

CORAN ET HISTOIRE*

P A R

ASTERIOS ARGYRIOU

Professeur à l'Université de Strasbourg

CONCLUSION**

POSSIBILITES D'UN DIALOGUE ENTRE L'ISLAM ET LE CHRISTIANISME A PARTIR DE LEUR CONCEPTION DE L'HISTOIRE

§ 1. *Conception musulmane et conception chrétienne de l'Histoire.*

Le dialogue est une discussion qui s'engage entre deux partenaires considérés comme égaux et qui porte sur la recherche d'une vérité commune. Dans le dialogue théologique les deux partenaires s'engagent dans la recherche de la vérité théologique qui, en son degré le plus élevé, est la Vérité même, Dieu. Les trois religions révélées confessent que la connaissance de Dieu n'est possible que dans la mesure où Celui-ci se révèle à l'Homme. Or, c'est précisément sur la notion de la Révélation que le Christianisme et l'Islam se voient le plus radicalement opposés.

L'Islam est une religion essentiellement apocalypto-centrique. Son Dieu se révèle à l'homme et cherche à devenir son allié en vertu du *mi'tâq* primordial et de la promesse faite à Adam d'envoyer la Direction. Les prophètes dépêchés à chaque peuple et à chaque époque constituent les repères visibles de l'intervention de Dieu dans l'Histoire. Chaque mission prophétique est un instant privilégié, un Appel. L'attitude à son égard des hommes et des peuples détermine leur existence et leur devenir historique. La révélation de Dieu est donc historique, existentielle. Dieu se révèle dans son œuvre historique et non point dans son essence. Il rappelle à l'homme qu'Il est son maître, comme Il est le maître des deux Créations et de la «durée» qui les sépare. Il ne lui révèle que sa Volonté: ce que l'homme doit faire pour devenir ou pour demeurer l'esclave allié à son Seigneur. C'est donc la Direction que Dieu révèle à l'homme. Bien qu'il soit l'expression matérielle du Livre

* Suite de la p. 214 du précédent Volume.

** Sous ce même titre, notre conclusion a fait l'objet d'une conférence à l'Université de Thessalonique; elle fut publiée par la suite dans «Bulletin Scientifique de la Faculté de Théologie de Thessalonique» 34 (1979) 383-413 (en grec) et dans «Contacts» 110 (1980) 111-141 (en français).

céleste contenant la Volonté immuable d'Allah, sa Parole éternelle et incréée, le Coran n'est pas une présence ontologique de Dieu dans l'Histoire, pas même une théophanie. Le Dieu coranique ne peut pas paraître, encore moins s'incarner. Allah ne s'est jamais révélé à l'homme ontologiquement. L'essence divine demeure toujours cachée, car Dieu est absolument transcendant et étranger à toute forme d'existence qui n'est pas Lui. Tout effort de faire descendre Dieu ontologiquement dans l'Histoire se limite à une faible tentative entreprise en marge de l'Islam par des «sectes» qui obéissaient à l'influence d'autres mouvements religieux, gnostiques et théosophiques.

Pour la théologie chrétienne, le terme Révélation (Revelatio; Apocalypsis) est chargé d'une double signification. Il désigne, tout d'abord, le contenu de la volonté de Dieu exprimée en langue humaine et transmise aux hommes par l'intermédiaire des prophètes; c'est la période prophétique de l'histoire de l'humanité. Mais à ce stade déjà, la Révélation est plus qu'une Direction; elle est préparation de l'humanité à recevoir Dieu dans son essence. Le terme Révélation signifie également, et surtout, l'apparition (*φανέρωσις*) ontologique de Dieu, sa présence essentielle (*παρουσία*) dans l'Histoire. «Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme..., afin de nous conférer l'adoption filiale» (Gal. IV: 4). «Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par Lui et sans Lui rien ne fut... Et le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité» (Jean I:1-2 et 14). La venue du Christ constitue non seulement la plénitude de la connaissance prophétique de Dieu, non seulement l'achèvement de la Direction, mais aussi la révélation ontologique du Dieu Trine. Par la venue du Christ, l'une des trois personnes de la Trinité se fit chair et demeura parmi les hommes. Pour la théologie chrétienne, l'avènement eucharistique du Christ (son incarnation, sa vie terrestre, sa mort sur la croix, sa résurrection et son ascension) est un événement cosmique: non seulement parce que Dieu s'est ainsi introduit dans l'histoire de l'humanité, mais aussi parce que l'humanité peut désormais participer à la vie de Dieu. La nature humaine déchue a été rachetée et restaurée; d'esclave du péché qu'il était auparavant, l'homme est devenu fils de Dieu; l'histoire a acquis une nouvelle raison d'être; une ère nouvelle s'est ouverte à l'humanité, celle de la grâce du Saint-Esprit, qui, à l'intérieur de l'Eglise, œuvre à la déification de l'Homme et à la transformation de l'Univers. C'est l'Eglise, corps mystique du Christ, qui est

désormais le véritable sujet de l'Histoire tout comme l'achèvement de sa croissance est la raison d'être du temps qui s'écoule encore.

La venue du Christ n'est donc pas un simple instant prophétique, révélant aux hommes une version nouvelle de la Direction, aussi parfaite soit-elle. C'est l'interpellation de l'homme et de l'histoire par Dieu devenu homme et vivant dans l'histoire. Le Christ est Dieu fait homme (*θεάνθρωπος*), celui qui est mort sur la croix et qui est ressuscité, afin que la mort soit abolie et que l'homme soit déifié. Il s'agit d'un événement singulier dans l'histoire de la Révélation; un événement qui ne pouvait se produire qu'une fois pour toutes (*ἐφάπαξ*) «quand vint la plénitude du temps». Il s'impose donc comme l'Instant sublime de l'Histoire, comme son centre absolument unique.

La religion chrétienne est donc une religion christo-centrique, de même que sa conception de l'Histoire est une conception christo-centrique. Le Christ remplace la Direction; à la révélation de la volonté divine s'est substituée la vie même de Dieu parmi les hommes; au processus linéaire et horizontal de l'Histoire, l'incarnation du Fils de Dieu ajoute une dimension nouvelle, verticale: celle de la descente de Dieu vers l'homme et celle de la montée de l'homme vers Dieu. «Le Créateur qui, de sa propre impulsion, créa tous les êtres, visibles et invisibles, avait conçu avant tous les siècles, le dessein de manifester sa bonté ineffable à leur égard: Dieu s'infuserait dans la nature humaine et la nature humaine s'unirait à Dieu... Ainsi, Dieu se ferait homme... et ferait de l'homme un Dieu en union avec Lui. Autrement dit, Dieu avait divisé le temps en deux périodes: la première destinée à réaliser une incorporation de Dieu dans l'humanité; la seconde à produire la déification de l'homme... Divisons donc, nous aussi, dans notre esprit, le temps et attribuons une partie au mystère de l'incarnation de Dieu, l'autre à la déification de l'homme opérée par la grâce. Nous trouverons alors que la première période se trouve déjà révolue et sa mission accomplie, tandis que la seconde ne l'est pas encore. Bref, une partie des siècles appartient à la descente (*κατάβασις*) de Dieu vers l'homme, l'autre au temps de l'élévation (*ἀνάβασις*) de l'homme vers Dieu¹. Au milieu de ces deux périodes de l'Histoire, au centre de ce double mouvement du temps, se situe une durée historique très brève, l'avènement eucharistique du Christ. Il s'agit d'un événement unique, archétypal; un évé-

1. MAXIME LE CONFESSEUR: *Questiones ad Thalassium*, in PG, 90: 317; trad. française in A. ARGYRIOU; *Saint Maxime le Confesseur ou le mystère du Salut*, Namur 1964, p. 137-138.

nement historique qui donna à l'Histoire ses assises véritables et transforma le cours du Temps².

Comment l'Islam pourrait-il admettre le sens chrétien de la Révélation? Comment saurait-il accepter la conception chrétienne de l'Histoire?

«Le Nouveau Testament est la moins historique des trois Ecritures. Ici la vie et la mort d'un individu occupent le centre du Livre et le canevas de l'Histoire se rétrécit jusqu' à s'évanouir», écrit M. SIDDIQI. Et plus loin: «Le concept chrétien du processus historique échoue à nous convaincre pour deux raisons. D'abord, il place l'histoire de l'humanité avant l'arrivée du Christ sur un plan totalement différent de celui de l'histoire après l'apparition du Christ sur la scène mondiale. Cette division de l'Histoire ne peut recevoir aucune justification rationnelle, le processus entier de l'Histoire formant un tout. A l'inverse de ce concept chrétien, le Coran traite toute l'histoire de l'humanité comme un tout... L'autre grave défaut de la conception chrétienne de l'histoire est celui sur lequel nous avons déjà attiré l'attention: l'histoire signifie toujours la vie des individus et des groupes dans leur interaction. Aucun individu, aussi grand et aussi bon qu'il puisse être, ne peut accomplir le dessein de Dieu... En aucun cas le Coran n'accepte que le simple passage d'un individu si grand et si bon soit-il, ou bien sa supposée réapparition pendant un bref intervalle de temps devant un petit groupe de disciples, puissent altérer le cours de l'histoire, interférer ou modifier le processus historique. Car une simple personne, ses idées et ses actions mises à part, ne peut avoir d'effet sur l'histoire».³

Ces réflexions critiques à l'encontre de la conception chrétienne de l'Histoire seraient pleinement justifiées, si nous devions dénier sa nature divine à cet «individu» qui prétend pouvoir changer le cours de l'Histoire. «C'est pour cette raison, écrit encore M. SIDDIQI, que le Coran nie la divinité du Christ». C'est donc sur leur conception de l'Histoire que l'Islam et le Christianisme se voient le plus profondément op-

2. Sur la théologie chrétienne de l'Histoire on pourrait consulter H.U. von BALTHASAR: *Théologie de l'Histoire*, Paris 1960. Du même: *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, Paris 1970. E. CASTELLI: *Les présupposés d'une théologie de l'Histoire*, Paris 1954. Y. CONGAR: *Esquisses du Mystère de l'Eglise*. O. CULMANN: *Christ et le Temps*. Du même: *Le salut dans l'Histoire*. J. DANIELOU: *Essai sur le Mystère de l'Histoire*. H. I. MARROU: *Théologie de l'Histoire*. J. MOLTMANN: *Théologie de l'espérance*. Voir aussi l'ouvrage collectif *Théologie de l'Histoire*.

3. M. SIDDIQI: *The Qur'anic Concept of History*.

posés. Par conséquent, c'est sur l'idée qu'ils se font de la nature de l'intervention de Dieu dans l'histoire, c'est sur le sens dont ils chargent la notion et la réalité de Révélation, que doit porter leur dialogue.

§ 2. *Regard sur le dialogue islamo-chrétien dans l'Orient médiéval.*

Ce dialogue fut tenté dès l'apparition de l'Islam. L'initiative appartient au Prophète. C'est à lui que revient également le mérite d'avoir porté la discussion sur ce qui allait définir sa religion par rapport au Christianisme, écartant ainsi, et délibérément, tous les autres points de désaccord qui ne pouvaient être que secondaires.

Nous avons déjà eu l'occasion d'étudier les deux aspects d'un même dialogue que Mahomet avait engagé avec ses principaux interlocuteurs. Aux païens de La Mecque le Prophète avait voulu faire accepter l'idée du Dieu Un, Maître des deux Créations. Aux juifs de Médine il avait essayé de faire comprendre que ce Dieu Un, Maître de l'Histoire, avait révélé sa volonté à tous les hommes; que des prophètes avaient été dépêchés à tous les peuples; que les juifs n'étaient pas les seuls bénéficiaires de la bénédiction d'Abraham; que l'alliance concernait l'humanité tout entière, en vertu du *mî'âq* primordial que Dieu avait conclu avec le genre humain et de la promesse qu'il avait faite au père de l'humanité d'envoyer la Direction.

