NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

136 N° 3 July-September 2014

The Muslim Christ of the *Radd al-ʔam?l* Attributed to al-ʔaz?lʔ

Elements for a Pastoral Approach to Islamic-Christian Dialogue

Emmanuel PISANI (op)

p. 453 - 468

https://www.nrt.be/en/articles/the-muslim-christ-of-the-radd-al-am-l-attributed-to-al-az-l-2124

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 136 (2014) 453-468
E. Pisani O.P.

Le Christ musulman du *Radd al-ğamīl* attribué à al-Ġazālī

ENJEUX POUR UNE PASTORALE DU DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN

Introduction

Jésus occupe une place notoire dans le Coran[1]. Le livre de l'islam mentionne en effet le nom de ʿĪsā dans quinze sourates et lui consacre quatre-vingt-treize versets. Le Jésus du Coran est un prophète (*rasūl*) envoyé aux fils d'Israël (S. 3, 48), objet de controverses. Dès le récit de sa naissance miraculeuse (S. 19, 20), le Coran se détache des Évangiles canoniques et des explicitations christologiques des premières communautés chrétiennes[2] mais il recoupe en partie la tradition des Évangiles apocryphes et notamment du Pseudo-Matthieu[3]. Messie, ʿĪsā accomplit des miracles: il parle dès sa naissance (S. 19, 30-33); de la glaise qu'il modèle, il donne vie à un oiseau (S. 3, 49)[4]; il rend la vue aux aveugles, guérit les lépreux et ressuscite les morts (S. 3, 49) et il fait descendre du ciel à la demande de ses disciples une table garnie (S. 5, 115). Jésus est celui qui «purifie» les croyances corrompues de ses partisans. «Ne dites pas trois» scande-t-il (S. 4, 161). Être de chair et de sang, il est le fils de Marie, un homme donc et non une ombre comme le sous-tend la tradition docétiste, ni dieu comme l'affirme l'orthodoxie chrétienne. Sa mission est d'éclairer, de diriger vers la sagesse (S. 43, 63). Il confirme la Torah des juifs, transmet l'Évangile et annonce Aḥmad (S. 61, 6). Mais il n'a

1. R. Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'islam*, coll. Jésus et Jésus-Christ 13, Paris, Desclée, 1980; M. Hayek, *Le Christ de l'islam*, Paris, Seuil, 1959; G. Monnot, «Jésus dans l'islam» dans P. Poupard (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 858-859.
2. H. Küng, *L'islam*, traduit de l'allemand par J.-P. Bagot, coll. Patrimoines. Islam, Paris, Cerf, 2010. Voir notre recension: E. Pisani, «Bulletin d'islamologie V», *RTh* 3 (2010), p. 535-540.
3. Ainsi en est-il par exemple de la fuite de Marie dans un lieu esseulé où elle enfante au pied d'un palmier: «L'Évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu» dans F. Bovon, P. Geoltrain (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, p. 138-139.
4. En référence à l'*Évangile selon Thomas*, chap. 2.

pas été crucifié (S. 4, 157) même si Dieu l'a élevé vers Lui (S. 4, 158; 3, 55-57 et 5, 117). Il est appelé à témoigner contre les mécréants au Jour du jugement (S. 4, 159). Esprit de Dieu, Parole de Dieu, Serviteur de Dieu, Jésus n'est pas le troisième d'une Triade (S. 4, 171). La plupart des commentaires coraniques voient dans sa divinisation une forme d'associationnisme (*širk*) incompatible avec l'affirmation inconditionnelle et absolue de la Transcendance divine. Ils nient les mystères d'Incarnation, de Crucifixion, de Résurrection, de Rédemption qui sont au cœur de la christologie orthodoxe et catholique.

À côté des versets coraniques, il existe un important corpus des dits de Jésus tels qu'ils sont recueillis par la tradition musulmane. L'orientaliste anglais David Margoliouth en publia, en 1896, une première collection. Il fut suivi en 1919 par Miguel Asín Palacios qui regroupa deux cent vingt-cinq paroles de Jésus[5]. Récemment, Tarif Khalidi, directeur du Centre d'études sur l'islam et le Proche-Orient au King's College de Cambridge, en a poursuivi l'exploration à partir des œuvres d'éthique et de dévotion populaire, d'ouvrages d'*Adab* (belles-lettres) et de mystique, des anthologies de sagesse et des histoires de prophètes et de saints, d'ouvrages de bienséance dans le comportement avec Dieu et autrui. Il examine ainsi des textes jusqu'alors non travaillés qu'il recense en suivant la chronologie de leur apparition dans la tradition musulmane[6]. Le corpus rassemblé se présente sous la forme de trois cent trois citations dans lesquelles Jésus diffère de la christologie coranique pour revêtir des attributs «qui le rendent métahistorique, et même, pour ainsi dire, métareligieux (…); il cesse d'être un argument et devient une voix morale vivante et vitale, demandant que l'entendent ceux qui recherchent une unité de profession de foi et de témoignage[7]». Dans ce corpus, Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111) occupe une part importante puisqu'il est, parmi les plus prestigieux théologiens et mystiques de l'islam, celui qui se réfère le plus à Jésus[8]. Le père

5. M. Asín Palacios, *Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata, collegit, vertit, notis instruxit…*, Fasc. pr., Patr. Or. 13, fasc. 3, p. 334-431 et Fasc. sec., Patr. Or. 19, fasc. 4. Le premier volume répertorie essentiellement les logia de l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*.

6. T. Khalidi, *L'Évangile musulman*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 11-12. Voir notre recension: E. Pisani, «Bulletin d'islamologie II», *RTh* 4 (2003), p. 708.

7. T. Khalidi, *L'Évangile musulman* (cité n. 6), p. 61-62.

8. Parmi les trois cents trois *ḥadīṯs* répertoriés par Khalidi, quatre-vingt-un sont cités par al-Ġazālī.

Jacques Jomier a consacré une étude au Jésus de l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, sa Somme spirituelle[9].

