Şamlı Jhon

JEAN DAMASCÈNE
İSLAM ÜZERİNE YAZILAR

HRİSTİYAN KAYNAKLARI
No 383

JEAN DAMASCÈNE
İSLAM ÜZERİNE YAZILAR
SUNUM, YORUMLAR VE ÇEVİRİ
TARAFINDAN
Raymond LE COZ

Ulusal Kitap Merkezi
ve l'Œuvre d'Orient'ın
katkılarıyla yayımlanmış eser
LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd de Latour-Maubourg, Paris-7e
1992
MEPKIN ABBEY
Bu yayın, Hristiyan Kaynakları Enstitüsü'nün
(C.N.R.S.'e bağlı U.R.A. 993)
katkılarıyla hazırlanmıştır.
B. Kotter'ın (+) Yunanca metinleri, burada
Walter De Gruyter Yayınevi'nin nazik izniyle yeniden basılmıştır.
© Les Éditions du Cerf, 1992
ISBN : 2-204-04676-0
ISSN : 0750-1978
Eşim Geneviève'e,
kızlarım Rozenn ve Morgan'a.
10

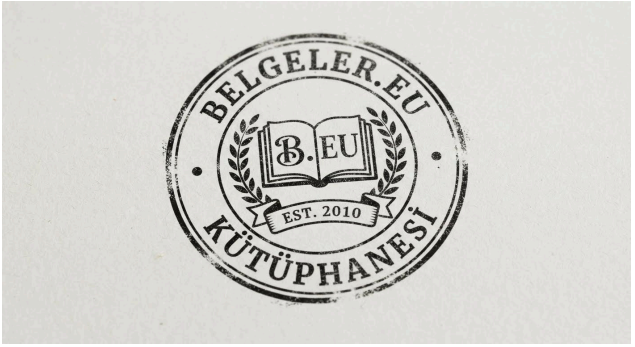
Türkçeye çeviren İbrahim Şimşek'in dipnotu:

İslam peygamberi Muhammed'in doğum ve ölüm tarihleri:

Doğum Tarihi: Miladi 571 (Rebiülevvel ayının 12. gecesi, Fil Vakası yılı)
Ölüm Tarihi: Miladi 8 Haziran 632 (Hicri 13 Rebiülevvel 11)

Şamlı John (İoannes Damaskinos) doğum ve ölüm tarihleri:

Doğum Tarihi: Miladi 676 civarı
Ölüm Tarihi: Miladi 4 Aralık 749



ÖNSÖZ

Hristiyanların İslam'a gösterdiği ilgi yeni değildir, aksine çok uzaktır. Hristiyanları ve Müslümanları diyalog kurmaktan ziyade sık sık karşı karşıya getiren tarihin çalkantılarına rağmen, bazı ayrıcalıklı yerler iki din ve iki kültür arasında verimli alışverişlerin kurulmasına tanık olmuştur: Abbasi döneminde Bağdat, yeniden fetihten sonra Tolede ve II. Friedrich'in Sicilyası, en ünlü buluşma noktaları olmuştur. Ancak bunların ilki, VIII. yüzyıldan itibaren ve İslam-Hristiyan ilişkilerine verilecek yön nedeniyle belki de en önemlisi, şüphesiz Aziz Jean Damascène'in döneminde Emevilerin Şam'ıdır.

Bu şehrin Hristiyanları, İslam karşısında çağdaşlarımızla aynı tutuma sahipti: Bir korku duygusu, bir merak dürtüsü ve belirli bir diyalog arayışı ile hafifletiliyordu. Korku haklıydı, çünkü bir asırlık Müslüman varlığının ardından Melkiti Hristiyanlar, Arap dilinin yavaş yavaş Yunancanın yerini almasıyla kültürel kimliklerini kaybetmeye başlıyorlardı. Dahası, o dönemde Hristiyanların kurbanı olduğu sıkıntılardan kaynaklanan ihtida hareketleri giderek artıyordu. Yurttaşlarının gösterdiği merak, Jean Damascène'i, Müslüman doktrini hakkında temel bilgileri sunan bir bölüm içeren Sapkınlıklar Kitabı'nı sonlandırmaya yöneltti: bu, yüzüncü sapkınlıktır. Öte yandan, polemik eğilimli olan ve Müslümanların inisiyatif aldığı bir diyalog başlangıcı da temkinli bir şekilde kurulmaya başlamıştı. Bu girişim tuzaklardan yoksun değildi. Jean, Hristiyan doktrinine yönelik saldırılarına karşı Müslüman muhataplarının argümanlarının geçersizliğini kabul etmelerini sağlayacak argümanlarını formüle etmeden önce, bir Müslüman ile bir Hristiyan arasındaki tartışma adlı eserinde bunlardan bazılarını kınamaktadır.

