le caractère central du « politique » (de la forme de vie) et de l'identitaire, quand il s'agit de comprendre la Révélation divine ? Pour cela, je me référerai à une prophétie particulière, celle de Jérémie 31, 31-34. Ce dernier annonce une « alliance nouvelle » – en hébreu, *berit hadash* – qui, dans l'avenir, sera conclue entre Dieu et la maison d'Israël ; une alliance inscrite dans les cœurs et non pas gravée sur la pierre. Ce magnifique oracle de consolation est explicitement repris dans le Nouveau Testament qui présente Jésus comme le « médiateur » et le garant « d'une alliance nouvelle » (*diatheikheis neas*), dans un contexte eucharistique (Lc 22,20 ; 1 Co 11,25 ; 2 Co 3,6 ; He 12,24). Une année sur trois, le lectionnaire catholique propose la lecture de Jérémie 31, 31-34 pour la liturgie du cinquième dimanche de Carême. Il prépare l'Église au mémorial des événements célébrés entre le dimanche des Rameaux (techniquement, le « sixième » dimanche



de Carême) et le dimanche de Pâques. Jr 31 fait partie intégrante de la compréhension chrétienne de la rédemption, accomplie dans le Christ.

En ce qui me concerne, je considère que les diverses interprétations néotestamentaires de Jérémie 31 sont pleinement recevables sur un plan méthodologique. Elles s'apparentent à un type d'herméneutique fréquent dans le Midrash rabbinique : la prophétie, ouverte sur l'avenir, connaît une extension dans le temps et un déplacement quant au lieu de sa réalisation. L'interprétation rabbinique de la Bible hébraïque part du principe que les significations de l'Écriture sont multiples. Par conséquent, en tant que juif, je suis prêt à accepter l'interprétation chrétienne de Jérémie 31, comme l'une des nombreuses lectures possibles de ce texte. Cela étant, je ne peux admettre, bien sûr, qu'elle soit la seule interprétation légitime.

Pour un juif, ces interprétations chrétiennes de la Bible hébraïque devraient être considérées comme des lectures alternatives et non pas comme des lectures erronées. De fait, il y a place pour maintes interprétations de l'Écriture. D'autant que cette diversité permet une compréhension plus riche.

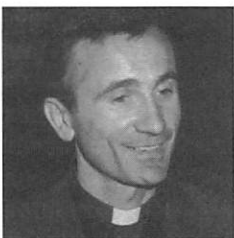
Pour interpréter l'oracle dont il vient d'être question, je m'appuierai sur le contexte immédiat, à savoir sur les versets 35 et 37 de Jérémie 31. Car, à mon avis, les termes de la nouvelle alliance font partie intégrante de sa signification. Le Dieu d'Israël fait ici une promesse solennelle :

*Ainsi parle le SEIGNEUR
qui établit le soleil comme lumière du jour,
la lune et les étoiles, dans leur ordre
comme lumière de la nuit,
qui remue la mer, et c'est le tumulte des vagues
– le SEIGNEUR le tout-puissant,
c'est son nom :
Si je perdais le contrôle de cet ordre
– oracle du SEIGNEUR –,
alors la descendance d'Israël, elle aussi
cesserait pour toujours d'exister comme nation devant moi :
Ainsi parle le SEIGNEUR :
Si l'on parvenait à mesurer les chieux en haut
et à explorer les fondements de la terre en bas,
alors, moi aussi je pourrais rejeter la descendance d'Israël
pour tout ce qu'ils ont fait
– oracle du SEIGNEUR.*

(Trad. : E. Billoteu)

Torah et Évangile: un appel commun au service

Pier Francesco Fumagalli



Mgr Pier Francesco Fumagalli a obtenu son doctorat en théologie à l'Université ambrosienne de Milan. Il s'est spécialisé dans l'étude des manuscrits hébraïques en Italie et à l'Université hébraïque de Jérusalem. Il a été secrétaire de la Commission pour les Relations religieuses avec le judaïsme, au sein du Conseil pontifical pour l'Unité des chrétiens

I. *Nostra Aetate*

1. Le Concile Vatican II

La déclaration *Nostra Aetate* (28 octobre 1965), promulguée par le Concile Vatican II (1962–1965), constitue un événement important qui manifeste la volonté de promouvoir des relations fraternelles entre les chrétiens et les juifs, après la Shoah. De fait, cette déclaration consacrée aux relations interreligieuses traite, dans son paragraphe 4, du lien entre l'Église et le judaïsme.

Le profond renouveau, instauré par le Concile voici quarante ans, a mis fin à « l'enseignement du mépris » (Jules Isaac) pluriséculaire. Ce renouveau, rappelons-le, faisait partie intégrante d'un contexte théologique dont l'un des principaux protagonistes de l'époque était le cardinal Augustin Bea, pour qui la théologie devait être solidement enracinée dans son terreau biblique.¹ La très forte intrication des perspectives bibliques et théologiques est particulièrement manifeste dans certains documents : ceux dont le schéma préparatoire avait fait l'objet d'une implication très forte de l'ex-Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (devenu aujourd'hui, le Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens) dirigé par Mgr Bea. Outre *Nostra Aetate*, il nous faut également signaler *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Dignitatis Humanae* et *Unitatis Redintegratio*.² Comme exemples de cette structure exégético-théologique marquée, citons : *Lumen Gentium* 6 ; 9 et 16, *Dei Verbum* 14-16 ; *Nostra Aetate* 4. Nous y trouvons les mêmes thèmes d'Israël et de l'Égli-



se, de l'unité des deux alliances³ en référence à Romains 11,26-29 : « Selon l'Évangile, ils sont ennemis de Dieu à cause de vous ; mais selon l'élection, ils sont aimés à cause de leurs pères. Car les dons de Dieu sont sans repentance. »

2. Quarante ans féconds

Ce recul de quarante ans nous permet de constater la fécondité de cette méthodologie théologique, spirituelle et pastorale. Ce qui nous donne l'occasion de réfléchir, une fois encore, sur les propos tenus en 1990 par le pape Jean Paul II. Évoquant les relations avec les juifs au cours des vingt-cinq ans qui ont suivi le Concile, il louait les efforts de tous ceux qui se sont consacrés à promouvoir un dialogue sérieux entre croyants. Un dialogue auquel ont contribué « les exégètes et les théologiens », mais aussi « les écrivains, les artistes et les catéchistes ». ⁴ Lors d'une intervention plus récente, de portée historique, le pape Benoît XVI a reconnu que *Nostra Aetate* « avait ouvert de nouvelles perspectives dans les relations judéo-chrétiennes, sous le signe du dialogue et de la solidarité⁵ ».

3. Un trésor commun

La mise en application de la déclaration *Nostra Aetate* s'est opérée sous diverses modalités tout au long de ces quarante ans : au niveau des Églises locales ; des organisations en constant développement qui s'efforcent de promouvoir l'amitié, comme par exemple le Conseil international des chrétiens et des juifs ; au niveau également des documents officiels publiés par les différentes Commissions épiscopales, la Commission du Saint-Siège et les Commissions pour le dialogue bilatéral.⁶ Ce processus de rapprochement s'est édifié sur la reconnaissance de notre héritage spirituel commun, dont l'essentiel est la vénération des Saintes Écritures et la proclamation de la Parole de Dieu écoutée dans la foi.

Le cardinal Carlo Maria Martini résume en sept points le trésor inestimable de ce patrimoine commun : foi d'Abraham, vocation à la sainteté, vénération des Saintes Écritures, tradition de la prière, obéissance à la loi morale, responsabilité à l'égard de la création.⁷

4. Écriture et Tradition

Les déclarations très officielles parues depuis le Concile, évoquent également bien d'autres exemples quant à notre façon de partager ce riche patrimoine des Écritures (se reporter au *Catéchisme* de 1992 – en particulier aux n^{os} 56-64 ; 1096 ; 2569-2597 – et au document de la Commission Biblique Pontificale de 2001, intitulé *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*⁸).

Mais plus encore, il nous rappelle ici le propos du cardinal Joseph Ratzinger – aujourd'hui le pape Benoît XVI dans son introduction au document publié en 2001, par

la Commission Biblique Pontificale. Il cite le paragraphe 22 de ce texte : « La lecture juive de la Bible est une lecture possible, qui se trouve en continuité avec les Saintes Écritures juives ... » Et il poursuit, en évoquant toujours ce même paragraphe : « Les chrétiens peuvent apprendre beaucoup de choses de l'exégèse juive pratiquée depuis plus de 2000 ans ; en retour, les chrétiens peuvent espérer que les juifs pourront tirer profit des recherches de l'exégèse chrétienne. »

Par conséquent, nous rejoignons pleinement le pape Benoît XVI en réaffirmant notre union fondamentale avec nos « frères juifs », une union fondée « sur les promesses de Dieu qui sont irrévocables » (24 avril 2005).

Dans la mouvance de l'enseignement conciliaire, Erich Zenger émet une idée extrêmement intéressante qui souligne l'unité des Saintes Écritures et leur relation dialogique. Il propose de considérer la Bible hébraïque ou *tanakh* comme le « Premier » Testament, en tant qu'il se distingue du « Second », composé du Nouveau Testament.⁹ Une qualification qui, sans nier la légitimité de la distinction chrétienne entre « Ancien » et « Nouveau » Testaments, apporte un surplus de sens. De fait, l'appellation proposée par Zenger exprime, au niveau de l'Écriture, cette réalité originelle fondamentale que résume la grande intercession du Vendredi saint dans la liturgie catholique. Priant pour Israël, l'Église désigne alors les juifs comme ceux à qui « Dieu a parlé en premier ». Cette antériorité, dont il est impossible de nier la réalité, correspond à la priorité du Testament écrit, le *tanakh*, sur le canon du Nouveau Testament. Par contre, l'idée de nouveauté et d'accomplissement est davantage soulignée par la terminologie maintenant classique, d'Ancien et de Nouveau Testament.

J'aimerais vous proposer ici quelques pistes de réflexion sur certains points auxquels j'ai fait brièvement allusion.

II. Défis et espoirs

1. Un surplus d'espérance

Dans le monde contemporain, face à l'expérience du désespoir et de la méfiance, de la violence et de la haine, les juifs et les chrétiens peuvent donner l'humble témoignage de leur espérance paradoxale du pardon et de la paix. Nous pourrions dire que le judaïsme et le christianisme sont complémentaires, mais d'une complémentarité asymétrique.

D'un côté, nous sommes en présence de ce que Leo di Simone appelle « l'asymétrie de la manifestation totale de l'Événement » qu'est le Christ. Un événement qui « n'est pas conditionné par la nécessité, et subvertit radicalement les catégories de la pensée grecque ». Tout comme il « surprend », en un certain sens, les attentes des patriarches et matriarches d'Israël.



Quant au judaïsme, il se présente à nous avec une Torah qui ne cesse de se dévoiler et de se renouveler : dans une tradition de lecture et d'étude approfondie, dans une orthopraxie qui tend à la perfection, dans l'attente de la rédemption messianique.

Ces deux traditions que sont la Torah et l'Évangile ont en commun d'appeler l'humanité au bonheur. Ce qui implique de répondre par la sainteté dans la solidarité avec le semblable découvert comme un frère ; ce dernier devant être servi dans la justice et la charité (*mishpat u-tzedakah*), autrement dit, dans la rigueur de la vérité et la miséricorde de l'amour (*hesed we-emet*). Cela étant, d'après l'exhortation du pape Benoît XVI lors de sa visite historique à la synagogue de Cologne, c'est dans la conscience de nos différences religieuses que « nous devons nous respecter et nous aimer mutuellement » (19 août 2005).

Néanmoins, cette double asymétrie du christianisme par rapport aux juifs et aux païens, présente également des affinités placées sous le signe d'une harmonieuse continuité. Il suffit ici de se référer au *logos* grec ou à la Torah juive. Après un millénaire, et encore aujourd'hui, nous nous trouvons – croyants ou post-croyants – en présence d'un « excès » d'espérance métaphysique et religieuse, devant la renaissance fragile d'une confiance qui défie le triomphalisme facile de la ratio et de la *religio*, transcendant leurs catégories si fermement établies et défendues ou bouleversant les certitudes de la technocratie et de la pietas. L'espérance d'Israël et l'espérance de l'Église sont toutes deux soumises à la Parole et à sa lumière ; une parole proclamée en d'innombrables occasions et diversement interprétée dans la vie du peuple de Dieu.

2. Le défi du *shabbat*

C'est précisément ce que nous apprend la *parasha kitzetze* (Dt 21,10-25,19) de ce sabbat (17 septembre 2005). Elle expose la législation mosaïque sur la guerre, les prémices, la solidarité fraternelle, l'adultère, le divorce et l'aide à apporter aux pauvres. Toute cette section de la Bible est inspirée par une forte dimension éthique, que nous retrouvons dans des passages évangéliques parallèles. En ce sens, mentionnons le Sermon sur la montagne, ou la parabole dite du fils prodigue (Lc 15). Par deux fois, il nous est dit que ce dernier était « mort » (Lc 15,24,32) ; ce qui n'a rien d'étonnant au vu de la *parasha*, d'après laquelle un fils rebelle (*sorer u-moreh* en Dt 21,18) doit mourir (cf. Lc 15,21). Nous sommes donc ici en présence du perpétuel défi de la repentance et de la conversion.

3. Le paradoxe des fils

Arrêtons-nous au paradoxe de ce fils, qu'il s'agisse d'Israël, le « fils premier-né », ou du Verbe fait chair, crucifié comme et à la place du fils rebelle. Voilà en effet qui

évoque et rejoint les « prémices saintes » et juives (Rm 11,16) d'une Parole qui, aujourd'hui encore, est lue chaque sabbat à la synagogue, afin d'être mise en pratique dans l'incessante confrontation entre la grandeur de l'alliance mosaïque et le scandale de l'échec et de l'inimitié selon l'Évangile (cf. Rm 11,28).



Cette émulation et cette tension ancestrales entre les deux frères – l'un fidèle à la Torah, l'autre non¹⁰ – exprime la vocation du « service (*avoda*) » de la Parole, en vue de son accomplissement (cf. Ex 24,7 : *na'aseh we-nishma* – nous ferons et nous obéirons). Cette vocation se réalise tout particulièrement quand les frères rivalisent entre eux pour prendre soin (« garder »¹¹ – *lishmor*, cf. Gn 2,15) du monde (*tiqqum olam*), dans l'attente du Règne de Dieu (*be-malkhut shadday*). Les deux traditions comprennent cette démarche comme la possibilité de se construire de façon responsable, en s'efforçant de marcher au chemin de la paix qui conduit vers la rédemption et la plénitude de la vie éternelle.

4. *Be-reshit* : origine et fin des Écritures

Saint Bonaventure, un contemporain de saint Thomas d'Aquin, qui, comme lui, mourut du surcroît de travail occasionné par le Deuxième Concile de Lyon, résume cette conception dans le prologue de son *Breviloquium* :

L'Écriture Sainte ne résulte pas de la recherche humaine, mais de la Révélation divine. Elle vient du Père des lumières, « de qui toute paternité au ciel et sur terre tire son nom » (Ep 3,15). ... La fin, ou mieux le fruit des Saintes Écritures n'est pas une réalité indéfinissable, mais la plénitude du bonheur éternel (Breviloquium, Prologue).

5. *Be-reshit* : toute la terre appartient au Dieu Saint

Rachi de Troyes¹² (vers 1040–1105), qui mourut voici neuf cents ans, est lui aussi un grand maître, mais de tradition juive. Il nous rappelle l'importance d'une confrontation entre frères et sœurs, fils et filles du Dieu Saint.



Au début de son volumineux *Commentaire* de la Bible, il propose cette réflexion fondamentale sur « Au commencement » (*be-reshit*) :

Rabbi Yitzhaq a dit : « La Torah aurait pu commencer par ces mots : ce mois sera pour vous le premier des mois,¹³ ce qui est le premier commandement donné à Israël. Pourquoi commence-t-elle alors par le récit de la création ? Parce qu'il est écrit : Il a montré sa puissance à son peuple, en lui donnant l'héritage des nations.¹⁴ Ainsi, si les peuples de la terre s'avaient de venir trouver Israël pour lui dire : 'Vous êtes des pillards, car vous avez pris de force les terres qui appartenaient aux sept nations!',¹⁵ ce dernier pourrait leur répliquer : 'Toute la terre appartient au Saint, béni soit-il. C'est lui qui l'a créée et donnée à quiconque est juste à ses yeux. Par un décret de sa volonté, il vous l'a retirée pour nous la donner.' »¹⁶

Au commencement [Dieu] créa

Ce texte ne dit rien d'autre que : Interprète-moi ! – comme nos rabbis l'ont compris. Au commencement signifie « pour l'amour de la Torah », qui est appelée le « commencement de ses voies »,¹⁷ et « pour l'amour d'Israël » qui est appelé « prémices de sa moisson ».¹⁸



6. La pertinence de Rachi

La pertinence des remarques de Rachi n'a pas échappé aux chrétiens de son temps, tels André de Saint-Victor et Herbert de Bosham (XII^e siècle). Citons également Nicolas de Lyre (1270–1340 ?) qui, au siècle suivant, se réfère à Rachi dans ses célèbres *Postillae*. En outre, le maître juif est connu, et à juste titre, pour sa modération. En ce sens, rappelons la réponse dans laquelle il s'abstient d'appliquer aux chrétiens les règles talmudiques relatives aux païens, arguant que le christianisme ne doit pas être considéré comme une religion idolâtre.¹⁹ Un peu plus tard, le « grand Aquila » de Cordoue, le médecin et philosophe juif Moïse Maïmonide (1138–1204), qui exerça quelque influence sur saint Thomas, adopta la même attitude.

7. Particularisme et universalisme : la haftarah (Isaïe 54, 1-10)

La *haftarah* de ce jour (17 septembre 2005) – la lecture des prophètes qui accompagne la proclamation de la *parasha* du shabbat – reprend le thème de l'alliance salvifique : « Ton rédempteur, c'est le Saint d'Israël » (v 5), « Mon alliance de paix ne sera pas ébranlée » (v 10). Je voudrais vous suggérer ici de compléter ces versets par la lecture de deux autres textes qui, l'un et l'autre, sont très explicites quant à la dimension universelle de l'alliance. Le premier se trouve en Isaïe 56,1-7 : « Les étrangers qui s'attacheront au Seigneur ... je les conduirai sur ma montagne sainte. » Le second est l'évangile que la liturgie eucharistique nous proposera demain. Cette parabole de Jésus en Matthieu 20,1-16 nous rapporte en effet, que tous les travailleurs reçoivent le même salaire, même ceux qui sont venus tardivement à la vigne du Seigneur.

8. Kasherut et Eucharistie

Le lien qui existe entre la Parole de Dieu, l'orthopraxie dans la *halakha* juive et l'Eucharistie chrétienne, ne peut être plus évident que dans le cas de la *kasherut* (les lois sur l'alimentation *kasher*) et des *berakot* (Bénédictions) qui l'accompagnent. Considérons par exemple, les deux bénédictions du rite juif sur le pain et sur le vin qui, chaque shabbat, rappellent la création du monde : *barukh ata adonay elohenu melekh ha-holam, a-motzi lekhem min ha-aretz, barukh ata adonay elohenu melekh ha-olam, bore peri a-gafen* (béni sois-tu, Seigneur, Roi de l'univers, qui fais sortir le pain de la terre ; béni sois-tu, Seigneur, Roi de l'univers, qui crées le fruit de la vigne). Ces deux bénédictions sont également prononcées au cours de chaque Eucharistie, au moment de l'offrande du pain et du vin, avant la consécration. Et la matière de cette offrande – qui, selon le rite latin, deviendra le corps et le sang du Seigneur – garde son lien intrinsèque avec la *halakha* et la *kasherut*. Le Code de droit canonique stipule qu'il faut du pain azyme et un vin naturel (Canon 924 et 926). Personne n'ignore que beaucoup ont risqué leur vie – autrefois comme aujourd'hui, lors des persécutions – pour se procurer les offrandes nécessaires au Saint Sacrifice.²⁰ Le pain azyme et le vin *kasher* satisfont pleinement aux conditions posées par l'Église. Une remarque s'impose ici : en dépit de tout le mépris, voire même d'un rejet haineux des observances alimentaires juives, dans certains milieux catholiques, la fidélité à la *kasherut* est demeurée intacte dans la célébration centrale de l'Église. Peut-être pouvons-nous y reconnaître un signe de fraternité, dans l'esprit de la primitive Église de Jérusalem qui s'appliquait à maintenir l'unité entre la célébration eucharistique et le service des pauvres (la *gemilut hassidim* de la tradition juive).

Dans nos deux traditions, de multiples autres éléments nous rappellent le lien inséparable entre le rite, la *halakha*, l'amour communautaire et fraternel. Nous ne mentionnerons ici que quelques exemples. Prenons celui du



minyán (le nombre de dix personnes, requis pour la prière publique dans le judaïsme) et du Canon 906 affirmant que : « Le prêtre ne célébrera pas le sacrifice eucharistique sans la participation d'un fidèle au moins, sauf pour une cause juste et raisonnable. » Rappelons aussi la pratique qui consiste à se laver les mains avant les repas (*netilat yadayim*). Nous la retrouvons évoquée dans l'ablution qui, aujourd'hui encore, suit l'offertoire de la messe (autrement dit la réception des dons destinés aux pauvres) et, d'une manière plus solennelle, dans le Lavement des pieds qui, au cours de la liturgie du Jeudi saint, veut exprimer l'amour du Christ.

9. Regard vers « un avenir chargé de promesses »

L'horizon qui s'ouvre à la collaboration judéo-chrétienne sur le fondement des Écritures apparaît toujours plus vaste. Le point de vue chrétien reconnaît que l'espérance juive garde aujourd'hui tout son sens et sa validité : « L'attente messianique juive n'est pas vaine. Elle peut devenir, pour nous chrétiens, un puissant stimulant à maintenir vivante la dimension eschatologique de notre foi. Nous, comme eux, vivons dans l'attente. La différence est que, pour nous, Celui qui viendra aura les traits de ce Jésus qui est déjà venu et est déjà présent et agissant parmi nous. »²¹

Rappelons aussi les progrès accomplis, qu'attestent les nombreux documents des commissions mixtes juifs-catholiques. En décembre 2003, la Troisième Rencontre de la Commission pour le Dialogue judéo-chrétien en Israël, qui s'est réunie à Jérusalem sous la présidence conjointe du cardinal Jorge Mejia et de Rabbi Capo de Haïfa, Shear Yashuv Cohen, a traité de « L'enseignement fondamental de nos Écritures Saintes communes et son importance pour la société contemporaine et l'éducation des générations futures ». ²² Le sujet fut creusé avec une profondeur accrue, lors de la Quatrième Rencontre de cette même Commission à Rome, en octobre 2004. Le thème abordé alors était le suivant : « Une vision commune de la justice sociale et de l'éthique. »²³

Lors de sa rencontre à Buenos Aires en 2004, la Dix-huitième Session plénière du Comité de Liaison international catholique-juif (ILC) s'est inspirée, dans ses délibérations sur la justice et la charité (*mishpat u-tzedakah*), du commandement divin : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lv 19,18 ; Mt 22,39). En partant de nos perspectives différentes, nous nous sommes sentis renouvelés dans notre engagement commun pour la défense et la promotion de la dignité humaine, laquelle trouve son fondement en Genèse 1,26 nous affirmant que tout être humain est créé à l'image et ressemblance de Dieu (Gen 1,26). »²⁴ Les délégués juifs et chrétiens présents à Buenos Aires, ont suscité en Argentine une initiative importante en matière d'aide sociale. Nous sommes convaincus que : « Notre engagement commun pour la justice est profondément enraciné dans nos croyances respectives. Ensemble, nous rappelons que cette tradi-

tion d'aider les veuves, les orphelins, les pauvres et les étrangers vivant parmi nous, est conforme au commandement de Dieu (Ex 22,20-22 ; Mt 25,31-46). Les sages d'Israël ont développé une doctrine extensive de la justice et de la charité envers tous, à partir d'une compréhension élevée du concept de *tzedek*. Sur le fondement des enseignements de l'Église, le pape Jean Paul II rappelait aux chrétiens dans sa première encyclique *Redemptor Hominis* (1979), qu'une authentique relation à Dieu implique un véritable engagement au service de son prochain. »

Voilà pourquoi, lors de la première audience accordée aux délégués de l'ILC le 9 juin de 2005 au Vatican, Benoît XVI les invita à considérer les relations entre les juifs et les chrétiens avec le regard de Jérémie, capable de discerner « un avenir chargé de promesses » (cf. Jr 29,10). S'adressant à la communauté juive à l'occasion des Journées mondiales de la Jeunesse à Cologne, deux mois plus tard, le Pape – dans un discours remarquable par son caractère synthétique et son inspiration programmatique – invitait les adultes à transmettre aux jeunes « le flambeau de l'espérance qui a été donnée par Dieu aux juifs comme aux chrétiens », pour que « les générations futures, avec l'aide de Dieu, puissent construire un monde plus juste et plus pacifique ». Et cela dans la confiance car, comme dit le Psaume : « Le Seigneur donnera la puissance à son peuple, le Seigneur bénira son peuple dans la paix » (Ps 29,11).