La foi chrétienne allait au-delà de ces deux vérités fondamentales. Les chrétiens professaient que le Dieu Un était en même temps trois et que 'Isâ faisait partie de ce trio divin. Le Prophète invita les chrétiens, d'abord avec ménagement, à abandonner leurs doctrines pernicieuses. Puis, devant leur obstination, il les accusa d'avoir gauchi, falsifié et mal interprété les Ecritures, et les menaça du châtimeut divin. Il importe peu de savoir si Mahomet avait une connaissance claire et approfondie de la doctrine chrétienne de la Trinité et de la divinité du Christ. Dieu instruisait son Prophète sur certaines choses, alors qu'il le laissait en ignorer d'autres. Ce qu'il importe de savoir, c'est que le Prophète refusa de la manière la plus claire et la plus absolue les deux dogmes fondamentaux de la religion chrétienne, comme il avait auparavant refusé le polythéisme des païens et l'exclusivisme de l'alliance des juifs. Aussi les deux dogmes fondamentaux de l'Islam étaient-ils définis à travers ce triple refus: refuser d'associer d'autres divinités à Dieu, c'était proclamer son unicité absolue; rejeter l'exclusivisme de l'alliance juive, c'était affirmer l'emprise de Dieu sur l'histoire de toute l'humanité; nier à Jésus sa part à la divinité, c'était défendre l'humana-

nité et l'égalité de tous les prophètes. Il n'y a de Dieu que Dieu; il est le Maître des deux Créations; aux hommes il révèle sa Direction; leur attitude à l'égard de la Révélation détermine l'existence humaine et le devenir historique.

Dans son dialogue avec les chrétiens, le Prophète partait d'une position doublement avantageuse. En premier lieu, il pouvait prendre à son compte la doctrine qui admettait une certaine évolution dans la religion révélée. Cette doctrine, plus ou moins confuse, était connue aussi bien des juifs que des chrétiens. Les juifs admettaient en effet que les grands prophètes avaient quelque peu complété la Thora et spiritualisé le culte. De même, ils attendaient le Messie qui viendrait parachever le Judaïsme et le faire triompher sur le monde entier. Puis était venu le Christ qui avait corrigé, complété, achevé, la religion juive. Il l'affirma lui-même clairement, comme il promit tout aussi clairement que le Paraclet ne tarderait pas à venir enseigner aux Apôtres, donc aux chrétiens, ce qui, dans sa religion, demeurait encore obscur. Pour la foi chrétienne cette vérité était essentielle. Dès lors, le Prophète pouvait affirmer que l'Islam était la religion qui venait parachever le Christianisme, comme celui-ci était venu parachever le Judaïsme. D'après la conception coranique de la Révélation et de l'Histoire, le Prophète pouvait très bien revendiquer pour lui le rôle du Messie des juifs et du Paraclet des chrétiens: il était de la descendance charnelle d'Abraham et sa religion avait pour mission de rétablir le monothéisme originel, le monothéisme d'Abraham, père commun de tous les vrais croyants.

En second lieu, le Prophète pouvait tirer avantage de la situation sociale et religieuse dans laquelle vivaient les adeptes des deux autres religions. Les juifs vivaient dans la diaspora depuis déjà six siècles. Les chrétiens n'avaient de cesse de leur répéter que Dieu les châtiât, parce qu'ils n'avaient pas voulu admettre le Christ comme leur Messie. Cependant la situation des chrétiens n'était guère meilleure. Déchirés par leurs querelles théologiques et divisés en plusieurs sectes que le pouvoir impérial réprimait sans relâche, les chrétiens présentaient les mêmes signes révélateurs d'un peuple châtié lui aussi par Dieu, parce qu'ils avaient altéré la religion et vivaient dans l'infidélité. N'est-ce pas que Dieu intervient dans l'Histoire et qu'il fait de ses vrais adorateurs les derniers détenteurs de la terre? Or il est très intéressant de constater que tout au long des disputes théologiques entre chrétiens et musulmans, ces derniers avançaient leur supériorité politique et militaire comme un argument décisif en faveur de la supériorité de leur religion.

Autant Mahomèt et l'Islam partaient d'une position doublement

avantageuse, autant le terrain sur lequel se trouvaient installés le Christianisme et sa théologie présentait deux inconvénients majeurs.

Durant la longue période des querelles christologiques et des grandes synthèses théologiques, le Christianisme avait élaboré son ecclésiologie, sa doctrine de l'Eglise, corps mystique du Christ et lieu unique de rédemption. Il s'agissait d'un dogme fondamental qui semblait interdire à la théologie toute ouverture vers l'extérieur. Le Fils de Dieu était venu révéler Dieu dans son essence et sauver le monde: l'homme ne pouvait désormais vivre et être sauvé qu'à l'intérieur de l'Eglise qui totalisait l'Histoire et détenait la direction, les sacrements et la grâce de l'Esprit-Saint. La théologie chrétienne se trouvait donc placée dans l'impossibilité de reconnaître la mission prophétique de Mahomet.

Mais en même temps que son ecclésiologie, le Christianisme avait également construit son édifice culturel. Au moment où l'Islam entraît dans l'Histoire, la pensée chrétienne, véhiculée par la langue grecque et encouragée par le pouvoir impérial, finissait par s'imposer au monde comme un système de valeurs aussi universel que fermé. L'ecclésiologie amalgamée avec des sentiments de supériorité culturelle érigeait l'Eglise en «Cité de Dieu» sur terre, plus ou moins identifiée à l'empire byzantin. Pour la chrétienté byzantine du VII^e siècle, l'Islam ne pouvait être qu'un sous-produit de ses propres ateliers.

Deux textes nous permettront de mieux comprendre cette double attitude du Christianisme byzantin à l'égard de l'Islam. Le premier est emprunté à saint Jean Damascène. Dans sa «Source des connaissances», l'auteur classe l'Islam comme l'avant-dernière des hérésies apparues jusqu'à son époque. Pour lui, Mahomet est un imposteur et son hérésie le précurseur de l'Antichrist. Il écrit: «Il existe aussi une autre secte, celle des Ismaélites, qui séduit les peuples et garde encore aujourd'hui toute sa vigueur; elle est le précurseur de l'Antichrist. Elle tire son origine d'Ismaël, l'enfant qu'Agar donna à Abraham... Jusqu'à l'époque d'Héraclius, les Ismaélites étaient donc manifestement des idolâtres. A cette époque-là, leur apparut un faux prophète, nommé Mahomet, qui, ayant acquis une certaine connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament et fréquenté, sans doute, un moine arien, mit au point son hérésie personnelle. Puis, quand il se fut concilié le peuple, il proclama qu'une Ecriture lui était descendue du Ciel. Et quand il eut inscrit dans son livre quelques prescriptions dignes de risée, il les confia à leur piété»⁴.

4. In PG, 94: 764.

Le classement effectué par Jean Damascène fut fatal. La valeur personnelle du dernier grand docteur de l'Eglise Orientale d'une part, ses hautes fonctions à la cours de Damas d'autre part, donnaient à son jugement sur l' Islam le cachet d' une vérité irréfutable. En parcourant les textes des auteurs byzantins, on voit se répéter sans originalité et avec peu de variantes les thèmes esquissés par ce théologien.

Notre second texte fut rédigé par Jean Cantacuzène, homme fort cultivé qui consacra de nombreuses pages à la réfutation du Coran et à l' apologie du Christianisme. L' empereur, devenu moine, écrit: «Au temps d' Héraclius, empereur des Romains, apparut un homme funeste et insensé qui dressa sa bouche contre le ciel et proféra des paroles injurieuses contre le Très-Haut. Sa voix fut entendue sur la terre. Je crois que l' on ne s'écarte pas de la vérité en disant que cet homme est le premier-né du diable et le fils de la perdition, le père et le fils du mensonge. Son nom est Mahomet, d' origine arabe, pervers d' esprit et plus pervers encore dans son âme... Ayant ramassé presque toute l' hérésie et ayant amalgamé celle-ci avec les inventions de son esprit, il fabriqua un mélange qui est un poison pour les âmes. D' ailleurs, ayant trouvé quelques êtres qui s' appelaient des hommes mais qui en réalité ne différaient point des bêtes, il donna à avaler le poison de sa perversité à ces hommes qui s' occupaient de bétail. Il ne trouva en effet rien chez ces gens, sinon leur habitude de manger avec le bétail. Comment pourrait-on dès lors trouver chez eux de l' intelligence, de la culture et de l' instruction? Ils ne s' étaient même pas imaginé que ces choses existent. Au contraire, ils vivaient, comme les bêtes sauvages et féroces, dans les montagnes et les feuillages. On ne serait pas loin de la vérité, si, en cherchant à les définir, on disait qu' ils étaient des animaux parlants, sans intelligence, dépourvus de toute pensée et de toute connaissance. Qu' y a-t-il donc de plus désolant qu' un être humain sans intelligence et sans instruction?»⁵.

Comme on le voit, Jean Cantacuzène met l' accent sur l' aspect culturel de la religion du Prophète, sur l' inaptitude intellectuelle des Arabes à donner au monde une religion digne de ce nom⁶.

5. In PG, 154: 589.

6. Al-Gâhiz, théologien musulman du IX^e siècle, écrivait par exemple que les Byzantins n' avaient «ni science, ni littérature, ni vues profondes»; que «leur religion avait des analogies avec l' athéisme et concordait sur certains points avec les doctrines des matérialistes»; que «si le chrétien était plus proprement habillé (que le juif), s' adonnait à des métiers moins vils et était moins difforme, il était intérieurement, par contre, plus ignoble et plus odieux, car il n' était pas circoncis, ne se purifiait pas après avoir eu des rapports sexuels et mangeait de la viande de porc...»;

Cependant l'islam était là et il invitait le monde à adhérer à la religion du Prophète. Ses conquêtes foudroyantes avaient changé la carte politique du monde. Byzance était menacée dans son existence même. Les chrétiens des territoires occupés se convertissaient à l'islam de gré ou de force. Ceux qui ne l'avaient pas encore fait avaient besoin d'être réconfortés et affermis dans leur foi. Face à un islam en pleine croissance politique et intellectuelle, la théologie byzantine était appelée à étayer son argumentation, à fonder sur des arguments historiques, rationnels et théologiques son refus de reconnaître dans l'islam une religion nouvelle.

Trois préoccupations majeures semblent guider la littérature anti-islamique byzantine: prouver que Mahomet n'était pas, ne pouvait pas être un prophète; démontrer que l'islam n'avait pas les qualités requises pour remplacer le christianisme; défendre les dogmes chrétiens de la Trinité et de la divinité du Christ face à l'argumentation du Coran et de la théologie musulmane.

Pour qu'un prophète soit reconnu comme un vrai prophète, il devait répondre à des critères bien établis par la Bible et par la tradition théologique: sa venue devait être prévue et annoncée par les prophètes antérieurs; l'authenticité de sa mission prophétique devait être confirmée par des miracles: le prophète devait avoir une conduite morale irréprochable et conforme à la volonté de Dieu. Or aucun prophète n'avait annoncé la venue de Mahomet; par contre, le Christ avait prévenu ses fidèles contre les faux prophètes et contre l'Antichrist. Mahomet n'avait accompli aucun miracle; le Coran, loin d'en être un, ne constituait qu'un assemblage incohérent et contradictoire de doctrines empruntées çà et là. Quant à la conduite morale de Mahomet, elle fut tissée de débauche, de plaisirs charnels et de sang. Et les auteurs byzantins de comparer Mahomet et le Christ et d'en mettre en relief le contraste.

Pour qu'une religion puisse remplacer une autre religion, elle

bref, le chrétien «était plus vil que la vilénie elle-même, plus insignifiant que tout ce qui est insignifiant» (I. S. ALLOUCHE: *Un traité de polémique christiano-musulmane au IX^e siècle*, in «Hesperis» 26 (1939) 134, 137 et 139). De même, IBN KHALDOUN écrit dans ses *Prolégomènes* (p. 476) qu'il ne veut pas parler de l'histoire du christianisme pour ne pas salir ses pages. Sur le thème du chauvinisme arabe au Moyen-Age et de son totalitarisme culturel, voir Gh. H. SADIGHI: *Les mouvements religieux iraniens aux II^e et III^e siècles de l'Hégire*. G. LECOMTE: *Ibn Qutayba (m. 276/869): l'homme, son œuvre, ses idées*, Paris 1965. Ch. PELLAT: *Le milieu basrien et la formation de Jâhiz*. G. von GRUNEBaum: *L'islam médiéval*.

doit être supérieure à celle-ci. C' était le cas pour le Christianisme qui était venu remplacer le Judaïsme. Or l' Islam, non seulement n' est pas supérieur au Christianisme, mais marque une régression certaine de la religion révélée même par rapport au Judaïsme. Il enseigne que Dieu est à l' origine du bien et du mal; qu' il fait ce qu' il veut; que la volonté arbitraire de Dieu enlève à l'homme toute liberté personnelle; que le salut de ce dernier ou sa damnation sont fixées d' avance et arbitrairement. L' Islam enseigne aussi la polygamie, le concubinage et le libertinage. Dépourvu de tout caractère sacramentel, le culte musulman est rudimentaire et ses pratiques rituelles sont ridicules. L' Islam incite à la haine et à la violence et doit son expansion et sa domination à sa doctrine de la guerre sainte. Comment donc une telle religion peut-elle prétendre être supérieure à la religion chrétienne fondée par Dieu même et reposant sur son sang ainsi que sur le sang des martyrs, enseignant la charité et le mépris des biens de ce monde et disposant des sacrements par lesquels la grâce de l' Éspirit opère la déification de l' homme?