Attribuée à tort par Louis Massignon à al-Ġazālī[10], *La Réfutation excellente de la divinité de Jésus d'après les Évangiles* (*Radd al-ğamīl li-ilāhiyyat 'Īsā bi-ṣarīḥ al-inğīl*) est en réalité postérieure à notre auteur de près de deux siècles. Elle connaît cependant aujourd'hui dans les milieux musulmans à tendance fondamentaliste et missionnaire une audience considérable, légitimée par l'aura du maître, alors même qu'aucun auteur musulman ne la cite durant toute la période classique de l'islam. Sa traduction en français par Robert Chidiac a fait l'objet d'une réédition commerciale parue chez Al-Bouraq[11]. Du point de vue de l'apologétique musulmane, l'ouvrage est original puisqu'il postule l'authenticité des Écritures vétéro- et néotestamentaires. Il ne se situe donc pas sur le terrain de la falsification des Écritures, mais il leur reconnaît au contraire une autorité. Les paroles du Christ ne sont pas celles que rapportent le Coran ou la tradition musulmane mais celles des Évangiles canoniques eux-mêmes. Ainsi, c'est sur la base biblique que l'auteur du *Radd* réfute la divinité du Christ[12]. Mais en contrepartie, quel visage théologique dessine-t-il? La lecture du Christ à partir des Évangiles permet-elle de retrouver le visage du Christ du Coran ou de la tradition musulmane? À la lumière des écrits authentiques d'al-Ġazālī, nous voudrions relever le paradoxe suivant: le Christ de la *Réfutation*, pourtant façonné par les Écritures chrétiennes, apparaît à certains égards moins «christique» que le Christ d'al-Ġazālī, confirmation, s'il en était, que la *Réfutation* n'est pas de lui. Elle met aussi en lumière un Christ musulman dont les prérogatives se distinguent étonnamment de celles du commun des hommes et souligne la diversité de la christologie musulmane. Enfin, elle fonde en islam une méthodologie théologique précieuse pour la rencontre et le dialogue islamo-chrétien.

---

9. J. Jomier, «Jésus tel que Ghazālī le présente dans *al-Ihyā'*», *Mideo* 18 (1988), p. 45-82.

10. I. Peta, «L'épineuse question de la paternité ghazalienne du *Radd al-ğamīl*: une nouvelle hypothèse», *Mideo* 30 (2014), p. 129-138.

11. Al-Ġazālī, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les évangiles*, texte établi, trad. et com. R. Chidiac, sj, préf. L. Massignon, Paris, PUF, 1939. Les notes renvoyant au texte arabe seront présentées comme suit: Al-Ġazālī, *Al-Radd al-ğamīl*, p. *.

12. L'étude de ces arguments a fait l'objet d'un article: E. Pisani, «Herméneutique biblique et christologie du *Radd al-ğamīl* du Pseudo al-Ġazālī», *RTL* (2014, à paraître).

I. — La mystérieuse naissance de Jésus

En islam, la naissance de ʿĪsā est auréolée d'un certain mystère puisqu'il est né du sein d'une Vierge. Le Coran rapporte le récit de la Parole de Dieu «jetée» en Marie (S. 4, 17). Ce récit a souvent été utilisé par les apologètes chrétiens pour tenter de rendre compte, à partir du Coran, de la divinité du Christ[13]. Le *Radd*, en relisant les Évangiles en vue de leur donner un sens conforme à la tradition islamique, revient sur cet épisode. Il relève que certains chrétiens interprètent le mot parole (*kalima*) comme une essence divine (*ḏāt*)[14]. D'où l'identification de la «molécule paternelle[15]» avec la Parole même de Dieu.

Le *Radd* s'appuie alors sur une interprétation grammaticale du texte coranique «*kun fa yakunu*» (S. 4, 171)[16] mais, comme le fait remarquer Robert Chidiac, il se situe à l'opposé de l'interprétation classique en islam[17]. En effet, il propose une lecture subjonctive, *kun fa yakuna* et non indicative, afin de lui donner un sens causal[18]. Il conçoit la parole comme la suspension des causes secondes. Elle est l'ordre direct de l'acte créateur, le *fiat* créateur comme il en a été d'Adam (S. 38, 75)[19]. Le miracle de la naissance de Jésus consiste donc en cette relation immédiate entre le commandement divin et sa réalisation, sans le passage par la chaîne de causalité. Éminente, cette naissance n'est pas pour autant singulière et spécifique à Jésus puisque c'est du *kun* créateur que fut

13. C'est le cas par exemple de Guillaume de Tripoli (Guilelmus Tripolitanus), *Tractatus de statu Saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide* (Traité sur l'état des Sarrasins et sur Mahomet, le pseudo-prophète, sur leur loi et leur foi), éd. H. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin, 1883.

14. Al-Ġazālī, *Al-Radd al-ğamīl*, p. 58*.

15. Nous empruntons l'expression à Diderot, *Le Neveu de Rameau*, dans *Œuvres complètes*, t. 12, Paris, Herman, 1989, p. 172, pour son élégance qui simplifie les descriptions gynécologiques et testiculaires auxquelles se livre notre auteur: Al-Ġazālī, *Al-Radd al-ğamīl*, p. 58*-59*.

16. «Sois, et ce fut!»

17. Al-Ġazālī, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ*, p. 63.

18. Id., *Al-Radd al-ğamīl*, p. 60*. Robert Chidiac remarque le contresens opéré par Louis Massignon qui pense que l'A. du *Radd* maintient la lecture *kun fa yakunu* si bien qu'il y lit un privilège accordé à Jésus au point que ses actes peuvent être considérés comme ceux de Dieu lui-même: «Les actes humains de Jésus peuvent être légitimement attribués à Dieu, parce qu'en lui, dès sa naissance miraculeuse, il y a eu suspension des causes secondes et prise directe de la volonté divine» (L. Massignon, «Le Christ dans les Évangiles selon al-Ghazālī», *Revue des Études Islamiques* 6, 1932, p. 526).

