

## MOHAMMED, PROPHÈTE POUR LE CHRISTIANISME ? \*

Peut-être peut-on dire que le simple fait du dialogue, de la parole qui circule entre des êtres humains différents, caractérisés donc comme êtres humains par l'altérité, et tout particulièrement le fait du dialogue inter-religieux est déjà, en lui-même, un fait prophétique. Le dialogue est le triomphe sur le monologue, sur l'auto-suffisance de l'individu tendant à s'absolutiser et qui par le dialogue s'inscrit dans la communauté humaine, renonçant à sa superbe arrogante d'être lui-même Dieu ou — autre extrême dans laquelle bascule inéluctablement l'orgueil auto-déificateur lorsqu'il se heurte au fait têtue de sa finitude humaine — à son désespoir d'humilié, désespoir d'être moins que rien. Le dialogue est un fait prophétique parce qu'il fait place à autre chose que moi, à l'autre (minuscule) et ainsi également à l'Autre (majuscule). Comme tel, le dialogue est à la fois intégratif — intégratif de l'autre dans le sens de son accueil par moi, dans le sens par conséquent que je lui fais place — et thérapeutique : le dialogue me/nous guérit de ce que je nomme des maladies de la foi (telles l'orgueil du fanatisme et la résignation du relativisme). Je dirai d'emblée qu'une religion qui n'est pas dans ce sens dialogique et, partant, intégrative et thérapeutique, n'est pas religion en vérité mais autre chose que religion, ou religion pervertie. C'est le cas de la religion qui, sous prétexte d'ouverture à Dieu, est fermeture à ce qui est autre que Dieu (le monde et l'homme) et fermeture à Dieu comme Autre, comme Dieu : Il ne peut pas être possédé mais il peut seulement être cru, espéré, aimé ; et la foi, l'espérance et l'amour envers Dieu ne peuvent fonder autre chose que la vérité, l'espérance et l'amour entre les hommes. Je pars de

\* Exposé présenté lors d'une Journée d'études sur « Prophétisme et prophétologie en islam », organisée par le Groupe d'Études et de Recherches Islamologiques (directeur: R. Stehly) à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, le 7 juin 1996.

l'affirmation que je ne justifie pas ici davantage<sup>1</sup>, que les trois religions abrahamiques (le judaïsme, le christianisme et l'islam) sont, dans leur vraie compréhension, fondamentalement des religions au sens authentique du terme, et ce nonobstant leurs différences qui demeurent ; celles-ci ne peuvent être abordées entre ces trois religions et à l'intérieur de chacune d'elles que dans un esprit dialogique et donc intégratif et thérapeutique dans le sens qui a été dit, si ces religions honorent leur qualité de religion en vérité.

Ceci étant, Mohammed est-il prophète pour le christianisme ? Je réfléchirai à cette question en la faisant précéder de deux autres questions qui pour ainsi dire la délimitent ; ma contribution aura par conséquent trois parties :

1. L'autre, prophète pour le christianisme comme pour l'islam ?
2. Jésus, prophète pour l'islam ?
3. Mohammed, prophète pour le christianisme ?

\* \*  
\*

### **I. L'autre, prophète pour le christianisme et pour l'islam ?**

Commençons par le christianisme entendu comme présupposant le judaïsme : autrement dit, nous parlons du christianisme qui se base sur le Nouveau Testament en tant que celui-ci présuppose l'Ancien Testament.

Il est clair pour tout lecteur de l'Ancien et du Nouveau Testaments que ce que j'appellerai pour faire vite l'affirmation monothéiste, l'affirmation du Dieu un et unique, est l'affirmation de foi fondamentale d'où procèdent ou à laquelle sont liées toutes les autres concernant Dieu. L'affirmation monothéiste qui est au cœur de l'alliance de Dieu avec Israël — elle est la révélation du Sinaï : « Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face » (Ex 20, 2) — et qui s'exprime comme confession de foi dans le *Shema Israël* : « Écoute, Israël, le Seigneur notre

1. Cf. à ce propos dans notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (D.C.E.) I/2 : *Réalité et révélation* (Cerf/Labor et Fides. Paris/Genève, 1987), la partie consacrée aux religions (p. 108 ss), plus particulièrement à l'islam (p. 455 ss.).