(Trad. : E. Billoteau)

¹ Le pape Jean Paul II rend tout particulièrement hommage à Mgr Bea sur ce point : « Dans ses nombreuses interventions, il insistait sur la nécessité de faire apparaître clairement dans les textes conciliaires, les bases bibliques de la doctrine proposée » (Jean Paul II, Discorso ai partecipanti al Simposio Card. Agostino Bea [Rome, 16-19 décembre 1981]), en : *Communio N.S.* 14, Rome 1983, VII.

² Cf. Stjepan Schmidt, Agostino Bea, il cardinale dell'unità, Rome, 1987, p. 454-463 ; p. 476-479 ; p. 484-487 ; p. 491-494 ; p. 514-518, etc.

³ Nous trouvons une approche globale de ce thème dans : Johannes Willebrands, *Die Einheit zwischen Altem und Neuem Bund*, en : *Münchener Theologische Zeitschrift* 38, 4, 1987, p. 295-310. Id., en italien, *L'unità fra Antica e Nuova Alleanza*, en : *Fist Informazione (Federazione Interreligiosa per gli Studi Teologici, Torino)*, 9/V, 1 (1989-1990), p. 69-81 ; Id., en anglais, *Unity between Old and New Covenant*, en : Johannes Willebrands, *Church and Jewish People. New Considerations*, New York/Mahwah, 1992, p. 95-114 ; Cf. Walter Kasper, *L'antica e la nuova alleanza nel dialogo ebraico-cristiano*, en : *Non ho perduto nessuno. Comunione, dialogo ecumenico, evangelizzazione*, Bologne, 2005, p. 95-115.

⁴ Dans son allocution prononcée à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de *Nostra Aetate* (Rome, 6 décembre 1990), Jean Paul II faisait remarquer que : « L'Église, tout particulièrement grâce à ses exégètes et ses théologiens, mais aussi grâce au travail d'écrivains, artistes et catéchistes, poursuit et approfondit sa réflexion sur le mystère de ce peuple. Je suis heureux de ce que la Commission pour les Relations religieuses avec le judaïsme s'efforce de promouvoir l'étude de ce thème dans un contexte théologique et exégétique » (texte publié en divers lieux, cf. entre autres, Appendix to Johannes



- Willebrands, *Church and Jewish People : New Considerations*, New York/Mhawah, 1992, p. 244.
- ⁵ Benoît XVI, Discours à la communauté juive, Cologne, 19 août 2005 (*L'Osservatore Romano*, 20 août 2005, p. 9).
- ⁶ Cf. Fratelli prediletti. Chiesa e Popolo ebraico. Documenti e fatti, 1965-2005, Préface de Walter Kasper, avec une introduction de Pier Francesco Fumagalli, Milan, 2005.
- ⁷ Carlo Maria Martini, Christianity and Judaism, A Historical and Theological Overview, en : *Jews and Christians. Exploring the Past, Present and Future*, éd. par James H. Charlesworth, New York, 1990, p. 19-33 (ici p. 31-32); Id., Verso Gerusalemme, Milan, 2004, p. 101-102.
- ⁸ Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, préface du cardinal Ratzinger, Cité du Vatican, 2001.
- ⁹ Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, 1991.
- ¹⁰ Ou des deux « sœurs » Orpah et Ruth. Sachant que la première est retournée vers les païens et que la seconde a suivi Noémie à Bethléem, pour partager sa vie et la vie de son peuple dans la foi au Dieu d'Israël.
- ¹¹ En anglais, *care* et en latin, *curare* : deux mots qui, par leur étymologie, entretiennent un rapport étroit entre le service de Dieu et le service de l'humanité.
- ¹² Pour une introduction générale à Rachi, cf. Chaim Pearl, Rashi. Vita e opera del massimo esegeta ebraico, Cinisello Balsamo, 1995. N.D.T. : en français, cf. Héritage de Rachi, sous la dir. de René Samuel Sira, éd. De l'éclat.
- ¹³ Ex 12,2.
- ¹⁴ Ps 111,6.
- ¹⁵ Les Hittites, Guirgashites, Amorites, Cananéens, Perizzites, Hivvites et Jébusites sont les peuples mentionnés par Dt 7,1.
- ¹⁶ Rachi de Troyes, *Commento alla Genesi*, préface de Paolo De Benedetti, introduction et traduction de Luigi Cattani, Casale Monferrato, 1985, p. 3. En français, voir *Le Commentaire de Rachi sur la Torah*, éd. Ness.
- ¹⁷ Pr 8,22.
- ¹⁸ Jr 2,3.
- ¹⁹ Cf. Chaim Pearl, Rashi, cit., 36-37. N.D.T. En français, voir *Le Commentaire de Rachi sur la Torah*, éd. Ness.
- ²⁰ Piergiorgio Confalonieri nous rapporte un exemple de ce genre : *La testimonianza del servo di Dio Giuseppe Lazzati (1909-1986): Nel lager custodiva strette al petto le ostie consacrate per la Comunione*, en : *L'Osservatore Romano*, 17 septembre 2005, p. 8: pour pouvoir célébrer la messe en secret, il fallait « tromper la surveillance des gardiens ».
- ²¹ Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, préface du cardinal Ratzinger, V, 21, Cité du Vatican, 2001.
- ²² Cf. InformNDT : c-à-d. relatifs aux sentiments et aux passions humaines. Information Service 114 (2003/IV), p. 200-201.
- ²³ Cf. Information Service 117 (2004/IV), p. 166.
- ²⁴ Cf. Information Service 116 (2004/III), p. 139-141.

Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne

Commission Biblique Pontificale

Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne est un document de la Commission Biblique Pontificale, publié le 24 mai 2001. Le texte traite de la signification, de l'herméneutique et de l'interprétation de l'Écriture Sainte dans le judaïsme et le christianisme. Il met également en lumière les « lieux » où se noue un rapport réciproque. Vous trouverez ci-dessous quelques extraits de ce document.

2. C'est avant tout par son origine historique que la communauté des chrétiens se trouve liée au peuple juif. En effet, celui en qui elle a mis sa foi, Jésus de Nazareth, est un fils de ce peuple. Le sont également les Douze qu'il a choisis « pour qu'ils soient avec lui et pour qu'il les envoie prêcher » (Mc 3,14). Au commencement, la prédication apostolique ne s'adressait qu'aux Juifs et aux prosélytes, païens associés à la communauté juive (cf Ac 2,11). Le christianisme est donc né au sein du judaïsme du I^{er} siècle. Il s'en est détaché progressivement, mais l'Église n'a

jamais pu oublier ses racines juives, clairement attestées dans le Nouveau Testament; elle reconnaît même aux Juifs une priorité, car l'évangile est « une force divine pour le salut de quiconque a la foi, du Juif d'abord, ainsi que du Grec » (Rm 1,16).

Une manifestation toujours actuelle de ce lien d'origine consiste dans l'acceptation, par les chrétiens, des Saintes Écritures du peuple juif comme Parole de Dieu qui leur est adressée à eux aussi. L'Église, en effet, a accueilli comme inspirés par Dieu tous les écrits contenus dans la Bible hébraïque ainsi que dans la Bible grecque. Le nom d'« Ancien Testament », donné à cet ensemble d'écrits, est une expression forgée par l'apôtre Paul pour désigner les écrits attribués à Moïse (cf 2 Co 3,14-15). Son sens a été élargi, dès la fin du II^e siècle, pour l'appliquer à d'autres Écritures du peuple juif, en hébreu, araméen ou grec. Quant au nom de « Nouveau Testament », il provient d'un oracle du Livre de Jérémie



qui annonçait une « nouvelle alliance » (Jr 31,31) expression qui devenait, dans le grec de la Septante, « nouvelle disposition », « nouveau testament » (*kaine diatheke*). L'oracle annonçait que Dieu projetait d'établir une nouvelle alliance. La foi chrétienne, avec l'institution de l'eucharistie, voit cette promesse réalisée dans le mystère du Christ Jésus (cf 1 Co 11,25; He 9,15). En conséquence, on a appelé « Nouveau Testament » un ensemble d'écrits qui expriment la foi de l'Église dans sa nouveauté. A lui seul, ce nom manifeste déjà l'existence de rapports avec « l'Ancien Testament ».

A. Conclusion générale

84. Au terme de cet exposé, forcément sommaire, la première conclusion qui s'impose est que le peuple juif et ses Saintes Écritures occupent dans la Bible chrétienne une place d'extrême importance. En effet, les Saintes Écritures du peuple juif constituent une partie essentielle de la Bible chrétienne et sont présentes, de multiple façon, dans l'autre partie. Sans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament serait un livre indéchiffrable, une plante privée de ses racines et destinée à se dessécher.

Le Nouveau Testament reconnaît l'autorité divine des Saintes Écritures du peuple juif et prend appui sur cette autorité. Lorsqu'il parle des « Écritures » et se réfère à « ce qui est écrit », c'est aux Saintes Écritures du peuple juif qu'il renvoie. Il affirme que ces Écritures devaient nécessairement s'accomplir, puisqu'elle définissent le dessein de Dieu, qui ne peut manquer de se réaliser, quels que soient les obstacles qu'il rencontre et les résistances humaines qui s'y opposent. Le Nouveau Testament ajoute que ces Écritures se sont effectivement accomplies dans la vie de Jésus, sa Passion et sa résurrection, ainsi que dans la fondation de l'Église ouverte à toutes les nations. Tout cela lie étroitement les chrétiens au peuple juif, car le premier aspect de l'accomplissement des Écritures est celui de la conformité et de la continuité. Cet aspect est fondamental. L'accomplissement comporte aussi, inévitablement, un aspect de discontinuité sur certains points, car, sans cela, il ne peut y avoir progression. Cette discontinuité est source de désaccords entre chrétiens et juifs, il serait vain de vouloir se le cacher. Mais on a eu tort, dans le passé, d'insister unilatéralement sur elle, au point de ne plus tenir compte de la continuité fondamentale.

Cette continuité a des racines profondes et se manifeste à plusieurs niveaux. C'est ainsi qu'un rapport similaire lie Écriture et Tradition dans le christianisme comme dans le judaïsme. Des méthodes juives d'exégèse sont souvent employées dans le Nouveau Testament. Le canon chrétien de l'Ancien Testament doit sa formation à la situation des Écritures du peuple juif au I^{er} siècle. Pour interpréter avec précision les textes du Nouveau Testament, la connaissance du judaïsme de cette époque est souvent nécessaire.

85. Mais c'est surtout en étudiant les grands thèmes de l'Ancien Testament et leur continuation dans le Nouveau

qu'on se rend compte de l'impressionnante symbiose qui unit les deux parties de la Bible chrétienne et, en même temps, de la surprenante vigueur des liens spirituels qui unissent l'Église du Christ au peuple juif. Dans l'un et l'autre Testament, c'est le même Dieu qui entre en relation avec des hommes et les invite à vivre en communion avec lui; Dieu unique et source d'unité; Dieu créateur, qui continue à pourvoir aux besoins de ses créatures, surtout de celles qui sont intelligentes et libres, appelées à reconnaître la vérité et à aimer; Dieu libérateur surtout et sauveur, car les êtres humains, créés à son image, sont tombés par leurs fautes dans un esclavage misérable.



Étant un projet de relations interpersonnelles, le dessein de Dieu se réalise dans l'histoire. On ne peut pas le découvrir à l'aide de déductions philosophiques concernant l'être humain en général. Il se révèle par des initiatives divines imprévisibles et, en particulier, par un appel adressé à une personne choisie entre toutes dans la multitude humaine, Abraham (Gn 12,1-3), et par la prise en mains du sort de cette personne et de sa postérité, qui devient un peuple, le peuple d'Israël (Ex 3,10). Thème central dans l'Ancien Testament (Dt 7,6-8), l'élection d'Israël reste fondamentale dans le Nouveau Testament. Loin de la remettre en question, la naissance de Jésus lui apporte la plus éclatante confirmation. Jésus est « fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1). Il vient « sauver son peuple de ses péchés » (1,21). Il est le Messie promis à Israël (Jn 1,41.45); il est « la Parole » (Logos) venue « chez les siens » (Jn 1,11-14). Le salut qu'il a apporté par son mystère pascal est offert en priorité aux Israélites. 344 Comme le prévoyait l'Ancien Testament, ce salut a, d'autre part, des répercussions universelles. 345 Il est offert aussi aux Gentils. Effectivement il a été accueilli par beaucoup d'entre eux, si bien qu'ils sont devenus la grande majorité des disciples du Christ. Mais les chrétiens venus des nations ne profitent du salut qu'en étant introduits, par leur foi au Messie d'Israël, dans la postérité d'Abraham (Ga 3,7.29). Beaucoup de chrétiens venus des « nations » ne savent pas assez qu'ils étaient, par nature, des « sauvagesons d'olivier » et que leur foi au Christ les a greffés sur l'olivier choisi par Dieu (Rm 11,17-18).

L'élection d'Israël s'est concrétisée dans l'alliance du Sinaï et les institutions qui lui étaient liées, surtout la Loi et le sanctuaire. Le Nouveau Testament se situe en continuité avec cette alliance et ces institutions. La nouvelle alliance annoncée par Jérémie et fondée dans le sang de Jésus est venue parfaire le projet d'alliance entre Dieu et Israël, en dépassant l'alliance du Sinaï par un nouveau



don du Seigneur qui intègre et porte plus loin son premier don. Semblablement, « la loi de l'Esprit de la vie en Christ Jésus » (Rm 8,2), qui est un dynamisme intérieur, porte remède à la faiblesse (8,3) de la Loi du Sinaï et rend les croyants capables de vivre dans l'amour généreux, qui est « plénitude de la Loi » (Rm 13,10). Quant au sanctuaire terrestre, le Nouveau Testament s'exprime en des termes préparés par l'Ancien Testament, en relativisant la valeur d'un édifice matériel comme habitation de Dieu (Ac 7,48) et en appelant à une conception du rapport avec Dieu où l'accent se déplace vers l'intériorité. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, on voit donc que la continuité se fonde sur le mouvement prophétique de l'Ancien Testament.

Dans le passé, entre le peuple juif et l'Église du Christ Jésus, la rupture a pu parfois sembler complète, à certaines époques et dans certains lieux. A la lumière des Écritures, on voit que cela n'aurait jamais dû arriver. Car une rupture complète entre l'Église et la Synagogue est en contradiction avec l'Écriture Sainte.

B. Orientations pastorales

86. Recommandant, entre chrétiens et Juifs, « la connaissance et l'estime mutuelles », le Concile Vatican II a déclaré que cette connaissance et cette estime « naîtront surtout d'études bibliques et théologiques, ainsi que d'un dialogue fraternel ».³⁴⁶ Le présent document a été rédigé dans cet esprit; il espère apporter une contribution positive en ce sens et favoriser même dans l'Église du Christ l'amour envers les Juifs, comme le souhaitait le Pape Paul VI le jour de la promulgation du document conciliaire *Nostra Aetate*.³⁴⁷

C'est avec ce texte que Vatican II a jeté les fondations d'une nouvelle compréhension de nos relations avec les Juifs en disant que « selon l'Apôtre (Paul), les Juifs restent encore, à cause de leurs Pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance (Rm 11,29) ».³⁴⁸

Jean-Paul II a pris plusieurs fois l'initiative de développer cette déclaration dans son magistère. Au cours de sa visite à la synagogue de Mayence (1980), il a dit: « La rencontre entre le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, qui n'a jamais été abrogée par Dieu (cf Rm 11,29), et celle de la Nouvelle Alliance, est en même temps un dialogue interne à notre Église, en quelque sorte entre la première et la deuxième partie de sa Bible. »³⁴⁹ Plus tard, s'adressant aux communautés juives d'Italie pendant sa visite à la synagogue de Rome (1986), il a déclaré: « L'Église du Christ découvre son « lien » avec le judaïsme « en scrutant son propre mystère » (cf *Nostra Aetate*). La religion juive ne nous est pas « extrinsèque », mais, d'une certaine manière, elle est « intrinsèque » à notre religion. Nous avons donc envers elle des rapports que nous n'avons avec aucune autre religion. Vous êtes nos frères préférés et, d'une certaine manière, on pourrait dire nos frères aînés. »³⁵⁰ Enfin, pendant un colloque sur les racines de

l'antijudaïsme en milieu chrétien (1997), il a déclaré: « Ce peuple est convoqué et conduit par Dieu, Créateur du ciel et de la terre. Son existence n'est donc pas un pur fait de nature ni de culture ... Elle est un fait surnaturel. Ce peuple persévère envers et contre tout du fait qu'il est le peuple de l'Alliance et que, malgré les infidélités des hommes, le Seigneur est fidèle à son Alliance. »³⁵¹ Ce magistère a été comme scellé par la visite de Jean Paul II en Israël, au cours de laquelle il s'est adressé aux grands rabbins d'Israël en ces termes: « Nous (juifs et chrétiens) devons travailler ensemble à la reconstruction d'un avenir dans lequel il n'y aura plus d'anti-judaïsme chez les chrétiens ni de sentiments anti-chrétiens chez les Juifs. Nous avons beaucoup de choses en commun. Nous pouvons faire tant de choses pour la paix, la justice, pour un monde plus humain et plus fraternel. »³⁵²

De la part des chrétiens, la condition principale d'un progrès en ce sens est d'éviter toute lecture unilatérale des textes bibliques, aussi bien de l'Ancien Testament que du Nouveau Testament, et de s'efforcer, au contraire, de bien correspondre au dynamisme d'ensemble qui les anime et qui est précisément un dynamisme d'amour. Dans l'Ancien Testament, le projet de Dieu est un projet d'union d'amour avec son peuple, amour paternel, amour conjugal, et quelles que soient les infidélités d'Israël, Dieu n'y renonce jamais, mais en affirme la perpétuité (Is 54,8; Jr 31,3). Dans le Nouveau Testament, l'amour de Dieu surmonte les pires obstacles; même s'ils ne croient pas en son Fils, qu'il leur a envoyé pour être leur Messie sauveur, les Israélites restent « aimés » (Rm 11,29). Qui veut être uni à Dieu, doit donc également les aimer.

87. Une lecture partielle des textes suscite souvent des difficultés pour les rapports avec les Juifs. L'Ancien Testament, nous l'avons vu, n'épargne pas les reproches aux Israélites, ni même les condamnations. Il se montre très exigeant pour eux. Au lieu de leur jeter la pierre, il convient plutôt de penser qu'ils illustrent la parole du Seigneur Jésus: « À qui on a donné beaucoup, on demande beaucoup » (Lc 12,48) et que cette parole vaut aussi pour nous chrétiens. Certains récits bibliques présentent des aspects de déloyauté ou de cruauté qui semblent désormais moralement inadmissibles, mais qu'il faut comprendre dans leur contexte historique et littéraire. Il y a lieu de reconnaître l'aspect de lente progression historique de la révélation: la pédagogie divine a pris un groupe humain là où il se trouvait et elle l'a conduit patiemment dans la direction d'un idéal d'union à Dieu et d'intégrité morale, que notre société moderne est d'ailleurs encore loin d'avoir atteint. Cette constatation fera éviter deux dangers opposés, celui, d'une part, d'attribuer une validité encore actuelle, pour les chrétiens, à des prescriptions anciennes (par ex. en refusant, par souci de fidélité à la Bible, toute transfusion sanguine), et celui, d'autre part, de rejeter toute la Bible sous le prétexte de ses cruautés. Quant aux préceptes rituels, comme



les normes sur le pur et l'impur, il faut prendre conscience de leur portée symbolique et anthropologique et discerner leur fonction à la fois sociologique et religieuse.

Dans le Nouveau Testament, les reproches adressés aux Juifs ne sont pas plus fréquents ni plus virulents que les accusations exprimées contre les Juifs dans la Loi et les Prophètes. Ils ne doivent donc pas davantage servir de base à de l'antijudaïsme. Les utiliser à cet effet va contre l'orientation d'ensemble du Nouveau Testament. Un antijudaïsme véritable, c'est-à-dire une attitude de mépris, d'hostilité et de persécution contre les Juifs en tant que Juifs, n'existe en aucun texte du Nouveau Testament et est incompatible avec l'enseignement du Nouveau Testament. Ce qui existe, ce sont des reproches adressés à certaines catégories de Juifs pour des motifs religieux et, d'autre part, des textes polémiques visant à défendre l'apostolat chrétien contre des Juifs qui lui faisaient opposition.

Mais on doit reconnaître que plusieurs de ces passages sont susceptibles de servir de prétexte à l'antijudaïsme et qu'ils ont effectivement été utilisés en ce sens. Pour éviter ce genre de dérapage, on doit observer que les textes polémiques du Nouveau Testament, même ceux qui s'expriment en termes généralisants, restent toujours liés à un contexte historique concret et ne veulent jamais s'en prendre aux Juifs de tous les temps et de tous les lieux pour le seul fait qu'ils sont Juifs. La tendance à parler en termes généralisants, à accentuer les côtés négatifs des adversaires, à passer sous silence leurs côtés positifs et à ne pas prendre en considération leurs motivations et leur éventuelle bonne foi, est une caractéristique du langage polémique dans toute l'antiquité, observable également à l'intérieur du judaïsme et du christianisme primitif à l'encontre des dissidents de tout genre.

Glossaire judaïque

Amoraïm (interprètes) : érudits qui, du troisième au sixième siècle, ont commenté la Mishna.

Haftarah (conclusion) : livres prophétiques. À chaque office synagogaal, on lit, après la section de la Torah, un passage prophétique tiré de la Hafatarah. Ce passage est bien sûr en lien thématique avec la lecture de la Torah qui vient d'être faite.

Haggada (récit) : fait partie de la loi orale ; récits et légendes touchant les sages et les prophètes (le plus célèbre de ces récits est la haggadah de Pâque relative à la sortie d'Égypte).

Halakha (du verbe halakh = marcher) : loi (religieuse), enseignement sur les obligations religieuses (interprétation de la loi biblique).

Midrash (recherche, interprétation, enseignement) : interprétation rabbinique du Tanakh, de la Mishna et du Talmud.

Mishna (répétition) : base du Talmud ; interprétation rabbinique de la Torah et de la loi orale. Elle comprend six parties ou divisions, traitant des domaines suivants : l'agriculture, les temps fixés (les fêtes), la législation familiale, le droit

Du fait que le Nouveau Testament est essentiellement une proclamation de l'accomplissement du dessein de Dieu en Jésus Christ, il se trouve en grave désaccord avec la grande majorité du peuple juif, qui ne croit pas à cet accomplissement. Le Nouveau Testament exprime donc à la fois son attachement à la révélation de l'Ancien Testament et son désaccord avec la Synagogue. Ce désaccord ne peut être qualifié d'« antijudaïsme », car il s'agit d'un désaccord au niveau de la croyance, source de controverses religieuses entre deux groupes humains qui, partageant la même base de foi dans l'Ancien Testament, se divisent ensuite sur la façon de concevoir le développement ultérieur de cette foi. Si profond qu'il soit, un tel dissentiment n'implique nullement une hostilité réciproque. L'exemple de Paul en Rm 9-11 montre qu'au contraire, une attitude de respect, d'estime et d'amour pour le peuple juif est la seule attitude vraiment chrétienne dans cette situation qui fait mystérieusement partie du dessein, tout positif, de Dieu. Le dialogue reste possible, puisque Juifs et chrétiens possèdent un riche patrimoine commun qui les unit, et il est grandement souhaitable, pour éliminer progressivement, d'un côté comme de l'autre, préjugés et incompréhensions, pour favoriser une meilleure connaissance du patrimoine commun et pour renforcer les liens mutuels.

³⁴⁷ Paul VI, homélie du 28 octobre 1965: *ut erga eos reverentia et amor adhibeatur spesque in iis collocetur* (qu'on ait pour eux respect et amour et qu'on mette espoir en eux).

³⁴⁸ AAS 58 (1966) 740.

³⁴⁹ Documentation Catholique 77 (1980) 1148.

³⁵⁰ Documentation Catholique 83 (1986) 437.