19. Al-Ġazālī, *Al-Radd al-ğamīl*, p. 59*.

aussi façonné Adam[20]. Né d'une vierge, Jésus est en cela semblable au premier homme. Pour autant, dans l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, al-Ġazālī rapporte un récit singulier de la naissance de Jésus où il est question d'une préservation contre la présence venimeuse du diable:

> Lors de la naissance de Jésus, les démons s'en vinrent trouver Satan et lui dirent: «les idoles ont aujourd'hui courbé la tête». Satan répondit: «Quelque chose s'est passé dans votre monde». Satan survola le monde mais il n'y trouva rien. Puis, il trouva l'enfant Jésus entouré d'anges. Il repartit vers les démons et dit: «Un prophète est né hier. Jamais femme n'est tombée enceinte ni n'a accouché sans que je sois présent, excepté cette fois-ci. Aussi, abandonnez tout espoir d'adoration des idoles (*ta'abada al-aṣnām*). Dorénavant, séduisez les hommes en exploitant leur précipitation (*'aǧala*) et leur superficialité (*ḫaffa*)»[21].

À la différence de celle des autres prophètes de l'islam, la naissance de Jésus est immaculée, préservée du souffle satanique. Cet événement a des conséquences qui dépassent sa personne puisqu'il sonne «la chute des idoles». À suivre ce *ḥadīṯ*, Jésus est en effet considéré comme le prophète qui restitue le sens et la vérité de l'adoration. Il entrave, par ce privilège d'une naissance sans tache, les subterfuges des démons dont l'objet est de fourvoyer les hommes. Avant même le ministère de sa prédication, déjà les idoles tombent. Sa naissance bouleverse donc l'ordre du monde. L'image suggère une victoire sur le diable et sur le pouvoir dont il dispose sur les hommes depuis Adam. Au-delà du sens littéral d'un récit qu'il convient de ne pas surinvestir mais de resituer dans son genre littéraire et sa dimension suggestive, il importe cependant de remarquer que, dans la tradition musulmane des *dits* de Jésus, al-Ġazālī est le premier à le mentionner sous cette forme[22]. Certes, il est un écho de textes apocryphes de la tradition chrétienne, mais aucun d'eux n'indique la correspondance entre la chute des idoles et la naissance de Jésus, les apocryphes ne traitant de ce lien qu'au cours de l'enfance de Jésus[23]. Ce *ḥadīṯ* ġazālien dessine par

---

20. Id., *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ*, p. 64.

21. Id., *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, K.21 (*Kitāb Šarḥ 'aǧā'ib al-qalb*), b.12, p. 891. Non mentionné par Jomier. Ce dit est à rapprocher des *ḥadīṯs* rapportés par Abū Hurayra, où il est question de Jésus et Marie, tous deux préservés de la morsure du diable à leur naissance: Bukharī, Livre 65, *Ḥadīṯ* n° 4590; Muslim, Livre 44, *Ḥadīṯ* n° 6282.

22. T. Khalidi, *L'Évangile musulman* (cité n. 6), n. 207, p. 185.

23. L'Évangile de l'enfance selon Thomas associe l'effondrement des idoles du Temple lorsqu'il y est amené par sa mère (*Écrits apocryphes chrétiens*, cité n. 3).

conséquent davantage que le Jésus musulman de la tradition musulmane: il trace le visage théologique et spécifique du Jésus d'al-Ġazālī, celui du prophète immaculé dont la présence suscite l'adoration véritable, où les idoles sont désavouées. En ce sens, Jésus est plus que sa parole prophétique. Par son être, il rééquilibre l'articulation entre le bien et le mal, l'idolâtrie et l'adoration, l'idole et Dieu. L'harmonie nouvelle que provoque sa venue au monde est reconnue des créatures célestes que sont les anges venus l'entourer. Ce *ḥadīṯ* de Jésus est le plus atypique des épisodes relatifs à la vie de Jésus, rapportés par al-Ġazālī.

II. — Les miracles de Jésus

Prophète doté d'une naissance miraculeuse, Jésus atteste et authentifie sa mission de plusieurs miracles (*muʿǧizāt*). Ils doivent être distingués des *karāmāt* qui sont ceux des amis de Dieu[24] et de l'*istidrāǧ* qui désigne les faits merveilleux, surnaturels et qui sont à prendre avec circonspection. L'auteur du *Radd al-ǧamīl* connaît les miracles des Évangiles mais il en relativise le degré apologétique pour en neutraliser l'interprétation. Le miracle témoigne de l'authenticité du prophète, mais il ne dit rien à son sujet. Ainsi, dans sa controverse avec les chrétiens sur la divinité de Jésus, aucun des miracles du Christ ne doit pouvoir laisser supposer de quelque manière une ontologie distincte de celle du commun des hommes. Pour le démontrer sur la base des Évangiles canoniques, le *Radd* souligne que nombreux sont ses miracles qui relèvent des prodiges réalisés par les amis de Dieu[25]. De plus, il note que les miracles accomplis par Jésus ne le sont pas de sa propre autorité mais à la suite d'une supplication[26]. Jésus n'est pas en soi l'auteur du miracle, mais son médiateur. En ce sens, il n'a pas le pouvoir de guérir, mais seulement celui d'intercéder auprès de Dieu pour la guérison.