Jean'ın İslam hakkındaki metinleri J. W. Voorhis, F. H. Chase ve D. J. Sahas tarafından İngilizceye, ayrıca bir tanesi Arapçaya ve bir diğeri Rusçaya tercüme edilmiş olsa da, bunlar Fransızca konuşan okuyucular için hâlâ bütünlükleri içinde erişilemez durumdaydı. Schevern Bizans Enstitüsü'nün Benedictine rahipleri tarafından gerçekleştirilen Damascène'in eserlerinin yeni bir eleştirel baskısının son zamanlarda yayımlanmasından yararlanarak, bu eksikliği gidermek amacıyla Sapkınlıklar Kitabı'nın İslam hakkındaki pasajının ve Bir Müslüman ile Bir Hristiyan Arasındaki Tartışma'nın açıklamalı çevirisini üstlendik.

Jean Damascène'in İslam hakkındaki öğretisini sunmak için —en azından bilinen kısmıyla— farklı iki eseri aynı başlık altında toplamak zorunda kaldık. Zaten birincisi tam bir eser olmayıp, Sapkınlıklar Kitabı'ndan bir alıntıdır: 100. sapkınlık. Bu pasağa onun tamamlayıcısı olan Bir Müslüman ile Bir Hristiyan Arasındaki Tartışma'yı ekledik. Tümü tematik bir birlik oluşturur ve eserin tamamına şu başlığı verdik: İslam Üzerine Yazılar.

Girişimimiz eleştirilebilir ve şüphesiz haklı olarak gerekçelendirilmesi gerekir. Sapkınlıklar Kitabı'nın 100. bölümünü sanki bağımsız bir eser gibi sunmaya ve ona «İslam» başlığını vermeye kendimizce izin verdiysek, bunun nedeni bu metnin türetildiği eserin geri kalanından farklı olmasıdır:

Sapkınlıklar Kitabı, daha eski eserlerden çekilen bilgilerin derlemesinden ibarettir ve bir katalog şeklinde sunulur. Yalnızca 100. sapkınlık, yani İslam, Damascène'in kişisel katkısını oluşturur ve farklı bir muamele görür. Sapkınlığat atıfta bulunmak