³⁵¹ Documentation Catholique 94 (1997) 1003.

³⁵² Documentation Catholique 97 (2000) 372.

pénal, les rites sacrificiels et les lois de pureté rituelles (observances alimentaires, etc.).

Parasha (introduction/séparation) : une lecture tirée de la Torah, appelée également sidrah (au pluriel parashiot/sidrot), désignée d'après le mot qui ouvre le passage.

Talmud : le principal ouvrage de la littérature rabbinique ; collection de commentaires, discussions et extensions de la Mishnah, qui a vu le jour entre 400 après Jésus-Christ (Talmud palestinien) et 600 (Talmud babylonien).

Tanakh/Tenakh : Écriture Sainte juive qui comprend 24 livres en trois parties : la Torah, les Neviim (Prophètes) et les Ketouvim (Écrits : Psaumes, Proverbes, etc.).

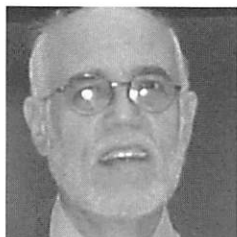
Tannaïm : spécialistes de l'Écriture ; on leur doit la rédaction de la Mishna entre le début de l'ère chrétienne et 220.

Torah (instruction, enseignement) : les cinq livres de Moïse (Pentateuque ; Torah écrite) ; et, en un sens plus large, l'ensemble de la tradition juive (Torah orale).



Parole divine et dialogue : Pour une authenticité novatrice

Hmida Ennaifer



Hmida Ennaifer a été professeur de théologie musulmane à l'Université Zitouna, à Tunis. Depuis 1985, il est membre du Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (GRIC). Entre 1989 et 1991, il a exercé la responsabilité de conseiller ministériel pour l'éducation nationale et les questions religieuses en Tunisie

*Les hommes éveillés n'ont qu'un monde,
mais les hommes endormis
ont chacun leur monde*

Héraclite

Problématique

Mon hypothèse de travail est la suivante: Dieu s'est révélé par sa Parole qui s'est incarnée en Jésus Christ, lui-même Verbe divin fait homme chez les chrétiens, alors que, chez les musulmans, elle s'est exprimée en un texte dicté : Le Coran.

Cette Parole fondatrice de la foi, dépourvue de la même signification pour les uns et les autres, fut source de nettes mésententes dans le passé. Faut-il en préjuger que cette mésintelligence constitue, encore, de nos jours, un frein au dialogue, et à l'enrichissement mutuel ? À mes yeux, au contraire, cette apparente contradiction, mais réelle différence, facilite la recherche commune et le dialogue, notamment, dans un univers enclin à l'universalisme et, par conséquent, ouvert à une meilleure compréhension de l'autre.

Mon vœu est de parvenir à démontrer la pertinence de cette hypothèse en tâchant de développer un tant soit peu les conditions nécessaires à l'établissement d'un dialogue.

De l'indéchiffrable au communément perceptible

1. La Parole de Dieu, selon les traités de théologie musulmane classique, se concrétise dans le texte coranique. Les 6 236 versets, qui composent le Coran, sont la Parole éternelle sur laquelle la personnalité du Prophète, Mohammed, n'a nullement déteint. Celui-ci est le simple porte-parole d'un message, rédigé pour l'éternité et conservé par Dieu sur la «Table bien gardée» (sourate 85,21 et 22).

Déjà, même si les chrétiens et les musulmans ont en commun le sens d'une révélation, ils divergent sur sa nature. Car pour les premiers, la Bible renvoie à la personne de Jésus-Christ, « Parole éternelle du Dieu vivant » et au Christ ressuscité à l'Esprit universel. Inspirés par Dieu, pour donner à sa Parole tout son rayonnement, c'est chargés de leurs connaissances, de leur culture et de leurs préoccupations que les auteurs de la Bible ont transcrit sous l'inspiration de Dieu, cette Parole.

Le Coran ne tient pas dans l'islam le rôle dévolu à la Bible dans le christianisme. Il ne s'agit pas seulement d'un livre circonstanciel né dans une conjoncture historique. Selon la théologie musulmane traditionnelle, Parole dictée, il renferme les commandements que Dieu a consenti à révéler aux hommes. De ce point de vue, le Coran, à l'inverse de la Bible, n'est en rien marqué par une quelconque temporalité. C'est un texte qui transcende les hommes, car il est éternel et transmis en « langue arabe claire » (sourate 12,2).

2. La présentation de la logique interne de l'islam et de sa tradition relative à la révélation du Coran est le préambule à un authentique dialogue, impossible sans le plein savoir des divergences et des convergences entre les deux religions.

À ce propos, mentionnons trois éléments fondamentaux:

a) Si, traditionnellement, on met l'accent sur le caractère transcendant du texte coranique révélé, tous les exégètes musulmans classiques évoquent, quant à eux, des *asbab an-nuzul* ou conditions historiques de la révélation. De ce point de vue, le texte coranique est la fidèle illustration de la vie religieuse ancienne. Le Coran aborde sous plusieurs angles les croyances, les mythes et les valeurs arabes ; il le fait de façon tout à fait explicite dans les sourates révélées lors des affrontements entre la minuscule et toute jeune communauté musulmane et les arabes de la Mecque et leurs alliés. Ainsi le temporel se fait une place dans ce qui est considéré comme entièrement transcendant (cf. sourate 53,20).

b) À travers l'équation texte/contexte se profile le souci majeur du discours théologique musulman de rompre inéluctablement avec toute contribution humaine dans



la révélation de la Parole divine. Le paganisme arabe pré-islamique, qui ne contestait pas son existence, trouvait sacrilège, que Dieu puisse se manifester dans leur vie et leur tenir un discours communément perceptible. Comment admettre alors que le Coran soit la Parole divine? La lecture des premiers chapitres révélés à Mohammad témoigne du contraste évident entre le paganisme et l'islam. Aux yeux des païens arabes, le discours du Prophète à ses quelques adeptes se ramène à une seule explication : « Certes il est possédé » (sourate 68,51). Ainsi entre le polythéisme arabe et l'islam, la grande rupture se joue dans la perception et la manifestation du Sacré dans le monde.

c) Plus tard, la théologie musulmane confrontée à des croyances diverses, monothéistes ou non, développera, pour se défendre, une rhétorique apologétique en s'appropriant une argumentation excessivement abstraite puisée dans la philosophie grecque. Cela, en parallèle avec un soutien à la polémique, finit par déboucher sur une conception scolastique des dogmes à l'impact évident sur la Parole divine.

Ainsi, le Coran, révélation émanant de Dieu, est à la fois Parole d'Allah, l'unique et l'indivisible, et aussi un des attributs de sa perfection. L'élaboration spéculative pousse la théologie dogmatique à considérer comme indissociable la Parole de l'Être suprême de peur de succomber à une forme d'associationnisme avec la divinité. Le Coran en tant que Parole et Attribut de Dieu ne peut être un texte créé car cela affecte l'Unicité absolue. Par crainte d'une exaltation de l'existence Divine innommable et sans attributs et, de la résurgence anthropomorphique de l'idée du Créateur, les théologiens musulmans traditionnels se sont rabattus sur le Dieu des philosophes.

3. Pour bien saisir l'ensemble des éléments constitutifs au contexte historique de la Parole divine, il faut avoir en mémoire le fait que le message islamique a été tenu tantôt pour une déviation hérétique du christianisme, tantôt pour une croyance locale des peuplades arabes. Pour les chefs des communautés non musulmanes de l'époque, rien n'a été entrepris pour un réexamen de leurs rapports avec la religion musulmane. Ils ont persisté à méconnaître une authenticité du message coranique, et à refuser d'y voir une manifestation divine. Ce refus n'a fait qu'envenimer les relations inter-communautaires désormais empreintes de suspicion réciproque. De part et d'autre, s'exacerbent repli sur soi et animosité, avec les plus néfastes des conséquences sur une réelle compréhension de sa propre foi.

Comment peut-on envisager dans de telles conditions la possibilité de débattre de la Parole divine ? Débat, pourtant, propre à rapprocher islam et christianisme vu qu'il aide à soulever la question de la connaissance de Dieu et de son mystère.

Le Coran, dans sa volonté de rompre avec le paganisme et sa conception d'un Dieu sourd et imprévisible, ne peut que se réjouir de la formation de liens qui le rapprochent du christianisme attaché à une spiritualité où l'homme, subordonné, ne tire sa valeur que d'un Dieu omniprésent.

Religions monothéistes

	christianisme	islam	judaïsme
Évaluation en milliards	2,1	1,3	0,015
Pourcentage de la population mondiale	33	21	0,22

Source: www.adherents.com (15.9.2006)

Les Écritures et l'unité culturelle

Au seuil de ce nouveau siècle, qu'on annonce mondialisé et, marqué par le pluralisme culturel et religieux, une théologie des religions s'impose quoiqu'elle s'avère douloureuse et pour les musulmans et pour les chrétiens. Il s'agit tout d'abord de réexaminer sa foi et de prendre conscience de la caducité de l'immobilisme. Plus encore, la difficulté de la tâche se manifeste sur le terrain théologique, puisqu'il faut réfléchir à la pluralité inaliénable des voies menant à Dieu sans pour autant brader sa singularité. Du côté chrétien, le Concile Vatican II a fait un pas considérable en direction de l'islam, sans, néanmoins, dépasser sa positivité historique jusqu'à le considérer comme une voie de salut. Pour l'islam, le christianisme reste, dans le meilleur des cas, le prélude de l'ultime et authentique message divin. D'un côté comme de l'autre, on campe sur la position absolutiste d'une unique révélation vraie.

Concernant notre sujet, la Parole de Dieu, on peut poser quelques jalons sur le chemin d'un dialogue en vérité. En ce sens, quatre points primordiaux sont à souligner :

1. Qu'est ce que le dialogue interreligieux sur la Parole divine? S'agit-il de convaincre son partenaire, de s'allier à lui afin de combattre les idéologies matérialistes ou simplement de mieux se connaître?

Pour ma part, un musulman peut s'engager dans le dialogue interreligieux en acceptant que, si indiscutable que soit la Parole coranique, sa connaissance ne peut tarir sa richesse. Les derniers versets du chapitre 18 du Saint Coran illustrent cette conception polymorphe : « Si l'Océan tout entier se muait en encre pour transcrire les paroles de mon Seigneur, toute sa substance y passerait sans pour autant que les paroles de Dieu soient épuisées dût-il s'y ajouter un océan tout pareil » (sourate 18,109).



2. Parallèlement à l'infini de la grâce divine et, à la multiplicité des voies comme don de Dieu, la foi inébranlable du musulman implique nécessairement une recherche sans fin de la vérité. À l'aide et à la lumière de Dieu, il peut envisager l'autre approche de la vérité, différente de la sienne, comme non seulement légitime mais enrichissante pour sa recherche propre. C'est dans ce sens que Dieu est appelé *al-mu'min* : Il est celui qui confère la sécurité et l'abri. C'est un nouveau rapport aux Écritures qui s'en dégage, ouvrant la voie à une vie loin du légalisme absolu. Loin aussi du relativisme réducteur qui prétend que toutes les religions sont également vraies, ce qui élimine, de facto, toute participation authentique à une véritable rencontre d'envergure universelle. C'est dans le but d'en finir avec la conviction de détenir définitivement la vérité que le chapitre 5 stipule que « Ceux qui ont cru, les juifs, les sabéens et les chrétiens, ceux qui parmi eux ont cru en Dieu, au jour dernier et accomplissent les bonnes œuvres n'ont rien à craindre et ne seront point affligés » (sourate 5,69).



3. Si le dialogue autour de la Parole de Dieu doit être, pour un musulman, un instrument de connaissance d'autrui, il peut surtout aboutir au respect et à la reconnaissance de l'altérité. Pour cela le dialogue suppose un esprit d'ouverture vis à vis de son texte fondateur. Cette relation, engendrée par ce qu'on appelle la « situation herméneutique », incite le musulman à se considérer comme invité par la Parole révélée même à se doter d'une conscience unitive et dynamique, imperméable à tout dualisme binaire. Ainsi peut-il lire les Écritures comme une invitation à vivre une rencontre avec Dieu dans l'approfondissement de sa foi. La révélation l'exhorte dès lors à élargir sa vue, à observer le monde dans sa diversité et à porter sur lui un regard spirituel. Cette démarche ne concerne pas la conception musulmane traditionnelle qui ne voit dans la Parole révélée que des règles strictes, un comportement social précis, des prescriptions et des préceptes. Ce type de démarche tend à fossiliser la société en forgeant une identité pétrifiée et une interprétation bornée. Celui

pour qui la Parole divine est source de vie et parole libératrice, son rapport aux autres subit un changement inéluctable. Les Écritures deviennent une invite à relire la diversité religieuse, culturelle et sociale autour de lui, à la lumière de la révélation divine.

Iqbal (1878–1938), penseur, poète et humaniste musulman, estimait que la reconstruction de la pensée religieuse en islam devait d'abord donner à la révélation un sens historique, et partant pluriel. Une authenticité entendue dans le sens d'un perpétuel mouvement des efforts déployés par la communauté pour animer les valeurs inspirées par le Prophète. C'est l'émergence d'une authenticité novatrice, source de renouvellement religieux et identitaire. Cette conception s'inscrit en faux contre la théorie des théologiens traditionnels, puisqu'elle responsabilise le croyant en lui faisant comprendre l'authenticité non plus comme soumission à la loi révélée mais comme prolongement du rôle du Prophète, la révélation en moins. Cette démarche, Iqbal la résume en une phrase : « On doit lire le texte comme si l'on recevait la révélation soi-même. »

4. En se fondant sur l'Absolu et non sur ses signes et, en tirant du Coran une image complexe et révélée du christianisme, la théologie dogmatique musulmane s'oppose catégoriquement à une Parole divine particulièrement attentive à une manifestation de l'Un vers le multiple. Est-ce là l'origine de l'incompréhension entre l'islam et le christianisme et la cause des conflits sanglants passés et actuels?

Notre intime conviction est que la source de tous nos maux entre nos deux religions est à chercher ailleurs que dans des motifs essentiellement doctrinaux.

En dehors des deux points examinés, les objections des autorités musulmanes au christianisme sont diverses, (changement du message concernant les doctrines de la Trinité et de l'Incarnation, religion dépourvue d'ésotérisme, éthique trop sublime, vision morale différente au sujet de la sexualité ...). Toujours est-il que ces divergences n'ont jamais amené les docteurs musulmans à mettre en doute l'origine divine du christianisme. Ils admettent même que les chrétiens seront sauvés s'ils pratiquent leur religion. Nombre de Hadiths (traditions prophétiques), évoquent le Christ introduisant les siens au paradis le jour du jugement dernier.

De surcroît, la foi en un Dieu unique, qui parle aux hommes, confère une dignité inégalée et une dimension sacrée à l'homme car elle constitue pour les musulmans et les chrétiens un soubassement culturel unique. C'est d'ailleurs en raison de cette unité que, pour les deux religions, l'adoration de Dieu constitue la plus haute des activités humaines et qu'il est du devoir de leurs pratiquants de semer la paix et la justice dans un monde créé pour eux.



Dans nos analyses de l'histoire commune, cet aspect fondamental a tendance à être occulté. Aspect qui explique les liens de sympathie et d'interactivité entre des saints musulmans et des philosophes disciples et maîtres de chrétiens. Aspect qui explique aussi comment dans l'Espagne musulmane, l'absence de tension entre musulmans et « Gens du Livre », placés sous leur autorité, était une réalité. Mains témoignages l'attestent comme les usages gastronomiques et vestimentaires communs aux deux communautés et la fréquentation respective des festivités familiales et religieuses. Il va sans dire que la vie purement religieuse témoigne d'un épanouissement constant en occident, de la foi chrétienne et juive.¹

Cette paix relationnelle n'est ni occasionnelle ni superflue. Elle est précisément due à la structure hiérarchique de la Parole révélée en islam.

En islam, l'esprit, parfois méconnu, d'un dialogue fructueux entre penseurs des deux religions, entre leurs membres, trouve ses fondements dans le Texte coranique lui-même. Celui-ci, malgré des entraves de diverses natures, a rendu possible grâce à sa distinction entre ceux qui suivent l'injonction de la religion ou *al-islam*, ceux qui ont la foi dans son sens le plus intérieur *al-iman* et ceux qui possèdent la vertu spirituelle *al-ihsan*, une grande ouverture avec les non musulmans. Cette distinction a permis dans le passé, et dans d'autres conditions que les nôtres, de reconsidérer les points de désaccord théologiques qui, placés en première ligne, sont susceptibles de déclencher haines et rivalités. C'est une différente conception du rapport à l'autre dont on recherche à comprendre l'authenticité à travers le témoignage et la pratique de sa foi. Cela ne dispense pas de repenser les divergences théologiques, mais avec cette différence près qu'elles seront alors perçues de l'intérieur dans le panorama global de leur dimension spirituelle et humaine. Ce sera sous un autre jour totalement différent de celui où le dialogue se limite à un effort de démonstration rationnelle et, à un bras de fer entre les deux antagonistes.

Pour conclure, nous dirons d'abord que cette démarche, qui n'est pas totalement nouvelle, devient possible aujourd'hui alors que se développent un discours fondamentaliste biblique et un sourcilleux langage coranique. N'est-il pas urgent, dès lors, d'ouvrir un dialogue respectueux du mystère du pluralisme religieux ?

Par ailleurs, le christianisme, après le Concile Vatican II n'a-t-il pas exploré cette voie, qui, en intégrant le dialogue doctrinal, le replace dans une perspective plurielle ? N'a-t-il pas rappelé aux catholiques la parenté avec l'islam en indiquant que « L'Église regarde aussi avec estime les musulmans qui adorent le Dieu Un et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes » ?

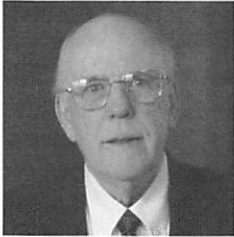
Pour un musulman, c'est une évolution indéniable qui mérite d'être soutenue et poursuivie puisqu'elle juge que Dieu, pour les deux parties, est non seulement l'objet premier de la foi mais qu'il est surtout leur lumière, celle de sa Parole révélée qui guide le regard et le pas du croyant. □

¹ Alain Brissaud, *Islam et Chrétienté: 13 siècles de cohabitation*, Paris, 1991 ; Voir aussi Mohamed Talbi, *Al Hurriya ad diniyya bi al-andalous*, en : *Dirasat andalusia*, n° 7, Janvier 1992. Cf. *Encyclopédie Islamique*, Art. Nasara, T III, 1936, p. 906-913.



La Bible et les « gens du Livre »

Sidney H. Griffith



Sidney H. Griffith est professeur de syriaque et d'arabe chrétien au Département des langues sémitiques et égyptiennes de la Catholic University of America, Washington, D.C. Il est l'auteur de nombreuses publications. Spécialiste des Pères syriaques et de la littérature chrétienne de langue arabe, il privilégie l'histoire des relations entre musulmans et chrétiens.

I. La Bible et les musulmans

Le célèbre islamologue français, Louis Massignon (1883–1962), écrivait que le Coran pouvait être considéré comme « une édition tronquée de la Bible ». Le Coran, poursuivait-il, « serait à la Bible ce qu'Ismaël fut à Isaac ». ¹ Massignon met ici le doigt sur un point important : d'une part, le Coran ne cesse d'évoquer et même de recourir aux récits bibliques antérieurs ; d'autre part, il en fait une lecture particulière, passablement éloignée et même souvent opposée à celle qu'en font les juifs et les chrétiens. Le Coran, comme son nom l'indique, se veut « lecture » ou « proclamation » ² d'une écriture que Dieu a transmise par fragments – via l'ange Gabriel comme l'indique le texte – à Muhammad au cours de sa carrière prophétique à La Mecque et à Médine, entre 610 – l'année où il reçut sa première révélation – et 632 – l'année de sa mort. ³ Le Coran insiste sur le fait qu'il se distingue des écritures antérieures – nommées Torah, Psaumes et Évangile. Et cela, parce qu'il est « arabe » (sourate 20 *Ta Ha* 113), écrit en « langue arabe claire » (sourate 16 *an-Nahl* 103 et 26 *ash-Shu'ara'* 195).

Même une lecture rapide du Coran suffirait à faire prendre conscience à un lecteur négligent, que les destinataires sont censés connaître les principales figures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le texte coranique fait souvent référence à Adam, Noé, Abraham, Joseph, Moïse, Marie et Jésus, le fils de cette dernière, pour ne mentionner que les plus célèbres et les plus souvent cités. Toutefois, les lecteurs juifs et chrétiens de la Bible se trouvent assez fréquemment en présence d'éléments qui leur sont inconnus dans l'histoire de ces personnages. Parfois, ces données, à première vue dissonantes, se retrouvent dans la littérature non canonique, apocryphe ou exégétique, du judaïsme et du christianisme anciens. Ailleurs, il s'agit bien de nouveautés propres au Coran. Nous sommes donc confrontés à ce type de situations narratives qui, dans le domaine de la critique littéraire, a conduit les spécialistes à proposer une théorie de l'« intertextualité » ⁴. Si nous l'appliquons à l'étude

des figures bibliques, par intérêt pour l'analyse narrative et sans considérations d'ordre canonique ou théologique, nous en arrivons à la conclusion suivante : pris séparément, les récits qui rapportent l'histoire de ces personnages sont tous incomplets – qu'ils appartiennent à la Bible, à la littérature extra-canonique ou au Coran. Ce qui nous amène à considérer que chaque « texte source » participe, dans une mesure plus ou moins grande, à l'élaboration de l'histoire intégrale de chacune de ces figures bibliques. ⁵

L'approche « intertextuelle » de la participation du Coran au processus narratif concernant les grands personnages bibliques met bien en lumière le fait que l'écriture de l'islam a été reçue par Muhammad en relation dialogique avec les traditions juives et chrétiennes. De fait, le Coran lui-même dit que Dieu a « établi pour vous, en fait d'obligations religieuses, ce qu'il avait prescrit à Noé ; ce que nous te révélons et ce que nous avons prescrit à Abraham, à Moïse et à Jésus » (sourate 42 *ash-Shura* 13). Et Dieu dit aux musulmans : « Si tu es dans le doute au sujet de notre Révélation, interroge ceux qui ont lu le Livre avant toi » (sourate 10 *Yunus* 94). Dès l'émergence de l'islam donc, la Bible fut appelée à jouer un rôle très important dans la rencontre entre les juifs, les chrétiens et les musulmans.

