

logo not found or type unknown

Title Les doctrines des chrétiens dans le "Moghni" de 'Abd al-Jabbār / par
Guy Monnot, o.p.

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
/ Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 16 (1983)

pages 9-30

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/67623>

LES DOCTRINES DES CHRÉTIENS DANS LE “MOGHNI” DE ‘ABD AL-JABBĀR

par

Guy Monnot, o.p.

A l'extrémité orientale du Khūzistān, là où la plaine aborde les contreforts des monts Zagros, la ville de Rām̄hormoz était prospère au siècle des Bouyides. Riche de la soie produite dans la région, elle jouissait par surcroît d'une position privilégiée pour le commerce. A quelque cent kilomètres, c'est-à-dire trois jours de caravane, à l'Est d'Ahwāz, c'était une bonne étape sur la grand-route de Baṣrā à Shīrāz. Une route pour Ispahan partait aussi de Rām̄hormoz¹.

Dans une mosquée de la ville, vers 365 H./975, ‘Abd al-Jabbār dicta l'un des meilleurs traités des religions composés dans l'islam². A savoir, l'ensemble de sections ou “discours” qui, dans le tome 5 d'*al-Moghni*, passent en revue les dualistes, les mazdéens, les chrétiens, les sabéens, les idolâtres et les doctrines des Arabes anté-islamiques. La plupart de ces chapitres sont connus de nos lecteurs. Ils se sont exercés à leur lecture difficile mais payante, ils y ont apprécié la valeur d'une information sélective mais rigoureuse, la puissance d'une argumentation inlassable et ratisante, la cohérence au dessein d'une doctrine complète autant que sectaire.

‘Abd al-Jabbār est mo‘tazilite. C'est dire à la fois l'exigence intellectuelle de ses pré-supposés, et l'étroitesse ratiocinante de leur mise en œuvre. C'est dire aussi que ce juge est d'abord *motakallim*, homme de la doctrine apologétique de l'islam. Or, cette science du *kalām* est étroitement conjointe à l'art de l'escrime dialectique, le *jadal*. Combattante par vocation, la théologie musulmane classique est toujours polémique. Son combat, elle le mène avec les armes de la logique, d'une certaine logique en tout cas, où l'adversaire est pourchassé à l'intérieur d'un réseau de questions n'ouvrant chaque fois que deux réponses, et rétrécissant progressivement les échappatoires. Cette façon de raisonner développa certainement le goût pour un classement (et un durcissement) des différentes positions

adverses en sectes symétriques. Chez les meilleurs “hérésiologues”, et ‘Abd al-Jabbār est au premier rang d’entre eux, la bataille ne commence qu’après une revue des divisions ennemies.

De toutes ces caractéristiques, le “Discours contre les chrétiens”, dans le *Moghni*, offre un exemple remarquable. En l’étudiant maintenant, il faut avoir conscience des compléments qu’il devrait recevoir. La somme théologique du *Moghni* est l’ouvrage principal de ‘Abd al-Jabbār, mais non point le seul. On doit donc se reporter au chapitre correspondant du *Sharḥ al-oṣūl al-khamsa*³ : car, bien que la rédaction finale de ce texte en 420 H./1030 soit due à l’Imam zaydite Aḥmad b. al-Ḥusayn, dont le nom persan Māng-dīm est devenu en arabe Mānkadīm, il n’en reflète pas moins de près l’enseignement du maître mo’tazilite. Mais, à côté d’autres ouvrages directs de ‘Abd al-Jabbār, nous pensons surtout au *Tathbīt dalā’il al-nobowwa*. Ce torrent de controverses, où personne n’est épargné à l’intérieur comme à l’extérieur de l’islam, s’en prend notamment aux chrétiens en maint passage⁴. Une étude posée en serait intéressante, et quant à la représentation que le juge de Rayy se fait des chrétiens et de leurs doctrines, et quant aux mobiles et aux moyens de la guerre intellectuelle qu’il mène contre eux. Toutefois, nous nous contenterons ici du “Discours” spécifique consacré dans le *Moghni* à nos coreligionnaires. C’est la plus longue des cinq sections traitant des adversaires réels ou supposés de l’unicité divine.

Le plan du Discours

Le “Discours contre les chrétiens” s’étend sur 72 pages de l’édition (en fait, quelque 68 pages de texte effectif). Dans les titres des trois chapitres (*faṣl*) commençant respectivement aux pages 121, 123 et 126, et corrélativement dans la table des matières ajoutée par l’éditeur (p. 262), une série d’erreurs s’est produite : un titre a été sauté, les deux suivants ont été décalés pour ouvrir des chapitres qui ne leur appartiennent pas, et un même titre a enfin été mis en tête de deux chapitres différents. La teneur du texte des chapitres concernés rend l’erreur flagrante. Il faut la corriger en reprenant (comme pour les autres chapitres) les titres donnés par l’auteur dans sa propre table des matières en tête du tome 5, pp. 55 (corroborée par l’annonce de plan qu’il fait p. 116, ll. 4–8). On obtient alors, pour la page 262, le texte suivant :

- فصل [٣] : في إبطال قولهم في الاتحاد وما يتصل به ١١٤
 فصل [٤] : في أنّ مشيئة القديم سبحانه غير مشيئة المسيح عليه السلام ١١٧

	فصل [٥] : في إبطال قول مَنْ قال : « اتَّحد الله جلَّ وعزَّ بعيسى عليه السلام بأنَّ
١١٩	صارَت مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت »
	فصل [٦] : في إبطال قول مَنْ قال : « اتَّحد به بأنَّ صارَت مشيئة عيسى مشيئةً
١٢١	له »
	فصل [٧] : في إبطال قول مَنْ قال : « اتَّحد به بأنَّ مازجه وجاوره واتَّخذَه هيكلاً
١٢٣	ومحللاً »
	فصل [٨] : في إبطال قول مَنْ قال : « اتَّحد سبحانه بعيسى عليه السلام بمعنى أنَّه
١٢٦	حلَّ فيه »
	فصل [٩] : في إبطال قول مَنْ ذهب إليه من اليعقوبيَّة في أنَّ جوهر الإله وجوهر
١٣٧	الإنسان اتَّحدَا فصارا جوهرًا واحدًا »
١٤٦	فصل [١٠] : في إبطال ما ذهبوا إليه في المسيح وعبادته وما يتَّصل بذلك ...

Le plan du Discours se révèle ainsi, dans sa belle ordonnance. Il procède de deux principes. Le premier est constamment observé par 'Abd al-Jabbār dans toutes les sections de son traité des religions, avec un soin et une honnêteté exemplaires. C'est de faire précéder la réfutation par un exposé systématique et totalement distinct. Le second choix qui détermine le plan est d'attaquer séparément deux dogmes centraux du christianisme: la Trinité et l'Incarnation. Bien que ces deux aspects de la doctrine soient indissolublement liés dans l'unité de la foi chrétienne, ils sont en effet distingués par les chrétiens et, en conséquence, par leurs réfuteurs musulmans. Du coup, le Discours de 'Abd al-Jabbār s'ordonne en un plan triparti:

- I. "Exposé général de leurs doctrines" ch. 1 (p. 80)
- II. "Réfutation de leur doctrine de la Trinité
telle que nous l'avons rapportée d'eux" ch. 2 (p. 86)
- III. Réfutation de leur doctrine de l'Incarnation
 - A. Introduction générale ch. 3 (p. 114)
 - B. Réfutation détaillée
 - a) de l'union quant à la volonté
 1. les deux volontés restent distinctes dans le Christ
(melkites) ch. 4 (p. 117)
 2. il n'y a dans le Christ qu'une volonté, celle de la
divinité (jacobites) ch. 5 (p. 119)

3. il n'y a dans le Christ qu'une volonté celle de l'humanité (nestoriens) ch. 6 (p. 121)
- b) de l'union quant à la substance
 1. par mélange, ou contiguïté (nestoriens) ch. 7 (p. 123)
 2. par inhabitation (melkites) ch. 8 (p. 126)
 3. par unification des deux substances ("jacobites") ch. 9 (p. 137)
- C. Contre l'adoration du Christ ch. 10 (p. 146)

L'ampleur et la complexité technique de la réfutation ne nous en permettent ici ni la traduction, ni l'analyse. Toutefois, nous en esquisserons l'arrière-plan religieux, historique et conceptuel, en fonction duquel l'écrit de 'Abd al-Jabbār prend son véritable relief. Les données positives que contient le Discours retiendront ensuite notre attention; nous en montrerons l'intérêt. La bonne information de 'Abd al-Jabbār sur les problèmes de la théologie chrétienne en Orient sera enfin illustrée par la traduction du chapitre premier.