Dieu, Seigneur un » (Dt 6,4), est l'affirmation de l'Autre absolu. S'il y a des prophètes, c'est d'abord parce qu'il y a cette parole prophétique fondamentale : les prophètes l'inscrivent dans la réalité des faits de leurs époques respectives. Jésus est lui-même prophète — terme qui lui est appliqué toujours à nouveau dans le Nouveau Testament, principalement dans les évangiles — : il l'est par la révélation de Dieu qu'il apporte ; en même temps, parce qu'il est la Parole de Dieu (Jn 1) et ne fait pas que l'annoncer, parce qu'il est la révélation elle-même de Dieu, il est l'Autre absolu lui-même dans sa proximité immanente la plus personnelle. On sait que cette affirmation, celle de l'incarnation mais qui est déjà liée à celle de la création, implique la distinction en Dieu, entre sa transcendance et son immanence : Dieu le transcendant est tourné hors de soi, Il l'est dans le Fils, et cela tant dans l'œuvre créatrice que dans l'œuvre rédemptrice ; par ailleurs, le Dieu transcendant comme Père, immanent, c'est-à-dire tourné vers le monde et les hommes, comme Fils, est aussi présent dans le monde et les hommes, au cœur des choses et des êtres, comme Saint Esprit. L'affirmation trinitaire — du Dieu tri-un — est la forme chrétienne du monothéisme. Elle rend compte à sa manière du fait que *Deus semper major* : le Saint Esprit renvoie au Fils et le Fils au Père, le Père au Fils et le Fils au Saint Esprit, etc. La foi inscrit le croyant dans la vie divine elle-même qui est la tension entre les trois « personnes », c'est-à-dire les trois manières d'être de Dieu. Par là, la foi est vie, par conséquent tension ; si elle est un être saisi par Dieu, elle n'est pas un saisir Dieu mais un chemin, un cheminement, au nom de l'Autre (majuscule) et en relation à lui, et à l'Autre toujours autre, c'est-à-dire, en fait, toujours vivant.

Il est clair également pour le lecteur de l'Ancien et du Nouveau Testaments que l'affirmation de Dieu implique l'affirmation de l'altérité par rapport à Dieu du monde et de l'homme, et elle implique l'affirmation de l'altérité à l'intérieur du monde et de l'homme, on peut aussi dire l'affirmation du mystère du monde et de l'homme. Le monde et l'homme ne sont pas Dieu, et pourtant ils sont le lieu possible d'advenue, de manifestation de Dieu. Ils le sont précisément dans ce qui dans le monde et en l'homme, en

l'humanité, est autre. Ainsi, c'est l'altérité d'Israël, du fait de son élection, qui, lorsqu'elle est vue dans la foi, et lorsqu'elle est l'altérité due à l'élection, confronte avec Dieu : de même l'altérité de l'étranger appelle, à cause de Dieu qui est aussi son Dieu, à l'amour de l'étranger, étant entendu que la qualité d'étranger, de nomade, est fondamentalement celle d'Israël lui-même, même là où il est établi sur sa terre. Cf. Ex 22, 20 : « Tu ne maltraiteras pas l'étranger, tu ne l'opprimeras pas, car vous avez été des étrangers dans le pays d'Égypte » (cf. aussi Ex 23, 9 ; Dt 10,17 s ; 27,19), et 1 Chr 29,15 : « Nous sommes devant toi des étrangers et des passants, comme nos pères... ». La parole de Jésus dans Mt 25, 40 va jusqu'à dire que c'est dans ceux qui sont autres, dans les « petits », que nous servons le Christ. Par ailleurs, Dieu agit de manière étrange : il châtie qui il aime : il sauve en jugeant ; c'est dans la mort de la croix de Golgotha qu'il manifeste sa puissance de vie...