yerine yazar şöyle yazar: «Hâlâ günümüzde hüküm süren İsmailoğullarının dini de var.» Böylece önceki doksan dokuz sapkınlıktan açık bir kopuş işaret eder. Dahası, kısa bir hatırlatma veya basit bir özetle yetinmez; birkaç sayfalık detaylı bir öğretim sunar. Kuşkusuz Jean, yalnızca kendisinin buna kadir olduğunu bilerek İslam'ın tasvirine ayrıcalık tanımak istemiştir.
— Yazarın bu pasajda ele aldığı konunun yeniliği —ki İslam üzerine ilk Yunanca metin olarak kabul edilebilir— onun özgünlüğünü hesaba katmayı haklı çıkarır; nitekim daha sonra Müslümanlarla polemik yapacak olan Bizanslı yazarlar da bilgilerinin büyük bir kısmını bu 100. sapkınlıktan alacaklardır.
— İslam hakkındaki bölüm, kendi başına yeterli bir bütün oluşturur. Okunması öncekilerin bilinmesini gerektirmez ve metnin anlaşılması için onu tek başına sunma seçimimize hiçbir şey karşı çıkmaz.
— Son olarak, girişimimiz lehine son argüman, bizimkiyle aynı yolu izleyen ve Sapkınlıklar Kitabı'nın yalnızca bu bölümüyle ilgilenenlerin örneğidir. 100. sapkınlık üzerine yayımlanan makaleler çok sayıdadır (Migne'nin PG'sinde 101) ve eserin geri kalanından izole edilmiş bu aynı pasajın İngilizce başta olmak üzere diğer dillere çevirisinden daha önce de bahsedilmiştir.
Önceden anılan J. W. Voorhis ve D. J. Sahas'ın yaptığı gibi, bir Müslüman ile bir Hristiyanı sahneleyen diyaloğu buna dahil etmeyi mantıklı bulduk.
VIII. yüzyılda İslam topraklarında bu tür tartışmaların varlığının değerli bir kanıtını oluşturmasının yanı sıra, bu diyalog bize bu tartışmalar sırasında ele alınan konular hakkında bilgi verir ve Jean Damascène'in döneme göre rakibin doktrinine duyduğu iyi bilgi sayesinde Müslümanların eleştirilerine verdiği yanıtlardaki ustalığını hayranlıkla izlememizi sağlar.
Jean Damascène'in İslam hakkındaki metinleri iki farklı edebi türe aittir. 100. sapkınlık, büyük ölçüde, Kilise'de Üçlü Birlik ve Mesih'in kişiliği hakkındaki ilk hataların ortaya çıktığı anda doğan çok sayıda yazıyla benzerlik gösterir. Yazar orada, Kuran'dan bazı pasajlarla anlatımını örnekleyerek Müslüman «sapkınlığının» esasını sunar. Bu, kınamak ve suçlamak için yazılmış polemikçi bir eserdir; Hristiyan edebiyatında benzerleri çokça bulunmaktadır. Esas olarak Bizans çevrelerinde, ama aynı zamanda Toledo'nun fethinden sonra Batı'da çoğalacak ve esas olarak Müslüman dünyasının dışında gelişecektir. Polemik tonu özellikle şiddetli olacaktır. Bununla birlikte, bu 100. sapkınlığın 4, 5 ve 6. paragraflarında Jean, Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında gerçekleşen tartışmaları aktarmak üzere anlatısını kesintiye uğratır. Bu uyuşmazlıklar, Bir Müslüman ile Bir Hristiyan Arasındaki Tartışma'nın da dahil olduğu yeni bir edebi türe aittir.
İlk Hristiyanlar paganizmin mensupları karşısında inançlarını haklı çıkarmak zorunda kaldıysa, Damascène'in çağdaşları da Hristiyan doktrinine karşı Müslümanlar tarafından formüle edilen pek çok eleştiriye yanıt vermek zorunda kalmışlardır. Köken olarak sözlü olan bu tartışmalar daha sonra yazıya aktarılmış ve bolca apologetik türde edebiyatın doğmasını sağlamıştır. Bunlar neredeyse hep aynı şemayı izler: Tartışmanın inisiyatifi genellikle önemli bir siyasi figür veya bir İslam alimi olan bir Müslümana aittir; İslam'ın karşı inançlarına ilişkin soruları yanıtlaması gereken Hristiyan ise neredeyse her zaman bir dini haysiyet sahibi, tercihen bir

patriktir. Şunu belirtmek gerekir ki Jean Damascène, aktardığı tartışmanın kahramanları hakkında hiçbir ayrıntı vermez. Bu tür yazı, Müslüman egemenliği altındaki ülkelerde, özellikle Doğu'da çok erken gelişmiştir ve bu türden pek çok tartışma A.-Th. Khoury, G. Tartar ve R. Haddad'ın eserlerinde anılmış veya özetlenmiştir.

Her iki eserin ait olduğu farklı edebi türler, kendi özgünlüklerini paralel olarak talep edecektir. Polemik eğilimleri, farklı yazarların içinde gelişeceği coğrafi bağlama ve siyasi iklime bağlı olarak daha az veya daha çok vurgulanacaktır. Böylece Damascène'in yazılarında görülebilecek göreceli ılımlılık, VIII. yüzyılın başlarında Suriye Hristiyanlarına dayatılan ihtiyat zorunluluğuyla açıklanır.