Quant à la défense des dogmes chrétiens, les auteurs byzantins n' y rencontrèrent aucune difficulté. Les luttes théologiques contre le paganisme, le judaïsme et les diverses sectes chrétiennes, avaient doté la théologie orthodoxe d' un arsenal complet et qui avait fait ses preuves. Il ne restait qu' à vouloir et à savoir s' en servir. D' autre part la doctrine coranique concernant la Trinité et la divinité du Christ était confuse et pleine d' inexactitudes et de contradictions.

Les théologiens byzantins étaient parvenus à une connaissance suffisante de la religion musulmane. Le plus souvent, ils puisent leurs informations dans les sources mêmes de l' Islam. Ils se réfèrent constamment au Coran et à la Sîra, mais sans en posséder des traductions. Pour cette raison, l' accès aux croyances et aux pratiques populaires s' avérait plus facile et plus commode. Par ailleurs, la littérature anti-islamique byzantine est une littérature de polémique et d' apologétique, un genre littéraire où il est de bonne guerre de chercher chez l' adversaire ce qui est le plus facile à combattre et même à caricaturer et à couvrir de ridicule. C' est pourquoi, en la parcourant, on a l' impression qu' elle relève davantage du folklore que de la réflexion philosophique et théologique. Cependant, elle est beaucoup plus sérieuse que celle issue de l' Occident latin à partir du XIIe siècle. De même que le prophète Mahomet, les théologiens byzantins avaient très bien saisi les points essentiels opposant les deux religions et les définissant l' une par rapport à l' autre. Leurs attaques seront donc beaucoup plus véhémentes contre tout ce qui visait à faire du Prophète un être surnaturel et éternel. Cependant,

enfermée dans son ecclésiologie et prisonnière de son totalitarisme culturel, la théologie byzantine n'a pas voulu, elle n'a pas pu, envisager l' Islam comme une religion; elle n' a même jamais cherché à connaître et à comprendre les valeurs qui lui étaient propres. Même la mystique et la philosophie musulmanes n' ont su attirer son attention. Or c' est dans ces deux domaines de vie spirituelle et d' activité intellectuelle que l' Islam et le Christianisme se sont le plus rapprochés l' un de l' autre. Aussi, l' étude de la littérature byzantine risque de nous amener à une conclusion décevante: la théologie byzantine ne fit rien pour le rapprochement entre les deux religions, enlisée qu' elle était dans ses «querelles byzantines»⁷.

Dans un premier temps, la théologie musulmane demeura fidèle aux grandes lignes tracées par le Prophète. «La pensée des Agarins et tout leur souci consiste à nier la divinité du Verbe de Dieu, et de toutes parts ils rassemblent leurs forces pour montrer qu'il n'est pas Dieu ni le Fils de Dieu. En effet, leur faux prophète, qui avait été l'auditeur d'un arien, leur a transmis cette doctrine athée et impie», écrit un éminent connaisseur des disputes théologiques de cette époque⁸. Cependant, l' Islam était appelé, à son tour, à répondre aux accusations formulées par les chrétiens. La polémique et l'apologétique musulmanes portèrent leurs efforts sur trois points principaux: défendre la nature humaine du prophète 'Isā et monter le caractère aberrant du dogme chrétien de la Trinité et de la divinité du Christ; prouver l' authenticité de la mission prophétique de Mahomet et démontrer la supériorité du «sceau des prophètes» sur les prophètes antérieurs; expliquer et défendre la religion

7. Sur la littérature byzantine de polémique et d' apologétique à l' adresse de l' Islam voir: C. GÜTERBOCK: *Der Islam in Lichte des byzantinischen Polemik*. A. Th. KHOURY: *Les théologiens byzantins et l' Islam*. E. TRAPP: *Manuel II Palaeologos: Dialogue mit einem «Perser»*, Vienne 1966. A. DUCCELLIER: *Le miroir de l' Islam: Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen-Age (VII-XI s.)*. On pourra trouver la liste presque complète des écrits anti-islamiques grecs, byzantins et post-byzantins, dans A. ARGYRIOU: «Sur Mahomet et contre les latins», *une œuvre inédite d' Anastasios Gordios (1654/5-1729)*, Strasbourg 1967, vol. 1, p. LIV-LVII (thèse ronéotypée). Pour des références à ces écrits à propos des divers thèmes controversés, A. ARGYRIOU: *Anastasios Gordios et l' Islam*, in «Revue des Sciences Religieuses» 43 (1969) 58-87. Du même: *Une «Controverse entre un chrétien et un musulman» inédite*, in RSR 41 (1967) 237-245. Du même: *Pachomios Roussanos et l' Islam*, in «Revue d' Histoire de Philosophie Religieuses» 51 (1971) 143-164. Du même: *Joseph Bryennios: Entretien avec un Ismaélite*, in ΕΕΒΣ 35 (1966) 141-195 (en grec).

8. THEODORE ABU-QURRA, in PG, 97: 1557; trad. A. DUCCELLIER: op. cit., p. 15.

musulmane, sa théologie, son culte et sa morale, face aux accusations des polémistes chrétiens.

En ce qui concerne le premier point, la théologie musulmane suivit fidèlement l'enseignement du Coran. Cependant, au fur et à mesure que sa connaissance du Christianisme s'accroît, elle s'emploie à transférer le combat en territoire chrétien. Profitant des traductions arabes de la Bible, elle entreprend l'étude des passages bibliques que les chrétiens avançaient en faveur de leur dogme, dans le but, soit de démontrer que ces textes avaient été falsifiés ou ajoutés postérieurement, soit de prouver que la théologie chrétienne les avait mal interprétés. Et ce fut là un effort de recherche et d'exégèse très louable.

Pour ce qui concerne l'authenticité de la mission prophétique de Mahomet, il y avait certes les données coraniques. Mais celles-ci ne suffisaient pas pour convaincre un adversaire qui n'accordait au Coran aucun crédit. Il fallait donc recourir à d'autres arguments: chercher dans les Ecritures admises par les chrétiens les textes relatifs à la venue et à la mission de Mahomet; énumérer et relater d'autres miracles du Prophète; étaler au grand jour et avec tous les détails possibles sa vie. C'est ainsi que seront réunis un grand nombre de textes bibliques et interprétés à la lumière de la nouvelle religion. C'est ainsi que naîtront de nombreux hadiths relatifs au Prophète et à sa mission ainsi qu'au rôle que sa religion devait jouer dans l'Histoire. C'est ainsi enfin que seront composées les Sira du Prophète (et des autres prophètes), chaque jour augmentées et chaque jour embellies par de nouveaux détails, témoins des efforts accomplis en vue de présenter le Prophète comme un être extraordinaire que Dieu avait choisi et placé au-dessus des autres êtres humains et des autres prophètes.

Sur le troisième point, la position de la théologie musulmane était très claire: «Aujourd'hui, j'ai parachevé votre religion et vous ai accordé mon entier bienfait. J'ai agréé pour vous l'Islam comme religion», déclare Allah dans le Coran (Sourate V,5). Plutôt que de chercher à défendre le bien fondé des dogmes, du culte et de la morale de l'Islam, les polémistes musulmans préfèrent dénoncer et réfuter certains chapitres de la foi chrétienne ainsi que certaines pratiques cultuelles de l'Eglise. Quant au problème de la morale, la position prédominante est celle-ci: la morale enseignée par le Christianisme dépasse les possibilités de l'homme. C'est pourquoi les chrétiens eux-mêmes se trouvent dans l'incapacité de la pratiquer. Entre la morale du Judaïsme excessivement matérielle et celle du Christianisme abusivement spirituelle, la morale de l'Islam est la plus parfaite parce qu'elle se situe au juste milieu; elle

est la plus adaptée aux besoins de l'homme, à la fois matériels et spirituels⁹.

Comparée à la littérature chrétienne, la littérature musulmane présente des traits beaucoup plus positifs. Les théologiens musulmans font montre d'un esprit de recherche et d'une volonté d'ouverture que leurs interlocuteurs chrétiens semblent ignorer. Ils cherchent à comprendre le Christianisme de l'intérieur et s'efforcent d'expliquer aux chrétiens leurs erreurs d'interprétation du message du Christ. Ils utilisent la Bible avec le respect dû aux Ecritures révélées, comme ils parlent du Christ avec la révérence que l'on doit à un grand prophète.

Cette attitude est certes due à l'enseignement même du Coran. Mais le travail de recherche et d'exégèse est redevable avant tout au fait que nombre de ces théologiens furent d'origine chrétienne. Ce sont ces derniers qui introduisirent dans l'Islam post-coranique tous les matériaux empruntés au fond religieux judéo-chrétien. Le portrait du Mahomet post-coranique fut dépeint par cette catégorie de musulmans qui, une fois convertis à l'Islam, n'avaient pas pu se dévêtir de leur première parure culturelle et religieuse. Quelles que fussent les conséquences pour l'intégrité de l'Islam, il n'en est pas moins vrai que ces emprunts à la culture judéo-chrétienne contribuèrent grandement à l'enrichissement de la religion du Prophète née dans l'aridité du désert arabe. L'âme populaire put s'y abreuver. Nombre de croyances populaires doivent leur introduction en Islam à ces convertis et au capital culturel dont ils étaient porteurs. C'est par exemple le cas pour le culte des saints, pour la croyance aux propriétés miraculeuses de la *baraka* du Prophète, des saints et de leurs tombeaux¹⁰.

C'est aussi au contact avec la pensée chrétienne, à l'intérieur de ce dialogue, que la théologie musulmane doit, en grande partie, son élaboration. Ni le problème de la prédestination et du libre arbitre, ni

9. Sur la polémique et l'apologétique musulmanes à l'adresse du Christianisme voir M. STEINSCHNEIDER: *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*. E. FRITSCH: *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930. AL-GHAZALI: *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ* (traduite et commentée par R. CHIDIAC), Paris 1939. M. ALLARD: *Textes apologétiques de Ġuwaini* (m. 478/1085), Beyrouth 1968. Voir surtout l'excellente étude de M. DE EPALZA: *Le Tuha... de 'Abdallah-al-Tarymán*, Rome 1971, où l'on peut trouver de très nombreuses références aux textes.

10. Voir I. GOLDZIEHER: *Le culte des saints chez les musulmans*. J. CHELHOD: *La Baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré*. E. DERMENGHEM: *Vies des saints musulmans*.

celui de la nature créée du Coran ne sont sans rapport avec ce dialogue, pour ne citer que ces deux grands chapitres de la théologie musulmane¹¹. D'autre part, saurait-on nier la part due à ce dialogue dans la découverte par l' Islam de la philosophie grecque antique qui fut à l' origine de la philosophie musulmane?¹² Cependant, plus grande et plus directe encore fut l' influence exercée par le monachisme oriental et sa doctrine ascétique et mystique sur la naissance et le développement du soufisme et de la mystique musulmane¹³.