Dans ce sens on peut dire que l'autre (minuscule) en tant qu'il ouvre à l'Autre (majuscule), et l'Autre (majuscule) en tant qu'il ouvre à l'autre (minuscule), a une portée prophétique, par le fait que l'altérité est dialogique ou, comme on peut dire aussi, relationnelle et, par là, comme cela a été dit, intégrative et thérapeutique. Il faut bien noter que c'est l'affirmation monothéiste qui fonde l'altérité de Dieu et celle du monde et de l'homme par rapport à Dieu dans le sens de la relationnalité de chacune en elle-même (Dieu est en relation en lui-même, et le monde et l'homme sont essentiellement relationnels) et dans le sens de la relationnalité entre elles deux, c'est-à-dire entre Dieu d'un côté, le monde et l'humanité de l'autre côté. Le caractère inclusif de l'affirmation monothéiste est cependant lié à son caractère exclusif. C'est le Dieu un et unique qui est inclusif. L'inclusivité n'est pas un inclusivisme, autrement dit elle ne va pas de soi, on peut aussi dire : elle n'est pas de l'ordre du fait empirique, de l'ordre de la vue, mais de l'ordre de la foi, de l'espérance et de l'amour. Par ailleurs, l'exclusivité de Dieu n'est pas un exclusivisme, lequel serait un dualisme et donc la négation de l'altérité comme relationnelle. Exclusivité et inclusivité sont une polarité, c'est-à-dire renvoient l'une à l'autre, sont corrélatives.

Il en appert que c'est l'affirmation monothéiste référée dans le sens indiqué au monde et à l'humanité qui est prophétique. Pour le christianisme en vérité, l'autre et l'Autre, l'Autre et l'autre, là où ils sont discernés comme tels — ce qui demande le travail du discernement spirituel, qui est celui de la foi, de l'espérance et de l'amour — sont corrélativement prophétiques, ce qui veut dire, contre toutes les forces de désintégration et de maladie : il sont intégratifs et thérapeutiques.

Qu'en est-il de l'islam ?

Nous connaissons la confession de foi fondamentale, la *shahada* : « Point de divinité si ce n'est Dieu, et Mohammed est l'envoyé de Dieu ». Dans sa première partie, cette confession de foi correspond à la tradition judéo-chrétienne. Nous reviendrons sur la deuxième partie de la *shahada* dans notre troisième développement sur « Mohammed, prophète pour le christianisme ? ».

La confession de foi musulmane, considérée dans sa première partie, rejoint l'affirmation monothéiste de l'Ancien Testament, d'Israël donc. Elle se situe critiqueusement par rapport à la compréhension trinitaire et donc chrétienne du monothéisme, y voyant un trithéisme, l'affirmation de trois dieux, et par conséquent une compromission avec l'associationnisme (*shirk*), à savoir<sup>2</sup> le paganisme polythéiste dans le sens de désintégrateur, de non-unificateur, autrement dit de non-intégratif et de non-thérapeutique. Dans le rejet de l'associationnisme (nous parlons plus couramment à ce propos d'idolâtrie), il y a unanimité entre les trois religions abrahamiques. Pour ce qui est du reproche d'associationnisme adressé au christianisme à cause de sa compréhension de l'unité de Dieu comme unité trine, il repose indéniablement sur une méconnaissance de l'affirmation trinitaire : celle-ci n'est pas l'affirmation de trois dieux, mais de trois manières d'être éternellement concomitantes du Dieu un. Cette trinité (tri-unité) éternelle, Dieu donc s'atteste hors de lui dans son œuvre de création et de rédemption, de salut : le Coran ne dit pas autre chose qui atteste Dieu, le Tout Autre, comme le Créateur et le Miséricordieux ; pour le

2. Cf. à ce propos mon article, *le problème christologique dans les rapports entre l'Église chrétienne et le judaïsme d'une part, l'islam d'autre part, un obstacle ou un pont ?* In *Foi et Vie*, 1991/6, p. 23 ss.

christianisme, cette œuvre vers l'extérieur de Dieu est l'œuvre de Dieu comme Fils. Et la mystique musulmane —le soufisme — affirme aussi la présence de Dieu dans le cœur de l'homme voire dans le cœur des choses, ce qui rejoint l'affirmation chrétienne du Saint Esprit en tant que manière d'être présente de Dieu, du Dieu qui est en même temps et donc concomitamment immanent (c'est-à-dire tourné vers l'immanence) et transcendant. Je ne peux développer ce point ici, mais bien comprise l'affirmation trinitaire chrétienne n'est pas, en tout cas pas du point de vue chrétien mais peut-être pas non plus vraiment du point de vue musulman dans sa forme soufi, un obstacle. mais bien plutôt un pont entre christianisme et islam<sup>3</sup>.