Regards sur la réfutation

La doctrine chrétienne est simple. On ne s'en douterait pas en lisant ces soixante pages serrées où la subtilité du raisonnement étend son réseau d'objections dans tous les recoins d'un dédale de positions. D'où vient cela? La doctrine chrétienne est simple, mais la gamme de ses expressions théologiques l'est beaucoup moins. Pour deux raisons principales. D'abord, la doctrine chrétienne ne repose pas sur des idées, mais sur une réalité⁵. La connaissance de cette réalité par le chrétien lui-même peut, de façon artificielle et partielle mais, pensons-nous suggestive et centrale, être analysée en trois éléments. D'abord, la foi en Dieu, le Dieu vivant et personnel de la Bible. Puis, le fait Jésus-Christ: cet homme unique est un mystère. Enfin, une perception fulgurante: Jésus n'est pas l'homme le plus haut, le plus élevé en direction de Dieu, il est *Dieu* voulant vivre au niveau et au milieu des hommes: Dieu, l'un des hommes. Cette présence, unique précisément par sa double authenticité, est le germe d'une révolution spirituelle. Mais comment la définir? On définit un rectangle. Vous ne pouvez définir la table sur laquelle repose votre livre. Comment définirait-on l'être dont nous parlons ici?

Cette difficulté fondamentale est, poussée au paroxysme, celle du langage. A l'opacité du langage s'ajouta historiquement, pour le christianisme, le piège *des* langages. L'ombre de Babel obscurcit la Lumière du monde. Les premiers

théologiens chrétiens ont écrit en grec, tout comme ils lisaient en grec la révélation du Nouveau Testament. Mais la traduction ou la correspondance des mots techniques en latin et en syriaque posèrent assez vite de graves problèmes et causèrent de célèbres malentendus, surtout dans le domaine le plus difficile et le plus important, celui de la connaissance de Dieu même. Quand l'islam étendit son Empire sur l'Orient, l'arabe, langue des nouveaux gouvernants, imposée par l'Omeyyade 'Abd al-Malik b. Marwān (calife de 685 à 705) comme langue de l'administration, s'imposa peu à peu comme langue de culture. Les chrétiens employèrent l'arabe dans leurs contacts avec les musulmans, y compris dans les discussions théologiques orales ou écrites. Du coup, le vocabulaire technique chrétien fut à nouveau traduit: parfois, il fut trahi, conformément au diction.

Le tableau qui suit met ce phénomène en évidence. Les chrétiens continuent à donner au mot arabe le sens du mot grec ou syriaque qu'il veut traduire. Les musulmans, au contraire, donnent au mot arabe son sens habituel en 'ilm al-kalām, même quand ce mot est employé par les chrétiens selon une acception différente. Dans la colonne de droite, notre traduction du mot (dont le sens pour le lecteur musulman est explicité entre parenthèses), avec un minimum de références au texte arabe du *Moghni*. Dans la colonne de gauche, le sens technique dans les théologies chrétiennes: on a essayé de distinguer les acceptions différentes selon les trois grands groupes de chrétiens connus par 'Abd al-Jabbār⁶.

POUR LES CHRÉTIENS	MOT GREC	MOT ARABE	POUR LES MUSULMANS
substance = ce qui existe par soi	<i>ousia</i>	<i>jawhar</i>	substance (matérielle): p. 80, l. 14; p. 81, l. 8 (cf. p. 123, l. 5; p. 232, ll. 10ss)
nature – pour melkites: essence comme principe d'opé- d'opération – pour monophysites et nestoriens: substance individuelle concrète	<i>physis</i>	<i>ṭabī'a</i>	nature (imposée par le Créateur comme une limite): p. 83, l. 6 (cf. p. 28, ll. 15ss; p. 49, l. 11)
hypostase – pour melkites: objet de relation divine interne (personne)	<i>hypostasis</i>	<i>oqnūm</i>	hypostase (= ?) p. 81, l. 8; p. 82, l. 3

POUR LES CHRÉTIENS	MOT GREC	MOT ARABE	POUR LES MUSULMANS
– pour monophysites, et dans une certaine mesure pour nestoriens: substance réelle concrète			
(personne)	<i>prosôpon</i>	<i>shakhṣ</i>	individu (corporel): p. 81, l. 15; p. 82, ll. 4s
– pour melkites, et dans une cert. mesure pour nestoriens: terme ou objet de relation divine interne			
– pour monophysites: nature individuelle concrète et subsistante			

Dans ces conditions, le dialogue ne pouvait porter aucun fruit, et la discussion ne devait aboutir qu'à une victoire aussi juste et massive aux yeux des musulmans, que fallacieuse et futile aux yeux des chrétiens⁷.

Ce genre d'affrontement verbal sans rencontre raisonnable n'était pas nouveau. De la naissance de l'islam à l'époque de 'Abd al-Jabbār, une trentaine de chrétiens ont laissé en arabe des ouvrages apologétiques, dont l'étude suscite un intérêt croissant⁸. Côté musulman, on recense, dans le même laps de temps, plus de quarante auteurs⁹. Nous nous bornons à en rappeler quelques-uns.

Dirār b. 'Amr, m. vers 200 H./815, semble être le premier à avoir consacré une œuvre spéciale à la réfutation des chrétiens¹⁰.

Ḥomayd b. Sa'īd b. Bakhtiyār écrit dans la première moitié du III^e s. de l'Hégire/IX^e s. son *Livre contre les chrétiens au sujet des jouissances, de la nourriture et de la boisson dans l'au-delà, et contre tous ceux qui les ont niées*¹¹.

Abū 'Isā l-Warrāq, l'étrange et célèbre penseur et polémiste mort en? 247 H./861, a écrit contre les chrétiens trois réfutations de longueur décroissante¹².

Al-Jāhīz (m. 255 H./869), grand théologien mo'tazilite tout autant que gloire de la prose arabe, est l'auteur d'une réfutation particulièrement fameuse¹³.

Autre grand littérateur lui aussi, al-Mas'ūdī (m. 345 H./956) s'est beaucoup intéressé aux religions. Malgré la perte de ses nombreux ouvrages techniques dans ce domaine, ses *Prairies d'or* ne manquent pas de développement où il parle des chrétiens avec le calme d'un historien¹⁴.

Il faut enfin mentionner, parmi les théologiens musulmans, l'un des plus proches de 'Abd al-Jabbār quant à l'époque et à la fonction (tous deux furent juges et sont donc appelés *al-Qādī*), et pourtant l'un des plus opposés par sa défense et illustration de l'ash'arisme, à savoir al-Bāqillānī (m. 403 H./1013) : un long chapitre de son œuvre principale est dévolu aux chrétiens¹⁵.

On le voit, il y avait en la matière une longue tradition. 'Abd al-Jabbār en hérite, et l'illustre avec les richesses de son talent. Quant à ses successeurs comme Shahrastānī, Rāzī ou Qarāfī¹⁶, ils débordent le cadre de notre étude. Celle-ci, en revanche, doit faire brièvement le bilan des données positives contenues dans le texte.

L'information historique

'Abd al-Jabbār sait que Jésus a guéri un aveugle-né¹⁷. Il cite la parole du Seigneur : "Je vais à mon Père" et le début de l'oraison dominicale : "Notre Père qui es au ciel, que ton nom soit sanctifié!"¹⁸. Il énumère les quatre évangélistes (p. 143, l. 3) et mentionne un argument de Théodore Abū Qorra, évêque melkite de Ḥarrān¹⁹.

Mais plus intéressant est peut-être ceci. Dans le chapitre 10, sur l'adoration du Christ, notre auteur mentionne en deux lignes la position jacobite et enchaîne aussitôt : "Un autre groupe, qu'on appelle les julianistes, affirme que le Christ est dieu en cela même où il est homme : et [sa] divinité n'est connue que sous l'aspect où elle est humanité"²⁰. Les julianistes (ou gaianites) sont les disciples de Julien d'Halicarnasse, évêque en Carie (au S.-E. d'Ephèse) au premier quart du VI^e siècle, et tenants d'une doctrine particulière sur "l'incorruption" du Christ. Deux siècles plus tard, Shahrastānī leur attribue la doctrine du "tuyau" et, citant sans doute une source arabe ancienne, écrit : "Il y en a en Syrie, au Yémen et en Arménie"²¹.