Les spécialistes occidentaux ont porté un grand intérêt à l' étude de ces divers aspects de l' apport chrétien à la naissance et à l' élaboration de la pensée islamique. On a beaucoup moins étudié l' influence exercée par l' Islam sur la pensée chrétienne. Certes, le rôle joué par la philosophie musulmane dans l' éveil de l' Occident latin est assez bien connu¹⁴. Cependant on n' a pas suffisamment insisté sur la responsabilité de la religion musulmane dans le déclenchement de l' iconoclasme qui, pendant plus d' un siècle (724-843), secoua le monde byzantin¹⁵. On n' a pas non plus encore cherché à évaluer la part due à la mystique musulmane dans la naissance de ce mouvement de renouveau religieux et spirituel que fut l' hésychasme¹⁶. De même, rien n' a encore été dit sur l' apport de la philosophie musulmane à la renaissance de la philosophie byzantine¹⁷. Or les nouvelles voies suivies par cette dernière ainsi que les sujets qu' elle s' était choisis présentent des similitudes frappantes avec les voies et la thématique de la philosophie musulmane en

11. L. GARDET-G. C. ANAWATI: *Introduction à la théologie musulmane*. E. NADER: *Le système philosophique des mu'tazila*. N. SWEETMANN: *Islam and Christian Theology*. A.J. WENSICK: *The Muslim Creed, its Genesis and Historical Development*.

12. R. WALZER: *Greek into Arabic. Essays of Islamic Philosophy*. A. BADAWI: *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*.

13. L. MASSIGNON: *Essai sur... al-Hallaj*. L. GARDET-G.C. ANAWATI: *Mystique musulmane*.

14. G. GUARDI: *La philosophie arabe dans l' Europe médiévale des origines à Averroès*, Paris 1947. H. A. R. GIBB: *The Influence of Islamic Culture in Medieval Europe*, in «Bulletin of the John Rylands Library» 38 (1955).

15. Pour une vue d' ensemble voir G. OSTROGORSKY: *Histoire de l' Etat byzantin*, Paris 1956, p. 176-239.

16. Sur l' Hésychasme voir J. MEYENDORFF: *Introduction à l' étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.

17. Pour une vue générale sur la philosophie byzantine voir B. TATAKIS: *La philosophie byzantine*, Paris 1959. E. BREHIER: *La civilisation byzantine*, Paris 1970. J. MEYENDORFF: *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975.

Orient. Et que dire de tant d'autres aspects de la mentalité, du mode de vie et des coutumes des chrétiens d'Orient et des pays balkaniques?¹⁸.

Théologiens chrétiens et musulmans s'étaient livré un combat acharné. Chaque parti cherchait à combattre ce qui dans la religion d'autrui constituait l'essentiel et en même temps à défendre les fondements de sa propre religion. Mais par delà ces disputes théologiques et la véhémence des propos tenus de part et d'autre, deux univers culturels et religieux n'avaient cessé de se côtoyer, de s'observer et d'exercer une influence bénéfique l'un sur l'autre¹⁹. C'est peut-être de cela qu'était convaincu le patriarche Nicolas le Mystique, régent du trône impérial, lorsque, en 911/12, il écrivait au calife al-Muktadir: «Nos deux empires, celui des Sarrasins et celui des Romains, détiennent l'ensemble de la puissance sur la terre; ils ont la prééminence et brillent comme deux flambeaux au firmament céleste. Pour cela seul même, il est nécessaire que nous ayons des rapports de communauté et de fraternité, et que nous évitions absolument d'être dans des dispositions d'hostilité les uns envers les autres, sous prétexte que nous différons dans notre genre de vie, dans nos coutumes et dans notre religion»²⁰.

Les «dispositions d'hostilité» sur le plan politique et militaire ont duré de longs siècles. Jamais dans l'histoire de l'humanité, il n'y a eu de frontières aussi meurtrières et aussi longuement fermées. De la bataille de Yarmouk (634) à la prise de Constantinople par les Turcs (1453), les frontières, toujours mouvantes, entre le monde byzantin et le monde musulman furent le théâtre de batailles sanglantes, d'incendies de villes, de pillages, de la destruction des produits du travail de

18. A notre connaissance aucune étude d'ensemble n'a été encore tentée. Celle de F. W. HAUSLUCK: *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, 2 vol., concerne la période turque et s'occupe surtout des influences chrétiennes sur l'Islam turc populaire. Plus limitée encore dans le temps et dans l'espace est l'étude d'O. VATIDOU: *Coutumes chrétiennes des Turcs et les Grecs d'Asie Mineure*, Athènes 1959 (en grec).

19. La conscience populaire a cherché à traduire cette réalité de luttes et d'influences réciproques dans les deux grands poèmes épiques du Moyen-Age oriental; l'un, byzantin, est l'épopée de *Digénis Akritas* (voir traduction française par C. SATHAS et E. LEGRAND in «Monuments pour servir à l'étude de la langue grecque vulgaire», Paris 1875; édition récente des diverses versions grecques par P. KOLO-NAROS; Athènes 1970); l'autre, arabe, est l'épopée de *Dhelhemma* (une édition arabe du Caire, aucune traduction; voir art. *Dhu-l-Himma* in «Encyclopédie de l'Islam», II, 240-246 (2e éd.) par M. CANARD).

20. In PG 141:28.

l' homme, de déportations, de conversions et de reconversions forcées²¹. Les différences de mode de vie, de coutumes et de religion n' étaient qu' un « prétexte » à ces dispositions d' hostilité. Dans l' empire musulman, les dhimmi²² continuaient à vivre selon leur mode de vie, à observer leurs coutumes, et à pratiquer leur religion. A leur contact, l' Islam avait pu s' enrichir. En prenant à son compte ce qui avait été le patrimoine commun de tous les peuples de l' Orient, l' Islam a su ériger son propre édifice culturel et religieux, plus splendide et plus grandiose que celui de la chrétienté en déclin. Il serait en effet difficile de nier l' apport des peuples chrétiens, de leur religion et de leur culture, dans la construction de cet édifice, comme il serait impossible de dénier à l' Islam sa part dans les « sursauts » culturels et religieux de Byzance et dans le réveil de l' Occident latin²³.

Dans l' impossibilité de se reconnaître en tant que religions distinctes et souveraines, l' Islam et le Christianisme avaient engagé un « dialogue de combat ». Dans leur incapacité de s' entendre pour organiser la vie des hommes dans la paix et la fraternité, l' empire byzantin et l' empire musulman s' étaient battus jusqu' à la destruction de l' un par l' autre. Cependant, par delà ces disputes théologiques et ces dispositions d' hostilité politique, un dialogue s' était instauré entre les hommes des deux religions, ou plutôt entre les valeurs religieuses et culturelles qu' ils représentaient. Ce dialogue fut le seul à porter des fruits. Mais ce furent des fruits savoureux.

§ 3. *Comment faut-il poser le problème du dialogue?*

La littérature du Moyen-Age ayant trait au dialogue islamo-chrétien fut l' objet d' un intérêt particulier ces dernières décennies. De nombreux textes déjà publiés furent étudiés; des inédits virent le jour; des études d' ensemble ou de synthèse furent tentées. Cependant nous avons porté un jugement hâtif sur cette littérature, chrétienne aussi bien que musulmane. Ses aspects négatifs, son chauvinisme exacerbé,

21. Sur les guerres arabo-byzantines, voir M. A. CHEIRA: *La lutte entre Arabes et Byzantins. La conquête et l' organisation des frontières aux VIIe et VIIIe siècles*, Paris 1947. A. A. VASILIEV: *Byzance et les Arabes*, Bruxelles 1935-1938, 5 vol. G. VISMARA: *Bizanzio e l' Islam*, Milan 1950. H. AHRWEILLER: *L' Asie Mineure et les invasions arabes*, in «Revue Historique» 227 (1962) 1-32.

22. Art. *Dhimma*, in EI², II, 234-238, par Cl. CAEN.

23. Pour quelques vues générales mais très suggestives voir G. von GRUNEBaum: *L' Islam médiéval*,

son exclusivisme religieux, son insistance sur des aspects mineurs du problème, nous ont quelque peu rebutés et empêchés de voir ce qu' il y a d' essentiel et de fondamental dans les positions respectives des chrétiens et des musulmans. Le paragraphe qui précède a voulu mettre en relief deux aspects majeurs de cet affrontement entre l' Islam et le Christianisme médiévaux. Tout d' abord, il a voulu rappeler qu' un véritable dialogue s' était instauré entre les deux cultures et que son apport fut considérable à la formation de l' une et à la renaissance de l' autre. Ensuite, nous avons cherché à faire comprendre que les controverses proprement théologiques, loin d' être entièrement négatives, apportèrent un élément positif capital par la démonstration que le véritable dialogue doit s' engager sur ce qui, pour chaque religion, constitue l' essentiel et la différencie de l' autre de la manière la plus radicale. Ces deux aspects du dialogue médiéval nous ont parus essentiels, pour la simple raison qu' ils pourraient nous aider dans nos efforts actuels en vue d' un dialogue sincère et efficace entre musulmans et chrétiens.

A notre époque, de nombreuses barrières sont tombées, qui empêchaient les hommes, leurs cultures et leurs religions, de se mieux connaître et de se comprendre. Les progrès réalisés dans le domaine de l' édition mettent à la portée de presque tout le monde ce qui n' était, auparavant, que la fierté secrète de quelques individus privilégiés. D' autres moyens modernes de communication ont réduit au minimum les distances entre les pays les plus éloignés et entre les cultures les plus étrangères les unes aux autres. Les dimensions du temps et de l' espace ont ainsi acquis un sens psychologique tout autre.

Les hommes d' aujourd' hui se sentent de plus en plus proches les uns des autres, de plus en plus concernés par les problèmes qui se posent à autrui, de plus en plus responsables devant le développement rapide de l' histoire et le mouvement toujours plus accéléré des progrès réalisés par l' homme. Mais les nouvelles dimensions de notre monde et des problèmes qu' il pose exigent que les hommes se connaissent davantage, qu' ils se reconnaissent mutuellement et qu' ils s' engagent dans une collaboration étroite. Les hommes de religion, parce qu' ils ont du monde et de son devenir une conception plus élevée, souhaitent pouvoir s' entendre afin d' apporter une contribution plus efficace à la construction du monde de demain.

Pour toutes ces raisons, l' attitude chrétienne à l' égard de l' Islam a beaucoup changé ces derniers temps. Les chrétiens occidentaux (catholiques et protestants) se montrent de plus en plus ouverts envers les musulmans et font preuve d' une grande sympathie à l' égard de

l'islam. Ils se prononcent pour un dialogue sincère et s'y engagent volontiers. Une littérature louable à tout point de vue se fait jour depuis quelques années²⁴. Aux raisons générales évoquées ci-dessus, nous devons en ajouter quelques autres qui appartiennent en propre aux chrétiens occidentaux: les progrès énormes que l'étude de la religion et de la culture musulmanes enregistra depuis bientôt un siècle en Occident; l'échec des missionnaires chrétiens en pays d'islam; les liens étroits établis entre pays musulmans colonisés et pays chrétiens colonisateurs et transformés après la décolonisation en liens d'assistance et de collaboration; enfin la proximité géographique entre chrétiens et musulmans installés de part et d'autre de la Méditerranée et partageant ses marges.

Cependant, le même changement d'attitude n'a pas été enregistré en ce qui concerne les sentiments des musulmans à l'égard des chrétiens. Au contraire, l'islam semble répondre au geste chrétien d'ouverture et de sympathie par un certain durcissement de sa position²⁵. La raison doit sans doute en être recherchée dans le fait que les positions de départ ont été renversées. La position des chrétiens est celle d'une supériorité matérielle incontestable dont les origines et l'explication sont historiques. Elle se traduit par une supériorité intellectuelle et technologique; les pays chrétiens disposent d'une infrastructure intellectuelle qui fait défaut aux pays musulmans. Pour leur formation intellectuelle (dans le domaine des sciences exactes et de la technique, mais aussi dans le domaine des sciences humaines et des lettres), ils sont obligés de s'adresser aux chrétiens, ou plus exactement les pays musulmans sont dans l'obligation d'accepter ou de rechercher l'aide des pays chrétiens, qu'il s'agisse des pays socialistes de l'Europe centrale

24. Voir en particulier G. C. ANAWATI: *Vers un dialogue islamo-chrétien*. Du même: *Polémique, apologétique et dialogue islamo-chrétien: positions classiques et positions contemporaines*, in «Euntes Docete», Rome 1969. R. CASPAR: *Le dialogue islamo-chrétien*, in «Parole et Mission», 1966, p. 312-322 et 475-481. Y. MOUBARAK: *Les Musulmans*. Du même: *Remarques sur des études récentes concernant les relations entre l'Islam et le Christianisme*, in «Actes du XXVIIIe Congrès des Orientalistes», 1970. ABD AL-JALIL: *L'Islam et nous*. Du même: *Musulmans et Chrétiens d'aujourd'hui*. Voir enfin *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*, publiées par le Secrétariat pour les non-chrétiens du Vatican ainsi que la revue «Islamo-christiana» du Vatican.