Par ailleurs, les miracles dont il est le seul à avoir suscité l'avènement appartiennent à la catégorie des miracles des prophètes[27]. Certes, le miracle de la résurrection des morts lui est propre (*muʿǧizāt ʿīsā*) et les chrétiens lui accordent une valeur apodictique

24. Al-Ġazālī, *Al-munqiḏ min al-ḍalāl*, fr. p. 101; ar. p. 40 et *Al-Mustaṣfā*, V.1, éd. 2013, p. 359.
25. Id., *Al-Radd al-ǧamīl*, p. 19*.
26. *Ibid*., p. 35*-36* et 53*.
27. *Ibid*., p. 55*.

prouvant sa divinité, le Maître de la Vie étant Dieu lui-même. Mais l'auteur du *Radd al-ğamīl* souligne qu'il relève d'un degré hiérarchique inférieur à ceux qu'ont pu réaliser d'autres prophètes, sans qu'on ne les prenne pour autant pour Dieu. Ainsi, il renvoie à Moïse qui, transformant un bâton en serpent, a donné la vie à un objet qui par nature est inanimé et donc sans vie. Ce miracle, dit-il, est supérieur à celui de Jésus puisqu'il s'oppose aux lois de la nature alors qu'en ressuscitant un mort, Jésus n'a fait que ramener à la vie un être dans l'état naturel qui était le sien avant qu'il ne meure[28]. L'argument permet ainsi de neutraliser l'interprétation christologique des sources chrétiennes. D'un point de vue islamique, il reste cependant déficient puisqu'il ne s'inscrit pas dans une lecture coranique des miracles de Jésus. En effet, le Coran octroie à Jésus le pouvoir de donner vie à un oiseau à partir de la glaise (S. 3, 49).

Sur la critique des miracles de Jésus, l'auteur du *Radd* est proche de la position d'al-Ġazālī. En effet, dans le *Munqiḏ min al-ḍalāl*, ce dernier rappelle que le miracle de la résurrection accompli par Jésus n'a pas créé de consensus autour de sa personne: «les hommes ne furent pas unanimes à reconnaître, à cause de ce miracle, l'authenticité de Jésus[29]». Le miracle, fût-il celui de la résurrection d'un mort, n'est donc pas en soi un motif de crédibilité suffisant. La perplexité de la raison qui se refuse à reconnaître inconditionnellement un prodige physique qui déroge aux lois de la nature est une réaction qui fait droit à la raison. Le miracle ne peut être érigé au rang de preuve que pour celui qui connaît la magie (*siḥr*) et qui est en mesure d'opérer les distinctions nécessaires[30]. L'absence de consensus autour du miracle de Jésus signifie la suspension du jugement face à un prodige et le refus de lui donner un sens indu qui résulterait d'une ignorance. Cependant, l'étude du miracle de la résurrection d'un mort ne répond pas de manière exhaustive à la question de la résurrection que pose Jésus. En effet, al-Ġazālī n'aborde pas la question de la résurrection du Christ lui-même, laquelle est le miracle fondamental pour la théologie chrétienne, les autres n'étant que des préfigurations, des indices accomplis au temps de son ministère, des signes à accueillir, à comprendre et interpréter à la lumière de la foi en sa résurrection. Or, ce miracle est le seul qui relève pour les chrétiens de la certitude de la foi et non de la preuve, il épouse

28. *Ibid*., p. 4*-5*.
29. Al-Ġazālī, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, ar. p. 32, fr. p. 92.
30. *Ibid*.

donc la dimension existentielle de la foi qui, pour reprendre l'expression de Blondel, n'est pas seulement *vue* mais aussi *vie*[31]. Comme l'écrit Léo Scheffczyk, «le Seigneur ressuscité est l'expression concrète et parfaite de la foi chrétienne tant du point de vue de la personne que du point de vue de l'évènement. C'est seulement ici que la compréhension de la foi trouve la formule concise la plus appropriée au christianisme[32]». C'est elle, en effet, qui ouvre notre vision du monde: Dieu est celui qui crée de rien. Elle est le miracle qui éclaire les autres et ruine les raisonnements par les causes secondes; elle souligne le rôle initiateur du Père au sein de la Trinité. La connaissance approfondie du christianisme ne peut donc faire l'économie de la prise en compte de la foi principielle en la résurrection du Christ.

Dans l'*Iḥyā'*, le récit des miracles accomplis par Jésus occupe une place quasiment inexistante. Jésus est avant tout un maître de sagesse. Dans le *Livre de l'amour* il est cependant fait mention de la guérison d'un homme qui porte sur lui tous les fléaux du monde:

> On raconte que Jésus passa un jour à côté d'un aveugle, paralysé des deux jambes, et lépreux si bien que sa chair tombait en lambeaux. On l'entendait pourtant dire: «Louange à Dieu qui m'a guéri des épreuves dont il accable tant de ses créatures!» Jésus lui demanda: «Ô toi, que voilà, quelle est donc cette calamité dont tu as été épargné?» L'homme lui répondit: «Ô, Esprit de Dieu, je me porte mieux que ceux à qui il n'a pas été donné de Le connaître dans leur cœur, comme moi je Le connais dans mon cœur!». «Tu as raison, dit Jésus, donne-moi ta main!»

Il lui donna la main et voilà qu'il surpassait tous les autres hommes par la finesse de ses traits et la beauté de son visage. Dieu l'avait guéri de tous ses maux. Et il suivait désormais Jésus, partageant son adoration[33].

Récit singulier qui met en scène la guérison d'un homme éprouvé en son corps et en sa chair. Al-Ġazālī est le seul dans la tradition musulmane à le rapporter sous cette forme ce qui lui confère un caractère singulier pour notre étude[34]. Du lépreux, il

---

31. M. Blondel, «D'où naissent quelques malentendus persistants en apologétique», *Revue du Clergé Français* 32 (1902), p. 13.

32. L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens,* Sammlung Horizonte 9, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, p. 18.

33. Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (cité n. 21), K.36 (*Kitāb al-maḥabba wa-l-šawq wa-l-uns wa al-riḍā'*), b.14, p. 1711.

34. T. Khalidi, *L'Évangile musulman*, (cité n. 6), n°225, p. 194.

souligne la connaissance (*ma'rifa*) de Dieu. Elle est un don qui surpasse toutes les épreuves du corps qui l'accablent. Par contraste, la méconnaissance de Dieu est, selon la métaphore, la maladie la plus implacable qui puisse toucher l'homme et Jésus reconnaît dans le témoignage de ce lépreux aveugle et estropié la sagesse des spirituels. L'homme, contrairement aux récits des Évangiles canoniques, ne demande pas la guérison de son corps, il n'interpelle pas Jésus, il n'attend rien de lui, il n'est qu'action de louange[35]. Il est le témoin de la grâce incommensurable qui lui est faite de connaître Dieu. Jésus l'interroge sans s'être présenté et l'homme lui répond par son titre d'envoyé de Dieu. La connaissance de Dieu lui donne la lumière qui permet de reconnaître celui que ses yeux ne voient pas. Reconnu, Jésus touche l'homme qui voit son corps guéri de ses maux. Par ce geste, Jésus le restaure dans son intégrité physique qui revêt l'éclat d'une beauté transfigurée, signe et prémices de la résurrection sublimée de la chair. De la connaissance de Dieu émane l'indicible beauté; de la reconnaissance que constitue la grâce de cette connaissance jaillissent la guérison et la vie. Le récit ne mentionne pas la prière de Jésus et ne dit mot sur la nature de son intercession. L'auteur de la guérison est Dieu. Mais n'est-ce pas aussi Jésus, lui qui est nommé «Esprit de Dieu»? Le récit est ambigu. Soit Jésus est Dieu lui-même, soit il n'en est que le médiateur. Il reste que l'homme restauré devient son disciple avec lequel il partage désormais l'adoration. L'action de louange se poursuit dans sa compagnie et sa reconnaissance comme maître. L'adoration de Jésus devient le modèle archétypal à suivre. Les idoles tombent car Jésus est le maître de l'adoration, laquelle est l'expression pérenne de la louange. Il s'agit donc pour al-Ġazālī d'adorer comme Jésus adore, mais non d'adorer Jésus.

Jésus, né d'une vierge, protégé de la morsure du diable, maître de l'adoration, n'en est pas pour autant l'objet, car il n'est pas Dieu mais un prophète. Pourtant, il jouit d'une particularité accordée à aucun autre: le privilège théopathique.

---

35. Voir par exemple Mt 8,2-3: «Un lépreux s'approcha de Jésus et se prosterna devant lui. Il dit: "Seigneur, si tu le veux, tu peux me rendre pur". Jésus étendit la main, le toucha, et dit: "Je le veux, sois pur". Aussitôt il fut purifié de sa lèpre» ou encore Mt 9,27-30: «Jésus fut suivi par deux aveugles, qui criaient: "Aie pitié de nous, Fils de David!" Lorsqu'il fut arrivé à la maison, les aveugles s'approchèrent de lui, et Jésus leur dit: "Croyez-vous que je puisse faire cela?" "Oui, Seigneur", lui répondirent-ils. Alors il leur toucha les yeux, et leur dit: "Qu'il vous soit fait selon votre foi". Et leurs yeux s'ouvrirent».

III. — Le privilège théopathique (*ḥulūl*) et la question de l'union divine (*ittiḥād*)

L'auteur du *Radd* accorde à Jésus un privilège qu'il n'attribue à aucun autre prophète de l'islam: la «locution théopathique» (*ḥulūl*). Ce vocabulaire relève cependant pour notre auteur de la métaphore et non d'une compréhension littérale[36]:

> Nous devons tenir compte de la considération suivante: le recours au langage métaphorique que nous avons étudié, c'est-à-dire l'usage du terme *ḥulūl* et de l'expression «Moi et le Père nous sommes Un» n'a nullement été concédé, ni au fondateur de notre Loi révélée (Muḥammad) ni à aucun autre d'entre les musulmans. Mais que, d'autre part, Jésus, lui aussi était le fondateur d'une Loi révélée, et que chaque loi révélée jouit de privilèges qui lui sont particuliers (*kullu šarī'a iḫtiṣṣat bi-iḫkām*). Or, comme Jésus, lorsqu'il usait de ces termes s'est dégagé, en proposant (aux juifs) une comparaison, du soupçon de les entendre suivant leur sens littéral, il demeure prouvé qu'il avait bien été autorisé par Dieu à en user librement et à recourir à ce style métaphorique[37].

Étymologiquement, le terme *ḥulūl* renvoie à la localisation d'un corps, à la descente dans l'âme d'une faveur divine, à l'adjonction d'un accident dans une substance. En philosophie, *ḥulūl* est employé pour signifier l'infusion de l'esprit dans le corps, elle est l'infusion sans identité (*ittiṣāl*) de l'Intellect Agent (*al-'aql al-fa'āl*) en l'homme[38]. En mystique, il peut signifier l'inhabitation de la divinité dans le corps. Il correspond à un état spirituel acquis par l'accomplissement d'exercices spirituels par lesquels l'âme s'ouvre à l'infusion de «touches divines» (*ḥulūl al-fawā'iḍ*)[39]. Al-Bāqillānī (m.1013) a recensé dix groupes d'obédience musulmane qu'il désigne sous le terme générique de *ḥulūliyya*. Leur doctrine est considérée comme hétérodoxe et incompatible avec l'islam[40]. Cette condamnation de l'union (*ittiḥād*) entre le divin et l'humain est reprise par al-Ġazālī dans sa critique des mystiques. Pour notre auteur, la difficulté de prendre en considération la réalité désignée par cette terminologie et ses acceptions théoriques provient de la subtilité de l'extinction spirituelle (*fanā'*) car la réalité