Quoi qu'il en soit, on ne peut qu'être frappé par l'étendue et la précision conceptuelle du panorama que nous offre 'Abd al-Jabbār. Les doctrines chrétiennes dans leur variété sont généralement placées par lui sous l'une des trois grandes étiquettes : melkites, jacobites, nestoriens. Cette classification, historiquement

juste, était d'ailleurs habituelle aux écrivains musulmans²². L'acharnement et la subtilité des discussions théologiques entre les trois Eglises ne doivent pourtant pas dissimuler l'unité profonde de la foi trinitaire dans les différentes confessions chrétiennes. Ce point était déjà relevé par le nestorien Timothée Ier: "Les divisions entre cyrilliens [= monophysites "jacobites"], chalcédoniens [= "melkites"], nestoriens laissent intactes les bases mêmes de la foi, c'est à savoir la confession de la divinité parfaite et de la parfaite humanité du Christ. Pour les trois Eglises rivales, les fondements de la maison sont bons..."²³.

Ce nonobstant, les doctrines étaient multiples, et 'Abd al-Jabbār nous le montre. D'où lui en vient la connaissance? Il se réfère explicitement à deux auteurs. D'un côté, "notre maître Abū 'Othmān al-Jāhīz"²⁴, qu'on a rencontré tout à l'heure. De l'autre, un mo'tazilite encore, mais moins éloigné dans le temps: le célèbre Abū 'Alī, à l'autorité duquel 'Abd al-Jabbār défère sans cesse. En revanche, le juge de Rayy ne fait ici aucune allusion à un homme qu'il donne pourtant pour sa source principale dans les quatre autres sections de son présent traité des religions erronées²⁶: à savoir al-Nawbakhtī. S'agit-il d'une lacune dépourvue de signification? Sans doute pas, car al-Nawbakhtī ne figure pas non plus, à propos des chrétiens, dans le *Tathbīt* ultérieurement composé par notre auteur²⁷. Ce silence dit bien que 'Abd al-Jabbār ne l'a pas spécialement utilisé.

En vérité, l'exposé très construit auquel se livre 'Abd al-Jabbār semble porter sa marque. Au lecteur d'en juger.

Guy Monnot, o.p.

LE DISCOURS CONTRE LES CHRÉTIENS
EXPOSÉ GÉNÉRAL DE LEURS DOCTRINES
PAR 'ABD AL-JABBAR *

[A. La relation d'Abū 'Alī al-Jibbā'ī]

Notre maître Abū 'Alī (que Dieu lui fasse miséricorde!)²⁸ mentionne comme doctrine commune à tous les chrétiens, sauf à un petit nombre d'entre eux, que Dieu (qu'Il soit exalté!) est le créateur des choses, et que le Créateur est vivant et parlant: sa vie est l'esprit qu'ils appellent l'Esprit Saint²⁹; sa parole est science (*'ilm*). On a aussi affirmé parmi eux que la vie [de Dieu] est puissance³⁰.

Ils affirment que Dieu et son Verbe et sa Puissance sont éternels, et que le Verbe est le Fils³¹. Pour eux, le Verbe est le Christ qui s'est manifesté dans cette chair (*jasad*) qui a été sur la terre.

Ils divergent sur ce qui exactement mérite d'être appelé "le Christ". Pour certains, c'est le Verbe et le corps (*jism*), puisqu'ils se sont unis l'un à l'autre. Mais pour d'autres, c'est le Verbe et non pas la chair. Et pour d'autres encore, c'est la chair introduite à l'existence³², car, disent-ils, le Verbe est devenu chair introduite à l'existence quand il a été conçu en Marie et s'est manifesté aux hommes.

Mais tous affirment que le Verbe est le Fils, et que Celui à qui sont l'Esprit et le Verbe est le Père³³. Ils affirment que ces trois sont un seul dieu (*ilāh wāḥid*) et un seul créateur, et qu'ils sont d'une seule substance (*min jawhar wāḥid*). Voilà l'ensemble de ce qu'a rapporté [Abū 'Alī].

[B. Doctrines communes aux trois principaux groupes]

Sache que ce qu'il faut rapporter sur les doctrines des chrétiens forme plusieurs sujets. Il faut distinguer entre ce sur quoi ils s'accordent et ce sur quoi ils divergent, entre *ce qu'on peut saisir* de leurs doctrines concordantes [p. 81], et de leurs doctrines divergentes: car saisir toutes leurs doctrines est chose ardue, parce que

* 'Abd al-Jabbār, *al-Moghni*, t. 5, Le Caire 1965, p. 80.

leur enseignement est bâti sur des principes étrangers à la raison et sur des expressions dont on ne saisit pas le sens³⁴.

Les groupes célèbres chez les chrétiens sont les jacobites, disciples de Jacques, les nestoriens, disciples de Nestorius (on dit parfois: disciples de Nestor), et les melkites, qui suivent la religion du Basileus³⁵. Les chrétiens ont encore d'autres groupes, plus anciens ou plus récents que ceux-ci, et l'on a rapporté des doctrines qui leur appartiennent et diffèrent de celles des trois groupes ci-dessus.

Nous allons quant à nous mentionner les principaux enseignements sur lesquels s'accordent les trois groupes. Le Dieu (*al-Ilāh*) créateur est une seule substance, trois hypostases³⁶. Une de ces hypostases est Père, l'autre est Fils, la troisième est l'Esprit Saint. Le Fils, c'est le Verbe. L'Esprit, c'est la vie³⁷. Le Père, c'est l'Éternel qui est vivant et qui parle. Ces trois hypostases sont unies quant à la substance, différentes quant à l'hypostase³⁸. Le Fils a toujours été engendré du Père; le Père a toujours été engendrant du Fils; l'Esprit a toujours été émanant³⁹ du Père et du Fils. Le Fils n'est pas fils du Père par procréation (*nasl*), mais à la façon où le verbe naît de l'intellect⁴⁰, où la chaleur du feu naît du feu, où la lumière du soleil naît du soleil. Ils s'accordent encore sur ce que le Fils s'est uni à l'individu⁴¹ qu'ils appellent le Christ, et sur ce que cet individu s'est manifesté aux hommes, fut mis en croix, a été tué.

[C. Divergences sur la Trinité]

A l'intérieur de la doctrine générale que nous venons de rapporter, ils divergent sur plusieurs points.

[1.] Les uns disent que les hypostases sont identiques à la substance [divine], et la substance identique aux hypostases. C'est la thèse des jacobites et des nestoriens. Il y a des gens qui l'attribuent aussi aux melkites (*malkāniyya*)⁴². Mais d'autres rapportent des melkites que l'Éternel est une seule substance à trois hypostases (*dhū thalāthat aqānīm*), et que les hypostases sont identiques à la substance, mais que la substance est distincte des hypostases, sans toutefois être [p. 82] une quatrième faisant nombre avec elles. Ils disent aussi⁴³ que les hypostases sont une substance simple, et refusent que ce soit une substance composée.

[2.] Ils divergent sur [la définition même] des hypostases. Pour les uns, ce sont les propriétés⁴⁴. Pour d'autres, ce sont des individus⁴⁵. Pour d'autres, ce sont des aspects et des attributs. Comme s'ils disaient: une seule substance, trois propriétés et trois individus.

[3.] Autre divergence. Les uns disent que les hypostases sont différentes quant à l'hypostase, unies quant à la substance⁴⁶. D'autres disent: "Nous ne disons pas qu'elles sont différentes, mais nous disons que ce sont trois hypostases unies en ce qu'elles sont une seule substance"⁴⁷.

[4.] Autre divergence. Les uns affirment que chacune des hypostases possède la vie, la parole (*notq*), la divinité: c'est la position de certains nestoriens. Les autres disent que, si l'on considère chacune *séparément*, elle ne possède ni la divinité, ni la vie, ni la parole.

[5.] Autre divergence. Les uns disent que le Verbe, c'est la science. D'autres disent que le "Verbe" veut dire la science, et qu'il a seulement été nommé ainsi [c'est-à-dire: Verbe] parce que [la science] se manifeste par la parole (*notq*). Mais pour d'autres encore, le Verbe et la parole ne sont pas la science. [Par ailleurs,] on rapporte que, selon l'un d'eux, l'Esprit est puissance⁴⁸.

[6.] Autre divergence. Certains des leurs rapportent d'eux cette thèse: les hypostases sont distinctes les unes des autres; la science [de Dieu] et Sa vie sont distinctes de Lui. Mais selon d'autres chrétiens, ils affirment que les hypostases sont identiques à la substance et ne sont pas distinctes d'elle⁴⁹, bien qu'elle possède en tant qu'elle est hypostase un caractère qu'elle ne possède pas en tant qu'elle est substance; ces chrétiens comparent la substance divine au charbon: quand il devient braise, bien qu'il ne change pas de nature, il acquiert pourtant une qualité qu'il n'avait pas lorsqu'il était charbon.