Le Coran désigne les juifs et les chrétiens comme les « gens du Livre » ou les « gens de l'Écriture » (par exemple sourate 2 *al-Baqarah* 105), une expression qui apparaît quelque cinquante-quatre fois dans le texte. ⁶ Une seule fois, il se réfère aux chrétiens comme « aux gens de l'Évangile », disant : « Que les gens de l'Évangile jugent les hommes d'après ce que Dieu y a révélé » (sourate 5 *al-Ma'idah* 47). L'islam a toujours enseigné qu'à l'origine, la Torah, l'Évangile et le Coran allaient de pair. Au moins dans leur forme primitive, c'est-à-dire celle qu'ils avaient au moment où ils ont été transmis par leurs « messagers » respectifs (Moïse, Jésus et Muhammad) aux juifs, aux chrétiens et aux musulmans. Car le Coran est déjà conscient de ses divergences textuelles et interprétatives avec les Écritures juives et chrétiennes. Voilà pourquoi il parle de l'altération (*at-tahrif*) du texte biblique, de l'altération des mots et d'un voilement des significations (voir entre autres, sourate 3 *al-Imran* 78). Depuis les tout débuts de l'islam, mais également au Moyen Âge et jusqu'à l'époque moderne, les accusations et contre-accusations de falsification des



écritures ont toujours été un leitmotiv des textes apolo-gétiques et polémiques élaborés par les juifs, les chrétiens et les musulmans.⁷ Cela fait partie intégrante de la controverse religieuse. Inutile de dire que dans le milieu islamique, le Coran est devenu pour les musulmans le critère ultime de l'interprétation des récits scripturaires antérieurs, à la narration desquels il est venu participer.⁸

L'intérêt des auteurs musulmans pour le texte biblique a évolué au fil du temps. Dans la période initiale de l'islam, certains auteurs musulmans témoignèrent d'un vif intérêt pour la Bible telle qu'elle est reçue par les juifs et les chrétiens. Sur ce point, il nous faut mentionner les citations – souvent « corrigées » certes –, mais aussi les allusions et les gloses qui se trouvent dans les ouvrages d'érudits comme Wahb ibn Munabbih († 732), dans la *Sirah* de Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ishaq († vers 767) telle que transmise par Abu Muhammad 'Abd al-Malik ibn Hisham († 834). Notons également l'abondance des citations dans les œuvres de Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Muslim ibn Qutaybah († 889) et Ahmad ibn Abi Ya'qub ibn Ja'far ibn Wahb ibn Wadih al-Ya'qubi († 897), pour ne nommer que les auteurs les plus célèbres et les plus étudiés.⁹ Cela étant, vers le X^e siècle, les érudits musulmans semblent s'être désintéressés des citations provenant des écritures antérieures – qu'ils avaient largement « corrigées » –, préférant se consacrer à une « islamisation » des récits bibliques qu'ils reformulèrent librement sans se soucier du texte connu des juifs et des chrétiens. C'est tout particulièrement le cas des « légendes prophétiques ou histoires des prophètes » (*qisas al-anbiya'*) et des *Isra'iliyyat* dont je parlerai ci-dessous. *Mutatis mutandis*, nous trouvons aussi ce phénomène dans la littérature exégétique et l'historiographie de la même époque, dans lesquelles les auteurs musulmans exposent une version islamique de l'histoire du salut¹⁰ qui, cependant, reste d'inspiration biblique. Quant à leurs successeurs qui étudièrent les textes bibliques juifs et chrétiens, ils le firent dans le cadre d'un travail de déconstruction destiné à montrer que ces textes étaient corrompus, falsifiés et sans intérêt.¹¹

Ce déplacement aux alentours du XI^e siècle – qui vit les érudits musulmans se détourner du texte des écritures préislamiques, tel que lu par les juifs et les chrétiens, pour se centrer sur leurs propres récits ou histoires des messagers bibliques – peut très bien s'expliquer par la vigueur des polémiques religieuses entre musulmans et chrétiens depuis le IX^e siècle.¹² Les théologiens engagés dans les controverses, qu'ils fussent chrétiens ou musulmans, fondaient généralement leurs positions sur des preuves bibliques et sur des arguments de raison. Mais dès le départ, les musulmans se méfièrent manifestement des chrétiens et de leur façon de citer la Bible. Prenons l'exemple d'un texte qui n'a été conservé qu'en grec. Il est de Théodore Abu Qurrah († entre 755-830), l'un des premiers auteurs chrétiens de langue arabe dont nous connaissons le nom.¹³ Celui-ci rappor-

te le défi que vient de lui lancer son adversaire musulman : « Persuade-moi à partir de ton Isaïe ou de ton Matthieu. Je n'ai pas la moindre considération pour eux, mais par la force des choses, j'ai dû en acquérir quelques notions. »¹⁴ Un autre texte chrétien écrit en langue arabe au IX^e siècle, met la déclaration suivante sur les lèvres d'un musulman, sommé par son vis-à-vis chrétien de prouver ses affirmations « à partir des écritures des Prophètes et des messagers » : « Nous n'acceptons rien », répondit-il, « ni de l'Ancien ni du Nouveau Testament parce que nous ne les reconnaissons pas. »¹⁵ Et un peu plus loin dans le même ouvrage, l'interlocuteur musulman reprend à son compte l'accusation habituelle de l'islam, à savoir le caractère corrompu du texte évangélique auquel se réfèrent les chrétiens. Au sujet de l'évangile de Jean, il affirme :

*Ce que tu dis se trouve dans votre Évangile falsifié et dans vos écritures falsifiées. Mais le premier Évangile se trouve chez nous. Nous l'avons reçu de notre prophète. Parce que Jean et ses compagnons, ayant perdu l'Évangile après l'Ascension du Christ au ciel, composèrent ce qui leur plut. C'est notre prophète Mahomet qui nous a appris cela.*¹⁶

Et ainsi, tandis que les auteurs chrétiens de langues syriaque et arabe s'efforçaient de prouver à partir de la Bible que le christianisme est la vraie religion, les écrivains musulmans cherchaient avec tout autant d'ardeur à déterminer les « signes de la prophétie » (*dala'il an-nubuwwah*) authentifiant le statut de prophète et d'envoyé de Dieu de Muhammad, qu'ils considéraient comme le « sceau des prophètes » (sourate 33 *al-Ahzab* 40). Cette recherche, ainsi que le développement de la doctrine du caractère « inimitable » (*al-i'jaz*) du Coran, alla de pair avec une polarisation sur la question de la falsification des écritures antérieures utilisées par les juifs et les chrétiens.¹⁷ Vers les XI^e-XII^e siècles, de grands écrivains tels al-Ghazali (1058-1111)¹⁸ et Ibn Hazm (994-1064)¹⁹ – pour ne mentionner que les plus célèbres – s'appliquèrent à réfuter les arguments des juifs et des chrétiens, en démontrant avec force détails que leurs écritures n'étaient pas fiables. Ensuite, en tout cas après Ibn Taymiyyah (1263-1328)²⁰ – et cela, jusqu'à la fin du Moyen Âge –, les auteurs musulmans furent, semble-t-il, convaincus qu'il n'était pas possible de trouver des preuves ou des arguments d'autorité dans les textes scripturaires des juifs ou des chrétiens, pas plus d'ailleurs que dans leurs traditions exégétiques. Mais alors qu'ils argumentaient contre l'intégrité des textes de la Bible, les érudits musulmans n'en composèrent aucun commentaire. Ils n'utilisèrent pas non plus la Torah ou l'Évangile de façon systématique comme des sources de référence potentielles pour l'enseignement religieux. Comme un spécialiste contemporain l'a fait remarquer : dans le monde musulman, l'exégèse biblique « n'est jamais devenue un genre littéraire spécifique, pas plus qu'elle n'a joué de rôle important dans la théologie musulmane médiévale ». ²¹ En fait, la



démonstration du manque de crédibilité de la Bible mobilisa toutes les énergies. À l'époque moderne, les travaux effectués par les exégètes occidentaux – juifs et chrétiens – appliquant les méthodes historico-critiques, ne furent pas sans incidence. De fait, beaucoup d'auteurs musulmans prirent note de leurs conclusions « déconstructives », pour réaffirmer haut et fort les convictions de leurs prédécesseurs sur la falsification du texte des Bibles juive et chrétienne.²²

II. La Torah, les musulmans et la « religion d'Abraham »

Alors que les musulmans se détournèrent progressivement du texte de la Bible juive et chrétienne, ils n'en continuèrent pas moins – suivant en cela l'exemple du Coran – à s'intéresser à la Révélation divine précoronique, aux récits des prophètes et des messagers bibliques.²³ Dès les débuts de l'islam d'ailleurs, l'intertextualité évidente des récits bibliques et légendes folkloriques juives/chrétiennes dans le Coran, incita les écrivains musulmans à s'engager dans un double mouvement d'appropriation de la Révélation biblique. D'une part, il est évident qu'ils furent soucieux de défendre l'autorité de la Bible pour garantir l'authenticité de la Révélation faite à Muhammad, et donc du Coran et des doctrines de l'islam. Et en ce sens, nous pouvons parler d'un processus de « biblicisation » des enseignements prophétiques islamiques. Mais, d'autre part, nous assistons à une « islamicisation » des textes bibliques,²⁴ les musulmans considérant la Bible comme un texte falsifié. Ce qui explique leur présentation différente des mêmes récits bibliques.

Le processus de « biblicisation » des affirmations prophétiques de l'islam, s'inscrit dans la volonté de donner une place au Coran à côté de la Torah et de l'Évangile, autrement dit de lui assurer son statut de lieu scripturaire à part entière d'une Révélation divine continue dont il est l'ultime témoin. Il s'agissait aussi de montrer que les écritures antérieures avaient annoncé la venue de Muhammad et sa mission. Dans ce contexte, les controverses musulmans firent souvent appel au texte de la Bible pour fonder leurs positions, ou pour réfuter les « fausses interprétations » des apologistes ou des polémistes chrétiens.²⁵

Le long processus d'« islamicisation » des récits bibliques quant à lui, est manifeste dans la très abondante littérature de piété musulmane, qui présente ces histoires dans le langage et le cadre interprétatif de l'islam. Nous touchons là l'importance de la Révélation biblique dans le monde islamique. Ce processus d'« islamicisation » est particulièrement évident dans les « histoires des prophètes » (*qisas al-anbiya'*),²⁶ toujours aussi populaires, et dans les matériaux qui leur sont associés – ces derniers étant connus des musulmans sous le nom de « traditions israélites » (*Isra'iliyyat*).²⁷ Plus

que le Coran lui-même, ces récits trahissent leurs origines orales. De fait, ils ont vraisemblablement commencé à circuler sous formes d'homélies et de commentaires oraux, portant sur les récits qui mettaient en scène de grands personnages bibliques dont la vie illustrait le discours prophétique du Coran. Leur prévalence nous indique qu'avant l'émergence de l'islam et à l'époque où Muhammad proclamait le Coran à son auditoire arabophone, la Torah et les Évangiles auxquels il se réfère directement ou indirectement, n'étaient accessibles aux juifs et aux chrétiens de langue arabe que sous forme orale. Il semblerait donc, d'après les témoignages dont nous disposons actuellement, qu'il n'existait pas de traductions arabes écrites de la Bible à l'époque préislamique.²⁸ Tout nous indique au contraire que les juifs et les chrétiens arabophones *écoutaient* la Parole de Dieu consignée dans les Écritures. Celle-ci était commentée par des rabbis, des moines ou des prêtres de langue arabe, qui transmettaient *viva voce* les récits bibliques à partir des textes hébreux, araméens/syriaques et grecs, et les commentaient dans un contexte vraisemblablement liturgique. Le texte et le commentaire drainaient les matériaux apocryphes et folkloriques des deux communautés, lesquels se mélangeaient dans un discours religieux enrichi. Celui-là même qui forma la conscience des juifs et des chrétiens arabophones, et donc des premiers auditeurs du Coran.

Car le Coran arabe s'adressait à un auditoire censé connaître les récits bibliques transmis oralement et les commentaires homilétiques qui les accompagnaient. Adoptant sa propre stratégie rhétorique, le Coran se tourna vers ses auditeurs en critiquant les croyances et les pratiques des « gens du Livre ». Sûr d'être dans le vrai, et à l'intérieur de la communauté islamique naissante, le Coran devint ce que certains chercheurs contemporains appellent « une proclamation canonique de la sainte Parole de Dieu, après reconfiguration de certains éléments de la Bible hébraïque et du Nouveau Testament dans le contexte d'une interaction entre juifs, chrétiens et musulmans ».²⁹

Au sein de la communauté musulmane, le Coran n'est devenu un texte canonique – c'est-à-dire un texte écrit faisant autorité – qu'après la mort de Muhammad. Quant à la Bible hébraïque et au Nouveau Testament chrétien, ils ne firent l'objet d'une traduction écrite en arabe que beaucoup plus tard : c'est-à-dire longtemps après que le Coran écrit ait établi les paramètres de la littérature arabe et que l'arabe lui-même soit devenu la langue officielle de tous les peuples du monde islamique, qu'ils soient musulmans ou non. Les premiers traducteurs de la Bible en arabe ne furent pas les juifs et les chrétiens arabophones de l'Arabie préislamique, mais des juifs et des chrétiens vivant dans les territoires conquis par l'Arabie et dont les langues avaient été éclipsées par l'arabe.³⁰ Ce qui signifie la chose suivante : le milieu originel de langue arabe dans lequel les récits



scripturaires juifs, chrétiens et protomusulmans furent en interaction était un milieu de tradition oral/auriculaire, un espace de langue arabe avec sa dynamique biblique propre. Ce qui met en évidence l'importance du discours homilétique dans la transmission des récits bibliques. C'est cette dynamique d'oralité qui prévaut dans le processus ultérieur d'« islamisation » de l'histoire biblique par les musulmans.

Une fois communément admise la doctrine islamique de la falsification juive et chrétienne des écritures et malgré le peu d'estime dont les érudits de l'islam entourent les textes bibliques reçus par les juifs et les chrétiens, il semblerait que les musulmans soient revenus à une appréciation plus complète de la Révélation divine, compte tenu de l'interaction dynamique des récits bibliques avec le milieu homilétique de tradition orale des débuts de l'islam. Les principaux personnages de la Bible – Abraham, Moïse et Jésus – inspirèrent de nombreuses générations de musulmans. Dans une littérature virtuellement midrashique, les auteurs les présentèrent comme des messagers de la Parole de Dieu, qui portaient la Révélation dans leur personne même. Les récits sur Abraham sont les plus significatifs en ce sens. L'histoire du patriarche devint pour l'islam le paradigme des relations interreligieuses entre les juifs, les chrétiens et les musulmans.

Dans le Coran déjà, et dans le contexte de la rencontre avec les « gens du Livre », Dieu donne aux croyants les instructions suivantes : « Ils ont dit : 'Soyez juifs, ou soyez chrétiens, vous serez bien dirigés.' Dis : 'Mais non ! ... Suivez la religion (*millah*) d'Abraham, un vrai croyant qui n'était pas au nombre des polythéistes.' » (sourate 2 *al-Baqarah* 135). Ailleurs, le Coran rapporte cette question : « O gens du Livre, pourquoi vous disputez-vous au sujet d'Abraham ? » ; laquelle est suivie par cette déclaration de Dieu : « Abraham n'était ni juif ni chrétien mais il était un vrai croyant soumis à Dieu », un *hanif*.³¹ « Il n'était pas au nombre des polythéistes » (sourate 3 *al-Imran* 65 et 67). Le Coran affirme encore : « Qui donc professe une meilleure religion (din) que celui qui se soumet à Dieu, celui qui fait le bien, celui qui suit la religion (*millah*) d'Abraham, un vrai croyant », un *hanif* ? Dieu a pris Abraham pour ami (*khalilan*) » (sourate 4 *an-Nisa* 125). La dernière incise est un « moment » d'intertextualité. Cette épithète d'« ami de Dieu », appliquée à Abraham, se retrouve non seulement dans la Bible hébraïque (Is 41,8) mais aussi dans le Nouveau Testament (Jc 2,23). Cela étant, l'essentiel est bien sûr la formulation du concept « suivre la religion d'Abraham », comme un *point de repère* proposé à tous : juifs, musulmans et chrétiens.

« Suivre la religion d'Abraham » (*ittiba' millat Ibrahim*) : ce concept coranique semble avoir été l'un des principes fondateurs d'une prophétologie musulmane spécifique. À savoir celle qu'élaborèrent les érudits musul-

mans des débuts de l'islam, plus particulièrement entre le VIII^e et le X^e siècle, c'est-à-dire pendant la période dite du « Sectarian Milieu » avec ses communautés religieuses rivales. Une période caractérisée par l'« échange textuel vivant » qui « existait entre les juifs, les chrétiens et les musulmans »,³² comme le note Brian Hauglid. L'histoire d'Abraham telle qu'elle apparaît dans le Coran devint dans ce « milieu » l'un des fondements sur lequel se développa le paradigme du « prophétisme » dans la pensée islamique. Elle fut également la source d'inspiration d'où sortirent d'innombrables récits midrashiques sur les hauts faits d'Abraham et de ses fils. C'est ce que nous trouvons dans les ouvrages d'exégèse islamiques médiévaux, l'histoire biblique et les légendes prophétiques.³³ Dans ces compositions, la Révélation biblique prend une vie nouvelle sur un mode « islamisant ». Voilà qui aurait pu bel et bien, conduire à l'abandon des textes controversés des juifs et des chrétiens. Mais ce ne fut pas le cas puisque toutes ces productions revendiquèrent Abraham, l'ami de Dieu, un personnage biblique de référence. Le concept de « religion d'Abraham » émergea donc pour les musulmans comme un « théologoumène », qui allait se révéler porteur d'un potentiel considérable pour les échanges et les controverses avec les juifs et les chrétiens.

Incités en cela par le Coran, les premiers érudits musulmans élaborèrent des récits exégétiques et historiques faisant remonter l'origine de leur religion et la généalogie des Arabes jusqu'à Abraham, par le biais de son fils aîné Ishmael/Isma'il né d'Hagar.³⁴ Pour les musulmans, Ismaël est le patriarche dont descendent directement les Arabes du Nord et Muhammad, tout comme Isaac, le second fils d'Abraham né de Sarah, est le patriarche dont descend directement le peuple d'Israël. Même si les chrétiens prétendent à une relation spirituelle avec Abraham via Isaac – le fils de la femme libre par opposition à Ismaël, le fils de la servante (Rm 4,9-12 ; Ga 3,6-18 ; 4,22-31) –, il n'en demeure pas moins que, dans la Torah, Ismaël et ses descendants sont, eux aussi, dépositaires de la bénédiction divine (Gn 16,11-12 ; 21,13.17-21 ; 25,9.12-18).

Cette conscience d'une parenté spirituelle entre les juifs, les chrétiens et les musulmans – laquelle remonte jusqu'à Abraham selon des modalités différentes en fonction de la communauté concernée – n'est pas sans conséquences. De fait, les personnes qui sont aujourd'hui engagées dans le dialogue interreligieux parlent volontiers des « fois abrahamiques » ou des « traditions abrahamiques », utilisant de telles expressions génériques pour désigner les trois grandes religions monothéistes. Rappelons que les documents de Vatican II utilisent ce théologoumène de « foi d'Abraham », lorsqu'ils parlent de l'islam et des musulmans. Dans *Lumen Gentium*, les Pères conciliaires mentionnent les « musulmans » qui « gardent la foi d'Abraham » et, de ce fait, « adorent comme nous le Dieu unique et miséricor-



dieux qui jugera l'humanité au dernier jour ». De même, *Nostra Aetate* – la déclaration conciliaire traitant des relations de l'Église avec les religions non chrétiennes – dit que les musulmans « cherchent à se soumettre totalement aux décrets divins, même s'ils sont insondables, tout comme Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers, s'est lui-même soumis à Dieu » (trad. Centurion). Certes, ces propos témoignent que le Concile prend en compte ce théologoumène de l'islam. Mais ils ne signifient pas pour autant que l'Église le reconnaît comme une vérité théologique. Cela étant, nous voyons là comment ces trois personnages bibliques que sont Abraham, Ismaël et Isaac peuvent, de par leur autorité constante dans les trois traditions scripturaires et en référence à la Révélation, fournir aux chrétiens et aux musulmans l'occasion de se reconnaître comme également concernés par la foi d'Abraham, même s'ils s'y rattachent par des liens spirituels différents. Ce qui peut leur permettre d'amorcer un dialogue interreligieux fécond sur tout ce qu'implique ce recours commun à la « foi d'Abraham ». ³⁵ Autrefois, les controversistes chrétiens utilisaient les noms de ces mêmes personnages bibliques comme des épithètes à tonalité polémique, désignant généralement les musulmans comme les « ismaélites » ou les « hagarènes ». Ils voulaient signifier par là qu'étant enfants de la servitude, les musulmans n'auraient aucune part à l'héritage de liberté promis aux enfants d'adoption d'Isaac, le fils de Sarah (cf. Ga 4, 21-31). Aujourd'hui, ces mêmes personnages peuvent être les symboles d'une tradition biblique que les deux communautés chérissent comme le fondement de leurs identités religieuses spécifiques.

III. Jésus, l'Évangile et les musulmans

Dans neuf occurrences sur les douze mentions où il est question de l'Évangile, le Coran parle également de la Torah. D'après le Coran, l'Évangile est une écriture – tout comme la Torah – que Dieu a enseignée à Jésus (sourate 3 *al-Imran* 48; 5 *al-Ma'idah* 110). Nous pouvons d'emblée noter la différence entre l'idée que les musulmans et les chrétiens se font respectivement de l'Évangile. Pour les premiers, il s'agit d'un message communiqué par Dieu à Jésus, tout comme la Torah et le Coran l'ont été l'une à Moïse et l'autre à Muhammad. ³⁶ Pour les seconds, l'Évangile est la « Bonne Nouvelle » du salut que Dieu a accompli pour l'humanité, en Jésus le Messie. Il est annoncé, oralement et par écrit, par ceux à qui Dieu a inspiré de le faire. Cette différence d'approche avec l'islam est exacerbée dans le cas de l'Évangile envisagé comme Écriture. D'après les chrétiens, l'Évangile a été consigné dans les textes grecs originaux qui forment les quatre évangiles canoniques. Ce qui nourrit l'accusation de *at-tahrif* (altération) des Écritures, souvent portée par les spécialistes de l'islam à l'encontre des textes évangéliques reçus par les chrétiens. ³⁷ En ce sens, il est intéressant de faire remarquer que, dans son œuvre apologétique écrite en arabe dans

le milieu islamique, Theodore Abu Qurrah énonce certains principes quant à l'autorité de l'Évangile chez les chrétiens. Il écrit :

Le christianisme est tout simplement la foi dans l'Évangile et dans ses appendices, ainsi que dans la loi de Moïse et dans les livres prophétiques donnés dans l'entre-deux. ³⁸ *Toute personne intelligente doit croire en ce que disent les livres que nous venons de citer, s'instruire de leur vérité et la mettre en pratique, que cette vérité lui soit ou non compréhensible.* ³⁹

La présentation succincte que fait Abu Qurrah de la Bible en ne mentionnant que l'Évangile et ses appendices, la Torah et les prophètes donnés dans l'entre deux (i.e. entre la Torah et l'Évangile), est conforme aux usages du milieu islamique dans lequel il écrit. Généralement, le Coran se réfère à la totalité de la Bible en parlant simplement de « la Torah et » de « l'Évangile » (sourate 3 *al-Imran* 48; 5 *al-Ma'idah* 110). En outre, dans un autre traité arabe, et comme en réponse à une admonition du Coran qui exhorte les « gens du Livre » à se faire leurs jugements religieux selon ce que Dieu leur a accordé (sourate 5 *al-Ma'idah* 47), Abu Qurrah ajoute : « Si ce n'était pas pour l'Évangile, nous ne reconnaitrions pas Moïse comme (venant) de Dieu. ... De même, nous reconnaissons les prophètes comme de Dieu à cause de l'Évangile. » ⁴⁰

Malgré les différences entre les musulmans et les chrétiens quant à la nature de l'Évangile, le Coran ainsi que la tradition, l'histoire et l'exégèse islamiques contiennent de nombreux matériaux évangéliques, canoniques et apocryphes. Ces données ont principalement trait à Jésus le Messie, à ses paroles et à ses gestes. Dans les débuts de l'islam, certains commentateurs musulmans consultaient les Évangiles canoniques dans le cadre de leurs études sur ces données. ⁴¹ Mais on constate qu'à une époque aussi reculée que celle de l'historien et commentateur du Coran, Abu Ja'far Muhammad at-Tabari (839–923), ⁴² les érudits musulmans ne s'intéressaient déjà plus aux Évangiles canoniques mais s'appliquaient à élaborer un « Évangile musulman » distinct, avec son propre « Jésus musulman », pour reprendre la description d'un auteur contemporain. ⁴³ Généralement, les chrétiens ignorent ces matériaux qui, pourtant, ont très largement circulé dans le monde musulman, où la vénération de Jésus, comme messenger de Dieu, vient juste après celle de Muhammad lui-même. ⁴⁴

Outre les différences qui portent sur le texte et sur l'histoire de Jésus, les présentations chrétienne et musulmane expriment une divergence confessionnelle fondamentale (manifeste dans des expressions comme « fils de Dieu » vs « fils de Marie »). Une différence irréductible, alors même que les écritures chrétienne et musulmane peuvent attribuer à Jésus Messie, le même titre. Évoquons ici un cas extrêmement significatif où un même terme revêt dans la prédication respective des



deux traditions religieuses, une signification radicalement différente. Ainsi, le Nouveau Testament (Ac 19,13)⁴⁵ et le Coran (sourate 3 *al-Imran* 39 et 4 *an-Nisa'* 171), chacun pour des raisons qui lui sont propres, parlent de Jésus comme du « Verbe » de Dieu, mais en lui attribuant des significations divergentes. Cela étant, cette coïncidence terminologique peut permettre une réflexion commune à partir de l'écriture, même si elle recouvre des sens et des convictions de foi qui ne sont pas les mêmes.