25. Voir par exemple A. JEFFERY: *A Collection of Anti-Christian Books and Pamphlets Found in Actual Use among the Mohammedans of Cairo*, in «The Muslim World» 5 (1925) 26-37. Voir aussi certaines réponses concernant le dialogue dans Y. MOUBARAK: *Les Musulmans*. Plus révélatrice encore est la méfiance des musulmans envers les islamisants occidentaux et leurs travaux.

et orientale ou qu' il s' agisse des pays capitalistes de l' Europe occidentale et de l' Amérique du Nord. Mais cette aide ne tend-elle pas à se transformer en une sorte de néo-colonialisme culturel étroitement lié au néo-colonialisme économique? A l' époque coloniale la religion avait joué un rôle prépondérant dans la lutte des peuples d'abord pour sauvegarder leur identité, ensuite pour recouvrer leur indépendance. La méfiance actuelle des musulmans à l'égard des chrétiens et leur repliement sur eux mêmes semble obéir aux mêmes impératifs de sauvegarde et d'indépendance²⁶.

Les chrétiens cherchent-ils le dialogue avec les musulmans dans le but de voir tous les hommes de religion assemblés dans une prise de conscience commune devant les problèmes planétaires de notre temps, dans la perspective d' une attente et d' une collaboration de tous les croyants en vue de la construction d' un monde meilleur, d' un monde de justice, de paix et de fraternité?²⁷ Mais rien ne rebute davantage le musulman d' aujourd' hui que cette requête chrétienne, à ses yeux, vidée de sens. Avoir la foi ne suffit pas pour l'édification d' un monde nouveau. Il faudrait aussi avoir de ce monde une vision identique et se poser les mêmes problèmes à propos de sa reconstruction. Or les pays musulmans vivent dans la hantise de leur sous-développement. Réaliser dans les délais les plus brefs le développement économique, technologique et culturel de son pays est le désir le plus vif de tout musulman. Mais y parvenir, sans l' aide des pays développés lui semble difficile, voire impossible. Or, il se trouve que les pays riches et développés sont les pays chrétiens. Le musulman est prêt à oublier le passé même le plus récent, celui de la période coloniale qui a fait que les uns soient riches et les autres pauvres. Mais il ne parvient pas à comprendre les raisons pour lesquelles l'écart entre les deux mondes devient chaque jour plus grand, pourquoi l'assistance et la coopération tendent à devenir une nouvelle forme de colonisation, un néo-colonialisme politique, économique et intellectuel. Comment se fait-il donc que ces «frères» si ouverts et si sympathiques des pays chrétiens n'ont de cesse de s'enrichir aux dépens de leurs «frères» des pays musulmans et d' autres? Du reste, si notre monde est plongé dans l'angoisse et dans la guerre, chaude ou froide, la responsabilité en incombe uniquement aux pays chrétiens, riches, développés et puissants, à leur politique d' exploitation et de domination du

26. Pour ces questions, voir en particulier A. LAROUÏ: *L' idéologie arabe contemporaine*. R. HABACHI: *Orient quel est ton Occident?* J. BERQUE: *Les Arabes*.

27. Voir par exemple le décret *Nostra aetate* du Concile Vatican II.

monde. Derrière la division des nations en deux blocs, derrière le massacre du peuple palestinien, l'injustice perpétrée à l'encontre des nations pauvres, le racisme et le colonialisme pratiqués encore en Afrique, derrière toutes les plaies béantes dont souffre le monde d'aujourd'hui, le musulman épris de justice, de paix et de fraternité ne peut que voir la main injuste et meurtrière de son «frère» chrétien. Pour faire face, pour dénoncer tous ces maux, pour réclamer la paix et la justice, ne vaudrait-il pas mieux se serrer les coudes entre peuples défavorisés, exploités et agressés, plutôt que de tendre la main à des chrétiens dont les pays et les gouvernements ne cessent de pratiquer l'injustice et d'exercer leur domination sur les pauvres et les faibles? Le musulman ne veut pas, il ne peut pas faire la distinction entre le temporel et le spirituel, entre un pays et son Eglise, entre le comportement de quelques chrétiens et celui de leur pays.

On le voit bien, les conditions d'un dialogue entre l'Islam et le Christianisme ne sont pas réunies à l'heure actuelle. Que les chrétiens ne s'étonnent donc pas de la méfiance, de la réticence, voire de la rancune, auxquelles leurs gestes de bonne volonté se heurtent. Pour qu'un dialogue sincère et efficace puisse être établi, il conviendrait de chercher à réunir des conditions plus propices. Les deux interlocuteurs doivent se sentir véritablement égaux. Ceci présuppose l'acquisition de la part de tous les musulmans de tous les moyens intellectuels dont disposent les chrétiens. Ceci présuppose également un changement radical et intégral de l'attitude chrétienne face aux problèmes du monde en général et à ceux des pays musulmans en particulier. Les chrétiens doivent réaliser leur propre conversion, une conversion totale et profonde, si leur désir de rencontrer autrui est sincère. Il existe chez les musulmans une coutume très ancienne qui exige que l'hôte soit accueilli dans un foyer propre et chaleureux²⁸.

Cependant, malgré les apparences d'une conjoncture politique, économique, sociale et culturelle défavorable et dont les répercussions dans le domaine religieux sont indéniables, le dialogue entre l'Islam et le Christianisme peut partir de bases beaucoup plus solides aujourd'hui que par le passé. Ceci est très visible du côté chrétien. Les échecs enregistrés par les missionnaires chrétiens d'une part, l'évolution certaine de l'ecclésiologie d'autre part, amènent l'Eglise d'aujourd'hui à envisager ses rapports avec les autres religions, les religions révélées no-

28. Cet aspect a été mis en relief à plusieurs reprises par L. MASSIGNON, surtout dans des articles destinés à un public catholique plus large.

tamment, dans une autre perspective que celle de la conversion. En même temps, la doctrine chrétienne de charité a pris des dimensions nouvelles. Aussi, la théologie chrétienne peut-elle enfin sans grandes difficultés apparentes, reconnaître à l' Islam son caractère et son rôle de religion universelle²⁹.

Selon la doctrine même du Coran sur la prophétie, tout message prophétique peut être considéré comme universel. En effet, toute manifestation divine s' adresse, directement ou indirectement, à tous les hommes; les conséquences de l' attitude d' un groupe humain déterminé devant l' invitation divine devient une leçon pour l' humanité, et l' Histoire tout entière constitue une source de la connaissance de Dieu. La théologie chrétienne actuelle souscrit volontiers à cette vérité. Par conséquent, elle ne peut pas ne pas reconnaître à l' Islam son caractère de voie prophétique à travers laquelle Dieu se fait connaître aux hommes; non seulement aux musulmans mais à tous les hommes.

Le Coran s' est imposé dans le monde et dans l' histoire comme une Direction avec toutes les conséquences que son acceptation implique pour la conduite des hommes et pour le devenir historique. En tant que Direction, le Coran a su imposer à une grande partie de l' humanité et depuis maintenant treize siècles un ensemble de principes et de règles de conduite embrassant tous les domaines de la vie individuelle et sociale. Le Coran a pu être appliqué et vécu en dehors du lieu de naissance de l' Islam et ce dernier a donné la preuve éclatante de ses facultés d' assimiler les valeurs culturelles et religieuses d' une humanité beaucoup plus large que celle de l' Arabie ou de l' Orient sémitique. Dès lors la théologie chrétienne peut-elle ne pas voir dans l' Islam une voie par laquelle des hommes de toute race et de toute condition s' acheminent vers Dieu?

Les musulmans aspirent à réaliser le développement économique, social et culturel de leurs pays sur les bases immuables et inébranlables de la religion. La foi musulmane est partout vivante en terre d' Islam et dans le coeur des musulmans; elle est facteur de lutte pour la justice, la liberté et la paix; elle est source de vie religieuse et spirituelle intense, de créativité, d' humanité, de sainteté. Il s' agit là de valeurs religieuses, spirituelles et humaines authentiques et qui sont celles de toute religion révélée. La théologie chrétienne peut-elle les refuser à l' Islam?

29. Il faut cependant noter que l' Islam n' a intéressé jusqu' à présent qu' un nombre très restreint de théologiens, surtout ceux occupés par les aspects missionnaires de la théologie chrétienne.

Aussi, plutôt que de chercher à convertir les musulmans, plutôt que de s'appliquer à pratiquer à leur égard une charité d'hommes spirituellement riches envers d'autres hommes spirituellement pauvres dans le but de leur faire comprendre la supériorité du Christianisme sur l' Islam, plutôt que de continuer à voir en l' Islam un accident de parcours du Christianisme, la théologie chrétienne cherche-t-elle aujourd'hui à mieux connaître la religion musulmane, à se montrer plus sensible à la vivacité de la foi et de la vie religieuse des musulmans. De son côté, la théologie musulmane ne saurait que se réjouir de cette attitude chrétienne, d'autant plus que celle-ci tend à rejoindre l' attitude de l' Islam à l'égard du Christianisme. L' Islam n' a en effet jamais dénié à la religion enseignée par le prophète 'Isâ ni son universalité ni l'authenticité de ses valeurs religieuses et spirituelles. Il semble donc que le dialogue religieux entre l' Islam et le Christianisme puisse partir de bases beaucoup plus solides aujourd'hui que par le passé. Cependant, jusqu' à quel point les deux religions peuvent-elles se reconnaître?

Le dialogue théologique entre deux partenaires égaux ne saurait avoir pour but la conversion de l' un par l' autre. Ce serait aussi faillir à la tâche que de vouloir minimiser l' importance des divergences et chercher à aboutir à des concessions et à des compromissions susceptibles de nuire à l' intégrité et à l' identité de chacune des deux religions. Le vrai dialogue, c' est avant tout se mettre à l' écoute de l' autre, c' est aussi chercher, à la lumière d' autrui et à travers une pénétration intellectuelle et psychologique de l' identité de l' autre à mieux se connaître soi-même et acquérir une conscience plus claire et plus profonde de sa propre identité.

Nous avons déjà souvent répété que ce qui spécifie l' Islam et le Christianisme l' un en relation avec l' autre, c' est leur conception de la Révélation, des rapports entre Dieu et l' Homme, c' est leur conception de l' histoire du salut, leur théologie de l' histoire. De même, nous avons essayé de démontrer que la théologie chrétienne de l'histoire interdit l' acceptation de toute autre forme de révélation et de religion après l' avènement eucharistique du Christ et la fondation de l' Eglise. La religion musulmane serait-elle apparue avant le Christianisme que celui-ci aurait eu à son égard une attitude toute différente. Il l' aurait intégrée pleinement dans l' économie du salut; il lui aurait accordé une place de choix dans le temps de la prophétie qui, partant du pacte originel, s' acheminait vers l' Incarnation.

Mais Mahomet est venu après Jésus et, depuis déjà treize siècles, la religion fondée par le Prophète se trouve face à face avec celle fondée

par le Christ. A la lumière de cette réalité et partant de sa propre conception de l' Histoire, la théologie chrétienne doit expliquer la présence de l' Islam dans l'histoire autrement que comme un sous-produit du Christianisme ou du Judaïsme; l' intégrer dans l' histoire du salut autrement que comme un hérésie; le considérer comme une «signe des temps» autre que celui qui annonce la venue de l'Antichrist. Autrement dit, la théologie chrétienne doit s' appliquer à repenser son ecclésiologie en fonction et à la lumière de sa re-considération de l' Islam en tant que phénomène religieux.