[D. Divergences sur l'Incarnation]

Ils divergent aussi sur le Christ et sur l'union [hypostatique].

Les nestoriens affirment que le Christ est Dieu (*ilāh*) et homme, Celui qui a oint et celui qui est oint: ils se sont unis et sont devenus un seul Christ⁵⁰. Le sens de "ils se sont unis" est que, de deux, un seul est devenu. Le Christ, pour eux, est en réalité deux substances, deux hypostases: une substance éternelle qui a toujours été, à savoir le Verbe [p. 83] qui est l'une des hypostases de Dieu (*al-Ilāh*); et une substance introduite à l'existence, qui a été après n'avoir pas été, à savoir Jésus (*Yashū'*) né de Marie. Au lieu de "s'unir", ils mettent parfois "s'incarner", et parfois ils disent "se faire homme" et "entrer en composition"⁵¹.

Les melkites (*malkāniyya*) professent que le Christ est deux substances⁵², l'une éternelle, l'autre introduite à l'existence.

La plupart des jacobites affirment que le Christ est une seule substance: en ce

sens qu'il [vient] de deux substances, la substance éternelle de Dieu⁵³ et la substance de l'homme, qui se sont unies et sont devenues une seule substance, une seule hypostase, et certains disent parfois: une seule nature⁵⁴.

Après s'être accordés sur ce que l'union est un événement (*amr ḥādīth*) par lequel le Christ est devenu Christ, ils divergent sur cet événement, sur ce qu'il est et comment il s'est réalisé.

[1°] Pour les uns, le Verbe s'est uni à cet homme par voie de mélange⁵⁵.

[2°] Pour les uns, le Verbe a pris cet homme comme temple et comme demeure⁵⁶.

[3°] Pour les uns, le Verbe a habité en cet homme et a été recouvert par lui, par son corps⁵⁷.

[4°] Pour les uns, il n'en est rien, mais c'est comme l'image de l'homme se manifeste dans le miroir qu'on a fait briller, lorsqu'il y regarde⁵⁸.

[5°] Pour les uns, c'est comme la gravure d'un sceau, qui se manifeste dans la cire où il s'imprime, sans que la gravure quitte le sceau⁵⁹ pour descendre habiter la cire.

Telles sont les doctrines de ceux qui ne font pas du Verbe et de la chair une seule chose.

[6°] Mais quant aux jacobites, ils disent que les deux substances sont devenues une seule substance⁶⁰.

[7°] On rapporte encore de certains [chrétiens] que l'union doit être comprise [comme relevant] de la volonté, et non pas en ce sens que les deux essences se seraient unies réellement⁶¹.

Ils ont encore divergé sur l'union d'un autre point de vue. Certains professent que la substance générale s'est unie à l'homme total⁶². Certains disent qu'elle s'est unie à un homme individuel (*shakhṣī*). Ainsi, ils ont divergé à cet égard selon les deux thèses, les uns disant qu'elle s'est unie à l'homme total, les autres, à l'homme individuel. Ils disent parfois que le Fils s'est uni à l'homme total pour sauver [p. 84] le tout. Mais certains disent qu'il s'est uni à l'homme particulier pour sauver la partie⁶³.

Ils divergent encore sur ce qu'est le Christ, en fonction de leur désaccord sur l'union. Car ceux pour qui, dans l'union, les deux substances en sont devenues une seule, et ce qui était introduit à l'existence est devenu éternel, disent du Christ qu'il est éternel. Mais les tenants de l'autre opinion quant au sens de l'union reconnaissent au Christ et la divinité, et l'humanité (*inna-ho lāhūt wa-nāsūt*).

[E. Divergences sur la Passion]

Après s'être accordés sur le fait que le Christ a été crucifié et mis à mort, ils divergent sur cette crucifixion et cette mort.

Les nestoriens affirment que la crucifixion a atteint le Christ dans son humanité, pas dans sa divinité.

La plupart des melkites (*malkāniyya*) affirment que la crucifixion a atteint le Christ dans son intégralité, car le Christ, c'est la divinité et l'humanité.

La plupart des jacobites affirment que la crucifixion et la mort ont atteint la substance unique issue des deux substances, à savoir Dieu et l'homme⁶⁴: c'est cela le Christ en réalité, et c'est Dieu; c'est Lui qui a souffert la Passion, si bien que les melkites et les jacobites affirment que celui à qui Marie donna naissance est Dieu même en réalité!

Certains d'entre eux disent que le Christ est une seule substance, qui d'un point de vue est éternelle, mais de l'autre introduite à l'existence, qui d'un point de vue est née, mais de l'autre ne l'est pas, qui d'un point de vue a été crucifiée et mise à mort, mais de l'autre ne l'a pas été⁶⁵.

D'autres parmi eux disent que la mise à mort et la crucifixion, la mort et la passion [du Christ] se sont produites en apparence, non pas en vérité⁶⁶, et que le corps auquel il s'est uni est un corps subtil et impassible: c'est ce qu'on rapporte de certains jacobites.

[F. Doctrines diverses]

Les chrétiens s'accordent sur ce que le Christ est adoré et mérite de l'être⁶⁷. Mais ils divergent ensuite sur ce point: le Christ est-il adoré dans son intégralité ou bien quant à sa seule divinité, conformément à ce que nous avons rapporté de leur désaccord sur l'union et sur ce qu'est le Christ⁶⁸.

[1.] Parmi les variétés de chrétiens, il y a un groupe qu'on appelle les maronites. Ils disent que le Christ est deux substances et une seule hypostase, en ce sens qu'il est une seule volonté⁶⁹, et que Dieu (*al-Ilāh*) a été réellement crucifié pour nous, [p. 85] afin de nous sauver.

[2.] Certains ont rapporté à leur sujet que, d'après eux, le Verbe pénétrait le Christ au moment où il faisait des miracles (*āyāt*) et le quittait durant ses autres actes⁷⁰.

[3.] Certains d'entre eux anciennement affirmaient que le Verbe, au moment

de l'union, a passé dans le sein de Marie comme la flèche passe dans l'air, et l'eau dans le tuyau ⁷¹.

[4.] A ce qu'on rapporte, certains d'entre eux anciennement affirmaient que Dieu est un ⁷² et l'appelaient "Père". Ils disaient du Christ qu'il est le Verbe de Dieu et son Fils par voie d'élection; c'est une créature créée avant la création du monde, et il fut établi créateur des choses ⁷³: ils l'ont appelé dieu (*ilāhan*) pour cette raison. Ils affirmaient, dit-on, que le Christ s'est uni à un homme [né] de Marie et qu'il a été crucifié. Ils affirmaient aussi que Dieu a un Esprit créé supérieur à tous les esprits, et que cet Esprit, intermédiaire entre le Père et le Fils, apporte à celui-ci la révélation venant du Père. Ils affirmaient que le Christ avait d'abord été une substance subtile, spirituelle, pure, non composée, sans aucun mélange aux quatre éléments, et qu'il ne les a revêtus ⁷⁴ qu'au moment de son union au corps pris de Marie, corps [où] étaient réunis les quatre éléments.

[5.] D'autre part, certains d'entre eux affirment que le Christ a reçu de Marie son commencement absolu, et que c'est un prophète intègre ⁷⁵, honoré par Dieu pour son obéissance: Il l'a appelé "Fils" par voie d'adoption, non point par voie de génération ⁷⁶.

Les doctrines que nous avons rapportées les premières à leur sujet sont leurs doctrines classiques, à la différence de ce que nous venons de mentionner à la fin ⁷⁷.