Représentation de Jésus : miniature turque datée de 1583

Évoquons maintenant l'affirmation coranique selon laquelle Jésus le Messie, fils de Marie, est la « Parole » de Dieu, « un Esprit émanant de lui » (sourate 4 *an-Nisa'* 171).⁴⁶ Pour les musulmans, elle doit être comprise comme un témoignage de sa nature créée personnelle. Cela fait partie intégrante de l'approche islamique de Jésus, qui se trouve d'ailleurs affirmée dans plusieurs autres passages du Coran (par exemple sourate 3 *al-Imran* 59; 5 *al-Ma'idah* 75). À l'inverse, les chrétiens – prenant appui sur le témoignage de Jn 1,1.14 – affirment que l'identification de Jésus avec la Parole de Dieu est à comprendre comme une reconnaissance de sa divinité et de sa filiation divine. Quant au Saint-Esprit qui, selon les Écritures, descendit sur Marie lors de l'Annonciation (Lc 1,35), cet Esprit que Jésus promit d'envoyer à ses disciples après son ascension dans les cieux (Jn 15,26), ils le confessent comme une Personne divine envoyée pour guider le peuple de Dieu. Il est important de ne pas ignorer ce point essentiel qui différencie radicalement la foi chrétienne de la foi musulmane, et de réaliser que les mêmes termes scripturaires de « Parole » et d'« Esprit » de Dieu – riches de multiples échos dans la Torah et les prophètes – fondent des affirmations opposées sur Jésus, le Messie. Mais cette terminologie, identique du fait de son origine scripturaire commune, peut offrir l'opportunité d'un dialogue renouvelé sur les sens différents dont elle est investie, ce qui suppose de la replacer dans la perspective plus large des récits sacrés communs, servant de référence aux

deux communautés. Tout cela, sans oublier qu'elle est utilisée pour exprimer des convictions de foi opposées. Même si de tels échanges interreligieux n'amènent pas forcément à un rapprochement doctrinal, ils n'en contribuent pas moins à clarifier nos différences et la manière dont nous les comprenons. Sans compter qu'ils nous permettent de préciser les principes fondamentaux des propositions de foi que, chrétiens et musulmans, nous offrons au monde contemporain.

IV. La Bible et le dialogue islamo-chrétien

La présence constante de la Bible au Coran, tout au long de l'histoire de l'islam, montre que, depuis ses origines, ce dernier a été en relation dialogique avec le judaïsme et le christianisme. Nous pouvons donc dire que la « Parole de Dieu », entendue en ses différentes acceptions, peut fonctionner comme un aimant puissant, propre à inciter les juifs, les chrétiens et les musulmans à se rencontrer. Le Coran suppose que le dialogue est possible entre eux, même aujourd'hui. « N'entrez pas en polémique avec les gens du Livre, si ce n'est de façon la plus courtoise ; sauf bien sûr avec ceux qui commettent le mal. Dites : 'Nous croyons à ce qui est descendu vers nous et à ce qui est descendu vers vous. Notre Dieu qui est votre Dieu est unique et nous lui sommes soumis' » (sourate *al-Ankabut* 46).⁴⁷ Le Coran envisage aussi ce dialogue comme un moment de vérité, déterminé par la référence à la « Parole de Dieu » consignée dans les écritures. Évoquant un éventuel désaccord, le texte coranique exhorte les musulmans à dire à leurs interlocuteurs : « Apportez votre preuve (*burhan*) décisive, si vous êtes véridiques » (sourate 2 *al-Baqarah* 111). Dans ce contexte, il est évident que la « preuve » demandée est un texte des Saintes Écritures capables de corroborer les positions avancées.

En outre, dans un passage particulièrement éloquent, il apparaît que, pour le Coran, l'authenticité des déclarations de foi se vérifie dans la cohérence entre la vie personnelle et la vérité professée ; le contexte étant celui de la rencontre entre chrétiens et musulmans. En fait, nous sommes là en présence d'un appel au martyr volontaire. À l'occasion d'une rencontre de Muhammad avec une délégation de chrétiens venus le visiter depuis la ville de Najran⁴⁸ au Sud de l'Arabie, on en arriva à aborder la question de la vérité concernant Jésus le Messie. C'est dans ce contexte, et en lien avec le défi de dire la vérité sur Jésus, que les traditions ultérieures de l'islam nous rapportent un moment de Révélation, à savoir la descente d'un certain verset du Coran sur Muhammad. Or ce verset les incitait, lui et les porte-parole du christianisme, à se mettre mutuellement à l'épreuve : Si quelqu'un te contredit après ce que tu as reçu en fait de science, dis : 'Venez ! Appelons nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nous-mêmes et vous-mêmes : nous ferons alors une exécution réciproque en appe-



lant une malédiction de Dieu sur les menteurs' » (soura-
te 3 *al-Imran* 61).⁴⁹

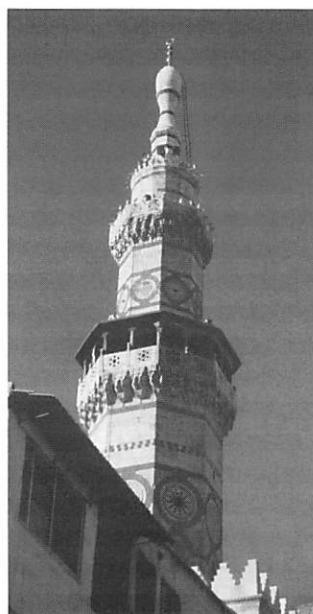
Cette exhortation coranique peut être comprise ainsi : dans le cadre d'une discussion portant sur la vérité concernant Jésus Christ, les chrétiens et les musulmans doivent s'en remettre au jugement de Dieu. C'est à lui qu'il appartient de déterminer la vérité du témoignage de foi authentiquement professé. Ce qui n'implique pas seulement d'être de bonne foi, au sens moral de cette expression. Mais il faut encore que les termes du témoignage soient en accord avec « la connaissance qui a été octroyée » aux uns et aux autres. D'après ce passage du Coran, les musulmans et les chrétiens doivent donc témoigner de la vérité attestée dans les écritures que Dieu a fait descendre vers chacune de leur communauté. Cette exigence nous fait revenir au point de départ, c'est-à-dire à la question des textes scripturaires tels qu'ils circulent dans le christianisme et l'islam, ainsi qu'à celle de leur intégrité.

Comme nous l'avons déjà dit, les polémistes musulmans ont accusé les « gens du Livre » d'avoir tordu ou falsifié leurs écritures. Lorsqu'ils citaient des versets de la Torah ou de l'Évangile dans leurs œuvres apologétiques ou polémiques pour appuyer leurs propres affirmations, les érudits de l'islam allaient jusqu'à « corriger » les passages qui leur semblaient « falsifiés », surtout quand ils concernaient Jésus et le Père, ou quand ils étaient supposés annoncer la venue du prophète Muhammad.⁵⁰ En retour, les chrétiens estimaient que ces « corrections » apportées par l'islam aux écritures juive et chrétienne distordaient le texte. Nous pouvons ainsi repérer, dans les textes syriaques et arabes écrits par des chrétiens vivant en milieu musulman aux premiers siècles de l'islam, des changements significatifs dans l'interprétation traditionnelle de certains passages des écritures. Nous pouvons y reconnaître la trace des nouveaux défis religieux lancés par les polémistes musulmans.⁵¹

Ainsi des origines de l'islam jusqu'à l'époque moderne, la discussion entre les chrétiens et les musulmans touchant le texte biblique est restée dans une sorte d'impasse. Mais il n'en est pas de même pour l'abondant corpus de traditions sur les personnages bibliques qui occupent une place centrale dans la Bible et le Coran. Dans l'une et l'autre communauté, ces traditions ont une fonction « haggadique » ou « midrashique », qui nous remet en mémoire cette étape de la transmission orale des récits bibliques en arabe, quand la « Parole de Dieu » circulait de personne à personne sans qu'il existât de texte canonique fixé et accessible en langage courant. Dans le cas des récits rapportant les paroles et les gestes de Jésus, les chrétiens et les musulmans connaissent des matériaux abondants, canoniques et non canoniques, apocryphes et pseudépigraphes. Ces données circulent dans le contexte intertextuel des deux

communautés, constituant presque un « Évangile oral » à la façon de la « Torah orale » du judaïsme. En fait, les récits sur les personnages bibliques ménagent un espace considérable pour le dialogue entre les chrétiens et les musulmans. Et cela, tout particulièrement en ce qui concerne les grandes lignes de l'histoire du salut et le développement d'une éthique conforme aux principes bibliques.⁵²

La Constitution *Dei Verbum* de Vatican II ne mentionne pas le Coran. Elle ne parle pas non plus du dialogue avec les musulmans, alors même qu'elle mentionne les figures centrales de l'histoire du salut – tels Abraham, Moïse et Jésus – qui apparaissent dans les écritures et la tradition de l'islam. Mais à la fin du document, nous



trouvons un passage qui présente un encouragement potentiel considérable pour un dialogue sur les écritures entre chrétiens et musulmans. Après avoir parlé de la nécessité de fournir aux chrétiens contemporains des traductions de la Bible qui leur soient adaptées, les Pères conciliaires poursuivent ainsi : « De plus, que soient composées des éditions de la Sainte Écriture, munies de notes convenables, à l'usage même des non chrétiens, et adaptées à leur situation... » (*DV* 25).

Vu la richesse des traditions bibliques en milieu musulman et la version coranique de la Torah, des Psaumes et de l'Évangile, il nous semble bien que le temps soit venu de prendre en compte les suggestions de *Dei Verbum* et de proposer l'édition d'une Bible spécialement pensée en vue du dialogue islamo-chrétien, avec des notes substantielles qui aident à se comprendre mutuellement. Voilà qui pourrait être un grand moment pour ces « gens du Livre » que sont les chrétiens et les musulmans du XXI^e siècle. Ils auraient là une occasion de réaffirmer leur foi dans la Parole de Dieu telle qu'ils la trouvent dans la Torah et l'Évangile – des écritures auxquelles ils se réfèrent comme au principe de leur foi –, tout cela, sans oublier de confier leurs différences à la miséricorde de Dieu.

(Trad. : E. Billoteau) ■

¹ Louis Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, Paris, 1997, p. 89.

² Le mot arabe *qur'an* s'apparente au terme syriaque *qeryana*, généralement utilisé par les chrétiens de langue syriaque pour désigner



- la « lecture » liturgique d'un passage des Écritures. Voir Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938, s.v. qur'an.
- ³ Sur le Coran comme « écriture » (*kitab*), voir Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image : Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, 2001.
- ⁴ Voir, entre autres, Thais E. Morgan, *Is There an Intertext in This Text? Literary and Interdisciplinary Approaches to Intertextuality*, en : *American Journal of Semiotics* 3 (1985), p. 1-40.
- ⁵ Certains spécialistes avaient étudié d'une façon similaire les récits relatifs aux figures bibliques dans le Coran. Voir, entre autres, Marilyn R. Waldman, *New Approaches to « Biblical » Materials in the Qur'an*, en : *Muslim World* 75 (1985), p. 1-16; M. Arkoun, *The Notion of Revelation: From ahl al-kitab to the Societies of the Book*, en : *Die Welt des Islams* 28 (1988), p. 62-89.
- ⁶ Sur la signification dynamique de cette expression, voir Madigan, *The Qur'an's Self-Image*, surtout l'appendice, «The People of the Kitâb», p. 193-213.
- ⁷ Sur cette question, voir tout spécialement : Jean-Marie Gaudéul et Robert Caspar, *Textes de la tradition musulmane concernant le Tahrif (falsification) des Écritures*, en : *Islamochristiana* 6 (1980), p. 61-104.
- ⁸ Voir Andrew Rippin, *Interpreting the Bible through the Qur'an*, dans G. R. Hawting et Abdul-Kader A. Shareef (éd.), *Approaches to the Qur'an*, New York, 1993, p. 249-259; Jane Dammen McAuliffe, *The Qur'anic Context of Muslim Biblical Scholarship*, en : *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), p. 141-158.
- ⁹ Pour une discussion de ce processus, en lien avec la citation de Jean 15,23-16,1 dans Ibn Ishaq's *Sirah*, voir Sidney H. Griffith, *The Gospel, the Qur'an, and the Presentation of Jesus in al-Ya'qubi's Ta'rikh*, en : John C. Reeves, (Symposium Series, 24), Atlanta, 2003, p. 133-160; idem, *Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality Muslim Encounter in the Middle Ages*, dans T.J. Heffernan et T.E. Burman, *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leyde, 2005, p. 29-58.
- ¹⁰ Voir J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, London Oriental Series, 34, Oxford, 1978.
- ¹¹ Voir Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992; Theodore Pulcini, *Exegesis As Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta, 1998.
- ¹² On trouvera une bonne étude dans Jean-Marie Gaudéul, *Encounters and Clashes: Islam and Christianity in History* (2 vols), Rome, 2001.
- ¹³ Voir John Lamoreaux (intro. et trad.), *Theodore Abu Qurrah*, Provo, UT, 2005.
- ¹⁴ Theodore Abu Qurrah, *Greek Opusculum* 24, PG, vol. 97, col. 1556B.
- ¹⁵ Giacinto Bulus Marcuzzo (éd. et trad.), *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hashim i à Jérusalem vers 820*, Textes et Études sur l'Orient Chrétien 3, Rome, 1986, p. 342-343.
- ¹⁶ Marcuzzo, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade*, p. 394-395.
- ¹⁷ Voir Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leyde, 1996.
- ¹⁸ Une réfutation de la divinité du Christ fondée sur les Évangiles est attribuée à al-Ghazali. Voir R. Chidiac (éd. et trad.), *Al-Ghazzali, Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*, Paris, 1939. L'authenticité de l'ouvrage est contestée dans Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali, Jerusalem*, 1975, appendice A, p. 458-487.
- ¹⁹ Voir Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse* (voir note 11).
- ²⁰ Voir Thomas F. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-sahih* Delmar, NY, 1984.
- ²¹ Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, p. 110.
- ²² Voir Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford, 1997.
- ²³ Voir Brannon M. Wheeler, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000); idem, *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*, Londres, 2002.
- ²⁴ Il est important d'insister sur le fait que les processus de « biblicisation » et « d'islamisation » ne s'excluent pas mutuellement ; ils opèrent souvent simultanément dans un texte, bien que l'un des deux puisse être le trait dominant de tel ou tel auteur.
- ²⁵ Voir David Thomas, *The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), p. 29-38.
- ²⁶ Voir Tilman Nagel, *Die Qisas al-Anbiya': Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn, 1967; Brian Hauglid, *Al-Tha'labi's Qisas al-Anbiya': Analysis of the Text, Jewish and Christian Elements, Islamization, and Prefiguration of the Prophethood of Muhammad*, (PhD diss.; The University of Utah, 1998 – Ann Arbor, MI: UMI Microform 9829755, 1998); Wheeler, *Prophets of the Quran*; Roberto Totoli, *I Profeti Biblici nella Tradizione Islamica*, Brescia, 1999. L'un des textes les plus populaires de ce genre a été traduit en anglais, voir W.M. Thackston, Jr. (trad.), *The Tales of the Prophets of al-Kisa'l*, Boston, 1978.
- ²⁷ Voir Jane Dammen McAuliffe, *Assessing the Isra'iyyat; an Exegetical Conundrum*, dans Stefan Leder (éd.), *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, Wiesbaden, 1998, p. 345-369; Roberto Totoli, *Origin and Use of the Term Isra'iyyat in Muslim Literature*, *Arabica* 46 (1999), p. 193-210.
- ²⁸ Dans la mesure où nous ne disposons actuellement d'aucun témoignage fiable sur une éventuelle traduction arabe préislamique de la Bible (totale ou partielle). Mais il est tout à fait possible que certains érudits juifs et chrétiens de langue arabe aient eu à leur disposition des notes ou quelques autres textes rudimentaires pour leur usage personnel. Voir Gregor Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, surtout p. 26-29. Voir également Sidney H. Griffith, *The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century*, *Oriens Christianus* 69 (1985), p. 126-167.
- ²⁹ Vernon K. Robbins et Gordon D. Newby, *A Prolegomenon to the Relation of the Qur'an and the Bible*, dans Reeves (éd.), *Bible and Qur'an*, p. 23.
- ³⁰ Voir Griffith, *The Gospel in Arabic*, Sebastian P. Brock, *A Neglected Witness to the East Syriac New Testament Commentary Tradition: Sinai, Arabic MS 151*, en : Rifaat Y. Ebied et H. Teule (éd.), *Studies on the Christian Arabic Heritage (Eastern Christian Studies, 5)*, Louvain, 2004, p. 205-215.
- ³¹ Sur le sens du mot *hanif* comme pratiquement équivalent au terme « gentil » dans l'usage judéo-chrétien, voir François De Blois, Nasrani (Ναζωραϊος) and hanif (εθνικός): *Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam*, en : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002), p. 1-30.
- ³² Brian Hauglid, *On the Early Life of Abraham: Biblical and Qur'anic Intertextuality and the Anticipation of Muhammad*, en : Reeves, *Bible and Qur'an*, p. 105.
- ³³ Voir Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958; Hauglid, *On the Early Life of Abraham*; Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany, 1990.
- ³⁴ Voir à ce sujet les observations critiques de Yisrael Eph'al, «Ishmael and the Arabs » : *A Transformation of Ethnological Terms*, en : *Journal of Near Eastern Studies* 35 (1976), p. 225-235. Une controverse importante s'éleva parmi les spécialistes européens au sujet d'Ismaël considéré comme l'ancêtre des Arabes. Voir Massignon, *Les trois prières*, p. 61-77; Michel Hayek, *Le mystère d'Ishmael*, Paris, 1964; René Dagorn, *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes*, Genève, 1981.



- ³⁵ Voir L. R. Scudder Jr., *Ishmael and Isaac and Muslim-Christian Dialogue*, *Dialog* 29 (1990), p. 29-32; Sidney H. Griffith, *Sharing the Faith of Abraham: The « Credo » of Louis Massignon, Islam and Christian Muslim Relations* 8 (1997), p. 193-210; Karl-Josef Kuschel, *Abraham: Sign of Hope for Jews, Christians and Muslims* (trad. John Bowden), New York, 1995.
- ³⁶ Voir Sidney H. Griffith, *Gospel*, en Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leyde, 2001, vol. II, p. 342-343.
- ³⁷ L'« Évangile de Barnabé » constitue un cas particulier dans les controverses entre les chrétiens et les musulmans. Le texte de cet ouvrage fut découvert dans un manuscrit italien, à Amsterdam, en 1709. Les spécialistes contemporains sont parvenus à un consensus : l'« Évangile de Barnabé » aurait été composé dans le monde méditerranéen occidental du 16^e siècle. Voir Jan Slomp, *The Gospel in Dispute*, en : *Islamochristiana* 4 (1977), p. 67-112; Mikel De Epalza, *Le milieu hispano-moresque de l'Évangile islamisant de Barnabé*, en : *Islamochristiana* 8 (1982), p. 159-183; Rainer Stichel, *Bemerkungen zum Barnabas-Evangelium*, en : *Byzantinoslavica* 43 (1982), p. 189-201; D. Sox, *The Gospel of Barnabas*, Londres, 1984. Depuis sa traduction en arabe au début du 20^e siècle, l'Évangile de Barnabé a été salué par quelques auteurs musulmans célèbres comme un récit de la vie et des gestes de Jésus, beaucoup plus authentique que les quatre évangiles canoniques des chrétiens. Voir Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, en particulier p. 45-46, 50-71.
- ³⁸ Par les appendices (*tawabi'ih*) de l'Évangile, Abu Qurrah désigne les livres du Nouveau Testament qui suivent les quatre évangiles dans le canon, des Actes à l'Apocalypse. De la même façon, l'expression « prophètes donnés dans l'entre-deux » (phrase suivante), se réfère à tous les livres de la Septante qui suivent la Torah, depuis Josué jusqu'à Malachie.
- ³⁹ Constantin Bacha, *Les œuvres arabes de Théodore Aboucara*, évêque d'Harân, Beyrouth, 1904, p. 27.
- ⁴⁰ Louis Cheikho, *Mimar li Tadurus Abi Qurrah fi wujud al-khaliq wa d-din al-qawim*, *al-Machriq* 15 (1912), p. 837.
- ⁴¹ Voir à ce sujet : Sidney H. Griffith, *The Gospel, the Qur'an, and the Presentation of Jesus in al-Ya'qubi's Ta'rikh*, en : Reeves, *Bible and Qur'an*, p. 133-160.
- ⁴² Voir : André Ferré, *La vie de Jésus d'après les Annales de Tabari*, en : *Islamochristiana* 5 (1979), pp. 1-29.
- ⁴³ Tarif Khalidi, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*, Cambridge, MA, 2001, p. 3.
- ⁴⁴ Voir Roger Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris, 1980; Kenneth Cragg, *Jesus and the Muslim: An Exploration*, Londres, George, Allen et Unwin, 1985 ; Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, Albany, NY, 1991.
- ⁴⁵ Voir également Jn 1,1 et 14, où l'expression complète de *ho logos tou theou* appliquée au Christ, n'apparaît pas comme en Ap 19:13.
- ⁴⁶ L'affirmation du Coran selon laquelle Jésus est un Esprit émanant de Dieu (sourate 4:171) doit être interprétée à la lumière d'autres passages : celui, par exemple, de l'Annonciation à Marie. Le texte dit alors : « Nous lui avons envoyé notre Esprit : il se présenta à elle sous la forme d'un homme parfait ... Il dit alors à Marie : 'Je ne suis que l'envoyé de ton Seigneur pour te donner un garçon pu.' » (sourate 19 *Maryam* 17 et 19). En deux autres passages, le Coran dit que Dieu a fortifié Jésus avec le Saint-Esprit, voir sourate 2 *al-Baqarah* 87 et 253; sourate 5 *al-Ma'idah* 110. Dans un texte particulièrement significatif, le Coran dit de Marie : « Et celle qui était restée vierge. ... Nous lui avons insufflé de notre Esprit. Nous avons fait d'elle et de son fils un Signe pour les mondes » (sourate 21 *al-Anbiya* 91).
- ⁴⁷ Voir Jane Dammen McAuliffe, *Debate with them in the better way: The Construction of a Qur'anic Commonplace*, en : Angelika Neuwirth et al. (éd.), *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic*, Beyrouth/ Stuttgart, 1999, p. 163-188.
- ⁴⁸ Voir Irfan Shahid, *The Martyrs of Najrân: New Documents* (*Subsidia Hagiographica*, 49), Bruxelles, 1971; René Tardy, *Najrân: Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beyrouth, 1999.
- ⁴⁹ Voir Louis Massignon, *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima*, dans Louis Massignon, *Parole donnée*, Paris, 1983, p. 147-167.
- ⁵⁰ Voir, entre autres, la discussion de la présentation de Jn 15,23-16,1 dans Ibn Ishaq's *Sirah*, comme signalé au n° 9 ci-dessus.
- ⁵¹ Voir Martin Accad, *Did the Later Syriac Fathers Take into Consideration Their Islamic Context When Reinterpreting the New Testament?*, en : *Parole de l'Orient* 23 (1998), p. 13-32. Voir aussi Martin Accad, *The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries: An Exegetical Inventorial Table*, en : *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), p. 67-91, 205-220, 337-352, 459-479.
- ⁵² Voir l'effort récent d'un spécialiste pour mettre à profit notre héritage commun dans John Kaltner, *Ishmael Instructs Isaac: An Introduction to the Qur'an for Bible Readers*, Collegetown, MN, 1999.

Pour le crédit photos, nous remercions :

Heribert Busse (p. 38), Hmida Ennaifer (p. 18), Sidney H. Griffith (p. 22), Anneliese Hecht (p. 8, 28), Katholisches Bibelwerk e.V. (p. 39, 41); Baruch A. Levine (p. 4), Religionspädagogisches Seminar Diözese Regensburg (p. 2, 35), Christian W. Troll, sj (p. 31).



Bible et Coran en dialogue

Christian W. Troll



Le P. Christian Troll, sj, a été professeur d'études islamiques à New Delhi, maître de conférences pour les relations islamo-chrétiennes à Birmingham, et professeur à l'Institut pontifical d'études orientales à Rome. En 1999, il a pris la direction des Forums islamo-chrétiens de l'Académie catholique de Berlin. Depuis 2001, il est professeur honoraire à l'Université de théologie et de philosophie Saint-Georges à Francfort.