Quatre points doivent, en particulier, retenir son attention:

a) *La perspective eschatologique du mystère du salut.* Dans son triomphalisme culturel et institutionnel, l' ecclésiologie du Moyen-Age avait perdu de vue que la récapitulation de l' Histoire, la transformation de toute l' humanité en corps mystique du Christ, la conversion de tous les hommes, constitue un événement eschatologique, un événement qui doit se produire dans l' *eschaton*, à la fin des temps, le jour de l' avènement glorieux du Christ. Le temps historique de l' Eglise, celui qui se situe entre les deux avènements du Christ, n' est pas le temps du salut déjà réalisé, mais le temps et l' espace dans lesquels l' Esprit travaille à la réalisation de ce salut et à la totalisation de l' Histoire. Mais l' Esprit souffle où il veut et les desseins du Seigneur sont insondables. Dieu peut se servir de toutes sortes de «signes». Dans une ecclésiologie ainsi repensée, la théologie chrétienne pourrait dialoguer avec l' Islam sur cette perspective eschatologique du salut, ainsi que sur le rôle que le Christ doit jouer à la fin des temps.

b) *L' universalisme de l' Alliance.* Les docteurs de l' Eglise des premiers siècles avaient insisté sur le caractère universel de l' économie du salut. La désobéissance d' Adam avait entraîné la chute de tout le genre humain. En la personne de son père, l' humanité tout entière avait aussi reçu la promesse de l' envoi de la Direction. La théologie chrétienne attribue à la Direction la même universalité que la théologie musulmane. Le Nouveau Testament parle de l' alliance de Noé avec peut-être plus d' insistance qu' il ne le fait pour l' alliance d' Abraham. Or l' alliance noachite concerne l' humanité tout entière. Mais face à la théologie juive, la théologie apologétique chrétienne avait mis l' accent sur l' alliance abrahamique et elle avait voulu l' étendre à la descendance spirituelle d' Abraham, c' est-à-dire à l' Eglise des nations, conformément à la doctrine même des Evangiles et de saint Paul. Plus tard, cette même théologie apologétique, aux prises avec la théologie musulmane, épou-

sa l' exégèse juive et refusa à Ismaël ses droits à l' alliance et à la bénédiction d' Abraham, du fait qu' il était le fils d' une esclave. Or le Coran insiste sur les droits d' aînesse d' Ismaël marquant ainsi son opposition à l' exégèse exclusiviste de la théologie juive. De même, dans une ecclésiologie repensée, serait-il impossible d' admettre que Dieu ait pu et voulu utiliser aussi d' autres voies de préparation du mystère de la rédemption outre celle que fut le peuple d' Israël? En tout cas, théologie musulmane et théologie chrétienne auraient à tirer grand profit d' un dialogue sur l' universalisme de la Direction et de l' Alliance.

c) Les premiers docteurs de l' Eglise avaient déployé un effort remarquable dans le but d' intégrer dans le plan divin du salut l' humanité tout entière. Leur théorie du *σπερματικός λόγος* leur avait permis d' inclure tous les peuples et toutes les religions naturelles dans le dessein de Dieu qui était de préparer le monde à pouvoir reconnaître l' introduction du Logos dans l' histoire. Nés et formés au sein de la culture grecque, par leur théorie ils visaient avant tout à intégrer dans le plan de Dieu la sagesse grecque. L' ecclésiologie actuelle devrait reprendre la théorie du *spermatikos logos*, la repenser et chercher à voir si son application ne serait pas possible à une religion qui a reconnu en la personne du prophète 'Isâ la manifestation du Verbe de Dieu et qui attend le retour du Christ pour voir se réaliser le triomphe définitif du monothéisme.

d) La théologie latine du Moyen-Age a eu à combattre une certaine ecclésiologie pneumatologique selon laquelle l' histoire du salut devait connaître une troisième ère, celle de l' Esprit, qui viendrait briser les cadres institutionnels de l' Eglise pour la faire vivre dans un état charismatique, prophétique. Cette erreur doctrinale de Joachim de Flore a eu le mérite de mettre en évidence l' état de sclérose dans lequel l' Eglise institutionnelle s' était installée. A bien des égards, le mouvement réformateur obéissait aux mêmes motivations que le mouvement joachimite. La crise actuelle de l' Eglise catholique semble avoir les mêmes origines. Or l' Islam est la religion qui place l' homme seul face à Dieu. Le Seigneur accepte l' être personnel de son esclave au point de le dispenser de tout intermédiaire dans leur relation interpersonnelle. M. ABDUH pensait que le protestantisme se trouvait très proche de l' Islam, parce que, justement, il avait voulu briser les cadres institutionnels de l' Eglise et arracher les âmes à l' emprise du clergé³⁰. Il est évident que la théologie chrétienne ne saurait admettre ni la théorie de la troisième ère

30. *Risâlat*, p. 132.

ni l'interprétation donnée par Mahomet au texte de l'Évangile relatif à la venue du Paraclet. Cependant, théologie chrétienne et théologie musulmane s'enrichiraient mutuellement de la confrontation et de l'approfondissement de leurs doctrines respectives concernant le rôle de chacune des deux religions dans le monde et dans l'histoire du salut, si elles voulaient entreprendre le dialogue sur ce point dans une perspective eschatologique³¹.

Ces quelques réflexions pourraient paraître quelque peu «hérétiques». Cependant, la théologie chrétienne ne peut continuer à demeurer insensible devant le problème que l'Islam pose à son ecclésiologie. Elle ne peut demeurer sourde à jamais devant l'interpellation que la religion musulmane adresse à la religion chrétienne. Notre théologie de l'Histoire peut-elle continuer à régler le compte de l'Islam d'un seul trait, en le qualifiant de révélation régressive?³² De même, reconnaître à l'Islam des valeurs religieuses et spirituelles hautement humaines et universelles ne suffit point dans le dialogue théologique que nous souhaitons engager avec lui³³. La religion musulmane fait partie des «voies du salut» agréées par Dieu; elle fait partie de l'Histoire du salut, de notre Histoire de salut. C'est dans ce sens que la théologie chrétienne doit repenser son attitude à l'égard de l'Islam, et, partant, son ecclésiologie et sa propre théologie de l'Histoire.

31. Pour des références concernant les quatre points soulevés ici voir, H. U. von BALTHASAR: *De l'Intégration*, ainsi que l'ouvrage collectif *Théologie de l'Histoire*.

32. Expression utilisée par J. DANIELOU: *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, p. 24, note 34.

33. C'est la position des *Orientations* publiées par le Vatican. Mais ce document, adressé aux simples fidèles et non pas aux théologiens, marque un pas décisif dans l'attitude de l'Église catholique à l'égard de l'Islam.

TABLEAU N° I
CLASSEMENT DES SOURATES SELON L'ORDRE
CHRONOLOGIQUE DE LEUR APPARITION

<i>Première période mecquoise</i>				N	B
	N	B			
I	96	96, 1-5	XXV	99	77
II	74	74, 1-7	XXVI	82	78
III	111	106	XXVII	81	75
IV	106	93	XVIII	53	55
V	108	94	XXIX	84	97
VI	104	103	XXX	100	53
VII	107	91	XXXI	79	102
VIII	102	107	XXXII	77	96, 6-19
IX	105	86	XXXIII	78	70
X	92	95	XXXIV	88	73
XI	90	99	XXXIVbis	—	76
XII	94	101	XXXV	89	83
XIII	93	100	XXXVI	75	74, 11
XIV	97	92	XXXVII	83	111
XV	86	82	XXXVIII	69	108
XVI	91	87	XXXIX	51	104
XVII	80	80	XL	52	90
XVIII	68	81	XLI	56	105
XIX	87	84	XLII	70	89
XX	95	79	XLIII	55	85
XXI	103	88	XLIV	112	112
XXII	85	52	XLV	109	109
XXIII	73	56	XLVI	113	1
XXIV	101	69	XLVII	114	113
			XLVIII	1	114

NOTA : Les chiffres arabes indiquent la place des sourates dans la Vulgate; les chiffres romains indiquent leur place selon le classement de NOLDEKE (N) et de BLACHERE (B).

Deuxième période mecquoise

	N	B
XLIX	54	51
L	37	54
LI	71	68
LII	76	37
LIII	44	71
LIV	—	—
LV	—	44
LVI	50	50
LVII	20	20
LVIII	26	26
LIX	15	15
LX	17	19
LXI	38	38
LXII	36	36
LXIII	43	43
LXIV	72	72
LXV	67	67
LXVI	23	23
LXVII	21	21
LXVIII	25	25
LXIX	19	27
LXX	27	18
LXXI	18	—
—		

Troisième période mecquoise

	N	B
LXXI bis	32	32
LXXII	41	41
LXXIII	45	45
LXXIV		17
LXXV	16	16
LXXVI	30	30
LXXVII	11	11
LXXVIII	14	14
LXXIX	12	12
LXXX	40	40
LXXXI	28	28

	N	B
LXXXII	39	39
LXXXIII	29	29
LXXXIV	31	31
LXXXV	42	42
LXXXVI	10	10
LXXXVII	34	34
LXXXVIII	35	35
LXXXIX	7	7
XC	49	46
XCI	6	6
XCII	13	13

Période médinoise

	N	B
XCIII	2	2
XCIV	98	90
XCV	64	64
XCVI	62	62
XCVII	8	8
XCVIII	47	47
XCIX	3	3
C	61	61
CI	57	57
CII	4	4
CIII	65	65
CIV	59	59
CV	33	33
CVI	63	63
CVII	24	24
CVIII	58	58
CIX	22	22
CX	48	48
CXI	66	66
CXII	60	60
CXIII	110	110
CXIV	49	49
CXV	9	9
CVI	5	5

TABLEAU N° II

LES «CHAINES PROPHETOLOGIQUES»

(D' après le classement des sourates par R. BLACHÈRE)

Première période mecquoise

Sourate	87	verset	19: Les feuilles d' Abraham et de Moïse.
»	69	»	4-8: Thamoud et 'Ad; 9-10: Pharaon et les Cités subversées; 11-12: L' Arche et le Déluge.
»	53	»	37-38: Les feuilles d' Abraham et de Moïse; 51: 'Ad; 52: Thamoud; 53: Noé; 54: La Cité subversée.
»	89	»	5-7: 'Ad; 8: Thamoud; 9: Pharaon.
»	85	»	4-8: Les Hommes du Four; 17: Les Armées; 18: Pharaon et les Thamoud.

Deuxième période mecquoise

sourate	51	verset	24-37: Abraham et le peuple (de Loth); 38-40: Moïse et Pharaon; 41-42: 'Ad; 43-45: Thamoud; 46: Le peuple de Noé.
»	54	»	9-17: Noé; 18-22: 'Ad; 23-32: Thamoud; 33-40: Loth; 41-42: Pharaon; 43-45: Conclusion-application au peuple mecquois.
»	37	»	67-72: Les Anciens - introduction à la chaîne: 73-80: Noé; 81-111: Abraham; 112-113: Isaac; 114-122: Moïse et Aaron; 123-132: Elie; 133-138: Loth; 139-148: Jonas.
»	50	»	12: Le peuple de Noé, les Hommes du Puits, les Thamoud; 13: Les 'Ad, Pharaon, le peuple de Loth; 13/14: Les Hommes du Fourré, le peuple de Tobba'.
»	26	»	9-68: Moïse et Aaron; 69-104: Abraham; 105-122: Noé; 123-140: Houd auprès des 'Ad; 149-159: Salih auprès des Thamoud; 160-175:

			Loth auprès de son peuple; 176-191: Cho'aïb auprès des Hommes du Fourré.
Sourate	15	verset	26-42: Adam; 49-60: Abraham; 61-75: Loth; 76-79: Les Hommes du Fourré; 80-86: Les Hommes d' al-Hidjr.
»	19	»	1-15: Zacharie et Jean; 16-41: Marie et Jésus; 42-51: Abraham; 52-54: Moïse et Aaron; 55-56: Ismaël; 57-58: Idris; 59: Les Prophètes de la descendance d' Adam, Noé, la descendance d' Abraham et d' Israël.
»	38	»	11: Le peuple de Noé, les 'Ad et Pharaon; 12: Les Thamoud, le peuple de Loth et les Hommes du Fourré; 13-15: Conclusion; 16-27: David; 28-39: Salomon; 40-44: Job; 45-47: Abraham, Isaac et Jacob; 48: Ismaël, Elisée, Dhou-l-Kifl.
»	21	»	49-51: Moïse et Aaron; 52-79: Abraham; 71: Loth; 72-73: Isaac et Jacob; 74-75: Loth; 76-77: Noé; 78-82: David et Salomon; 83-84: Job; 85-86: Ismaël, Idris, Dhou-l-Kifl; 87-88: Jonas; 89-90: Zacharie et Jean; 91: La Vierge et son fils; 105-106: Les Psaumes.
»	25	»	37-38: Moïse et Aaron; 39: Noé; 40-41: 'Ad, Thamoud, les Hommes du Puits.
»	27	»	7-14: Moïse; 15: David; 15-45: Salomon; 46-54: Thamoud; 55-59: Loth.