NOTES

1. Cf. G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, London 1905, pp. 243 s, 247.
2. Plusieurs éléments nous amènent à cette conclusion. 1° – On lit dans le *Moghni*, t. 20, p. 257, ll. 19 s: “Nous avons commencé ce livre au courant de l’année 360 H. [970–971] et l’avons achevé au courant de l’année 380 H. [990–991]”, et à la p. 258, ll. 17 s: “Nous avons commencé à le dicter dans la mosquée de notre maître Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. al-‘Abbās, à Rāmhormoz”. 2° – On lit dans le *Moghni*, t. 20, p. 258, ll. 8–10: “Peut-être quelqu’un s’étonnera-t-il que, dans la plus grande partie du livre (*mo’zam al-kitāb*), la façon de mentionner notre maître Abū ‘Abdallāh indique qu’il est en vie, tandis que, dans les dernières parties (*awākhiro-ho*), sa mention montre qu’il est décédé. Cela vient de ce que nous avons dicté la plus grande partie du livre (*mo’zama-ho*) alors qu’il était vivant, et nous avons donc appelé [les faveurs de Dieu] sur lui comme on a coutume de faire dans les chroniques, tandis que nous avons dicté le reste après sa mort, et nous avons alors invoqué sur lui [la miséricorde de Dieu] comme on le fait en tel cas”. Il y avait 20 tomes dans le *Moghni*. Les expressions répétées signifient nécessairement que beaucoup plus de la moitié furent composés du vivant d’Abū ‘Abdallāh. 3° – Or, celui-ci est mort au plus tard en 369 H./980 (d’après ‘Abd al-Jabbār, *Ṭabaqāt al-mo’tazila*, = *Faḍl al-i’tirāl...*, Tunis 1393 H./1974, pp. 325 s; Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. Riḍā Tajaddod, Téhéran 1391 H./1350 H.S./1971, p. 222 = tr. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*, New York 1970, p. 435; contre Ibn al-Mortaḍā, *Ṭabaqāt al-mo’tazila*, éd. S. Diwald-Wilzer, Wiesbaden-Beyrouth 1961, pp. 105 s, qui donne 367 H.), tandis que la nomination du Qāḍī à Rayy daterait de Moharram 367 H./août 977 (‘Abd al-Karīm ‘Othmān, *Qāḍī l-qodāt ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī*, Beyrouth 1386 H./1967, pp. 25 s). Il est absolument déraisonnable d’attribuer les sept années 360–367 à la composition des quatre premiers tomes seulement, et de penser que le tome 5 et sept ou huit autres auraient été composés dans les deux brèves années qui séparent le déménagement de ‘Abd al-Jabbār et le décès d’Abū ‘Abdallāh! Le tome 5 et son traité sur les religions se situent donc bien à Rāmhormoz, vers 365 H./975 (ou même plus tôt). Notons-le au passage, ce livre est ainsi nettement antérieur au *Fihrist* d’Ibn al-Nadīm, daté de 377 H./987.
3. ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-oṣūl al-khamsa*, Le Caire 1965, pp. 291–298.
4. ‘Abd al-Jabbār, *Tathbūt dalā’il al-nobowwa*, 2 t., Beyrouth 1966 [–1969], pp. 91–121, 186–210, 426–433 etc.
5. Les phrases qui suivent ne résument pas, fût-ce de façon ramassée, le contenu de la foi chrétienne. Le mystère de Dieu, d’une part, le mystère de la condition humaine haussée à la vie divine dans la double dimension personnelle et communautaire, d’autre part, débordent notre propos dans ces lignes. Mais nous voulons dire que la connaissance et la réalité de tout cela sont, aux yeux des chrétiens, étroitement liées à la vérité du Christ.
6. La terminologie et la pensée latines, extérieures à notre sujet, sont laissées de côté. Nous nous appuyons sur G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955, surtout pp. 142–171, 200 s; ainsi que sur A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l’âge apostolique à Chalcédoine* (451), Paris 1973, pp. 471–474, 498–520; M. Jugie, “Monophysisme”, *DTC*, t. 10/2, col. 2221 s; E. Amann, “Nestorienne (L’Eglise), Théologie”, *DTC*, t. 11/1, col. 297. — En cette matière de grande difficulté technique, nous avons

surtout voulu rappeler que les acceptions différentes de mots-clefs au centre de l'élaboration théologique ont joué un grand rôle dans la division des chrétiens. — Le mot *oqnūm* (hypostasie) est la simple arabisation du syriaque *qnōmā*; le mot *ṭabī'a* (nature) traduit le syriaque *kyānā*. Cf. par ex. *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, tr. R. Tonneau..., Città del Vaticano 1949, pp. 33 s et 201 (*qnōmā*), 47 et 187ss (*kyānā*).

7. La situation fautive où, s'ajoutant à l'inégalité politique, l'équivoque linguistique plaçait les chrétiens est exposée avec beaucoup d'intelligence et de clarté dans les écrits arabes du métropolitain nestorien Elie de Nisibe (975–1046). Cf. la longue et passionnante notice que lui consacre Khalil Samir à l'intérieur de la "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien", *Islamochristiana*, t. 3, Roma 1977, pp. 257–284. Noter l'analyse des sens chrétien (= *kiyān*) et musulman de *jawhar* (pp. 260, 269 s, 273), et de *ilāh* (p. 273).
8. Cf. Paul Khoury et Robert Caspar, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien", *Islamochristiana*, t. 1, Roma 1975, pp. 152–169. Sur deux des principaux auteurs chrétiens d'expression arabe, voir de plus: Michel Hayek, "Ammār al-Baṣri: la première somme de théologie chrétienne en langue arabe, ou deux apologies du christianisme", *Islamochristiana*, t. 2, 1976, pp. 69–133 ('Ammār daterait, selon la p. 75, de la première moitié du IX^e siècle); E. Platti, "Yaḥyā b. 'Adī, philosophe et théologien", *MIDEO*, t. 14, Beyrouth 1980, pp. 167–184. D'autre part, J.M. Fiey, *Chrétiens Syriques sous les Abbassides*, Louvain 1980, par la juxtaposition pointilliste de documents historiques, reconstitue la situation existentielle des chrétiens dans la société ambiante.
9. L'excellente liste d'A. Charfi, dans "Bibliographie...", *Islamochristiana*, t. 1, 1975, pp. 142–152, compte 30 numéros que nous ramenons à 25 par élimination, pour notre propos, des n^o 1–4 et 30, mais auxquels il faut ajouter 15 numéros bis contenus dans les "Addenda et corrigenda", *Islamochristiana*, t. 2, 1976, pp. 190–194... Cinq de ces auteurs ont fait l'objet d'analyses détaillées au début du monumental article de G.C. Anawati, "Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien. Positions classiques médiévales et positions contemporaines", *Euntes docete*, t. XXII, Roma 1969, pp. 375–451.
10. *Al-Radd 'alā l-naṣārā* ((d'après Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 215, l. 9 = tr. Dodge, p. 417).
11. *Kitāb 'alā l-naṣārā fī l-na'im wa-l-'akl wa-l-shurb fī l-ākhira wa-'alā jamī' man qāla bi-didd dhālika* (d'après *Fihrist*, p. 220, 7ll. avant la fin = tr. Dodge, p. 430). Sur Ḥomayd (qui n'est pas mentionné par M.A. Charfi), cf. *MIDEO*, t. 12, Le Caire 1974, p. 44.
12. *Al-Radd 'alā l-naṣārā al-kabīr; ... al-awsaṭ; ... al-aṣghar* (d'après *Fihrist*, p. 216 = tr. Dodge, p. 419).
13. *Al-Radd 'alā l-naṣārā*. — 'Abd al-Jabbār, *Tathbīt*, p. 198, lui attribue aussi contre les chrétiens un autre ouvrage, *al-Risāla al-'asaliyya*.
14. Al-Mas'ūdī, *Morāj al-dhahab*, t. 1, pp. 60, 120–124, 199–201; t. 2, pp. 299–333 etc. (= tr. Pellat, t. 1, pp. 26, 50–52, 81 s; t. 2, pp. 271–282). Sur l'auteur, cf. Ahmad M.H. Shboul, *Al-Mas'ūdī and his World*, London 1979, et son CR in *MIDEO*, t. 15, p. 346 (cf. t. 11, pp. 27 s, t. 12, p. 45).
15. Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, Beyrouth 1957, pp. 75–103. Cf. l'étude d'A. Abel, "Le chapitre sur le christianisme dans le *Tamhīd* d'al-Bāqillānī", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, t. 1, pp. 1–11, qui vaut surtout par une précieuse comparaison (pp. 9–11) à l'ouvrage d'Abū 'Isā l-Warrāq.
16. Nous publierons bientôt, en collaboration, la traduction du grand traité des religions et des philosophies d'al-Shahraṣṭānī (m. 548 H./1153), *al-Milal wa-l-nihāl*, éd. Badrān, t. 2,

Le Caire 1370–1375 H./1951–1955. Quant à Rāzī, cf. R. Arnaldez, “Les chrétiens selon le Commentaire coranique de Rāzī”, *Mélanges d'islamologie... à la mémoire de Armand Abel*, Leiden 1974, pp. 45–57; J. Jomier, “Unité de Dieu, Chrétiens et Coran selon Fahr al-Dīn al-Rāzī”, *Islamochristiana*, t. 6, 1980, pp. 149–177. Enfin, sur Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī (626–684 H./1228–1285), auteur d'*al-Ajwiba al-fākhirā 'an al-as'ila al-fājira*, voir G.C. Anawati, *op. cit.*, p. 406; A. Charfi, dans *Islamochristiana*, t. 4, 1978, pp. 253 s.