36. Al-Ġazālī, *Al-Radd al-ǧamīl*, p. 25*.
37. *Ibid.*
38. Al-Fārābī, *Arā' ahl al-Madīna al-fāḍila*, éd. du Caire, 1906, p. 86.
39. Voir par ex. Muḥāsibī (m. 857).
40. Al-Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, éd. R.J. McCarthy, Beyrouth, 1957, p. 87, 5-6: il s'agit des sabā'iyya, bayyāniyya, ġanāḥiyya, ḫaṭṭābiyya, namīriyya-nuṣayriyya, muqanna'iyya, rizāmiyya, barkūkiyya, ḥulmāniyya et ḥallāǧiyya.

profonde et secrète du cœur, douée d'existence, prend la forme de ce qui apparaît au point de croire qu'il n'y a plus qu'elle. Pour rendre compte de cette expérience, al-Ġazālī cite la parole du poète:

> Fine est la coupe et fin est le vin
> se confondant, difficile de voir la différence
> on dirait du vin et non du verre
> on dirait du verre et non du vin[41].

Or, souligne-t-il, il s'agit là d'une illusion optique d'union (*ittiḥād*). Cette confusion se retrouve pour notre auteur dans certaines doctrines religieuses ou expériences spirituelles lorsque la réalité subtile du cœur envahit tout l'être. D'aucuns y ont vu le signe d'une union ou d'une inhabitation mystique (*ḥulūl*) à l'exemple d'al-Hallāğ (m. 922), le mystique crucifié à Bagdad. Comme il l'écrit dans une lettre en réponse à ses détracteurs qui l'interrogent sur la doctrine à laquelle il appartient, le *ḥulūl* est «un accident qui se traduit par la présence d'une substance ou d'une matière à l'intérieur d'un corps[42]». Pour al-Ġazālī, Dieu lève les voiles et dévoile l'intensité de sa lumière à celui qui purifie son cœur si bien que le mystique se rapproche de l'éclat de sa lumière, mais il ne devient jamais lui-même lumière par une union à la lumière. L'erreur de certains soufis est d'avoir soutenu et prétendu la possibilité d'une telle union dont ils rendent compte par leur formulation extatique comme «Je suis le Réel (*anā al-ḥaqq*)», «dans ce vêtement, il n'y a que Dieu!», «Gloire soit à moi (*subḥānī*)» ou «Que je suis grand (*mā aġẓam ša'nī*)[43]». La littérature soufie et hagiographe, à l'exemple d'al-Sarrāğ (m. 988) dans son *Livre des jaillissements lumineux*[44] ou d'al-Ša'rānī (m. 1565) en ses *lawāqiḥ* datant de 1546, a indiqué que ces expressions cherchaient à traduire une expérience spirituelle intense sous un mode imagé, prononcé dans l'instant d'une étincelle et que, par conséquent, elles ne devaient pas être lues dans la rigueur de leur littéralité[45]. C'est la position du *Radd al-ğamīl* qui accepte ces affirmations bien que

---

41. Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (cité n. 21), K. 18 (*Kitāb ādāb al-samā' wa-l-waǧd*), b.2, maq. 1, p. 742. Voir aussi *ibid.*, K.2, f.4, m.2, p. 141-142 (v.1, p. 443).

42. *Ibid*, p. 89.

43. *Ibid.*, K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.3, b.2, l.4, p. 48.

44. Al-Sarrāğ al-Ṭūsī, *Kitāb al-luma' fī-l-taṣawwuf*, éd. N. R. Alleyne, Leyden, Brill, 1914. Voir aussi la présentation de R. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, Stuttgart, 1990, p. 121-137.

45. Al-Ša'rānī, *Lawāqiḥ al-anwār fī tabaqāt al-aḫyār*, Beyrouth, Dār al-Ğīl, 1988.

contraires à la raison, en tant qu'elles relèvent d'une ivresse mystique que le langage ne peut rendre pleinement, même si elles lui semblent contraires à la raison[46].

Cependant, soucieux de présenter la mystique comme la voie du sunnisme orthodoxe, al-Ġazālī rejette dans l'*Iḥyā'* toute ambivalence sémantique, tout «paradoxe mystique[47]» et, avec lui, leurs auteurs. Il s'oppose catégoriquement à toute confusion soufie entre la créature (*ḫalq*) relevant de l'accidentel et du transitoire et le créateur relevant du Réel éternel (*ḥaqq*)[48]. Dans l'*Iḥyā'*, il soutient que Jésus n'a jamais affirmé qu'il était Dieu mais que ce sont les chrétiens qui lui ont prêté cette identité. Or, par là même ils se sont égarés, soit en affirmant à l'exemple des monophysites la dissolution de la nature humaine dans la nature divine (*taḏraʿa al-nāsūt bi-l-lāhūt*), soit en parlant de l'union mystique (*ittiḥād*) entre les deux natures, telle que mentionnée au concile de Chalcédoine (440)[49].

Pour al-Ġazālī, l'assimilation du créé à Dieu (*tašbīh*), l'allégorie (*tamṯīl*), l'identification mystique (*ittiḥād*), l'inhabitation (*ḥulūl*) sont théologiquement impossibles et seule une minorité de chrétiens ne se sont pas fourvoyés, tout en restant ouverts au mystère (*sirr*) de Dieu[50]. Cependant, si notre auteur et bien des théologiens musulmans comprennent la *ḥulūliyya* chrétienne comme désignant la théologie de l'incarnation[51], cet usage rend imparfaitement compte de la christologie chrétienne qui utilise en arabe les termes de *taǧassud* (littéralement, prendre chair) ou *ta'annus* (devenir homme)[52]. Toutefois, l'Évangile en connaît l'usage à propos de Jésus dans le Prologue de Saint Jean: «La Parole s'est faite

46. Al-Ġazālī, *Al-Radd al-ǧamīl*, p. 38*.

47. P. Lory, «Les paradoxes mystiques: l'exemple de Shibli», *L'Orient des dieux* 1, 1 (2001), p. 61-82. La position d'al-Ġazālī nous semble plus nuancée que ce qu'en présente Pierre Lory dans cet article, même si l'on ne reconnaît pas l'authenticité du *Radd al-ǧamīl*.