Pour l'islam, Dieu est le Tout Autre, mais cette altérité de Dieu est, vis-à-vis du monde et de l'homme, une altérité relationnelle, créatrice et salvatrice, et elle est mystérieuse : aussi, du moins pour le soufisme, elle est mystérieusement présente dans la foi et, pour la foi, dans les êtres et les choses, et transcendant ainsi toute compréhension qui voudrait enfermer cette altérité en elle-même et qui, du coup, tendrait à la renier. L'affirmation monothéiste est, dans l'islam dans sa vérité telle qu'elle m'apparaît, une affirmation prophétique par le fait qu'elle rejette toute idolâtrie, aussi toute théo-idolâtrie, laquelle est la réduction de Dieu à une idole, à la disposition de l'homme.

Nous savons par ailleurs que le Coran fait une place grande à l'autre (minuscule) qui n'est pas Dieu, donc au monde et à l'homme, et à l'intérieur de l'humanité à l'autre. Potentiellement, et à bien des égards réellement, ce qui a été dit à propos de l'autre dans ce sens selon la tradition judéo-chrétienne se retrouve dans le Coran. Je ne développe donc pas ce point. Je m'attache seulement à deux cas particuliers envisagés par le Coran.

Le premier a trait aux religions du Livre que sont pour le Coran le judaïsme et le christianisme. On sait que le statut de l'Écriture sainte est différent pour le judaïsme et le christianisme d'une part, l'islam d'autre part. On sait aussi que, selon le Coran, seul ce dernier contient la vérité religieuse intégrale, qui vient corriger sur un certain nombre

3. Cf. à ce propos *D.C.E. I/2*, p. 457.

de points les Écritures antérieures, même si par ailleurs le Coran appelle lui-même à une lecture discernante le concernant lui-même, du fait de l'étalement de la révélation coranique sur deux périodes et de la présence dans le Coran de versets abrogeants et de versets abrogés. Tout cela n'a pas à nous retenir ici, mais c'est le statut particulier qui est reconnu aux juifs et aux chrétiens. Il y a place, selon le Coran et donc selon l'islam en vérité, pour le judaïsme et le christianisme, les deux autres religions abrahamiques, pour insuffisantes qu'elles soient par ailleurs comparées à l'islam lui-même. Mais elle ne sont pas seulement insuffisantes, elles sont aussi fondatrices. Le Coran respecte l'altérité de ces deux religions, non pas en en prenant son parti mais dans le sens d'un partenariat dialogique, même s'il est critique, et donc dans un sens intégratif et thérapeutique. Il paraît évident que l'islam en vérité ne peut pas ne pas reconnaître le caractère de réciprocité critique de ce partenariat dialogique, comme (nous y reviendrons plus loin) le judaïsme et le christianisme dans leur vérité ne peuvent se fermer à ce partenariat critique.

L'autre cas a trait à une deuxième catégorie d'hommes envisagés par le Coran, les associationnistes. Leur cas au regard du Coran semble assez désespéré, et l'islam connaît à ce propos certainement sa tentation la plus forte de se fermer à l'interpellation prophétique pouvant émaner d'autres que des détenteurs d'une Écriture (juifs et chrétiens). Mais le Coran parle de la révélation donnée à Noé, et l'humanité noachique ne se laisse certainement pas réduire dans le sens de l'associationnisme. Cela peut — et dirai-je — doit permettre à l'islam de nuancer son jugement largement négatif concernant les religions païennes et de discerner dans l'humanité noachique, à côté de la perversion associationniste, le monothéisme de Noé lui-même qui a également pu y laisser des traces (Coran 42 13)<sup>4</sup>. L'autre, quel qu'il soit, appelle le discernement de la foi, de l'espérance et de l'amour, et alors l'islam (mais la même chose vaut pour le judaïsme et le christianisme) est potentiellement prophétique à son égard et l'autre est potentiellement prophétique pour l'islam.