Metinleri ve bunların çevirisini altı bölümden oluşan bir girişle başlattık. Bu girişin önemi, Damascene'in kişiliğini, ele alınan konuların özelliğini ve bu iki yazının uyandırdığı pek çok sorunu daha iyi tanıma gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Tarihsel dönemi ve Şam çevresini bilgilendirmeyi amaçlayan ilk bölüm, VI. yüzyılda Doğu Kilisesi'ni paramparça eden kristolojik anlaşmazlıkları hatırlatır. Gerçekten de bu mücadeleler, Suriye'nin Müslümanlar tarafından fethini büyük ölçüde kolaylaştırmıştır. Ayrıca, sonrakilerin Şam'a yerleşmesinden sonra Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında kurulabilecek ilişkileri ve bunların evrimini, Emevi hanedanının bu şehri yeni imparatorluğun başkenti olarak seçme gücünü ele alıyoruz.

Jean Damascene'in kısa biyografisi dönemi hakkında bilgimizi tamamlar ve sonraki bölümü oluşturur. Birçok kişi Doğu Kilisesi'nin büyük teoloğu ve Babası olan bu kişinin tüm hayatını İslam topraklarında geçirdiğini bilmemektedir. Babası gibi kendisi de halifenin sarayındaki büyük şahsiyetler arasında yer alan önemli bir siyasi rol oynamıştır. Kudüs yakınlarındaki Aziz Sabas Manastırı'na çekilmeden önce Müslüman yönetiminin idaresinde çok yüksek görevlerde bulunmuştur. Bu ayrıcalıklı durum, yazarımızın İslam'ı çağdaşlarından daha iyi tanımasına olanak sağlamış ve yeni dinin öğretisi üzerine kontrollü bilgileri kendi zamanının Hristiyanlarına nasıl aktarabileceğini ve yeni ihtida eden yerlilerin bu yazıların içeriğini nasıl anlayabileceğini açıklayarak ortaya koymuştur.

Din. Damascène'in edebi üretiminin bir özeti ile bitiriyoruz, böylece İslam üzerine iki metnini tüm eserine göre daha iyi konumlandırabilir ve sınırlarını belirleyebiliriz.

Bu yaklaşımı tamamlayan üçüncü bölüm, Damascène'in İslam üzerine yazdıklarının biçim ve içerik olarak ayrıntılı sunumuna ayrılmıştır. Ele alınan temaların dökümünü yaptıktan sonra, her bir metnin planını kendi içinde yeniden oluşturmaya çalışıyoruz; bu girişim biraz yapaydır, çünkü her iki metin de kompozit eserlerdir. Yine de bu, yazarımıza girişiminde rehberlik eden ana fikirleri bulmamızı sağlar.

Yorumlar alışılmadık uzunlukta bir gelişme sunar ve iki bölümün konusunu oluşturur: biri «İslam» için, diğeri Bir Müslüman ile Bir Hristiyan Arasındaki Tartışma için; çünkü okumayı ağırlaştırmamak adına çeviri notlarını kesinlikle minimuma indirmek istedik. Jean tarafından sunulan bilgileri ve dolayısıyla İslam üzerine yazıların değerini daha iyi takdir edebilmek için, bu iki metni sürekli olarak yazarın diğer eserlerinde geliştirilen tezlerle ya da doğrudan Kuran'ın içeriğiyle ya da Damascène döneminde