Troisième période mecquoise

Sourate	41	verset	12-17: 'Ad et Thamoud (en un seul récit).
»	11	»	27-51: Noé; 52-63: Houd; 64-71: Salih; 72-78: Abraham; 79-84: Loth; 85-98: Cho'aïb; 99-101: Moïse; 102-104: Conclusion.
»	14	»	5-8: Moïse; 9-20: Le peuple de Noé, 'Ad, Thamoud (en un seul récit).
»	29	»	13-14: Noé; 15-26: Abraham; 27-34: Loth; 35-36: Cho'aïb; 37: 'Ad, Thamoud; 38-39: Moïse.
»	40	»	32: Noé, 'Ad, Thamoud.
»	42	»	11: Noé; Abraham, Moïse, Jésus.

Sourate	10	verset	72-75: Noé; 76-95: Moïse; 98: Jonas.
»	7	»	57-62: Noé; 63-70: Houd; 71-77: Salih; 78-82: Loth; 83-91: Cho'aïb; 92-101: Remarques générales; 102-163: Moïse.
»	6	»	74-93: Abraham; 84: Isaac et Jacob, Noé, David, Salomon, Job, Joseph, Moïse, Aaron; 85: Zacharie, Jean, Jésus, Elie; 86: Ismaël, Elisée, Loth.

Période médinoise

Sourate	2	verset	130: Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les Tribus, Moïse, Jésus, les Prophètes; 134: Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les Tribus.
»	3	»	78: Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, et les Tribus, Moïse, Jésus, les Prophètes.
»	4	»	161: Noé et les Prophètes, Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les Tribus, Jésus, Job, Jonas, Aaron, Salomon, et David.
»	33	»	7: Noé, Abraham, Moïse, Jésus.
»	22	»	43: Le peuple de Noé, les 'Ad, les Thamoud, les peuples d' Abraham et de Loth; 43/44: Les gens de Madian, Moïse.
»	9	»	71: Le peuple de Noé, les 'Ad, les Thamoud, le peuple d' Abraham, les Hommes de Madian et des Cités subversées.

NOTA : Dans les Tableaux Nos II et III nous avons suivi la transcription des noms arabes de R. BLACHERÉ.

BIBLIOGRAPHIE

- ABD AL-JALIL J. M., *L' Islam et nous*, Paris 1947.
- *Aspects intérieurs de l' Islam*, Paris 1949.
 - *Musulmans et Chrétiens d' aujourd'hui*, in MDS, 1958-9, p. 133-153.
- ABDUH Muh., *Rissalat al-Tawhid ou Traité de l' unicité divine* (trad. par B. MICHEL et M. A. RAZIK), Paris 1925.
- ABEL A., *Les caractères sociologiques du «Culte» de Mahomet dans l' Islam tardif*, in «Mélanges G. SMETS», Bruxelles 1952.
- *Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman*, in SI 2 (1954) 23-44.
 - *La signification apologétique et politique des apocalypses islamo-chrétiennes au Moyen-Age*, in «Proceedings of the XXIInd Congress of Orientalists», II, 533-536.
- ALLARD M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d' al-Ash' arî et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965.
- ANAWATI G. C., *Vers un dialogue islamo-chrétien*, in RT 63-64 (1964) 280-326 et 585-630.
- *La notion de «péché originel» existe-t-elle dans l' Islam?* in «Arabica» 31 (1970) 29-40.
 - *Le concept de l' infaillibilité dans la pensée musulmane*, in *L' infaillibilité, son aspect philosophique et théologique* (Actes du Colloque sur l' Infaillibilité tenu à Rome en janvier 1970), Paris 1970, p. 505-514.
- ANDRAE Tor, *Mahomet, sa vie et sa doctrine* (trad. par M. GAUDE-FROY-DEMOMBYNES), Paris 1945.
- *Les origines de l' Islam et le Christianisme* (trad. par J. ROCHE), Paris 1955.
- ARBERRY A. J., *Le soufisme* (trad.), Paris 1952.
- *Revelation and Reason in Islam*, Londres 1957.
- BERQUE J., *Les Arabes*, Paris 1973.
- BINT AL-SATI, *L' insupérabilité littéraire du Livre suprême de la langue arabe*, in RAAC 12 (1960) 203-220.

- BLACHERE R. *Le Coran*, vol. I, *Introduction*, Paris 1949; vol. II, *Traduction*, Paris 1952.
- *Le problème de Mahomet*, Paris 1952.
- BLOCHET E., *L' ascension de Mahomet*, in RHR 39 (1888) 26 sq. et 40 (1889) 1 sq.
- *Le Messianisme dans l' hétérodoxie musulmane*, Paris 1903.
- BOKHARI, *Les Traditions islamiques* (trad. O. HOUDAS et MARÇAIS), 4 vol., Paris 1908-1914.
- BOUMAN J., *Le conflit autour du Coran et la solution de Bâqillânî*, Amsterdam 1959.
- BOUSQUET G.-H., *Les grandes pratiques religieuses de l' Islam*, Paris 1949.
- *Classiques de l' Islamologie*, Alger 1950.
- *Observations sociologiques sur les origines de l' Islam*, in SI 2 (1954) 61-87.
- *Judaïsme, Christianisme et Islam, religions apparentées*, in SI 14 (1961) 5-36.
- BROCKELMANN C., *Histoire des peuples et des Etats islamiques* (trad.), Paris 1949.
- BRUNER E., *La conception chrétienne du temps*, in DV 14 (1949).
- BRUNSCHWIG G., *La Raison et la Religion*, Paris 1939.
- BURCKHARDT T., *Introduction aux doctrines ésotériques de l' Islam*, Derain 1955.
- CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l' Islam*, 5 vol., Paris 1921-1926.
- CASANOVA P., *Mahomet et la fin du monde*, vol. I, Paris 1911, vol. II (suppl.), Paris 1913.
- CASTELLI E., *Les présupposés d' une théologie de l' Histoire*, Paris 1954.
- CHELHOD J., *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris 1955.
- *La baraka chez les Arabes ou l' influence bienfaisante du sacré*, in RHR 148 (1955) 68-88.
- *Introduction à la sociologie de l' Islam*, Paris 1958.
- , *La structure du sacré chez les Arabes*, Paris 1964.
- CONGAR Y., *Esquisses du Mystère de l' Eglise*, Paris 1953.
- CORBIN H., *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l' Ismaélisme*, in Er-Jahr., 20 (1951) 149-218.
- *L' intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*, in Er.-Jahr., 26 (1957) 57-188.

- *L' Imâm Caché et la Rénovation de l' Homme en théologie shî'ite*, in *Er.-Jahr.*, 28 (1958) 47-108.
- *Terre céleste et corps de Résurrection*, Paris 1960.
- *Trilogie ismaélienne*, Téhéran-Paris 1961.
- *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964.
- *L' Homme de Lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1971.
- , *L' Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, vol. I, Paris 1971.
- CULMANN O., *Christ et le Temps*, Paris 1957.
- *Le salut dans l' Histoire*, Paris 1966.
- DANIEL N., *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimbourg 1960.
- DANIELOU J., *Essai sur le Mystère de l' Histoire*, Paris 1953.
- DECOURDEMANCHE J. A., *La légende d' Adam chez les Arabes*, in *RHR* 5 (1882) 371-379.
- DERMENGHEM E. *Vies des Saints musulmans*, Paris 1956 (2e éd.).
- *Mahomet et la Tradition islamique*. Paris 1956.
- DONALDSON D. M., *The Shi'ite Religion*, Londres 1933.
- *Studies in Muslim Ethics*, Londres 1963.
- DUCELLIER A., *Le miroir de l' Islam. Musulmans et Chrétiens d' Orient au Moyen-Age (VII-XI s.)*, Paris 1971.
- ELIADE M., *Traité d' Histoire des religions*, Paris 1959.
- FAHD T., *La naissance du monde selon l' Islam*, in «*Sources Orientales*», n° I, Paris 1959, p. 235-280.
- FARABI, *Sur l' Intellect et l' Intelligible*. Trad. par E. GILSON, in «*Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Men-Age*», 4 (1929-30). 115-141.
- *Les idées des habitants de la Cité vertueuse* (trad. par JANSSEN, KARAM et CHLALA), Le Caire 1949.
- FATTAL A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d' Islam*, Paris 1958.
- FYZEE A. A. A., *Conférences sur l' Islam*, Paris 1956.
- GARDET L., *Raison et Foi en Islam*, in *RT* 43 (1937) 437-478, 44 (1938) 145-167 et 342-278.
- *Qu' est-ce que l' Homme?*, in «*Ibla*», 28 (1944) 395-426.
- *La pensée religieuse d' Avicenne*, Paris 1951.

- *L' Islam, Religion et Communauté*, Paris 1967.
- *Dieu et la destinée de l' Homme*, Paris 1967.
- GARDET L. - ANAWATI G. C., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948.
- *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris 1954.
- *La Mystique musulmane*, Paris 1961.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES M., *Les Institutions musulmanes*, Paris 1946.
- *Mahomet, l' homme et son message*, Paris 1957.
- GAUTHIER L., *La théorie d' Ibn Rochd sur les rapports entre la philosophie et la religion*, Paris 1909.
- *La pensée musulmane à travers les âges*, Alger 1957.
- GHAZALI *Vivification des sciences de la Foi*. Analyse et Index présentés par G.-H. BOUSQUET, Paris 1955.
- GHORABA H., *The dilemma of Religion and Philosophy in Islam*, in IQ 2 (1955) 241-251, 3 (1955) 4-15 et 4 (1956) 73-87.
- GIBB H. A. R., *Les tendances modernes de l' Islam* (trad. par B. VERNER), Paris 1942.
- *Les structures de la pensée religieuse de l' Islam*, (Conférences), Paris 1950.
- *An interpretation of Muslim History*, in CHM 1 (1953).
- GOITEIN S. D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leyde 1966.
- GOLDSCHMIDT V., *Le système stoïcien et l' idée du Temps*, Paris.
- GOLDZIEHER I., *Le culte des saints chez les musulmans*, in RHR 2 (1880) 257-351.
- *Le Dogme et la Loi musulmans* (trad. Fr. ARIN), Paris 1920.
- *Etudes sur la Tradition islamique* (trad. L. BERCHER), Paris 1952.
- *Etudes islamologiques* (trad. analytique de G.-H. BOUSQUET), in «Arabica» 1 (1960) 1-30, 113-139 et 236-272.
- GRUNEBaum G. E. von, *L' Islam médiéval*, Paris 1962.
- GUILLAUME A., *The Traditions of Islam. An Introduction to the Study of Hadith Literature*. Oxford 1924, Beyrouth 1966.
- *Prophétie et divination*, Paris 1941.
- GUITTON J., *Le Temps et l' Eternité selon Plotin et saint Augustin*, Paris 1971 (nouv. éd.).
- GÜTERBOCK C., *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, Berlin 1919.
- HABACHI R., *Orient quel est ton Occident?*, Paris 1969.