4. Cf. à ce propos *D.C.E. I/2*. p. 457 s.

## II. Jésus, prophète pour l'islam ?

La question peut être entendue dans un double sens. Selon un premier sens, il s'agit de Jésus tel qu'il est présent dans le Coran. Je ne développe pas maintenant les affirmations du Coran concernant Jésus<sup>5</sup>. Il est évident que Jésus est prophète selon le Coran ; cela veut dire qu'il était, en son temps, prophète pour les israélites, comme Mohammed l'est de son temps à lui<sup>6</sup>. De même que Jésus n'abolit pas mais parachève la révélation antérieure à la sienne, de même Mohammed perfectionne — et cela veut dire aussi, là où il y a lieu, corrige — la révélation donnée par Jésus comme celle donnée avant lui : le Coran est le critère de vérité de toute la révélation antérieure de la tradition judéo-chrétienne. La qualité de prophète de Jésus pour l'islam est ainsi subordonnée à la révélation coranique : Jésus n'en est pas moins présent dans le Coran comme le prophète le plus éminent. Il est important pour le christianisme de pleinement reconnaître et valoriser la place faite à Jésus dans le Coran et donc dans l'islam. Pour prendre la mesure de cela, il suffit d'une part de se rappeler (négativement) la non-reconnaissance de Jésus dans la tradition majeure du judaïsme, d'autre part d'évoquer (positivement) la reconnaissance de Jésus comme prophète d'Israël, comme « notre frère » (*Schalom ben Chorin*) par certains théologiens juifs contemporains<sup>7</sup>. La présence expresse de Jésus dans le Coran — en particulier aussi l'attente de son retour — est un fait d'une importance réelle pour le dialogue islamo-chrétien. En même temps, elle n'est pas sans faire problème. Celui-ci apparaît lorsque nous prenons la question : Jésus, prophète pour l'islam ?, selon l'autre compréhension possible.

Selon cette deuxième compréhension, il s'agit de Jésus tel qu'il est attesté par le Nouveau Testament et confessé par l'Église chrétienne. Ce n'est pas le lieu de développer ici la christologie de la tradition chrétienne. Il faut simplement noter la non-identité de la jésulogie coranique (ou encore messianologie, puisque le titre de Messie est donné à Jésus

5. Cf. à ce propos H. Michaud, *Jésus selon le Coran*. Cahiers théol. 46. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1960.

6. Cf. H. Michaud. *op. cit.*, p. 29 ss.

7. Cf. *D.C.E.* I/2, p. 457 ss.

dans le Coran, même s'il n'a pas le sens plein du Nouveau Testament)<sup>8</sup> avec la christologie biblique et chrétienne. À partir de là se pose une double question.

Premièrement, comment le christianisme se situe-t-il vis-à-vis de la place et de la qualité reconnues par le Coran à Jésus ? Autrement dit, puisque la jésulogie du Coran est indubitablement moindre que la christologie chrétienne, comment se situe-t-il, lui qui est plus, par rapport à moins ? La tentation est grande pour le christianisme de régler son compte au Coran et à l'islam en disant que, concernant Jésus, l'islam est une hérésie chrétienne. Pour vraie en soi que puisse être l'affirmation, elle est pourtant insuffisante au regard de ce que nous avons dit sur le partenariat réciproquement critique entre islam et christianisme ; elle tend en effet à miner définitivement ce partenariat, comme cela a été généralement le cas dans le passé. Mais alors le christianisme ne s'avérera pas intégratif ni thérapeutique ; il se reniera donc comme religion prophétique. Nous savons assez à quoi conduit ce reniement pour ce qui est des rapports entre christianisme et islam, à savoir l'incompréhension, la rupture du dialogue et toute la suite, pour mesurer l'enjeu, à vrai dire l'arrogance irresponsable d'une attitude comme celle-là. Aussi le moins du Coran en ce qui concerne Jésus ne doit pas être un obstacle voire un empêchement au dialogue, pour difficile puisse-t-il être. Si l'histoire des rapports entre christianisme et islam doit être renouvelée, transformée, il faut que le christianisme reconnaisse l'importance relative d'un moins qui n'est pas un rien mais qui, par rapport à rien, est déjà un plus. Le christianisme peut à ce propos s'appuyer sur sa propre histoire. L'exemple contemporain est celui de l'œcuménisme inter-chrétien qui met fin à des siècles d'anathématisations réciproques entre les Églises chrétiennes et qui a conduit et continue de conduire les Églises à croître, chacune en elle-même et toutes ensemble, vers une plus grande plénitude de foi. L'exemple le plus ancien est celui de la coexistence, au premier siècle de la naissance du christianisme, de deux formes de christianisme ; le judéo-christianisme et le pagano-christianisme coexistaient et se reconnaissaient tant bien que mal réciproquement, alors que la fin progressive du judéo-