17. Page 124, ligne 14 (cf. *Évangile selon Jean* 9).
18. Page 109, ll. 17–19. La première citation, légèrement inexacte, peut correspondre, soit à: “Je vais au Père” (*Évangile selon Jean* 14, 12.28 etc.), soit à: “Je monte vers mon Père” (*ibid.* 20, 17). La seconde phrase est prise à l'*Évangile selon Matthieu* 6,9 (où l'on a toutefois le pluriel: “aux cieux”).
19. *Wa-mithla mā ḥokiya li 'an [Abī] Qorra al-Malikī, wa-howa ra'iso-hom* (p. 144, l. 11). Abū Qorra, né à Edesse vers 740, est mort en 825. Il avait étudié au monastère de saint Saba, en Palestine. Il a écrit en grec (cf. *PG*, t. 97), en syriaque et en arabe. Dans cette dernière langue, il a notamment un traité sur la Trinité: c'est justement le sujet de l'argument rapporté dans le *Moghni*. Sur Abū Qorra, cf. A. Jeffery, s.v., *EI*; P. Khoury et R. Caspar, dans *Islamochristiana*, t. 1, 1975, pp. 154–157 et 170 s.
20. Page 146, ll. 9–11 (traduction conjecturale). “Julianistes”: *al-yūliyāniyya* (en rétablissant un *yā'* après le premier *lām*). Sur eux: R. Draguet, “Julien d'Halicarnasse”, *DTC*, t. 8/2, col. 1931–1939; M. Jugie, “Gaiianites”, *DTC*, t. 6, col. 999–1002 (cf. t. 5, col. 1605 et 1608).
21. *Shahrastānī, Milal*, t. 1, p. 547, ll. 10 s.
22. Par ex. al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī (169–246 H./785–860), sur qui voir les travaux de M. Guidi, I. di Matteo, W. Madelung (ainsi que *Islamochristiana*, t. 1, p. 145; G.C. Anawati, *op. cit.*; F. Sezgin, *GAS*, t. 1, pp. 561 ss); Abū 'Isā l-Warrāq; Mas'ūdī, *Morūj*, t. 1, p. 200 et t. 2, pp. 328 ss; Ibn Ayyūb al-Ḥasan (milieu du IV^e s. de l'H./X^es.; cf. *Islamochristiana*, t. 1, p. 150).
23. Cité par E. Amann, *op. cit.*, dans *DTC*, t. 11/1, col. 293.
24. Page 149, l. 14; aussi p. 107, l. 17; p. 113, l. 1.
25. Abū 'Alī al-Jobbā'ī (m. 303 H./915), de Baṣrā. Cf. *infra*, n. 28. – Un troisième nom mo'tazilite, Mo'ammār b. 'Abbād (m. 215 H./830 selon Ibn al-Nadīm) apparaît p. 133, l. 1, mais incidemment et sans rapport direct aux chrétiens.
26. *Moghni*, t. 5, p. 9, ll. 9–12; p. 71, ll. 2 et 7; p. 152, l. 2; p. 155, l. 3. Sur Nawbakhtī, cf. *infra*, n. 34.
27. Pas même p. 198, dans la liste des réfutations du christianisme. – Sur la compétence personnelle de 'Abd al-Jabbār, notons qu'il aurait écrit une *Radd al-naṣārā* selon 'Abd al-Karīm 'Othmān, *op. cit.*, p. 66 (qui se réfère à Ibn Taymiyya et à Ḥājjī Khalīfa).
28. Abū 'Alī Moḥammad b. 'Abd al-Wahhāb al-Jobbā'ī (235–303 H./849–915), maître des mo'tazilites de Baṣrā. Sur ses œuvres. cf. D. Gimaret, “Matériaux pour une bibliographie des Gubbā'ī”, *Journal Asiatique*, t. 264 (1976), pp. 277–332, qui donne 42 titres. 'Abd al-Jabbār, *Tathbit*, t. 1, p. 198, lui attribue sur les chrétiens un “*kitāb 'alay-him*” auquel il se réfère sans doute ici (cf. aussi p. 91, l. 13; p. 111, l. 16; p. 140, l. 12; p. 141, l. 9 etc.).
29. Cf. *Évangile selon Matthieu* 28, 19; *Évangile selon Marc* 12, 36; *Évangile selon Luc* 10, 21;

- Évangile selon Jean* 20, 22; *Actes des Apôtres* 2, 4 etc.
30. Qodra, correspondant au grec *dynamis*, qui caractérise l'Esprit Saint en *Évangile selon Luc* 24, 49; *Actes des Apôtres* 10, 38 etc.
 31. *Wa-anna l-Kalima hiya l-Ibn* (p. 80, l. 8). Ici et dans la suite du texte, 'Abd al-Jabbār accorde au féminin le mot *kalima*, qui est en effet un substantif féminin, mais que les chrétiens accordent au masculin quand il désigne le Christ, deuxième personne de la Trinité.
 32. *Mohdath*. Mot technique de théologie dialectique musulmane.
 33. Ligne 14, lire *al-Āb* (par correction du texte imprimé: *al-Ibn*).
 34. Cette phrase ressemble à la déclaration liminaire du chapitre sur les chrétiens dans le *Sharḥ al-oṣūl al-khamsa*, p. 291, qui indique sa source: *al-Arā' wa-l-diyānāt*, d'al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (m. au début du IV^es. de l'H./X^es.).
 35. *Al-malik*: le Basileus, l'Empereur de Byzance. D'où le nom arabe des *malikiyya*; ils seront aussi appelés plus bas *al-malkāniyya*. Les fondateurs des deux autres Eglises mentionnées sont Jacques Bar Addai ou Baradée, m. en 578 (qui propagea la doctrine d'Eutychès, condamnée au Concile de Chalcedoine en 451), et Nestorius, m. en? 451 (dont la doctrine avait été condamnée au Concile d'Ephèse en 431).
 36. *Aqānīm*, pluriel de *oqnūm* (cf. l'introduction *supra*).
 37. L'existence d'un rapport entre l'Esprit Saint et la vie la plus vraie de *l'homme* ressort de l'*Évangile selon Jean* 3, 5s; *Épître aux Romains* 8,2 et 11ss; etc.
 38. *Mottaḥiqā fī l-jawhariyya, mokhtalifa fī l-oqnūmiyya* (p. 81, ll. 10s). Ces expressions arabes maladroitement signifient mot à mot que les hypostases "s'accordent dans la substantialité, diffèrent dans l'hypostaticité". Le sens est que les hypostases ont en commun la substance divine et sont distinctes en tant qu'hypostases. La pensée chrétienne est que la dualité de ces propositions a pour origine l'impuissance de l'esprit créé à concevoir Dieu dans la simplicité de Son essence: même révélée, la *réalité* de Dieu se diffracte au prisme de la raison, et la Lumière qu'Il est prend les couleurs de la vérité. Quoi qu'il en soit, 'Abd al-Jabbār, quant à la seconde partie de sa formule, rapporte p. 82, ll. 6ss une variante notable de certains chrétiens.
 39. *Fā'ida*: mot typique de la philosophie honnie par les mo'tazilités. Dans la mesure où il suggérerait une infériorité ou une postériorité de l'Esprit par rapport au Père et au Fils, ce mot serait absolument contraire à la pensée des chrétiens. De toute façon, ceux-ci utilisent d'ordinaire un autre mot: *monbathiq*, "procédant"; cf. les traductions arabes de l'*Évangile selon Jean* 15, 26, et par ex. Mohyī l-Dīn al-Iṣfahānī (? XIII^e siècle), *Risālat ashraf al-ḥadīth fī sharafay al-tawḥīd wa-l-tathlīth*, éd. et tr. M. Allard, S.J., et G. Troupeau = *Épître sur l'Unité et la Trinité*, Beyrouth 1962, p. 47.
 40. *Ka-tawallod al-kalima min al-'aql*. Le mot *tawallod* est une autre forme du verbe traduit par "engendré" et "engendrant" dans la phrase précédente. La même racine est utilisée avec véhémence dans plusieurs passages polémiques du Coran (4, 171; 112, 3; etc.). – Les comparaisons qui suivent (chaleur du feu, lumière du soleil) sont combinées en une seule analogie trinitaire par al-Iṣfahānī, *op. cit.*, éd. Allard et Troupeau, p. 40 = tr., p. 8; cf. Hayek, *op. cit.* sur 'Ammār, p. 102. 'Abd al-Jabbār attaquera ces comparaisons p. 102, l. 21 et p. 103.
 41. *Al-shakḥs*. Sur le mot, cf. Allard et Troupeau, *op. cit.*, p. 4, n. 5; Hayek, *op. cit.*, pp. 83, 114, 131; G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris 1975, p. 248, n. 1.