Introduction

Qui dit dialogue avec l'islam dit toujours dialogue avec l'une ou l'autre des compréhensions possibles de l'islam. Certes, il existe des données de foi communes à tous les musulmans : le Coran comme la révélation de la Parole de Dieu, Muhammad comme le sceau des prophètes et le « bel exemple » (sourate 33,21) d'une vie qui plaît à Dieu, enfin l'adhésion à quelques pratiques religieuses fondamentales considérées comme des prescriptions de Dieu. Cependant, le monde musulman, et plus particulièrement le sunnisme, ne connaît pas de *magisterium* qui devrait et pourrait prétendre enseigner avec autorité l'interprétation authentique du Coran et de la Sunna, et obtenir le consensus de tous les musulmans. Les différentes compréhensions de l'islam sont dues aux différents modes de lecture des textes normatifs (en particulier du Coran), ainsi qu'à la diversité des interprétations touchant les événements fondateurs et les symboles religieux en vigueur. Je m'en tiendrai ici au courant sunnite majoritaire et à sa compréhension de l'islam, tel qu'il est enseigné et pratiqué à l'Université Al-Azhar du Caire et dans les nombreuses institutions de même mouvance. En outre, je me limiterai ici à quelques remarques de portée immédiate pour le dialogue islamo-chrétien. Je traiterai donc les points suivants : 1. La Parole de Dieu : approche chrétienne et approche musulmane ; 2. Les croyances musulmanes concernant le Coran et la Bible ; leurs implications dans le dialogue islamo-chrétien ; 3. La portée spirituelle de la Bible et du Coran pour les chrétiens et les musulmans ; 4. Quelques initiatives en matière de lecture commune de la Bible et du Coran.

1. La Parole de Dieu : approche chrétienne et approche musulmane

Nous suivrons ici les *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*¹. Ce qui nous amènera à déterminer ce point commun entre les deux religions : chrétiens

et musulmans croient que Dieu prend l'initiative de parler aux humains, au sein même de l'histoire. Les uns et les autres se considèrent comme les heureux bénéficiaires du « don de la Parole ». Pour les musulmans, le Coran est la révélation ultime, unique et pleinement authentique de la Parole de Dieu, adressée à l'humanité par l'intermédiaire de Muhammad (cf. par exemple sourate 42,52). De leur côté, les chrétiens sont persuadés que : « de bien des manières, Dieu a parlé autrefois à nos pères par les prophètes, mais en ces jours qui sont les derniers, il nous a parlé par un Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses » (He 1,1-2).

Dans leur effort pour s'éclairer mutuellement sur la façon dont leur religion respective reçoit et comprend la Parole de Dieu, les chrétiens et les musulmans ne devront pas occulter une différence constitutive quant à ce qu'ils estiment être cette Parole. Pour les musulmans, la Parole de Dieu est le Coran lui-même, « ... une Révélation du Seigneur des mondes ... », « en langue arabe claire a révélation du Seigneur des mondes ... en langue arabe claire » (sourate 26,192.195). Ils devront également mentionner l'importance que revêt pour eux le Coran, en tant que discours sur Dieu et loi pour l'humanité. Pour les chrétiens, la Parole de Dieu est venue dans le monde à « la plénitude des temps » (cf Mk 1,15), non sous la forme d'un « livre », mais dans la personne de Jésus Christ, révélation du Père et présence de Dieu au cœur de l'humanité. Pour eux, « la Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Église » (DV 10), « car la sainte Tradition et la sainte Écriture sont étroitement reliées et communiquent entre elles ... toutes deux jaillissant de la même source divine » (DV 9). Par conséquent, le christianisme enseigne que les livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, œuvre conjointe de Dieu et des auteurs divinement inspirés, ne sont qu'un moyen – exceptionnel et normatif, certes – de parvenir à la connaissance de la Parole de Dieu au cœur même de la vie.

Visant à l'authenticité du dialogue, les *Guidelines* soulignent que les partenaires chrétiens et musulmans devront prendre en considération les différences profondes qui caractérisent leurs convictions de foi, quant à la nature et au message de leur Écriture sainte respective. Cela, afin d'éviter les confusions inutiles ou les critiques vaines. Dans l'islam, la Parole de Dieu est devenue le « Livre [qui] ne renferme aucun doute » (sourate 2,2),



« le Livre qui contient la vérité » (sourate 5,48 etc.), le Livre qui éclaire toute chose (cf. sourate 16,89), c'est-à-dire le Coran. Les chrétiens, quant à eux, croient que la Parole est « devenue chair » dans la personne de Jésus Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité.

2. Les croyances musulmanes concernant le Coran et la Bible ; leurs implications dans le dialogue islamo-chrétien

2.1 Le Coran et le dialogue islamo-chrétien

Nombreux sont les passages du Coran qui parlent des chrétiens et du type de relations qu'il convient d'avoir avec eux. Mais nous ne retiendrons ici que quelques versets des sourates cinq et neuf. Ces sourates appartiennent à la dernière phase de la révélation coranique. Elles sont donc considérées comme « le dernier mot » du Coran sur cette question, qui annule ou corrige les déclarations antérieures et éventuellement divergentes.

Le Coran appelle les chrétiens, mais aussi les juifs, les « gens du Livre » et parfois même les « gens de l'Évangile » (par exemple sourate 5,47). En un sens, il encourage les chrétiens à ré-évaluer leur comportement et leurs pratiques à la lumière de l'Écriture. Fréquemment, les musulmans posent, explicitement ou implicitement, cette simple question : « Pourquoi les chrétiens n'appliquent-ils pas ces prescriptions clairement données par la Torah, que sont la circoncision ou les observances alimentaires ... ? » Mais cette question en cache une autre, plus fondamentale : « Comment obéissez-vous à la Parole de Dieu ? » Un chrétien peut trouver que ce type de référence à l'Écriture relève du critère vraiment trop étroit, ce qui n'est pas faux. Mais dans le dialogue, les chrétiens doivent répondre à la question réelle qui leur est posée, et le faire de manière à être vraiment compris par les musulmans. En outre, les chrétiens auront probablement beaucoup à y gagner, s'ils réalisent que telle ou telle de leur pratique est en tension, voire en contradiction patente, avec les enseignements de la Bible.

Pour les musulmans, en tout cas, il n'y a aucun doute : ils doivent juger de toute chose à partir de l'enseignement du Coran. Ils ne voient pas la nécessité de lire la Bible ; le Coran étant, d'après la foi musulmane, l'ultime Parole de Dieu. Il a été préservé dans son authenticité, ainsi il confirme ou annule toutes les « livres » précédents (cf. sourate 5,48 : « Nous t'avons révélé le Livre et la vérité, pour confirmer ce qui existait du Livre, avant lui, en le préservant de toute altération. Juge entre ces gens d'après ce que Dieu a révélé ; ne te conforme pas à leurs désirs, en te détournant de ce que tu as reçu de la vérité ... »). Les chrétiens peuvent suivre leur conscience et obéir à ce qu'ils estiment être la Parole de Dieu. Les musulmans, quant à eux, considéreront comme obsolètes ou falsifiés tous les enseignements bibliques qui ne s'accordent pas avec le Coran.

Il nous faut prendre acte de cette réflexion du Coran exprimée en sourate 5,48 : à savoir que le pluralisme religieux est un fait ; qu'il durera jusqu'à la fin du monde ; que la présence d'autres religions à côté de l'islam est une épreuve voulue par Dieu, pour tester la fidélité des musulmans (« Nous avons donné, à chacun d'entre eux, une règle et une Loi. Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté. Mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait. Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les bonnes actions. Votre retour, à tous, se fera vers Dieu ; il vous éclairera, alors, au sujet de vos différends »).

Dans la sourate 5,82 nous trouvons un passage célèbre concernant les autres religions. Dans un seul et même verset, juifs et polythéistes sont décrits comme « les plus hostiles aux croyants ». Puis vient cette réflexion : « Ceux qui disent : 'Oui ! Nous sommes chrétiens' » sont « les plus proches des croyants par l'amitié. » Et le verset ajoute : c'est « parce qu'on trouve parmi eux des prêtres et des moines qui ne s'enflent pas d'orgueil. » Voilà qui manifeste clairement ce que les musulmans attendent des chrétiens : un véritable sens de la grandeur incomparable de Dieu, outre bien sûr, la charité et l'humilité. Ce texte, en fait, peut très bien se référer à un groupe de chrétiens plus favorables à l'islam. Quoi qu'il en soit, ce passage appartient au texte coranique. Par conséquent, il est considéré par les musulmans comme la Parole de Dieu.

Cela étant, nous trouvons des textes plus restrictifs, qui ne semblent certainement pas encourager au dialogue. Prenons par exemple : « O vous qui croyez ! Ne prenez pas pour amis les juifs et les chrétiens » (sourate 5,51) ; ou encore, le célèbre appel à combattre les chrétiens pour les soumettre à la loi islamique, ce qui implique la subordination politique (sourate 9,29). Bien que le Coran distingue clairement entre les gens du Livre qui croient en Dieu et ceux qui, parmi eux, ne croient pas, la distinction n'a jamais été mise en pratique ; et, dans le passé, la directive susdite de les combattre a été appliquée à tous les chrétiens.

De ces textes concernant les chrétiens et les relations que les musulmans peuvent avoir avec eux, J.M. Gaudeul (M.A.) conclut :

Les textes coraniques contiennent, semble-t-il, des éléments qui peuvent inciter les musulmans à entreprendre un dialogue fécond avec les chrétiens. Bien sûr, ce n'est pas à nous de dire aux musulmans comment ils doivent comprendre le Coran. Car c'est leur affaire ! Mais il nous appartient de mettre nos peurs de côté, et d'aller à la rencontre des musulmans comme l'évangile, mais aussi certains versets du Coran, nous invite à le faire.²

Gaudeul est convaincu d'une chose : si les chrétiens se montraient réellement et authentiquement comme les « gens du Livre », c'est-à-dire des gens qui obéissent à



la Parole de Dieu et ont un sens profond de sa majesté, alors sans aucun doute, Dieu se servirait de ce témoignage pour rappeler aux musulmans les textes coraniques les plus favorables aux chrétiens. Voilà qui pourrait permettre aux uns et aux autres de se rencontrer comme des partenaires, et non plus comme des rivaux ou des adversaires engagés dans des controverses stériles.

2.2 Quelques différences importantes entre chrétiens et musulmans au sujet de la compréhension de l'Écriture

L'enseignement chrétien sur l'inspiration des écritures bibliques implique que Dieu a recours aux hommes, individuellement ou collectivement, dans le respect de leur liberté, de leur mentalité, de leur tempérament, de leurs facultés et de leurs traditions. Le texte biblique proposé à la foi des chrétiens est, toujours et en même temps, la parole de l'auteur humain et la Parole de Dieu. C'est ainsi que, dans la Bible, la Parole de Dieu parvient à l'auditeur ou au lecteur dans des styles, des images et des expressions diversifiés. Ce dernier pouvant y reconnaître la personne ou le(s) groupe(s) de personnes qui ont formulé et structuré le texte tel qu'il est reçu aujourd'hui. En revanche, pour les musulmans, la Parole de Dieu a été dictée à Muhammad : Dieu, ou son Esprit (l'ange Jibril), lui ayant transmis, mot à mot, tout ce qu'il devait dire. Muhammad est donc le porte-parole de Dieu, au sens où il n'a eu aucun rôle dans le choix des mots, des phrases ... qu'il a dû prononcer.

Les musulmans ne citent jamais le Coran en disant : « Muhammad dit ceci ... », mais en déclarant purement et simplement : « Dieu dit ... » Aussi, en arrivent-ils à penser que les chrétiens contemporains dénie à la Bible toute origine divine, lorsqu'ils la citent en se contentant de mentionner : « Isaïe enseigne », « Moïse dit ». Avec Jean-Marie Gaudeul³, nous pouvons nous demander s'il ne serait pas plus judicieux, lorsque nous citons la Bible – surtout dans le cadre du dialogue avec les musulmans –, d'utiliser des expressions qui manifestent notre foi dans l'inspiration et la conduite divines. Des formules que nous trouvons dans l'Écriture elle-même, comme par exemple : « Le Saint-Esprit a dit par la bouche de David ou de Paul ... » (Mc 12,36), ou simplement : « Il est écrit ... » (cf. Ga 4,27).

Le fait que la foi musulmane envisage la révélation comme un texte écrit sous la dictée, a une autre conséquence. Alors que la Bible et le Coran contiennent l'une et l'autre de nombreux genres littéraires différents, ce dernier se présente uniquement comme un texte prophétique. Les divers styles ou types de contenu présents dans le Coran (prières, lois, exhortations, récits, etc.) sont tous intégrés dans le cadre global de la prophétie. Le Coran tout entier d'ailleurs pourrait très bien être considéré comme une sorte de grand sermon (ou exhortation)

adressé par Dieu (ou par ses anges) à Muhammad, aux croyants ou encore à l'humanité.

La certitude selon laquelle le Coran a été écrit sous la dictée de Dieu, amène les musulmans à en conclure que ce texte est parfait, divin, au niveau du contenu comme de l'expression. Ils reconnaissent dans la beauté de la langue arabe du Coran et dans la clarté de son message (centré sur l'unicité de Dieu et la fraternité entre les hommes), un miracle doté d'une force de conviction irrésistible.

Une autre différence importante distingue la Bible du Coran, qui est de nature à orienter les chrétiens et les musulmans dans des directions quelque peu différentes. S'il nous fallait résumer le message de la Bible en quelques lignes, nous dirions ceci : Dieu se révèle dans une histoire de salut. Cette histoire se caractérise principalement par l'élection d'un peuple particulier, par la promesse du Messie et par l'alliance scellée avec ce peuple. Ce dernier, qui pourtant s'est montré infidèle, n'a pas été rejeté même s'il a reçu son châtement. La pédagogie divine l'a conduit peu à peu à se faire une idée toujours plus haute de Dieu ; l'a aidé à prendre plus profondément conscience du péché et à s'ancrer plus solidement dans l'espérance de voir s'accomplir les promesses messianiques. La foi de l'Église, nouvel Israël avec son corpus scripturaire appelé le Nouveau Testament, est donc la suivante : le « dessein mystérieux » de Dieu, jusqu'alors caché, a été manifesté dans le Fils, Jésus de Nazareth. Jésus est le centre de toute l'histoire, lui qui, par sa mort et sa résurrection, a sauvé tout le genre humain, donnant à ceux qui croient en lui de partager sa gloire, grâce à son Esprit Saint. Ainsi, ces derniers sont-ils en mesure de préparer son second avènement. Il s'agit donc d'un unique plan de salut, se déployant du début jusqu'à la fin des temps et centré exclusivement sur Jésus, le « Messie (le Christ) », en qui Dieu a fait irruption dans notre histoire et assumée celle-ci dans sa propre vie.



L'islam ne connaît pas d'histoire du salut, comprise comme la révélation progressive du mystère de Dieu, laquelle culmine dans l'Incarnation, la Croix, la Résurrection et l'envoi du Saint-Esprit.

La foi musulmane, en effet, envisage la relation entre Dieu et l'humanité de façon quelque peu différente :



■ Périodiquement, Dieu envoie des prophètes pour rappeler aux humains qu'il existe une religion immuable. Une religion fondée sur la nature humaine que Dieu a créée, en la dotant d'une orientation naturelle vers le monothéisme. Le message de cette religion innée est toujours le même : Dieu est unique. Rendez-lui un culte, à lui et à lui seul. Soyez attentifs à la justice sociale. Croyez au Jour dernier.

Ces prophètes sont envoyés dans des lieux différents, à des époques et à des communautés différentes qui ne sont pas reliées entre elles. La vision coranique n'est pas celle d'une histoire continue de Dieu avec son peuple et, à travers lui, avec toute l'humanité. Nous sommes plutôt en présence d'une juxtaposition d'interventions divines, sans lien les unes avec les autres.

Le même processus se répète à chacune de ses interventions : le prophète se livre à la prédication, et son message est rejeté par les gens. Dieu détruit alors la communauté, mais il sauve son messager. Le Coran reprend à son compte les raisons données aux châtiements par les récits de l'Ancien Testament : Noé et le déluge, Lot et Sodome, Moïse et les Égyptiens, Jonas et Ninive. Toutes ces histoires préfigurant l'expérience même de Muhammad.

Finalement, quand l'humanité a fait suffisamment de chemin, Muhammad est envoyé par Dieu, comme le dernier et ultime prophète. Sa mission étant de prêcher le même message que ses devanciers authentiques, mais avec une clarté inégalée et pour toute l'humanité via la *umma muslima*. Depuis le prophète Muhammad, il appartient à la communauté musulmane non seulement de faire connaître l'idéal de la foi et des pratiques islamiques, mais encore de combattre en tout lieu pour qu'advienne dans tous les domaines de l'existence, le règne effectif de Dieu par le biais de l'islam et de la loi divine.

2.3 Comment les musulmans perçoivent la Bible

Ce que nous avons dit du Coran et de sa vision de l'histoire conditionne la rencontre des musulmans avec la Bible.

Mis en contact avec le texte biblique, les musulmans éprouveront d'abord un sentiment d'étrangeté et de perplexité. Habités au style littéraire du Coran, ils se trouveront confrontés, avec la Bible, à une bibliothèque comportant des écrits divers, d'époques, de cultures, de styles et de contenus différents.

Les musulmans auront appris du Coran, du catéchisme et de la prédication que le livre de la Torah a été donné à Moïse, les Psaumes à David et l'Évangile à Jésus. Il leur sera donc difficile d'identifier la Torah avec les cinq livres du Pentateuque. Il leur faudra aussi découvrir que les Psaumes ne sont pas des paroles attribuées à Dieu, mais des prières adressées à Dieu.

Il n'est donc pas étonnant que les musulmans du monde entier se sentent confirmés dans leur conviction que la Bible a été falsifiée par les juifs et les chrétiens. Déjà, dans le Coran, les « gens du Livre » sont accusés d'avoir écrits de nouveaux textes ou d'avoir changé certains mots de la Bible. Nous l'avons déjà dit, le Coran, et par conséquent l'islam, n'envisage pas la possibilité d'une unique histoire du salut, impliquant une révélation progressive jusqu'à un point de non-retour. Par conséquent, confrontés à la Bible, les musulmans auront tendance à raisonner ainsi :

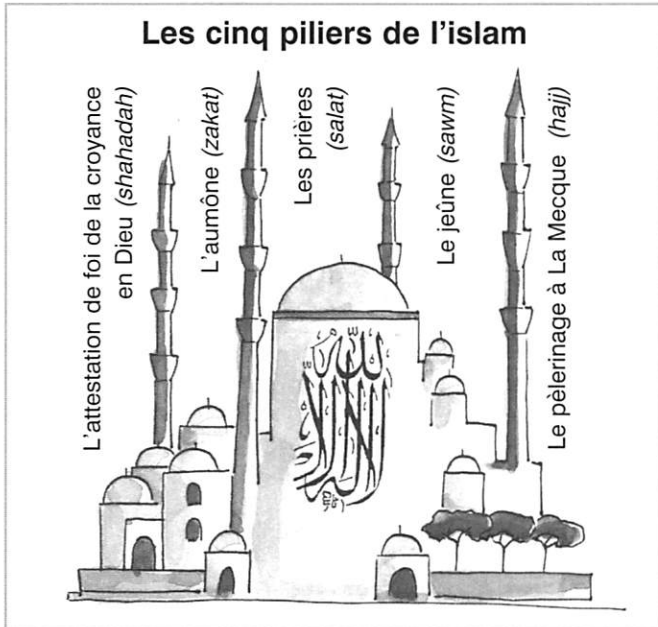
« Regardez la Torah : si vraiment elle avait été révélée par Dieu telle qu'elle est actuellement, nous y trouverions une mention de la résurrection des morts, de l'existence du ciel et de l'enfer. Tout livre authentiquement révélé ne devrait-il pas contenir ces vérités essentielles ? Si la Torah ne les enseigne pas, c'est parce que les juifs ont supprimé tous les passages contenant ces données fondamentales. En outre, si la vraie Torah a été donnée par Dieu à Moïse, comment se fait-il qu'elle rapporte la mort de ce dernier ? Il faut que les juifs aient ajouté leurs propres textes à la Parole de Dieu. »

Il est important que les chrétiens réalisent la logique de telles accusations, à partir du moment où il est tenu pour acquis que la révélation est descendue du ciel et a été dictée par Dieu. Nous pouvons alors comprendre cette question qui m'a été posée récemment par un musulman, lecteur de mon site Internet (www.answers-to-muslim.com) : « Si le christianisme d'aujourd'hui est authentique, comment peut-il y avoir des évangiles différents ? » De fait, un musulman se demandera ce qui est arrivé à l'unique Évangile (*l'injil*), révélé mot à mot par Dieu à « Isa, le fils de Marie ». Et non seulement, il trouvera dans le Nouveau Testament, quatre évangiles différents à la place de *l'injil*, mais il découvrira encore que ces « évangiles » résultent d'une compilation de traditions sur Jésus, lesquelles ont été rassemblées par des disciples, dont certains ne l'ont même jamais rencontré personnellement. Sans compter que l'origine humaine de ces textes est évidente, puisqu'ils sont remplis de divergences et de contradictions entre eux. Enfin, le Coran (ce qui, pour les musulmans, signifie « Dieu lui-même ») est clair : Jésus n'a jamais prétendu être davantage qu'un prophète ; il n'est pas mort sur la croix ; enfin, il a annoncé explicitement la venue de Muhammad.

Pourquoi le Nouveau Testament des chrétiens ne mentionne-t-il pas clairement la venue de Muhammad ? Une question à laquelle un musulman répondra ainsi : c'est parce qu'ils ont ôté du texte l'annonce de cette venue. D'un point de vue musulman donc, il ne nous reste plus dans la Bible, que quelques traces de cette prophétie touchant Muhammad. Signalons à ce titre : Deutéronome 18,18 où Dieu annonce aux Israélites qu'il leur suscitera d'entre leurs frères, un prophète comme Moïse ; l'évangile selon Jean (14,26) promettant la venue du



Paraclet ou Consolateur. Alors que les chrétiens appliquent cette annonce à l'Esprit Saint, les musulmans lisent *periklutos* (célèbre, digne de louanges) à la place de *parakletos*, ce qui leur permet d'affirmer qu'elle concerne Muhammad dont le nom est « loué ».⁴



Les chrétiens ne devraient pas se décourager quand ils se découvrent accusés d'avoir falsifié la Bible. Ces objections et ses accusations ne les visent pas personnellement. Cela étant, ils doivent utiliser tous les moyens fournis par la recherche contemporaine et les médias, entre autres électroniques, pour faire prendre conscience aux musulmans cultivés combien, dans sa version traditionnelle, la doctrine islamique de l'« altération » de la Bible est insoutenable.

Certains érudits musulmans, d'hier et d'aujourd'hui, acceptent le texte de la Bible tel qu'il se présente, ce qui n'a rien de surprenant. Ils suggèrent que l'altération dont parle le Coran vise l'interprétation erronée du texte par les juifs et les chrétiens depuis les temps les plus reculés, plutôt que la falsification du texte actuel. D'autres universitaires musulmans contemporains reconnaissent que les évangiles sont bien fondés sur des événements historiques. Mais ils ajoutent que l'interprétation chrétienne de ces événements n'en exclut pas d'autres (musulmane par exemple).⁵

3. La portée spirituelle de la Bible et du Coran pour les chrétiens et les musulmans⁶

3.1 Connaître nos Saintes Écritures et leur signification : une tâche incontournable pour les croyants chrétiens et musulmans d'aujourd'hui

Aujourd'hui, les chrétiens et les musulmans d'obédience diverses vivent ensemble (*convivencia*). Et cet état de fait est devenu une réalité dans le monde entier.

Beaucoup sont convaincus d'être appelés, de par leur vocation même, à se connaître et à collaborer afin de promouvoir le bien et éviter le mal, partout où cela est possible. Pour les musulmans, mépriser les autres « livres » reviendrait tout simplement à désobéir au message du Coran. Les musulmans d'ailleurs, sont de plus en plus conscients de la « nécessité » de s'informer auprès des chrétiens de leur interprétation de la Bible. Une tendance également présente chez ceux qui estiment que les « gens du Livre » ont falsifié les textes de leurs Écritures Saintes, ou ne s'intéressent aux juifs et aux chrétiens que comme convertis potentiels à l'islam. De toute façon, les musulmans attachés au Coran ne peuvent négliger ses déclarations positives à propos des « gens du Livre », même si, comme nous l'avons déjà signalé, elles côtoient des propos nettement plus négatifs.

Il existe, parmi les gens du Livre, une communauté droite dont les membres récitent, durant la nuit, les Versets de Dieu. Ils se prosternent ; ils croient en Dieu et au Jour dernier ; ils ordonnent ce qui est convenable, ils interdisent ce qui est blâmable ; ils s'empressent de faire le bien ; voilà ceux qui sont au nombre des justes. Quelque bien qu'ils accomplissent, il ne leur sera pas dénié, car Dieu connaît ceux qui le craignent (sourate 3,113-115).