8. Cf. H. Michaud, *op. cit.*, p. 44 ss.

christianisme, à partir de la dispersion du judaïsme en l'an 70, a induit un appauvrissement du christianisme ; autrement dit : le moins coupé du plus conduit à un moins du plus, même et précisément là où le plus, coupé du moins, s'enfle et s'hypertrophie<sup>9</sup>. Aussi la question posée, à savoir comment le christianisme avec son plus en ce qui concerne Jésus se situe par rapport à l'islam et son moins christologique, est-elle, dans la réponse qui lui est donnée, déterminante pour l'auto-compréhension du christianisme et pour sa qualité, oui ou non, intégrative et thérapeutique, plus simplement dialogique ou prophétique. Positivement parlant, j'affirmerai que le moins peut être prophétique vis-à-vis du plus en empêchant le plus de devenir idolâtrie, de s'auto-absolutiser alors que, comme nous l'avons dit, l'altérité prophétique est relationnelle, de sorte que le plus n'est prophétique de son côté que par sa capacité à endurer critiquement, dans le sens d'une réciprocité critique, le moins.

Deuxièmement, comment l'islam se situe-t-il vis-à-vis de la place et de la qualité reconnues par la Bible chrétienne et donc le christianisme à Jésus ? La réponse est connue : le Coran est le critère de la vérité concernant Jésus. Mais la question ici est : cette vérité coranique est-elle dialogique et donc prophétique pour le christianisme, c'est-à-dire essaye-t-elle de se comprendre en relation, évidemment critique, à la christologie biblique et chrétienne ce qui signifie alors qu'elle est prête — et à même de rendre compte d'elle-même, autrement dit de se justifier devant la christologie biblique et chrétienne, cela d'autant plus que celle-ci la précède historiquement. J'ai déjà dit que le moins de la jésulogie coranique et islamique ne doit pas empêcher le christianisme de se laisser interpeller par ce moins. La question ici est : l'islam se laisse-t-il interpeller par le plus christologique du christianisme ?

Jésus, prophète pour l'islam ? C'est seulement au prix de l'acceptation de cette question comme question, aussi bien par le christianisme que par l'islam, que l'une et l'autre de ces religions peut être dite prophétique en vérité, tout comme c'est au prix de l'acceptation de la question : l'autre, prophète

9. Cf. à ce sujet *D.C.E. I/2*, p. 422 ss, en part. p. 432 s.

pour le christianisme et pour l'islam ?, que les deux mêmes sont des religions prophétiques.

### III. Mohammed, prophète pour le christianisme ?

La deuxième partie de la *shahada* à laquelle nous revenons ici est : « Mohammed est l'envoyé de Dieu ». Aussi pour le christianisme ? Telle est la question.

Une chose ressort de ce qui a été dit jusqu'ici, dans les deux parties précédentes, comme élément de réponse à cette question, à savoir qu'une religion n'est prophétique — autrement dit et en l'occurrence : le christianisme n'est religion prophétique, que s'il accepte l'interpellation de l'altérité. C'est dire que la question posée est une question possible, voire, comme question, nécessaire. Elle vaut dans les deux sens : comme question que le christianisme doit accueillir, et comme question aussi que l'islam doit se poser vis-à-vis du christianisme.

Mais on peut et on doit dire plus encore, en tout cas deux choses.

D'abord concernant la question de savoir si Mohammed est annoncé par Jésus : c'est la question : Mohammed dans la Bible ? On sait que « Jésus, selon le Coran, est aussi l'annonciateur de la venue de Mohammed, une sorte de précurseur chrétien du prophète de l'islam. C'est du moins ce qu'affirme le Coran, en un passage médinois, sourate 61, 6 »<sup>10</sup>. Je n'insiste pas sur les deux versions qui existent de ce passage. Elles concordent — cela suffit ici — dans l'affirmation placée dans la bouche de Jésus : « O fils d'Israël !, je suis l'envoyé d'Allah (dépêché) vers vous, et je vous annonce — selon une version — un envoyé qui viendra après moi, dont le nom sera Ahmad — ou, selon l'autre version — un prophète dont la communauté sera la dernière communauté et par lequel Allah mettra le sceau aux prophètes et aux envoyés ». La question qui vient immédiatement à la lecture de ce passage est : « À quelle source Mohammed a-t-il puisé cette prophétie ? » H. Michaud répond avec bien d'autres : « Il faut penser que Mohammed vise ici les textes suivants de l'évangile selon

10. Cf. H. Michaud, *op. cit.*, p. 34 s.

Jean : 14, 16, 26 : 15, 26 et 16, 7 ». Ce sont les textes sur l'Esprit Paraclet, dont Jésus annonce que le Père l'enverra après son départ et qui conduira ceux qu'il laisse derrière lui dans toute la vérité.