- HAMID K. A., *The Conception of Man in Islam*, in IC 19 (1945) 155-166.
- HAMIDULLAH M., *Le Prophète de l' Islam, sa vie, son oeuvre*, 2 vol., Paris 1959.
- HAYEK M., *Le Christ de l' Islam*, Paris 1959.
— *Le mystère d' Ismaël*, Tours 1964.
- HODGSON M. G. S., *Une comparaison entre l' Islam et le Christianisme en tant que structures de vie religieuse*, in «Diogène» 32 (1960) 60-89.
- IBN ARABI, *La Sagesse des Prophètes* (trad. T. BURCKHARD), Paris 1955.
- IBN KHALDUN, *Les Prolégomènes* (trad. M. DE SLANE), 3 vol., Paris 1934-38.
- IBN TUFAYL, *Le philosophe sans Maître. Histoire de Hayy ibn Yaqzân* (rééd. de la trad. de L. GAUTHIER avec présentation de G. LABICA), Alger 1969.
- IQBAL M., *Reconstruire la pensée religieuse de l' Islam* (trad. E. MEYEROVITCH), Paris 1955.
- IZUTSU T., *God and Man in the Koran. A Semantical Analysis of Koranic Weltanschauung*, Tokyo 1964.
— *Ethico-religious Concepts in the Qur'ân*. Montreal 1966.
- JACOB E., *Théologie de l' Ancien Testament*, Neuchâtel 1955.
— *Histoire et historiens dans l' Ancien Testament*, in RHPH 35 (1955) 26-35.
- JILI, *De l' Homme Universel* (trad. T. BURCKHARDT), Paris 1953.
- JOLIVET J., *L' Intellect selon al-Kindi*, Leyde 1971.
- JOLIVET R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris 1955.
- JOMIER J., *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris 1954.
— *Le Coran et la Bible*, Paris 1959.
- KHOURY A. Th. *Les théologiens byzantins et l' Islam*, Louvain-Paris 1969 (2e éd.).
— *La polémique byzantine contre l' Islam*. Florence (2e éd.) 1969.
- KUENEN A., *L' Islam présente-t-il les caractères de l' universalisme religieux?*, in RHR 6 (1882) 1-40.
- LAGRANGE M., *Etude sur les religions sémitiques*, Paris 1905.

- LAHBABI M. A., *Le personnalisme musulman*, Paris 1964.
- LAMMENS H., *Coran et Tradition*, in RSR 1 (1910) 21-51.
- *Mahomet fut-il sincère?*, in RSR 3 (1911) 25-53 et 4 (1911) 140-166.
- *Une adaptation arabe du monothéisme biblique*, in RSR 7 (1917) 161-186.
- *Caractéristiques de Mahomet d'après le Coran*, in RHR 20 (1930) 416-438.
- *L' Islam. Croyances et institutions*, Beyrouth 1943.
- LAOUST H., *Le Califat dans la doctrine de Rashîd Ridâ*, Beyrouth 1938.
- *Essai sur les doctrines sociales et politiques d' Ibn Taïmiya*, Le Caire 1939.
- *Les premières professions de foi hambalites*, in «Mélanges L. MAS-SIGNON», III, 7-35, Damas 1957.
- *La profession de foi d' Ibn Baṭṭa*, Damas 1958.
- *Les schismes dans l' Islam*. Paris 1965.
- *La pensée et l' action politique d' al-Mâwardî*, in REI 36 (1968) 11-92.
- , *La politique de Ġazâlî*, Alger-Paris 1971.
- LAROUÏ A., *L' idéologie arabe contemporaine*, Paris 1970.
- LECOMTE G., *Ibn Qutayba* (m. 276/869): *l'homme, son oeuvre, ses idées*, Paris 1965.
- LEDIT Ch. J., *Mahomet, Israël et le Christ*, Paris 1965.
- LEVY R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1957.
- LEWIS B., *The Origins of Ismâ'ilism*, Cambridge 1940.
- *Les Arabes dans l' Histoire*, Bruxelles 1958.
- MACDONALD D. B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Londres et New York 1913.
- *The Religious Attitude and Life of Islam*, Chicago 1909.
- MADKOUR I., *La place d'al-Fârâbî dans l' école philosophique musulmane*, Paris 1934.
- MAHDI M., *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Londres 1957.
- MA·I·MONIDE, *Le Guide des égarés* (trad. S. MUNK), Paris 1960 (n. éd.).
- MAQDISI, *Le Livre de la Création et de l' Histoire* (trad. Cl. HUART), 6 vol., Paris 1899-1919.
- MARITAIN J., *Pour une philosophie de l' Histoire*, Paris 1957.
- MARQUET Y., *Imâmat, Résurrection et Hiérarchie selon les Ihwân as-Safâ*, in REI 30 (1962) 49-142.

- MARROU H. I., *Théologie de l'Histoire*, Paris 1968.
- MASSIGNON L., *Introduction à l'étude des revendications islamiques*, in RMM 39 (1920) 1-21.
- *Essai sur la passion d' al-Hallâj, martyr et mystique de l'Islam*, Paris 1922.
- *L'Umma et ses synonymes. Notion de la communauté sociale en Islam*, in REI 14 (1941-6) 151-156.
- *L' idée de l' Esprit dans l' Islam*, in Er.-Jahr. 13 (1945) 277-282.
- *La Nature dans la pensée islamique*, in Er.-Jahr. 14 (1946) 144-148.
- *L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique*, in Er.-Jahr. 15 (1947) 287-314.
- *Le Temps dans la pensée islamique*, in Er.-Jahr. 20 (1951) et in *Parole donnée*, p. 352-360.
- *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954.
- MASSON D., *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne*, Paris 1958, 2 vol.
- MAS'UDI, *Les prairies d' or* (trad. PAVET DE COURTEILLE et BARBIER DE MEYNARD), Paris 1861-1877, 9 vol.
- MATTEO I. DI, *La divinità di Cristo e la doctrina della Trinita in Maometto e nei polemisti musulmani*, Rome 1938.
- MERAD A., *Ibn Bâdis, commentateur du Coran*, Alger-Paris 1971.
- MEYEROVITCH E., *Thèmes mystiques dans l' oeuvre de Djâlâl al-Dîn Rûmî*, Paris 1968.
- MILLIOT L., *Introduction au Droit musulman*, Paris 1953.
- MOLÉ N., *Les mystiques musulmans*, Paris 1965.
- MOLTMANN J., *Théologie de l'espérance*, Paris 1970.
- MONCHANIN J., *Le Temps selon l' Indouisme et le Christianisme*, in DV 14 (1949) 109-122.
- MORAZÉ, *La Logique de l' Histoire*, Paris 1967.
- MOUBARAK Y., *Abraham dans le Coran*, Paris 1958.
- *Les Musulmans* (Dialogue avec...), Paris 1971.
- MOUROUX J., *Le mystère du Temps*, Paris.
- MOWINCKEL S., *La connaissance de Dieu chez les Prophètes de l' Ancien Testament*, in RHPH 22 (1942) 69-105.
- MUNK S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1955 (nouv. éd.).
- NADER E., *Le système philosophique des mu' tazila*, Beyrouth 1957.

- NASR S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhân al-Safâ', al-Bîrûnî and Ibn Sinâ*, Cambridge-Mass. 1964.
- NASSAR N., *La pensée réaliste d' Ibn Haldûn*, Paris 1967.
- NEHER A., *L' essence du Prophétisme*, Paris 1955.
- NICHOLSON R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921.
- NIEUWENHUIJNE C. A. O. van, *The Umma, an Analytic Approach*, in SI 10 (1959) 5-22.
- NWIYA P. *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth 1970.
- PELLAT Ch., *Le milieu basrien et la formation de Jâhîz*, Paris 1953.
 — *L' imâmat dans la coctrine de Jâhîz*, in SI 15 (1961) 23-52.
 — *Christologie jâhizienne*, in «Arabica» 31 (1970).
- PUECH H., *La Gnose et le Temps*, in Er.-Jahr. 20 (1951) 57-114.
- RABI' M. M., *The Political Theory of Ibn Haldun*, Leyde 1967.
- RAHBAR D., *God of Justice; a Study of the Ethical Doctrine of the Qur'ân*, Leyde 1960.
- RAHMAN Fr., *Prophecy in Islam*, Leyde 1958.
 — *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965.
- RAZIK A. M., *La Révélation dans l'Islam*, in RHR 100 (1926) 13-48.
- RICOEUR P., *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, in RHPhR 33 (1953) 285-307.
 — *Histoire et Vérité*, Paris 1955.
 — *Finitude et culpabilité: l'homme faillible*, Paris 1960.
- ROBINSON M., *La vie de Mahomet et le problème sociologique des origines de l' Islam*, in «Diogène» 20 (1957) 38-64.
 — *Mahomet*, Paris 1961.
 — *Bilan den études muhammadiennes*, in RH 229 (1963) 169-220.
- ROSENTHAL E. J. J., *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline*, Cambridge 1958.
- ROSENTHAL F., *A History of Muslim Historiography*, Leyde 1968 (2e éd.).
- RUSSEL B., *La conquête du bonheur*, Paris 1962.
- RYCKMANS G., *Les religions arabes pré-islamiques*, Louvain 1956.
- SADIGHI Gh. H., *Les mouvements religieux iraniens aux IIe et IIIe siècles de l'Hégire*, Paris 1938.
- SALEH, *La vie future selon le Coran*, Paris 1971.

- SCHACHT J., *Esquisse d'une histoire du Droit musulman*, Paris 1953.
— *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
- SCHMOLDERS, *Essai sur les études philosophiques chez les Arabes*, Paris 1842.
- SCHUON, *Comprendre l'Islam*, Paris 1962.
- SÉROUYA H., *La pensée arabe*, Paris 1967.
- SIDDIQI M., *The Qur'anic Concept of History*, Karachi 1965.
- SIDERSKY D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*. Paris 1933.
- SIRAZ AL-DIN A., *The Islamic and Christian Conceptions of the March of Time*, in IQ 1 (1954) 229-235.
- SIVAN E., *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris 1968.
- SNOUCK-HURGRONGE G., *Une nouvelle biographie de Mahomet?*, in RHR 30 (1894) 48-70 et 149-178.
— *Caractère du système de l'Islam*, in RMM 14 (1911) 415-449.
— *Oeuvres choisies* (trad. et prés. G. - H. BOUSQUET et J. SCHACHT), Leyde 1957.
- SOURDEL D., *Le jugement des morts dans l'Islam*, in «Sources Orientales», vol. IV, Paris 1961, p. 177-205.
- SPEYER H., *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Hildesheim 1961.
- STEINSCHNEIDER M., *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig 1877, rééd. 1966.
- STIEGLECKER H., *Die Glaubenslehren des Islam*. Paderbon 1962.
- SWEETMAN N., *Islam and Christian Theology*, 2 vol., Londres 1945-1947.
- TABARI, *Chronique* (trad. H. ZOTENBERG), 4 vol., Paris 1958 (nouvelle éd.).
- TALBI M., *Lexique sociologique des Arabes*, Paris 1967.
Théologie de l'Histoire (ouvrage collectif), Paris 1971.
- THILLET P., *Sagesse grecque et philosophie musulmane*, in MDS, 1955, p. 55-93.
- THOMSON W., *Islam's Conception of Human Destiny*, in MW 35 (1945) 281-299.
- TOYNBEE A. J., *A Study of History*, Oxford 1947.
- TRITTON A. S., *Muslim Theology*, Londres 1947.
- TUVESON E. L., *Millenium and Utopia. A Study on the Background of the Idea of Progress*, Los-Angeles 1949.

- TYAN E., *Notes sur la distinction du spirituel et du temporel dans le Califat*, in «Annales Fac. Droit Univ. St-Joseph de Beyrouth», 1 (1951) 5-17.
- *Institutions du Droit public musulman*, vol. I, *Le Califat*; vol. II, *Le Califat et le Sultanat*. Paris 1954 et 1957.
- *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d' Islam*, Leyde 1960.
- VATIKIOTIS P. J., *A Reconstruction of the Fatimid Theory of State*. Londres 1957.
- VULLIAUD P., *La fin du monde*, Paris 1952.
- WAARDENBURG J. J., *L' Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris 1963.
- WALSH W. H., *An Introduction to the Philosophy of History*, Londres 1951.
- WALZER R., *Greek into Arabic. Essays of Islamic Philosophy*, Oxford 1962.
- *L' éveil de la philosophie islamique*, Alger 1971. (reprod. de REI 38 (1970).
- WATT W. M., *Mahomet à la Mecque*, Paris 1957.
- *Mahomet à Médine*, Paris 1959.
- *Islam and the Integration of Society*, Londres 1960.
- *Islamic Philosophy and Theology*, Edimbourg 1962.
- *Islamic Political Thought*, Edimbourg 1968.
- WENSINCK A. J., *The Muslim Creed, its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932.
- *La pensée de Ghâzâlî*, Paris 1940.
- YAHIA O., *Sagesse de l' Islam*, in «Recherches et Débats du CCIF» 37 (1961) 98-113.
- ZANANIRI G., *L' Eglise et l' Islam*, Paris 1969.