Mais des considérations n'ayant rien à voir avec l'islam entrent aussi en ligne de compte. Elles incitent les musulmans à s'intéresser sérieusement à la Bible et à la connaître vraiment, tout comme les non-musulmans contemporains veulent se familiariser avec le texte du Coran lui-même. Or il est inévitable que, dans nos sociétés modernes, les musulmans en viennent à rencontrer une approche critique des textes spirituels. Une approche à laquelle ils n'ont pas été habitués jusqu'à présent. Leur première réaction devant l'exégèse critique contemporaine peut les conforter dans leurs convictions traditionnelles, à savoir que le texte biblique a été altéré. Cependant, ils en viendront également à se demander pourquoi, au lieu de mettre un point final au christianisme, l'approche historico-critique des textes bibliques a généralement été un facteur de renouveau et l'occasion de promouvoir une interprétation de la foi, riche de sens pour aujourd'hui. Car l'exégèse historico-critique a, sans aucun doute, contribué d'une manière inédite, à une reconnaissance de la portée spirituelle et théologique des Écritures.

Le christianisme connaît également un intérêt nouveau pour le Coran. Les chrétiens qui réfléchissent, s'interrogent : comment est-il possible, aujourd'hui, qu'un texte comme le Coran puisse véhiculer une telle force spirituelle ? De fait, les musulmans semblent recevoir de ce texte, aujourd'hui comme par le passé, un élan considérable. Ce ne sont donc pas d'abord, les affirmations sur la falsification de la Bible qui constituent un défi pour les chrétiens. Mais c'est le fait qu'un livre comme le Coran, entré dans l'histoire quelque six cents ans après la naissance du Christ, continue à nourrir la foi de plus d'un



milliard de croyants fervents. Et les chrétiens peuvent effectivement se demander ce que cela signifie : le Dieu de Jésus Christ aurait-il permis, voire causé, l'émergence de ce phénomène religieux ?

3.2 Croissance et purification spirituelles, grâce à une attention réciproque à nos Saintes Écritures

Bien qu'il puisse paraître difficile de mettre en lien la Bible et le Coran, et de déterminer ce que ces textes peuvent nous apporter mutuellement dans une démarche spirituelle, la tâche est cependant incontournable, sauf à décider de nous fermer délibérément aux autres spiritualités. Chrétiens et musulmans peuvent au moins, et jusqu'à un certain point, s'enrichir mutuellement. Ainsi devront-ils se dire les uns aux autres, quelle est l'attitude intérieure fondamentale pour eux, ce qu'ils estiment important sur le plan religieux, à partir de quelle perspective spirituelle, ils essaient de conduire leur vie. Certes, la Bible et le Coran ne sont pour les chrétiens et les musulmans qu'un pôle possible parmi d'autres. Cela étant, ils restent un point focal pour la foi de ceux qui les acceptent comme « écritures ». Certaines questions peuvent alors se poser : qu'apporte à un musulman de réaliser l'importance spirituelle de la Bible pour chaque chrétien et pour le christianisme dans son ensemble ? De la même façon, en quoi les chrétiens s'enrichissent-ils lorsqu'ils découvrent le vécu d'un musulman et le fait que toute la *umma muslima* est formée avec et par Coran ?

Les textes bibliques sont une réponse polyphonique à la découverte des « merveilles de Dieu » (*magnalia Dei*). La Parole qui, en Jésus Christ, est Dieu lui-même, continue à trouver des réponses toujours nouvelles : celles-ci se font paroles de témoignage, proclamation de foi, Bonne Nouvelle. Les chrétiens vivent dans la conscience reconnaissante que Dieu, toujours plus grand, désire les rencontrer en Jésus de Nazareth, le Seigneur crucifié et ressuscité qui nous partage sa vie à la « table du Pain » et à la « table de la Parole ».

Les musulmans, quant à eux, n'envisagent pas, semble-t-il, que le Coran puisse être une réponse de Muhammad ou de n'importe quel autre témoin de la foi. Pour eux, en effet, le Coran n'est rien moins que la Parole de Dieu mise par écrit. Ce texte existe de toute éternité, il est préservé dans le ciel, écrit sur la « Table gardée » (sourate 85,22). Il a été donné à Muhammad qui l'a transmis à ses auditeurs dans une fidélité absolue. Ces derniers l'ont intégralement recueilli, le gardant dans leur mémoire ou le confiant à l'écriture. Le croyant est appelé à répondre à la révélation du Dieu Créateur et Juge, par la pratique fidèle des « cinq piliers » de l'islam. La loi peut être déduite des injonctions du Coran, et constituer une orientation claire pour les individus et la communauté. Si le Coran peut devenir l'objet d'un amour mystique et une source quasi-sacramentelle de force, il est avant tout un guide car il exprime la volonté du Dieu miséricordieux.

4. Quelques initiatives en matière de lecture commune de la Bible et du Coran

Récemment, le révérend Michael Ipgrave, faisant œuvre de pionnier, a organisé au nom de l'Archevêque de Cantorbéry, un séminaire islamo-chrétien à Doha, lequel fut accueilli par l'émir de l'État du Qatar. L'ouvrage *Scriptures in Dialogue* contient les actes de ce séminaire, dont la majeure partie consistait dans le travail de quatre petits groupes, composés d'universitaires chrétiens et musulmans. Ces groupes se sont rencontrés six fois, pour lire et étudier des passages du Coran et de la Bible dûment choisis. En post-scriptum, le Rév. Ipgrave écrit :

Le christianisme et l'islam ont chacun de riches traditions d'interprétation scripturaires. Ils savent aussi développer ces traditions par de multiples moyens, qui leur permettent de répondre à des situations et à des questions nouvelles. Mais il y a peu de lieux et d'opportunités, pour que chrétiens et musulmans se fassent mutuellement connaître leurs traditions et engagent un dialogue autour de leurs Écritures. ... Or tous ceux qui veulent progresser vers une meilleure compréhension, et travailler à l'avènement de la paix entre ces deux religions, doivent prendre au sérieux ces écritures. Et ceci parce que, dans notre histoire passée et présente, elles sont liées pour le meilleur comme pour le pire.

Depuis quelque temps déjà, des petits groupes de chrétiens et de musulmans cultivés se retrouvent régulièrement ici ou là, pour lire ensemble les textes de la Bible et du Coran. Ces groupes d'étude sont un signe d'espérance. Au milieu des années 1980, le P. Jacques Jomier avait déjà publié des matériaux pour aider ces groupes d'étude. Inspiré par les initiatives et les publications du P. Jomier, un groupe réunissant des juifs, des musulmans et des chrétiens ayant une solide culture religieuse, s'est réuni régulièrement à Berlin, puis à Francfort pour lire des textes du Coran et de la Bible. De chaque côté, les participants s'efforcent, à la faveur et en réponse à cette lecture commune, de mieux comprendre les raisons pour lesquelles les textes bibliques et coraniques continuent à fasciner et à inspirer ceux qui les écoutent ou les lisent d'un cœur ouvert. Une question se pose du fait que, très probablement, cette lecture spirituelle partagée restera le privilège de quelques-uns. Mais en quoi cela diminuerait-il la valeur intrinsèque de telles initiatives ?

Parallèlement, les chrétiens devraient inviter de jeunes universitaires musulmans à participer à des séminaires bibliques et scientifiques, et vice versa. Car pour mener à bien un authentique dialogue théologique islamo-chrétien, nous avons besoin de « christianologues » et de biblistes musulmans. Leurs enseignements, publications et implication dans une collaboration scientifique avec leurs homologues chrétiens (et juifs bien entendu) favoriseraient certainement une meilleure compréhension des contours spécifiques de nos deux religions, et un vrai dialogue entre nos instituts de recherche respectifs.



Dans ce contexte, il est important de mentionner le Groupe de Recherches Islamo-Chrétien⁹, porteur d'un projet à long terme. Cette entité réunit régulièrement des universitaires chrétiens et musulmans d'Europe et d'Afrique du Nord dans des groupes locaux. Son objectif est de favoriser la recherche et l'échange. Représentants de leurs traditions à titre personnel, ils se retrouvent dans un climat d'amitié, sans avoir d'agenda religieux ou politique. En 1987, ce groupe a publié les résultats de son travail, en français et en anglais.

Ce travail comporte plusieurs étapes. La première consiste à définir et présenter leurs Écritures respectives, leur rôle et leur signification tant pour l'islam que pour le christianisme. Ils discutent également des méthodes et des motifs qui incitent à lire et étudier ces Écritures, de la transmission de ces textes aux personnes et aux communautés, de la façon dont ces dernières les reçoivent et y répondent. Le livre se conclut par deux déclarations : l'une est un commentaire de la Bible par des universitaires musulmans, l'autre un commentaire du Coran par leurs homologues chrétiens.

Dans son allocution d'ouverture au séminaire de Doha mentionné ci-dessus, l'Archevêque de Cantorbéry expliquait pourquoi il est important d'étudier ensemble nos écritures respectives. Il s'exprimait en ces termes :

Les chrétiens sont chrétiens et les musulmans sont musulmans, car ils se sentent concernés par la vérité et sont convaincus qu'elle seule peut donner la vie. Mais chrétiens et musulmans ne s'accordent pas totalement sur la nature de cette vérité absolue et vivifiante. Ils sont pourtant capables de trouver les mots qui leur permettent d'expliquer et d'explorer ce désaccord. Et cela, parce que leurs univers religieux respectifs contiennent des pratiques et des récits communs qu'ils peuvent identifier mutuellement. Ainsi leur histoire remonte-t-elle jusqu'à la création du monde par Dieu et inclut-elle l'appel d'Abraham ; sans oublier une pratique de lecture et d'intégration des Écritures, le propos de faire de sa vie une réponse à la Parole que Dieu adresse à la création. Nous sommes ici pour découvrir ensemble comment chaque communauté pense devoir écouter Dieu, conscients cependant que nous ne concevons pas et ne parlons pas de la révélation divine de la même manière. ... Écouter Dieu et nous écouter les uns les autres – nations, cultures, religions – ne constitue pas toujours une priorité, malgré l'urgence que revêt cette démarche. Voilà pourquoi cet espace de réflexion est de la plus haute importance ; il est tout à la fois un symbole et un exemple de ce type d'engagement.⁹

Tout chrétien qui choisit de participer à une lecture commune de la Bible et du Coran ou, plus généralement, à des échanges théologiques dans le cadre du dialogue islamo-chrétien, sait qu'il va au-devant de découvertes. Certes, il prendra conscience que des données de foi substantielles nous sont communes. Mais il découvrira aussi que nos approches croyantes respectives sont profondément différentes. Des diffé-

rences qui informent l'existence et l'enseignement théologique. Enfin et surtout, il devra se confronter à la spécificité du christianisme : c'est-à-dire à l'événement Jésus Christ qui constitue le centre de la foi chrétienne – Jésus, fils d'Israël et Fils de Dieu. Plus ils avancent dans leur rencontre avec les musulmans et l'islam, plus les chrétiens, croyants et théologiens, se trouveront affrontés à ce type de questions : les chrétiens peuvent-ils et doivent-ils qualifier Muhammad de prophète, au sens théologique du terme ? Peuvent-ils, ou même doivent-ils, confesser que le Coran « est porteur d'une Parole de Dieu », comme Robert Caspar l'a affirmé ? Quel statut et quelle valeur salvifique, les chrétiens doivent-ils attribuer à l'islam ?

L'objectif de cet article n'est pas d'aborder des questions que j'ai traitées ailleurs.¹⁰ Toutefois, dans cette conclusion, je voudrais indiquer brièvement ma position sur un point fondamental. D'une part, Muhammad et le Coran méritent la plus grande attention de la part des croyants et théologiens chrétiens, puisque Muhammad et le Livre qu'il a proclamé au nom de Dieu témoignent d'une authentique expérience religieuse. Par conséquent, les enseignements religieux et éthiques du Coran doivent être en grande partie considérés comme un fruit de l'Esprit Saint. Mais en même temps et à la lumière de la révélation qui trouve son accomplissement en Jésus Christ, la prétention du prophète de l'islam et du Coran à être la révélation parfaite et ultime, jugeant et annulant toutes les révélations antérieures, ne peut que provoquer une réaction de rejet chez un chrétien. En outre, l'enseignement du Coran présente des aspects et des affirmations qui ne s'accordent pas ou, parfois même, contredisent les valeurs représentées et instaurées par Jésus Christ. Ainsi, ce qu'il incarne et proclame touchant le don de soi, l'offrande non violente de sa vie et l'amour des ennemis. Nous pourrions dire aussi que, d'un point de vue chrétien, le Coran se caractérise par un rejet partiel de l'appel évangélique à la perfection et du modèle de sainteté incarné par Jésus, le Seigneur crucifié et ressuscité. Sans oublier le refus de la Bonne Nouvelle de Dieu qui, en Jésus Christ, s'est offert lui-même à l'humanité.

Pour nous, lire et étudier le Coran avec des musulmans relève du travail théologique et croyant, qui consiste à discerner les fruits de l'Esprit dans les textes fondateurs et le vécu des religions. En Église, les chrétiens sont appelés à vivre toujours plus authentiquement leur vocation d'être lumière, sel et levain dans le monde. Et cela au titre de leur participation à cet événement de l'histoire universelle, qui transforme les cultures et les religions par un processus de dévoilement, de discernement critique et de purification mutuelle de la mémoire et du cœur, sous la conduite de l'Esprit Saint. Nous sommes tous invités à nous laisser saisir plus pleinement par la vie trinitaire de Dieu – qui, en Jésus Christ, s'est révélé amour inconditionnel. C'est cela la Bonne



Nouvelle, les Saintes Écritures que notre foi préserve et proclame.

(Trad. : E. Billoteau)

Une bibliographie plus exhaustive est disponible au Secrétariat général de la FBC.

¹ Maurice Borrmans, *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*, New York/Mahwah, 1990, p. 104-105.

² Jean-Marie Gaudeul, *Bible and Qur'an*, en : *Encounter. Documents for Muslim-Christian Understanding* (Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies) no. 13, Rome, 1975, p. 5.

³ Gaudeul, *Bible and Qur'an* (voir note 2), p. 7.

⁴ Cf. William M. Watt, *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*, Londres, 1991, p. 33ss.

⁵ Cf. Hava Lazarus-Yafeh, *Art. Tahrif*, en : *Encyclopédie Islamique*, 2000, p. 111s. ; Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan on Matthew* 5, 17-20, en : *Islamochristiana*, vol. 3, 1977, p. 99-105.

⁶ Dans cette partie de mon exposé, je me réfère à l'essai magistral de Hans-Martin Barth « Nimm und lies ! » *Die spirituelle Bedeutung von Bibel und Koran*, en : Hans-Martin Barth / Christoph Elsas (éds.), *Hermeneutik in Islam und Christentum, Beiträge zum interreligiösen Dialog* (Rudolf-Otto-Symposium 1996), Hamburg, 1997, p. 9-23.

⁷ Michael Ipgrave (éd.), *Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims studying the Bible and the Qur'an together*, Londres, 2004, p. 144.

⁸ Cf. Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (éds.), *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & le Coran*, Paris 1987.

⁹ Ipgrave, *Scriptures in Dialogue* (voir note 7), p. xi-xii.

¹⁰ Christian W. Troll, *Der Islam im Verständnis der katholischen Theologie. Überblick und neuere Ansätze*, en : Marianne Heimbach-Steins / Heinz-Günther Schöttler / Heimo Ertl (éds.), *Religionen im Dialog. Christentum, Judentum und Islam*. Münster 2003, p. 51-67 (ici 58ss.); Christian W. Troll, *Prüfet alles! Der Dienst der Unterscheidung als unabdingbares Element dialogischer Beziehungen von Christen mit Muslimen*, en : Andreas Renz / Hansjörg Schmid / Jutta Sperber (éds.), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis*. (Hohenheimer Protokolle 60), Stuttgart, 2003, p. 69-82.

Les grandes figures bibliques dans le Coran

Heribert Busse



Le Prof. Heribert Busse, spécialiste en études orientales, a donné des cours dans les universités de Hambourg, Bochum, Bordeaux, Beyrouth et Jérusalem. Il a été directeur du Séminaire pour les études orientales à l'Université de Kiel entre 1973 et 1991. Il s'est particulièrement consacré à l'étude de l'histoire et de la culture islamiques, ainsi qu'aux relations islamo-chrétiennes.

Le Coran contient de nombreuses références aux grandes figures des traditions juive et chrétienne, qu'il s'agisse de la Bible ou de la littérature apocryphe. Toutefois parmi les données les concernant, seules furent retenues celles qui s'accordaient au message central du Coran. Vingt-cinq prophètes sont ainsi nommés. Après Muhammad, c'est Moïse (Musa) qui apparaît le plus souvent avec 136 occurrences ; mais sont également cités : Noé (Nuh) 33 fois ; Abraham (Ibrahim) 69 fois ; Jésus (Isa) le Messie (al-Masih) 36 fois. Marie (Maryam) est mentionnée à 34 reprises, dont 25 en lien avec son fils Jésus.

Abraham, Ibrahim

Le patriarche biblique est une figure centrale dans la théologie du Coran. N'oublions pas que Muhammad s'est totalement investi pour restaurer la religion d'Abraham (*millat Ibrahim*). D'après le Prophète, cette religion a été falsifiée par les juifs et les chrétiens : « O gens du Livre ! Pourquoi vous disputez-vous au sujet d'Abraham, alors que la Torah et l'Évangile n'ont été révélés qu'après lui ?... Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais il était un vrai croyant soumis à Dieu ; il n'était pas au nombre des polythéistes » (sourate 3,65.67). Abraham découvrit le Dieu unique en contemplant un ciel étoilé (sourate 6,74-79). Sa compréhension de Dieu pourrait donc être considérée comme une sorte de religion naturelle, mais, dans sa prédication (car Abraham s'exprime dans le Coran), le patriarche parle de la conduite divine (*hudo*) d'Allah qui l'a « dirigé » (sourate 6,80). Muhammad a d'ailleurs affirmé que, de par sa nature, l'homme naît avec la vraie foi (*fitra*). Ce sont ses parents qui font de lui un juif, un chrétien ou un zoroastrien.



D'après le Coran, les juifs se trompent au sujet d'Abraham. Faire partie de la descendance du patriarche ne garantit aucunement le salut. Jean Baptiste s'était élevé, lui aussi, contre cette façon de voir les choses : « Portez des fruits dignes de la repentance, et n'allez pas dire en vous-mêmes : 'Nous avons pour père, Abraham' » (Lc 3,8). Jésus a repris ce thème : « Si vous étiez les enfants d'Abraham, vous feriez les œuvres d'Abraham » (Jn 8,39). Le Coran n'ignore pas lui non plus que Dieu a promis une postérité au patriarche et a fait alliance avec lui. Avant même qu'il ait un fils, Dieu « mit Abraham à l'épreuve » (sourate 2,124). Le texte fait référence ici aux promesses et à l'alliance de Dieu en Gn 15. De fait, quand Abraham demanda à Dieu si tous ses descendants étaient inclus dans l'alliance, ce dernier lui aurait répondu de façon restrictive, précisant que cette alliance ne s'appliquait pas à ceux qui commettent l'injustice. Dieu a béni Abraham et Isaac mais, « parmi leurs descendants, certains font le bien et d'autres se font tort à eux-mêmes » (sourate 37,113).



« Nous avons racheté son fils par un sacrifice solennel. Nous avons perpétué son souvenir dans la postérité : ' Paix sur Abraham ! ' » (sourate 37,107-109)

Le Coran considère Abraham selon une perspective assez proche du christianisme. Il est le père de tous les croyants, ce que Paul avait déjà affirmé (Ga 3,7). Mais les chrétiens se sont éloignés de la religion d'Abraham, car ils ont fait de Jésus – fils de Marie et envoyé de Dieu, pour reprendre la terminologie du Coran – le Fils de Dieu. Ce ne sont pas ses descendants selon la chair qui sont les plus proches d'Abraham ; ce ne sont pas non plus les chrétiens, mais ce sont « ceux qui l'ont suivi, ainsi que ce Prophète » (i.e. Muhammad), « et ceux qui ont cru » (sourate 3,68).

D'après le Coran, la prophétie et l'Écriture appartiennent aux descendants d'Abraham (sourate 29,27). Voilà qui correspond à la perception juive, mais le Coran élargit la perspective. La prophétie et l'Écriture Sainte dépassent, selon lui, le cadre de la Terre promise ; car s'il en était autrement, Muhammad lui-même n'aurait pu se réclamer de cet héritage. Le Coran parle de la promptitude d'Abraham à offrir son fils en sacrifice (sourate 37,101-110). Mais les exégètes musulmans pensent généralement que ce sacrifice concernait non Isaac, mais Ismaël.

Sans compter que l'offrande sacrificielle aurait eu lieu à La Mecque et non sur le mont Moriah. Après le renvoi d'Hagar et de son fils, Abraham édifia la Kaaba à La Mecque avec l'aide d'Ismaël et fut l'initiateur de la fête de pèlerinage annuelle (sourate 2,125-129). Cette idée est peut-être un prolongement de Gn 12,8s. qui raconte comment Abraham érigea un autel à Béthel et poursuivit sa route « en direction du Néguev ». Le fils d'Abraham, par le biais de son mariage et de ses relations avec les colons arabes de La Mecque, fonda une lignée de laquelle est sorti Muhammad. Dans la prière de dédicace de la Kaaba, Abraham demande à Dieu d'envoyer aux Arabes un prophète, lequel est identifié à Muhammad (sourate 2,129).

Tous les prophètes subissent la persécution des païens à cause de leur prédication, mais finissent par être sauvés. Le prophète ne peut renoncer à sa mission mais, dans sa justice, Dieu le protège de ses ennemis. Noé et le Déluge sont un exemple de cette protection que Dieu accorde aux prophètes. Abraham, comme le pensent aussi les rabbins, devait périr sur le bûcher à cause de sa foi. Mais il fut sauvé grâce à l'intervention divine et émigra avec Lot dans « le pays que nous avons béni pour les mondes » (sourate 21,71). L'apparition au chêne de Mambré où des anges annoncent la naissance d'Isaac, est étroitement liée au châtement imminent de Sodome et à la discussion très argumentée d'Abraham avec Dieu (sourate 11,74-76), tout comme dans la Bible. Le jugement de Sodome, le salut de Lot et des croyants forment un récit indépendant qui revient jusqu'à huit reprises dans le Coran (cf. sourate 7,80-84, etc.).

Muhammad se considérait comme l'héritier d'Abraham. Tel ce dernier, il prêcha aux polythéistes et rompit avec la religion de ses pères. Il fut persécuté, émigra, conquiert ses ennemis et restaura le culte monothéiste à la Kaaba. Abraham fut le premier musulman. Dans la *millat Ibrahim*, juifs, chrétiens et musulmans peuvent donc remonter jusqu'à leur origine commune. Il est même affirmé que, physiquement, Muhammad ressemblait à Abraham.

Moïse, Musa

Bien que la présentation coranique d'Abraham soit conforme à la Bible sur de nombreux points, elle en diverge également à plusieurs reprises. Citons à cet égard, le fait d'avoir été sauvé du bûcher et l'édification de la Kaaba dont ne parlent ni la Bible ni la littérature rabbinique. En revanche, le Coran est très proche de la Bible en ce qui concerne Moïse. Sa vie est racontée en détail dans la sourate 28,1-42 : son abandon dans une corbeille de papyrus peu de temps après sa naissance, le meurtre d'un Égyptien, sa fuite en Madian et sa vocation au Buisson ardent, enfin sa confrontation avec Pharaon et la sortie d'Égypte avec les Israélites. La sourate 7,103-162 rapporte d'autres événements relatifs à la rencontre avec Pharaon et à l'Exode : ainsi, Moïse refu-



sa d'obtempérer à la demande idolâtre des Israélites ; il reçut les tables de la Loi sur le mont Sinaï ; les Israélites adorèrent le veau d'or en son absence ; Moïse choisit soixante-dix anciens et accomplit le miracle de l'eau ; les Israélites furent nourris avec la manne et les cailles ; au lieu de les guider dans la journée, comme l'affirme la Bible, la nuée leur procura de l'ombre ; les Israélites furent châtiés par une errance de quarante ans dans le désert, pour avoir hésité devant le combat qu'impliquait l'entrée en possession de la terre. Dans un autre contexte, le Coran connaît également la révolte de Coré (sourate 28,76-84) et, en dépendance de Nombres 19, l'offrande de la vache rousse (sourate 2,67-73).