Il est clair que pour la compréhension chrétienne le Paraclet est l'Esprit Saint donné à Pentecôte. Est-ce qu'avec cela la compréhension coranique doit être totalement écartée ? Dans sa forme, sans doute — je parle du point de vue chrétien —, mais non pas dans son fond. Car l'Esprit Saint est l'Esprit de la prophétie, c'est-à-dire l'Esprit de l'actualisation de l'évangile tout au long des siècles, dès l'Ancien Testament et dans la continuité du Nouveau Testament, face à des contextes chaque fois nouveaux<sup>11</sup>. Cela signifie que, selon la foi chrétienne, il y a une continuité de la révélation<sup>12</sup>. En effet, pour normative que soit pour la foi chrétienne la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ telle qu'elle est attestée dans la Bible de l'Ancien et du Nouveau Testaments, l'histoire de la révélation ne s'arrête pas là, comme cela ressort du fait que le Christ annonce lui-même la continuité de la révélation par le Saint Esprit, en référence à lui-même. Mais cette révélation qui se continue doit être jugée au critère de l'Écriture sainte, et partant, de Dieu, le Père de Jésus le Christ : c'est là le critère de l'analogie de la foi. Le discernement spirituel doit donc s'exercer. La question : Mohammed prophète pour le christianisme ? ne peut par conséquent pas être écartée, pas plus que, à des titres divers, celle de saint François d'Assise, de Luther, mais aussi de Gandhi, déjà du Bouddha, etc., prophètes pour le christianisme ? Il faut ici chaque fois juger sur pièce, non a priori. Ce jugement a priori négatif étant précisément récusé par l'affirmation de la continuité de la révélation. C'est dire que, en ce qui concerne l'islam, l'affirmation de la *shahada* que Mohammed est l'envoyé de Dieu doit être jugée d'après le contenu de la prophétie de Mohammed.

Les deux parties précédentes donnent à ce propos deux éléments de réponse :

– il y a dans le Coran des affirmations qui concordent avec la prophétie biblique ;

11. Cf. à ce propos *D.C.E. I/2*, p. 266 ss.

12. Cf. à ce propos *D.C.E. I/2*, p. 452 ss, p. 218 s, 223 ss et passim.

– il y a dans le Coran des affirmations qui divergent de la prophétie biblique.

Mais nous avons dit que même pour ces dernières, leur caractère d'interpellation pour le christianisme ne doit pas être écarté a priori mais doit être chaque fois examiné dans un sens dialogique, réciproquement dialogique. Car chrétiens et musulmans, nous ne sommes pas « détenteurs » de la vérité, mais s'il est vrai que nous avons des Écritures, celles-ci nous mettent en chemin les uns et les autres, et les uns en relation avec les autres. Si les Écritures, l'Ancien et le Nouveau Testaments d'un côté, le Coran de l'autre côté, ne nous mettent pas en chemin dans ce sens-là, la question se pose de savoir si nous sommes chrétiens et musulmans en vérité, si nous ne sommes pas en vérité, les uns et les autres, idolâtres.

Ensuite, il faut mettre à l'épreuve telle affirmation coranique particulière mais fondamentale. On pourrait ici penser en premier lieu, outre ce que nous avons déjà dit concernant la Trinité, à l'affirmation de la mort seulement apparente de Jésus. Ce n'est pas ce point dont j'ai déjà parlé ailleurs<sup>13</sup> que je retiendrai ici, mais un autre, celui qui a trait à Ismaël, l'autre fils d'Abraham. Je renvoie au dossier, à savoir une mise en rapport des données bibliques et des données coraniques concernant Ismaël, présenté ailleurs<sup>14</sup>. Je me contente ici de dire la portée théologique, prophétique pour le christianisme de la place faite à Ismaël dans le Coran. Ismaël, le premier fils qu'Abraham a conçu avec Agar, la servante égyptienne, est mis sur le même plan qu'Isaac, le fils qu'Abraham eut avec sa femme Sara. Le Coran présente Ismaël et Isaac de manière conjointe, l'histoire du salut passant par les deux, alors que la Bible les présente de manière disjointe, Isaac étant seul héritier de la promesse faite à Abraham. Mais c'est précisément cette différence qui est interpellante pour le christianisme. Cela vaut dans les deux sens suivants :