48. Al-Ġazālī, «al-Qawāʿid al-ašʿra» dans *Risā'il al-imām al-Ġazālī fī l-fiqh wa-l-ʿaqīdat wa-l-uṣūl wa-l-taṣawwuf*, Le Caire, Dār al-šāṭibī, 2010, p. 657.

49. Al-Ġazālī, *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* (cité n. 21), K.36 (*Kitāb al-maḥabba wa al-šawq wa al-uns wa al-riḍā'*), b.9, q.1, p. 1665. Voir aussi: C. Silva Tarouca, Sancti Leonis Magni Tomus ad Flavianum episcopum Constantipolitanum, TD ser. Theolo. 9, Rome, 1932, p. 21-28.

50. Al-Ġazālī, *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* (cité n. 21), K.36, b.9, q.1, p. 1665.

51. L. Massignon «*ḥulūl*» dans *Encyclopédie de l'islam* II, t. 3, p. 590b-591a.

52. A. Straface, "Ḥulūl and Taǧassud: Islamic Accounts of the Concept of Incarnation" dans U. Vermeulen, J.M.F. Van Reeth (éd.), Law, *Christianity and Modernism in Islamic society*, Proceedings of the eighteenth Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (Sept. 3-9, 1996), p. 125-132. Abū Qurra utilise ces deux termes de

chair et elle a demeuré parmi nous (*ḥalla fīna*)[53]». Ce passage est manifestement un point d'achoppement pour l'auteur du *Radd* qui l'interprète dans un sens autre que celui de la divinité du Christ par la référence au copte. Pour accorder quelque valeur apodictique à son argument, il faudrait donc poser que cet Évangile copte est la matrice des Évangiles écrits en grec[54]. Il reste que ce passage est cité dans le *Radd al-ğamīl* pour reconnaître à Jésus le privilège du *ḥulūl*, mais l'auteur du *Radd* précise la définition du concept afin qu'il ne soit pas compris comme une forme d'incarnationisme, d'union ou d'identification. Ainsi, il rapproche la question de l'union (*ittihād*) avec un *ḥadīṯ qudsī* où Dieu dit par la bouche du prophète: «Ceux qui veulent se rapprocher de moi n'y parviendront vraiment qu'en accomplissant mes préceptes. Puis mon serviteur ne cessera de se rapprocher de moi par les œuvres surérogatoires jusqu'à ce que je l'aime. Et quand je l'aurai aimé, je serai pour lui l'oreille par laquelle il entend, l'œil par lequel il voit, la langue par laquelle il s'exprime, la main par laquelle il accomplit des exploits[55]». L'auteur commente ce *ḥadīṯ* non comme la présence de Dieu dans les membres de l'homme fidèle aux commandements divins, mais comme une récompense, un bienfait donné par Dieu à celui qui a tout fait pour se rapprocher de Lui: à l'obéissant, Dieu «donne force et assistance[56]».

Ainsi, l'union que Jésus mentionne dans l'Évangile[57] est une union de désirs: Jésus et Dieu sont unis en tant que Jésus aime ce que Dieu aime et rejette ce qui déplait à Dieu. C'est cette union que Jésus demande en prière pour ses disciples afin qu'eux aussi en viennent «à ne plus désirer que ce qu'il désire (*lā yurīdūna illā mā yurīduhu*), à n'aimer que ce qu'il aime, à ne haïr que ce qu'il hait (*lā yubġiḍūna illā mā yubġiḍuhu*), à ne rien dire ni faire qui ne lui agrée et qu'il ne souhaite voir arriver»[58]. Cette explication est au cœur de l'exégèse des passages évangéliques étudiés et correspond pour notre auteur au propos de Paul dans la Lettre aux Corinthiens: «Celui qui s'appuie sur Dieu (*i'taṣama fī rabbinā*)

---

manière interchangeable: Abū Qurra, *Imāna al-urṯūduksīya*, éd. I. Dick, dans «Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra», *Le Muséon* 72 (1959), p. 53-67.

53. Al-Ġazālī, *Al-Radd al-ğamīl*, p. 43*.

54. Voir notre article: E. Pisani, «Herméneutique biblique et christologie du *Radd al-ğamīl* du Pseudo al-Ġazālī» (cité n. 12).

55. Bukharī, Livre 81, n° 6581.

56. Al-Ġazālī, *Al-Radd al-ğamīl*, p. 10*.

57. «Qu'ils soient un avec toi comme nous (*likūnū ma'ak wāḥidan kamā naḥnu*)», d'après Jn 17.11.22.

58. Al-Ġazālī, *Al-Radd al-ğamīl*, p. 12*.

devient avec lui un seul esprit[59]» (1 Co 6,17). Son analyse de l'application du terme *ilāh* (divinité) à Jésus s'inscrit dans la même teneur: elle n'est pas rejetée en soi dans la mesure où elle signifie la grandeur ou la magnificence de Jésus[60]. En revanche, l'attachement du terme afin de signifier la divinité de Jésus relève de l'aveuglement. L'auteur refuse donc de conclure que la réalisation de l'union des désirs en Jésus conduit en lui à l'union de la volonté divine et de la volonté humaine. Il n'en demeure pas moins que selon le *Radd*, il est le seul humain à la réaliser effectivement, en plénitude.