À la suite de la tradition chrétienne, le Coran situe l'appel de Moïse à devenir prophète et chef du peuple, au Sinaï. Il parle plus précisément du « côté droit du Mont » (sourate 19,52 ; 28,29), une allusion possible au Buisson qui, aujourd'hui encore, est montré au monastère Sainte-Catherine. Le Coran revient sur cet événement à plusieurs reprises (sourate 20,9-48), car il eut des implications importantes pour Muhammad et la compréhension de sa propre vocation dont il commença par douter. Dieu se fit connaître à Moïse, le gratifia de quelques miracles pour confirmer son appel et lui donna pour aide son frère Aaron. Ce dernier n'est pas présenté comme le premier grand-prêtre – le Coran ignore les sacrifices et ne parle pas de l'édification du tabernacle – mais comme un « assistant » (*wazir*, sourate 20,29 ; 25,35), un prophète (sourate 19,53) – qui, tel Moïse, pouvait accomplir des « signes » et jouissait d'un « pouvoir manifeste » (sourate 23,45) –, enfin, comme un bénéficiaire de la révélation (*furqan*, sourate 21,48). Quand il décrit la mission assignée à Moïse, le Coran « hésite » entre deux versions : conversion de Pharaon (sourate 79,18s.) et libération des Israélites.

Le Coran s'intéresse tout particulièrement à la rencontre de Moïse et de son frère avec Pharaon (sourate 7,103-137), à l'exode des Israélites et à la défaite des Égyptiens (sourate 7,136s.). Le Coran n'est pas vraiment clair sur la mission de Moïse – mais c'était déjà le cas au moment de l'appel : de fait, sa prédication semble parfois viser la conversion d'un Pharaon se considérant comme un dieu (sourate 28,38 ; 79,24), alors qu'en d'autres occurrences, elle a pour objet la libération des Israélites (sourate 44,17-22). En outre, le Coran dit aussi que Pharaon voulut chasser ces derniers de son pays (sourate 17,103). La prédication de Moïse sur la résurrection (sourate 20,49-55 ; 26,23-29) est à la fois chrétienne et islamique. Le Coran connaît les plaies d'Égypte (sourate 7,130-135) et fait quelques allusions à la fête de la Pâque (sourate 10,87). Il accorde une place considérable à la confrontation de Moïse avec les magiciens égyptiens. Ces derniers furent vaincus et accédèrent à la foi, alors même que Pharaon les menaçait de châtimement (sourate 7,120-126). Un croyant égyptien entra en scène, donnant le même conseil que Gamaliel

(Ac 5,35-40) : « S'il (Moïse) est menteur, son mensonge retombera sur lui ; s'il dit la vérité, ce dont il vous menace vous atteindra » (sourate 40,28).

Sur bien des points, Moïse constitua une référence pour Muhammad. Moïse fut pauvre et méprisé ; il avait la parole hésitante et besoin d'Aaron pour l'aider : « Si seulement, on lui avait lancé des bracelets d'or », ironisait Pharaon, « ou si les anges l'accompagnaient » (sourate 43,52s.). Moïse fut pauvre, ce qui ne l'empêcha pas de se présenter devant le puissant Pharaon. De même Muhammad, issu d'une famille modeste, défia les puissants de ce monde. Il fut, lui aussi, prophète et chef d'une communauté rassemblant toutes les tribus arabes ; et l'islam était déjà en train de se répandre dans le monde byzantin et chez les Perses avant sa mort. Ses ennemis de La Mecque étaient des marchands riches et distingués, tout comme les conseillers de Pharaon (sourate 7,109.127s. ; 28,38). Enfin et surtout, Muhammad comprit l'engloutissement des Égyptiens comme l'exemple du jugement qui s'abat sur les infidèles. Il l'assimila au Déluge et aux jugements qui frappèrent les peuples et les communautés hostiles à la prédication de leurs prophètes. Ils essayèrent de tuer ces derniers, mais ce sont eux qui, finalement, furent écrasés (sourate 25,35-40).

Mais le récit de l'engloutissement des Égyptiens témoigne aussi du triomphe des Israélites et de leurs prophètes sur ceux qui les combattaient. Le Coran s'adresse alors aux juifs qui refusaient de se laisser convaincre par Muhammad. Comme dans les « impropères » (complainte de Dieu sur son peuple), intégrés très tôt dans la liturgie de l'Orient chrétien, le Coran fait la liste des péchés des Israélites, depuis l'époque de Moïse jusqu'à leur tentative de crucifier Jésus : en bref, Dieu leur a toujours accordé son pardon, mais ils sont toujours retombés dans le péché (sourate 4,153-157).

Marie et Jésus, Maryam et Isa

À l'époque préislamique, Marie bénéficiait déjà d'un très grand respect en Arabie. Le Coran atteste même l'existence d'un groupe chrétien – à l'orthodoxie certes douteuse – qui lui rendait hommage comme à une divinité (sourate 5,116). Une peinture murale de la madone à l'enfant aurait été trouvée à la Kaaba. L'histoire raconte que Muhammad empêcha la destruction de la fresque, alors qu'il était en train de purifier ce lieu après sa victoire sur les polythéistes de la cité. Dans le Coran, Marie est appelée *siddiqa*, ce qui désigne une femme « parfaitement juste » (sourate 5,75). Étant donné que l'expression est utilisée pour Abraham en lien avec le terme de nabi, prophète (*siddiq nabi*, cf. sourate 41,19), certains exégètes assignent à Marie un rôle prophétique en vertu de la révélation divine qu'elle reçut lors de l'annonce de la naissance de Jésus. Cela étant, Marie n'a pas été appelée à prêcher et, en ce sens, n'est pas une



« envoyée de Dieu » (*rasuku llah*) comme Muhammad et les autres prophètes qui sont désignés comme nabi et rasul par le Coran.

Quand le Coran mentionne la fille d'Amram, sœur d'Aaron (sourate 19,28), nous y reconnaissons l'écho d'une interprétation typologique de la Bible déjà répandue dans la primitive Église. Dans cette perspective, Miryam, la sœur de Moïse et d'Aaron – celle-là même qui entonna le chant de victoire sur les bords de la mer Rouge (cf. Ex 15,20s.) et qui, selon Michée 6,4, joua un rôle dans la libération d'Israël – , est le type de Marie en vertu de sa participation à l'œuvre du salut.

Comme le Protévangile de Jacques, le Coran connaît le récit de l'enfance de Marie : elle fut consacrée à Dieu et élevée au Temple sous la protection de Zacharie, le père de Jean Baptiste (sourate 3,35-37), à cause d'un vœu de sa mère, et elle est « restée vierge » (sourate 21,91 ; 66,12). Le Coran raconte l'annonce à Marie d'une façon très similaire à celle des Évangiles (sourate 3,42-48 ; 19,16-21). Elle advint en un « lieu vers l'Orient » (*makanscharqi*, sourate 19,16), probablement en référence au Temple. Selon l'interprétation musulmane, l'esprit (*ruh*) qui lui transmet le message (sourate 19,17) était l'ange Gabriel (comme en Luc 1). Mais d'autres passages font référence à un groupe d'anges (sourate 3,42-45). Toutefois la signification donnée par le Coran à l'événement, diverge radicalement de la compréhension chrétienne de l'Incarnation : comme Adam, Jésus fut créé ; et il fut formé dans le corps de Marie par la parole créatrice de Dieu (sourate 3,59). Jésus n'est qu'un être humain, sans préexistence. La doctrine chrétienne selon laquelle Dieu s'est fait homme, est catégoriquement rejetée. Marie fut, au plein sens du terme, la mère de l'homme Jésus. Elle ne fut pas mère de Dieu, *theotokos*.

Nous trouvons encore des éléments typologiques dans le récit de la naissance de Jésus. Marie donna naissance à son fils « dans un lieu éloigné » (sourate 19,22), « sur une colline tranquille et arrosée » (sourate 23,50), à Bethléem, sous un palmier. Elle trouva cette source et put se nourrir des fruits de l'arbre (sourate 19,23s.). Il s'agit ici d'une réminiscence de l'histoire d'Hagar qui, après avoir été chassée de la maison, erra assoiffée dans les déserts de Béer-Shéva, jeta l'enfant Ismaël sous un buisson, et trouva l'eau que la voix divine lui indiquait (Gn 21,14-19).

Comme tous les prophètes, Marie fut menacée de mort et fut sauvée par un miracle dû à l'intervention de l'enfant Jésus. Les Israélites firent courir une calomnie monstrueuse contre Marie (sourate 4,156) en l'accusant d'adultère ; une transgression pour laquelle la législation rabbinique prévoyait la peine de mort par lapidation ou strangulation. L'enfant Jésus sauva sa mère, en se montrant puissant en paroles, et prouva ainsi qu'il était un prophète. Très vite, il devint célèbre par ses miracles :

guérison des malades, résurrection des morts. Il confirma la Torah, tout en modifiant certaines observances alimentaires juives (sourate 3,49s.).



« Dieu dit : ' O Jésus ! Je vais, en vérité, te rappeler à moi ; t'élever vers moi ; te délivrer des incrédules, jusqu'au Jour de la Résurrection ' » (sourate 3,55)

Le Coran ne connaît que quelques épisodes de la vie de Jésus, en dehors de sa confession personnelle liée à la proclamation. À ce titre, mentionnons le choix des apôtres (« auxiliaires », *ansar*, sourate 3,52s.) et la table descendue du ciel (sourate 5,112-115), une allusion évidente à la multiplication miraculeuse des pains, figure de l'Eucharistie. Les Israélites « fomentèrent des complots » (sourate 3,54) et Jésus annonça sa mort, comme l'Évangile (sourate 3,55) l'affirme à plusieurs reprises. Relisant en sourate 5,110 la façon dont Dieu a guidé Jésus et l'a comblé de sa grâce tout au long de sa vie, nous pouvons nous interroger sur l'angoisse qu'il éprouva à Gethsémani avant de mourir. Bien que les modalités de sa mort ne soient pas rapportées dans le Coran, il mourut. C'est du moins ce que semble laisser entendre l'expression *inni mutawaffika* (cf. Masson qui traduit : « Je vais, en vérité, te rappeler à moi ») en sourate 3,55 ; une expression qui n'a cessé de faire l'objet de polémiques parmi les exégètes musulmans. Quoiqu'il en soit, il n'est jamais question de la mort sur la croix. La crucifixion est même clairement contestée en sourate 4,157s. : les juifs affirment avoir tué Jésus et l'avoir crucifié, mais le Coran récuse cette version des faits : « Dieu l'a élevé vers lui : Dieu est juste et puissant. » C'est donc quelqu'un d'autre qui fut crucifié à sa place ; qu'il s'agisse d'une erreur ou d'une confusion volontaire, ou encore que, grâce à une intervention divine et à cause de son identité, une autre personne lui ait été substituée. Voilà comment les musulmans interprètent la difficile expression *wa-lakin schubbiha lahum* de sourate 4,157. Se fondant sur l'exégèse islamique traditionnelle, Masson traduit : « Cela leur est seulement apparu ainsi ».

Jésus fut enlevé dans le ciel. Les juifs et les chrétiens auraient dû croire en lui « avant sa mort » (sourate 4,159a). Pour la majorité des musulmans, le pronom possessif « sa » se réfère à Jésus. Nous sommes ici en présence du fondement de l'eschatologie musulmane dans laquelle Jésus joue un rôle important. Vivant dans le ciel, il reviendra à la fin des temps, aidera à la reconnaissance universelle de l'islam ; il mourra et ressuscite-



ra au dernier jour avec tous les hommes. Lors du jugement, il témoignera de l'orthodoxie des croyants (sourate 4,159b).

Comme tous les prophètes, Jésus encourut des menaces de mort dont il fut sauvé. Il fut un homme au plein sens du terme, le fils de Marie. Dès l'annonciation, il est désigné par les anges comme « le Messie, fils de Marie » (*al-Masih Isa b. Maryam*, sourate 3,45). Mais il nous faut entendre *al-Masih* (Messie en arabe) comme un nom, et non comme un titre honorifique. Créé comme le fut Adam, il n'est pas le « fils monogène » de Dieu. Compte tenu de cette approche et du refus de la mort sur la croix, c'est tout le fondement de la sotériologie chrétienne qui s'écroule. Le Coran ne reconnaît ni le péché originel ni la rédemption par le sang du Crucifié. Chaque être humain est responsable de ses péchés devant Dieu. Dieu rachète l'humanité en se révélant et en lui faisant connaître sa volonté. Il la sauve de l'ignorance ; le paganisme, comme le dit Paul (Ac 17,30, se confondant avec cette dernière (sourate 3,154). L'Évangile apporte « une Direction », « une Lumière », « un Avertissement » (sourate 5,46). D'après le Coran, le christianisme bien compris est identique à l'islam, car Jésus a annoncé le Dieu unique et a recommandé aux croyants la prière (salat) et l'aumône (zakat, sourate 19,31) ; ce qui correspond à trois des cinq piliers de

l'islam. Jésus a fait comme tous les prophètes avant Muhammad, qui ont confirmé leurs prédécesseurs et annoncé leurs successeurs. Ainsi, il a confirmé la Torah et annoncé la venue de Muhammad (sourate 61,6), mais il a rectifié celle-ci en adoucissant ses rudes observances alimentaires (sourate 3,50). Le Coran recommande aux croyants de devenir les « auxiliaires » (*ansar*) du Prophète, tout comme les disciples furent les collaborateurs de Jésus (sourate 61,14).

En conclusion, nous dirons que le Coran tient en grande estime la mère de Jésus, nie la nature divine de ce dernier mais confirme sa nature humaine sans restriction. En fait, le Coran est mieux disposé à l'égard des chrétiens qu'à l'égard des juifs. Lorsque Dieu annonça à Jésus qu'il serait enlevé dans le ciel, il lui révéla aussi la supériorité de ses disciples sur les incroyants, i.e. les juifs, jusqu'au jour de la résurrection (sourate 3,55).

(Trad. : E. Billoteau)

Texte publié antérieurement par l'Association Biblique Catholique de Stuttgart, Allemagne, dans la revue Welt und Umwelt der Bibel, n° 15 (2000), p. 51-58.

Glossaire islamique

Hadith (rapport/communication/récit) : tradition qui rapporte les paroles, les gestes, les recommandations et les instructions du Prophète.

Coran/Qur'an (lecture, récitation) : la révélation mot pour mot de la Parole de Dieu à Muhammad, communiquée par l'archange Gabriel et mise par écrit vers 610 sur une période de plus de vingt ans, par les disciples du Prophète.

Shariah (chemin clairement tracé/loi religieuse) : loi religieuse islamique, laquelle inclut des éléments juridiques et éthiques ; elle n'a jamais été codifiée.

Shiisme/shiites (shī'at ali = les disciples d'Ali) : le second courant de l'islam pour ce qui est du nombre des croyants, avec plus de soixante-dix groupes différents. Les shiites considèrent Ali ibn Abi Talib, le gendre du Prophète, comme son successeur et le premier des imams. Ils croient que la succession prophétique ne peut s'exercer que sur le mode de l'imamat. Le sunnisme et le shiisme ne présentaient à l'origi-

ne aucune divergence doctrinale, mais se différenciaient par leur conception du gouvernement de la communauté des croyants. Le califat s'est développé à l'intérieur des communautés sunnites, l'imamat à l'intérieur des communautés shiites.

Sunna (coutume) : toutes les paroles et actions du Prophète considérées comme exemplaires, ainsi que la tradition qui les rapporte, la Haditha ; une partie de la loi religieuse islamique conforme à la Coran, considérée comme la seconde source de la jurisprudence de l'islam.

Sunnisme/ sunnites : la majorité des musulmans (près de 90%). Pour eux, la vie de Muhammad est exemplaire et fournit la règle de compréhension la plus importante pour la révélation.

Sourate (série) : chapitre du Coran. Le Coran contient en tout 114 Sourates, et quelques 6200 à 6600 versets en fonction de la méthode utilisée pour les compter.



La mort du P. Gerhard Mellert, svd (1938–2006)



La mort du P. Gerhard Mellert, svd – probablement dû à une crise cardiaque – a été soudaine et, pour beaucoup, incompréhensible.

Le P. Gerhard Mellert est né à Fribourg, Allemagne, en 1938. Entré chez les Missionnaires du Verbe Divin (svd) en 1959, il fit, après son noviciat, des études de philosophie à Vienne et de théologie à Manille et Tagaytay. C'est dans cette dernière localité qu'il fut ordonné prêtre le 29 août 1965. Son travail missionnaire le conduisit dans presque toutes les régions du monde. Il débuta aux Philippines, à Mindoro, Calapan et Mamburao, puis passa quatre ans à la Maison généralice de Rome (1984–1988). Il exerça ensuite son ministère en Colombie (1989–1997), puis le poursuivit dans les Caraïbes (dès 1997). Ses connaissances linguistiques et ses talents d'organisation ont été appréciés partout où il est passé.

Alexander M. Schweitzer, Secrétaire général de la FBC, a honoré le défunt dans une lettre de condoléances :

« La Fédération Biblique Catholique a une dette de reconnaissance à l'égard du P. Mellert. Son engagement dans la pastorale biblique, tout particulièrement en Amérique Latine et aux Caraïbes, contribuera à garder vivante sa mémoire. En 1990, il joua un rôle majeur dans la réalisation et la réussite de la Quatrième Assemblée plénière de la FBC à Bogotá, Colombie. Il était alors le secrétaire de l'équipe chargée d'organiser l'événement. À la suite de cette Assemblée, il devint le Coordinateur de la sous-région d'Amérique Latine et des Caraïbes. Il s'engagea à fond dans cette responsabilité qu'il exerça jusqu'en 1997, avec beaucoup de chaleur humaine et ce grand sens pratique qui lui permettait de discerner les possibles.

Nous n'exagérons rien, en affirmant que le travail du P. Mellert a eu une influence décisive sur l'ensemble de la sous-région et a contribué beaucoup à son développement. Son engagement personnel au service de la pastorale biblique sur tout le continent, son attention aux membres de la FBC et ses échanges fréquents avec le Secrétariat général sont à mettre au compte de ses nombreuses qualités, sans oublier la création de structures qui fonctionnent encore à l'intérieur de la sous-région, et l'érection du bureau sous-régional à Bogotá. Même après son départ de Colombie, il resta en lien étroit avec la Fédération. Il s'efforça, dans le cadre de son ministère paroissial aux Caraïbes, de transmettre le plus largement possible le message de la Parole de Dieu, source de vie. Nous dans la FBC avons tous perdu, en Gerhard Mellert, un excellent ami, un missionnaire engagé et un collaborateur convaincu et inspiré au service de la Parole de Dieu. Dans quelques semaines à peine, le P. Gerhard Mellert devait prendre un repos terrestre bien mérité. Mais le Seigneur l'a rappelé à lui pour le faire entrer dans sa demeure d'éternité. Nous voulons exprimer notre reconnaissance à Gerhard Mellert pour son engagement au sein de la FBC et son investissement sans réserve au service de la pastorale biblique. Il a contribué ainsi à ce que « la parole de Dieu accomplisse sa course et soit glorifiée » (2 Th 3,1). Nous prions Dieu, source de toute vie, de lui accorder la vie éternelle et de lui faire partager sa gloire et sa lumière. » RIP.

La mort de Johannes cardinal Willebrands (1909–2006)

Le cardinal Johannes Willebrands, doyen des cardinaux de l'Église catholique et ancien président du Secrétariat pour la promotion de l'Unité des chrétiens (devenu en 1988 le Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens), s'est éteint le 2 août 2006, au couvent franciscain de Denekamp, Pays-Bas. Mgr Willebrands, qui allait avoir 97 ans, fut l'un des pionniers du dialogue œcuménique entre les différentes dénominations chrétiennes et le co-fondateur de la Fédération Biblique Catholique.

Ordonné prêtre en 1934, J. Willebrands devint le secrétaire du tout nouveau Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, dirigé alors par le cardinal Augustin Bea. C'était sous le pontificat de Jean XXIII. En 1969, à la mort du cardinal Bea, Paul VI le nomma président de ce même Secrétariat, une responsabilité qu'il assuma jusqu'en 1989.



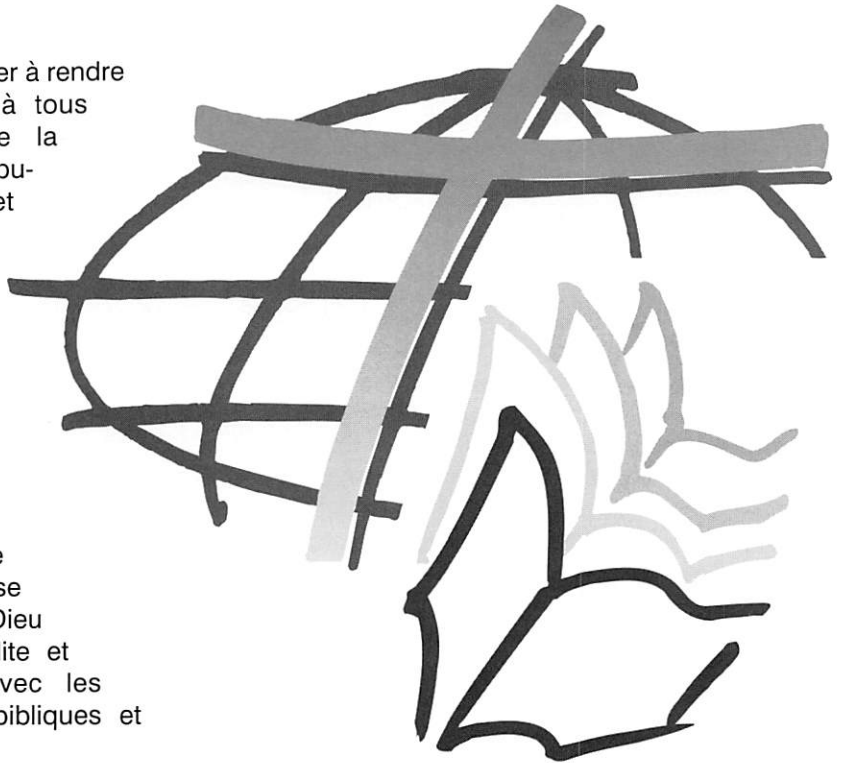
La Fédération Biblique Catholique avait des liens privilégiés avec le cardinal Willebrands. C'est grâce à lui, qu'après la mort du cardinal Bea, fut créée une organisation dont le but était de promouvoir la pastorale biblique à l'échelle mondiale. C'est ainsi que, le 16 avril 1969, la Fédération Biblique Catholique vit le jour. À cette époque, elle s'appelait la Fédération Biblique Catholique Mondiale. Dans les années qui suivirent, Mgr Willebrands accompagna la Fédération en maintenant le contact et en donnant de nombreux avis personnels. Jusqu'à une époque récente, il garda un intérêt très vif pour la vie de la FBC. Toutefois, en raison de son âge, il ne put assister au Congrès *Dei Verbum* à Rome, en septembre 2005.

Dans son message de condoléances adressé au cardinal Adrianus Simonis d'Utrecht, le Pape Benoît XVI parlait du défunt comme d'un « infatigable pasteur au service du peuple de Dieu et de l'unité de l'Église ». D'après le Pape, Mgr Willebrands « donna une impulsion nouvelle au dialogue œcuménique ». La FBC se souvient, et avec beaucoup de gratitude, de son « cardinal fondateur » dont elle honorera toujours la mémoire. RIP.

La Fédération Biblique Catholique (FBC) est une association internationale d'organisations catholiques engagées au service de la Parole de Dieu selon des modalités diverses. Actuellement, la Fédération compte 92 membres effectifs et 232 membres associés, représentant 127 pays.

Toute activité qui peut contribuer à rendre l'Écriture Sainte accessible à tous s'inscrit dans le projet de la Fédération : traduction et distribution d'éditions catholiques et interconfessionnelles de la Bible ; production d'instruments pédagogiques, etc.

La FBC encourage et coordonne les activités pastorales bibliques des organisations membres ; elle favorise un partage des expériences sur le plan international ; elle cherche à susciter la joyeuse expérience de la Parole de Dieu parmi les croyants. Elle facilite et soutient la collaboration avec les représentants des Sociétés bibliques et avec les exégètes.



La FBC essaie surtout de promouvoir une lecture de la Bible qui soit en lien avec les réalités quotidiennes et d'aider les ministres de la Parole en ce sens.

A l'aube du troisième millénaire, la Sainte Ecriture peut être considérée comme le grand livre de l'humanité. Dans des périodes de l'histoire comme la nôtre, la Bible n'a pas pour seule fonction d'aider les communautés chrétiennes à grandir dans la foi et l'amour, mais aussi d'offrir au monde entier ces paroles de fraternité et de sagesse humaine dont il a désespérément besoin. C'est le grand défi que la Fédération Biblique Catholique se donne à elle-même aujourd'hui.

Vincenzo Paglia, évêque de Terni-Narni-Amelia, Président de la FBC