– Premièrement, dans la Bible elle-même, lorsqu'elle est lue sous la pression du Coran et de la place qui y est faite à Ismaël, il apparaît qu'Ismaël n'est pas simplement laissé pour compte, mais qu'il est l'objet de son côté d'une promesse de

13. Cf. *D.C.E. I/2*, p. 477 ss.

14. Cf. *D.C.E. I/2*, p. 458 ss. La suite s'inspire de ces pages.

Dieu. On ne peut pas interpréter, au regard de la Bible j'entends, la dualité élection – rejet dans le sens de la doctrine, bibliquement intenable<sup>15</sup>, de la double prédestination éternelle. Cette dualité élection – rejet – celui-ci étant une élection autre, à autre chose – n'est pas un dualisme mais une dualité historique qui reconnaît tout simplement qu'Ismaël est autre qu'Isaac. Dieu est le Dieu de l'un et de l'autre : son amour est un, mais les voies de cet amour sont différentes. Le rejet d'Ismaël est une autre forme de l'action créatrice et rédemptrice de Dieu ; l'élection d'Isaac est une forme de cette même action.

– Deuxièmement, et par conséquent, la grâce de Dieu ne peut pas être limitée à Israël et puis à l'Église chrétienne. Ismaël est fils d'Abraham, il est de la religion d'Abraham, circoncis tout comme Isaac. De même qu'il y a, selon saint Paul (cf. Rm 9-11), un mystère d'Israël par rapport au christianisme, il y a un mystère d'Ismaël par rapport à Israël et, partant, par rapport à l'Église. L'affirmation théologique qui est ainsi faite est que « tout est grâce » et que la grâce ne se laisse pas monopoliser par le christianisme. C'est une grande leçon de grâce qui est faite par le Coran à la tradition judéo-chrétienne, et cette leçon de grâce vaut également pour l'islam de la part du judaïsme et du christianisme.

Mohammed, prophète pour le christianisme ? Si nous jugeons sur pièce, et si la pièce jugée est la place d'Ismaël dans le Coran, je répondrai quant à moi affirmativement à cette question, dans le sens indiqué qui est un sens exigeant, exigeant pour le partenariat réciproquement critique entre islam et christianisme dont il était question au début : car ce partenariat signifie que juifs, chrétiens, musulmans, les trois religions abrahamiques sont données les unes aux autres par le même Dieu pour être les gardiennes les unes des autres.

\* \* \*

En conclusion, je dirai deux choses.

1. Les problèmes, aussi les obstacles sont là pour être

15. Cf *D.C.E.* II/1, p. 85 ss.

affrontés, non pour que nous les esquivions quand ils sont là. Les obstacles endurés dans la foi, dans l'espérance de la foi et dans l'amour par lequel cette espérance de la foi se signifie concrètement, dans les faits, peuvent devenir des ponts quand le temps en est venu. Il faut, à cause de la foi en Dieu, tout faire pour ne rien faire qui rende impossible cette transformation de l'obstacle en pont.

2. Nous ne pouvons endurer en vérité la différence entre judaïsme, christianisme et islam que dans la foi, et cela veut dire, que dans le silence devant Dieu. C'est ce silence seul qui rend en dernier ressort possible le dialogue. La crainte de Dieu – au sens de l'Ancien Testament –, par conséquent la foi en Dieu qui comme Dieu transcende tout entendement, j'entends : la foi dans le Dieu d'Abraham, d'Isaac, également d'Ismaël, et de Jacob, fonde à la fois le respect absolu devant l'altérité de l'autre et aussi la conscience de la nécessaire relationnalité réciproque, voire celle de la dépendance réciproque dans le dialogue. Seul le dialogue les uns avec les autres permet l'attestation de la vérité de foi reconnue respectivement par les uns et les autres. Seul le dialogue fait place à l'amour dans l'attestation de la vérité reconnue. Et il n'y a vérité que là où elle fait place à l'amour et où, ce faisant, elle fait place à l'Esprit qui conduit dans toute la vérité. L'Esprit – l'Esprit de Dieu, l'Esprit Saint – seul transforme les êtres, de sorte que, étant de tant de manières des obstacles les uns pour les autres, ils deviennent des constructeurs de ponts.

Gérard SIEGWALT