Dans un deuxième passage mentionné par le *Radd*, Jésus est celui qui, par sa fidélité à Dieu et à ses commandements, exprime Dieu dans ce qu'il ordonne et interdit. Il manifeste réellement ce qui est en Dieu (*aḫbar ʿanhu ḥaqīqatan*)[61]. Là encore, l'auteur trouve une confirmation de sa lecture dans une autre parole rapportée par saint Jean: «Celui qui me voit, voit celui qui m'a envoyé» (Jn 12,44). Cependant l'interprétation reste celle de l'islam: Jésus donne à voir la loi par sa soumission, par sa fidélité aux commandements divins, mais il n'est pas l'image du Père invisible comme le croient les chrétiens.

Enfin, le *Radd* se réfère à l'épître de saint Jean, «le fils de Zébédée, l'auteur de l'Évangile auquel ces passages sont empruntés[62]». Une fois encore, il remarque que ce dernier récuse la possibilité de voir Dieu: «Dieu, nul ne l'a jamais vu» (1 Jn 4). Autrement dit, celui qui a vu Jésus ne peut prétendre voir Dieu puisque Jésus n'est pas Dieu. De plus, lorsque Jésus dit que «celui qui confesse que Jésus est le fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui demeure en Dieu», le *Radd* remarque qu'il ne s'agit pas de dire que le disciple qui confesse Jésus fils de Dieu est Dieu, mais il s'agit de signifier la présence de Dieu (*ḥulūl*), sinon le disciple se serait attribué la divinité à lui-même[63]. À la lecture de ces passages et de ces interprétations, nous percevons toute la limite de la méthode exégétique de l'auteur du *Radd*: certes, il reconnaît aux Écritures bibliques leur authenticité, mais il les lit à partir de prénotions islamiques. Même s'il revendique le recours à l'intertextualité biblique pour expliquer un passage subtil par un autre passage de

59. Le terme arabe est la huitième forme de la racine *ʿaṣama*, chercher refuge, rechercher protection. Dans la version grecque, le terme employé est κολλωμενος qui recoupe l'idée d'adhérer, de coller, de se joindre à.
60. Al-Ġazālī, *Al-Radd al-ǧamīl*, p. 38*.
61. *Ibid*., p. 15*.
62. *Ibid*.
63. *Ibid*., p. 16*.

la Bible, le choix effectué est celui qui convient à l'interprétation du Jésus de l'islam. Or, la méthode de l'intertextualité biblique est bien sûr connue par la Tradition et les Pères de l'Église y recourent. Mais ces explications scripturaires ne sont pas mentionnées. Ainsi, la citation johannique devrait être éclairée par ce verset de l'Évangile: «Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père; dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu» (Jn 14,7). L'objectivité de la démarche à laquelle prétend l'auteur du *Radd* est donc faussée par l'absence d'une argumentation scripturaire dialoguée et par une interprétation unilatérale.

Conclusion

La relecture christologique des Évangiles dans le *Radd al-ğamīl* est un exemple de christologie en islam. Conforme à la tradition sunnite et à sa lecture du Coran, le Christ n'est pas Dieu. Pour autant, la reconnaissance des Évangiles canoniques n'est pas sans conséquence sur ce Christ musulman. L'hypothèse théopathique soulevée pour rendre compte du verset du Prologue de saint Jean en est un exemple. Le *Radd* montre aussi que la Bible, dans l'histoire de l'apologétique musulmane, n'est pas toujours considérée comme une œuvre falsifiée et que ses Écritures peuvent jouir d'une reconnaissance statutaire, cette appréciation faisant l'objet des ouvrages sur les principes de la jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*).

Une telle perspective fonde la possibilité d'un renouvellement du débat théologique islamo-chrétien. En l'occurrence, elle constitue un lieu de réflexion sur une Écriture commune qui permettrait l'explicitation de la théologie chrétienne en général et constituerait une réponse afin de pallier l'indigence des connaissances sur le christianisme de la part des musulmans et de leurs théologiens.

En retour, la connaissance du Christ de l'islam, à l'exemple de celui qui est dessiné par al-Ġazālī, peut aussi constituer un lieu de réflexion pour notre théologie. Si les Évangiles apocryphes ont servi de matrice aux paroles du Jésus de l'islam, la généalogie de ces paroles dans leur apparition et leurs différences, doit aussi permettre de saisir la pluralité de la christologie islamique et son originalité.

Fr – 75270 Paris
21, Rue d'Assas
emmanuel.pisani@dominicains.com

Emmanuel Pisani O.P.
Institut Catholique de Paris
Institut dominicain d'Études orientales du Caire

Résumé. — Rédigée probablement par un converti copte du treizième siècle, la *Réfutation de la divinité de Jésus-Christ* a été faussement attribuée à l'éminent théologien de l'islam al-Ġazālī (m.1111). Son originalité réside dans la reconnaissance intégrale des Écritures bibliques comme lieu de «correction» de la christologie chrétienne. L'article expose les arguments scripturaires névralgiques et souligne les faiblesses de l'argumentation. Plus fondamentalement, il conclut à l'existence de christologies au sein de l'islam et à la possibilité d'un renouvellement du dialogue théologique islamo-chrétien sur la base de la Bible et des traditions musulmanes.

E. Pisani O.P., **The Muslim Christ of the *Radd al-ğamīl* Attributed to al-Ġazālī. Elements for a Pastoral Approach to Islamic-Christian Dialogue**

Summary. — Written probably by a converted Copt of the thirteenth century, the *Refutation of the divinity of Jesus Christ* has been falsely attributed to the eminent theologian of Islam, al- Ġazālī (m.1111). Its originality rests in the integral recognition of the biblical Scriptures as a place of "correction" of Christian christology. The article lays out the key scriptural arguments and underlines the weaknesses of the argumentation. More profoundly, it is concluded that christologies exist within Islam and that there is the possibility of a renewal of Islamic-Christian theological dialogue on the basis of the Bible and Muslim traditions.