42. Cette attribution est exacte.
43. Dans le mouvement de la phrase et du paragraphe, il s'agit sans doute des melkites, mais c'est vrai de tous les chrétiens.
44. *Al-khawāṣṣ*, pluriel de *khāṣṣa*, qui correspond au grec *idiotēs* (sur ce terme théologique, cf. Prestige, *op. cit.*, p. 208). 'Abd al-Jabbār, p. 100, ll. 10ss, reviendra sur les propriétés. Celles-ci jouent un grand rôle dans la théologie latine. S. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, la p., qu. 40, identifie les Personnes divines à leurs propriétés, c'est-à-dire à leurs relations, concrètement saisies par l'intelligence.
45. *Ashkhās*, pluriel de *shakhṣ* (sur ce mot, cf. *supra*, n. 41). Le mot arabe correspond sans doute au grec *prosōpa* (pluriel de *prosōpon*).
46. Cf. le texte, plus haut, p. 81, ll. 10 s, et notre note 38.
47. Ce repli dialectique est sans doute l'écho de controverses orales. Par delà les difficultés inhérentes au dogme trinitaire, le repli est motivé par les implications du mot *mokhtalifa* ("différentes"), mal choisi. Mais 'Abd al-Jabbār ne se fera pas faute de poursuivre ses adversaires sur ce terrain favorable: cf. p. 88, ll. 17ss; p. 90, ll. 20ss; p. 91, l. 9; p. 95, ll. 19 ss; p. 101, ll. 18 ss; p. 103, ll. 14 ss... Dans ce dernier passage, *shakhṣiyya* (individualité) est explicitement équivalent à *oqūmiyya* (hypostaticité).
48. Cf. le texte plus haut, p. 80, ll. 6s, et notre note 30.
49. *Wa-laysat ghayra-ho* (p. 82, l. 16): cf. p. 96, ll. 11 ss; p. 145, ll. 18 ss.
50. *Masīh*: un seul "Oint".
51. Cf. p. 142, ll. 11-15; "S'unir": *ittahada*; "s'incarner": *tajassada*; "se faire homme": *ta'annasa*; "entrer en composition": *tarakkaba*. Les trois premiers verbes arabes appartiennent toujours à la langue liturgique et théologique des chrétiens d'Orient. Ils traduisent respectivement les verbes grecs *henousthai*, *sarkousthai* (ou: *ensōmatousthai*), *enanthrōpeisthai*. Ces mots ne sont pas propres à la doctrine nestorienne, comme pourrait le laisser croire la présentation de 'Abd al-Jabbār, mais expriment chacun une pensée commune de toutes les confessions chrétiennes. Par ex., *al-Kalām fī ithbāt imkān al-ta'annos wa-ihālat imtinā'i-hi* est un opusculé *jacobite* édité et traduit par E. Platti, *op. cit.* – Quant à la théorie de la "composition" (*synthesis* en grec), 'Abd al-Jabbār l'attribue nommément aux nestoriens dans *Tathbīt*, t. 1, p. 96, l. 8. Pourtant, c'est une expression fréquente des monophysites selon M. Jugie, "Eutychès et eutychianisme", dans *DTC*, t. 5, col. 1606s, et "Monophysisme", dans *DTC*, t. 10/2, col. 2223 et 2234.
52. *Jawharāni*. Bien entendu, la doctrine des melkites (comme donc la doctrine catholique et la doctrine byzantine orthodoxe) est à l'opposé de cette assertion. Celle-ci est en rapport avec l'ambiguïté du mot grec *ousia* qui, dans un tel contexte de pensée, ne signifie pas substance, mais bien "essence".
53. *Jawhar al-Ilāh al-qadīm*, qu'on peut traduire aussi: "la substance du Dieu éternel".
54. *Tabī'a*, correspondant au grec *physis*: aussi les jacobites sont-ils qualifiés de "monophysites".
55. *Alā tariq al-imtizāj*: "par voie de mélange". Ce mot relève du vocabulaire monophysite (cf. Jugie, dans *DTC*, t. 5, col. 1601; t. 10/2, col. 2227): le Concile de Chalcédoine y oppose la définition d'une unité du Christ en deux natures "sans confusion" ou mélange (*asynkhytōs*). Le concept de mélange est pourtant utilisé aussi par les nestoriens (cf. Grillmeier,

- op. cit.*, pp. 517s), et c'est bien à eux que pense ici 'Abd al-Jabbār. Dans le chap. 7, il réfute ensemble la présente expression (mélange) et la suivante (temple), mais s'attaque plus directement à la thèse de la contiguïté (*mojāwara*). Celle-ci, au chap. 3 déjà (p. 114, ll. 14–16) est jointe au mélange (*momāzaja*).
56. *Haykalan wa-maḥallan*. Expressions favorites de la théologie nestorienne (cf. Amann, dans *DTC*, t. 11/1, col. 293–295; Hayek, *op. cit.*, p. 92). Mais *maḥall* est aussi un terme technique: "réceptacle" (à savoir la substance corporelle comme substrat des accidents) dans la philosophie islamique comme dans la théologie musulmane (cf. par ex. A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā*, Paris 1938, p. 92; J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech. A study in the speculative theology of... 'Abd al-Jabbār*, Leiden 1976, pp. 123, 257s). Ici encore, le choix du mot arabe conduit à une impasse.
 57. Cette troisième opinion et les deux suivantes sont combattues au chap. 8, apparemment dirigé contre les melkites.
 58. L'humanité que le Verbe s'est unie en la débarrassant de toute tache est comme un miroir où le Verbe se reflète. Shahrastānī, *Milal*, t. 1, p. 547, ll. 6–8, mentionne la comparaison à l'image dans le miroir parmi les doctrines de certains "jacobites" outranciers. – Cette quatrième opinion et la suivante sont réfutées plus bas, p. 129.
 59. Conformément au ms. Kh, fol. 124z, l. 15 (non indiqué par l'éditeur), nous lisons: *min ghayr intiḡāl al-naqsh 'an al-khātam* (au lieu du texte imprimé: ... '*alā l-khātam*, qu'on traduirait: "sans que la gravure qui est sur le sceau change de lieu"). – Selon Jugie (*DTC*, t. 5, col. 1605), cette comparaison était utilisée par ceux des eutychiens qui professaient la métamorphose seulement *apparente* du Verbe en chair. Cette cinquième opinion, comme la précédente, relèverait alors de jacobites outranciers.
 60. Cette doctrine sera examinée au chapitre 9.
 61. C'est l'objet des chapitres 4 à 6.
 62. *Anna l-jawhar al-'āmm ittaḡada bi-l-insān al-kollī*.
 63. *Ittaḡada bi-l-insān al-jozī li-yokhalliṣṣa l-joz'*. L'équivalence de l'expression *al-insān al-jozī* à l'expression *al-insān al-shakhṣī* (p. 83, l. 20: "l'homme individuel") confirme le sens que nous avons reconnu plus haut à *shakhṣ*. – Tout cet alinéa pourrait se référer en premier lieu à des réflexions nestorienne (cf. Amann, *DTC*, t. 11/1, col. 297). Néanmoins, al-Iṣfahānī attribue aux melkites la doctrine "que le Fils s'est uni à l'homme universel dépouillé de toute hypostase", par opposition aux jacobites pour qui "le Fils éternel s'est uni au Fils temporel individualisé" (*moshakhkhaṣ*): voir sa *Risāla*, p. 49 = tr. Allard et Troupeau, p. 26 (cf. *Risāla*, p. 51 = tr., p. 30; et l'Introduction, p. XIV).
 64. *Al-Ilāh wa-l-insān*. L'auteur y reviendra p. 115, ll. 6–8 et pp. 138 s.
 65. Plus loin, p. 146, ll. 7–9, ' cette position est nommément attribuée aux jacobites, qui compareraient à l'âme et au corps d'un même homme les deux aspects de l'unique "substance" du Christ.
 66. '*Alā l-khaylūla, lā 'alā l-yaḡīn* (p. 84, l. 15), par correction du texte imprimé ('*alā l-haylūla*), conformément au passage semblable de Shahrastānī, *Milal*, t. 1, p. 547, ll. 8 s: *innamā waḡa'a 'alā l-khayāl wa-l-ḥisbān*. Il s'agit des "phantasiastes" (du grec *phantasia*, imagination), qui professaient une forme de docétisme (d'après Jugie, *DTC*, t. 5, col. 1605; t. 10, col. 2234). Sans doute à tort, Shahrastānī, *ibid.*, l. 10, les identifie aux julianistes.
 67. Cf. de p. 115, l. 9 à p. 116, l. 4, et surtout le chapitre 10, pp. 146 ss. L'adoration du Christ

est notamment justifiée par S. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, IIIa p., qu. 25.

68. Cf. plus haut p. 80, ll. 9 ss et p. 82, ll. 19 ss.
69. Que les maronites du haut Moyen Age aient ou non adhéré au monothélisme, i.e. professé une volonté unique dans le Christ (et pas seulement l'accord de sa volonté humaine avec sa volonté divine), a été fort débattu. 'Abd al-Jabbār ne parle pas de maronites dans les chapitres 5 et 6 où il distingue deux formes de monothélisme (jacobite, et nestorien: quant à la nature de celui-ci, cf. Jugie, *DTC*, t. 10/2, col. 2315; Grillmeier, *op. cit.*, p. 512). Mais il les mentionne encore une fois dans son chapitre 10, en ces termes: "Il appartient à la doctrine des melkites, des maronites et des nestoriens que le Christ est deux substances divinité et humanité, dieu (*ilāh*) et homme..." (p. 146, II.12s).
70. Cette étrange conception, bien étrangère en tout cas à la vue melkite et catholique, se présente comme un "monoénergisme" où le Christ opérerait alternativement dans sa divinité et dans son humanité. On la trouve aussi dans *Milal*, p. 548, ll. 1-4.
71. *Wa-min motaqaddimī-him man za'ama... fī l-mūzāb*. Ce dernier mot ("tuyau", gouttière) est persan. On le retrouve en *Milal*, p. 547, l. 6, où la même comparaison est attribuée à "des gens parmi les jacobites". Cette doctrine rappelle en effet la théorie eutychianiste particulière de la "métamorphose" du Verbe en une chair non consubstantielle à la nôtre (cf. Jugie, *DTC*, t. 5, col. 1605 et 1608). Elle correspond surtout à la gnose de Valentin (milieu du II^e siècle, à Rome) ou plus spécialement de son disciple Ptolémée, telle que la rapporte Irénée de Lyon: "... Esse autem hunc [Christum] qui per Mariam transierit, quemadmodum aqua per tubum transit", *Adversus haereses*, I, 7, 2, dans *PG*, t. 7, col. 514 = *Contre les hérésies*, Livre I, éd. et tr. A. Rousseau et L. Doutreleau, t. II ("Sources chrétiennes" 264), Paris 1979, p. 102. Ces éditions donnent aussi l'original grec du passage, conservé dans Epiphane, *Panarion*, XXXI, 22, 1, éd. Holl, t. I (*GCS* 25), Leipzig 1915, p. 419 (= *Haeres.*, XXXI, 22, dans *PG*, t. 41, col. 517): "kathaper hydōr dia sōlōnos hodeuei", c'est-à-dire: "comme de l'eau passe à travers un tuyau". Nombreuses autres références et préhistoire gnostique de la formule chez Michel Tardieu, "Comme à travers un tuyau", *Colloque international sur les textes de Nag. Hammadi*, Québec-Louvain 1981, pp. 151-177.
72. *Allāh waḥīd*.
73. Les deux manuscrits ne concordent pas et ne sont satisfaisants ni l'un ni l'autre, mais le sens est sûr. En corrigeant légèrement le ms. K, nous lisons: *wa-ju'ila khālīqan li-l-ashyā'*. – Tout cet alinéa se retrouve, presque mot pour mot, dans *Milal*, p. 549, ll. 6 ss, et Shahrastānī nomme l'auteur de cette hérésie: "Arius" (p. 549, l. 6; p. 550, l. 4).
74. *Tadarra'a*. Même verbe, d'une part dans *Milal*, p. 523, l. 3; p. 529, ll. 4 et 6 (melkites); p. 550, l. 2 (Arius); d'autre part, sans attribution à une école de pensée, chez al-Iṣfahānī, *op. cit.*, p. 332 = tr., p. 33; enfin, chez le nestorien 'Ammār al-Baṣrī, dont c'est un mot favori (Hayek, *op. cit.*, p. 93). Pour l'idée, comparer l'opinion rapportée plus haut par 'Abd al-Jabbār, en D, 3^o (n. 57 *supra*).
75. *Nabī ṣāliḥ*.
76. *'Alā ṭarīq al-wilāda*. Cf. *Milal*, p. 539, ll. 1-4, qui attribue cette cinquième doctrine à Photin et à Paul de Samosate. Elle est réfutée plus bas dans *Moghni*, pp. 105 s.
77. "Les premières" = *supra*, A-E; "à la fin" = ici, F.

Index sélectif

- 'Abd al-Jabbār 23 n. 2; 24 n. 7
 Abū 'Abdallāh 23 n. 2.
 Abū 'Alī al-Jobbā'ī 16; 17; 24 n. 8.
 Abū 'Isā l-Warrāq 14; 24 n. 15; 25 n. 22.
 Abū Moḥammad 23 n. 2.
 Abū Qorra 15.
 'Ammār al-Baṣrī 24 n. 8.
 Anawati (G.C.) 24 n. 9.
 arabe (langue) 13.
 Arius (22); 29 n. 73.
 al-Bāqillānī 15.
 Charfī (A.) 24 n. 9.
 Ḍirār b. 'Amr 14.
 Elie de Nisibe 24 n. 7.
 Fakhr al-Dīn al-Rāzī 15; 25 n. 16.
 Ficq (J.M.) 24 n. 8.
 gaianites 15.
 Grégoire de Nazianze 29 n. 71.
 Grillmeier (A.) 23 n. 6.
 Hayek (M.) 24 n. 8.
 Ḥomayd b. Sa'īd 14.
 homme total 20; 28 n. 63.
 hypostase (*oqnūm*) 13; 18s; 26 n. 38.
 Ibn Ayyūb al-Ḥasan 25 n. 22.
 Ibn al-Nadīm 23 n. 2.
ilāh (dieu) 23 n. 6.
 Irénée de Lyon 29 n. 71.
 al-Iṣfahānī (Moḥyī l-Dīn) 26 n. 39.
 Jacques Baradée 18; 26 n. 35.
 al-Jāḥiẓ 14; 16.
jawhar (substance) 13; 23 n. 6.
 julianistes 15; 28 n. 66.
kyānā et *kiyān* 23-24 nn. 6 et 7.
maḥall 28 n. 56.
 Māng-dīn 10.
 Marie 19; 21; 22.
 maronites 21; 29 n. 69.
 al-Mas'ūdī 15; 25 n. 22.
 mélange 20; 27 n. 55.
 miroir 20; 28 n. 58.
 Mo'ammar 25 n. 25.
 monothélisme: cf. "volonté".
 nature (*ṭabī'a*) 13; 20.
 al-Nawbakhtī 16; 26 n. 34.
 Nestorius 18; 26 n. 35.
oqnūm (hypostase) 13; 24 n. 6.
 Passion 21.
 Paul de Samosate et Photin 29 n. 76.
 phantasiastes 28 n. 66.
 Platti (E.) 24 n. 8.
 Prestige (G.L.) 23 n. 6.
 propriété (*khāṣṣa*) 18; 27 n. 44.
 al-Qarāfī 15; 25 n. 16.
 al-Qāsim b. Ibrāhīm 25 n. 22.
 al-Rāzī: cf. "Fakhr al-Dīn".
 sceau 20; 28 n. 59.
 al-Shahrastānī 15; 24 n. 16.
shakhṣ (individu) 6; 26 n. 41; 28 n. 63.
 substance (*jawhar*) 13; 19; 26 n. 38.
ṭabī'a (nature) 13; 23 n. 6.
tadarr'a 29 n. 74.
 Théodore de Moqueste 24 n. 6.
 Timothée Ier 16.
 tuyau 15; 22; 29 n. 71.
 volonté 20; 21; 29 n. 69.
 Yahyā b. 'Adī 24 n. 8.