İslam'da gün yüzüne çıkmaya başlayan teolojik akımların desteklediği doktrinlerle karşılaştırmak zorunda kaldık.
Bazı eleştirmenler yakın zamanda bu metinlerin otantikliği sorununu gündeme getirmiştir. Girişin altıncı bölümünü, «İslam»ın, yani 100. sapkınlığın ve ayrıca Bir Müslüman ile Bir Hristiyan Arasındaki Tartışma'nın yazarı derecesini belirlemek amacıyla, Jean'a bu yazarların atfedilmesi lehine ileri sürülen argümanların incelenmesine ayırıyoruz.
Başlıca baskıların dökümü, makalelerin ve notlarda kullanılan veya alıntılanan kitapların listesini içeren kısa bir kaynakça ve Arapça teknik terimler sözlüğü eserimizi tamamlar. Jean'ın eserlerine yapılan atıflar B. Kotter'in basımına dayanmaktadır. Bu baskıda yayımlanmayan metinler için atıflar Migne'nin PG'sine yönlendirir. Metnin kendisinde yer almayan kuran alıntıları için R. Blachère'in Kuran çevirisini kullanıyoruz.
Bazı kelimelerin imlasına ilişkin son açıklamalar: Arap kelimeleri için, takip eden sayfalarda kullanılan transkripsiyon sistemi bulgulanmıştır. Damascene'in metinlerinde transkribe edilen birkaç Arapça kelime bir dizinde toplanmıştır. Kelime Muhammed (Mahomet), İslam'ın Peygamberi söz konusu olduğunda büyük harfle başlar. Son olarak, bir Müslüman ile bir Hristiyan arasındaki tartışmanın çevirisinde, bu özel durumda özel isimler olabilecekleri için Müslüman ve Hristiyan kelimelerine büyük harf koyduk, çünkü iki muhataptan bahsedilmektedir.
Kesin Bilginin Kaynakları adlı eserinin girişinde Jean Damascene, kişisel katkısının asgari düzeyde olduğunu belirtir. Ona göre, Kilise'nin ilk yüzyıllarında Babalar tarafından tanımlanan doktrinlerin sırasına göre basit bir düzenleme yapmaktan ibaret olduğunu söyler. Kitabımızda da durum böyledir: Biz de Jean Damascene'in İslam ile diyalog tarihindeki oynadığı önemli rolü tanıtmak dışında, ne yazılarının kendisi ne de yazarı üzerinde yeni unsurlar getirme iddiasında bulunmaksızın, uzmanlar tarafından emrimize verilen materyalleri kullanmakla yetindik.

ARAPÇA KELİMELERİN TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

(Système de transcription des mots arabes)

- Uzatma Ünlüler / Voyelles de prolongation: $\bar{a}$ ve ا, $\bar{u}$ ve و, $\bar{i}$ ve ي.
- Kelime bağlantısı/izafet durumu: Kelime bir tamlama (annexion) içinde yer almadıkça sonundaki h harfi transkripte edilmez; yalnızca tamlama durumunda t olarak okunur ve yazılır.
- Kısa Ünlüler / Voyelles brèves: a (fetha/üstün), i (kesre/esre), u (zamme/ötre).
- El-Takısı / L'article: Kelimenin durumuna göre $al-$ veya $l-$ olarak aktarılır.
- Diftongların Transkripsiyonu / Transcription des diphtongues:
    - aw ve وْ
    - ay ve يْ
    - wa ve و
    - ya ve ي

- Özel ve Coğrafi İsimler: En yaygın kelimeler (Koran, sourate) ile özel ve coğrafi isimlerde (Mahomet, Bagdad) Fransızlaşmış geleneksel biçim korunmuştur.

HARF LİSTESİ VE SES KARŞILIKLARI

- ` ve ء
- b ve ب
- t ve ت
- th ve ث
- j ve ج
- h ve ح
- kh ve خ
- d ve د
- dh ve ذ
- r ve ر
- z ve ز
- s ve س
- sh ve ش
- s ve ص
- d ve ض
- t ve ط
- z ve ظ
- ` ve ع
- gh ve غ
- f ve ف
- q ve ق
- k ve ك
- l ve ل
- m ve م
- n ve ن
- h ve ه
- w ve و
- y ve ي

Dipnot: Bu transkripsiyon sistemi esas olarak L. Gardet'nin La Cité musulmane adlı eserinin 13. sayfasından alınmış olup; kısa ünlüler, el-takısı ve diftongların transkripsiyonu konusunda ek detaylarla zenginleştirilmiştir.

BÖLÜM I

VI. VE VII. YÜZYILLARDA SURİYE VE FİLİSTİN'DE SİYASİ VE DİNİ DURUM

1. Müslüman Fethinin Arifesinde

a. Siyasi Plan Üzerine

Bizans imparatoru ve Sasanid Pers kralı savaştadır. 610 yılında, ulusal dinleri Mazdeizm olan Persler, Suriye ve Filistin'i işgal ederler. İşgal, Bizans'a sadık Hristiyanlara yönelik zulümlerle eşlik eder ve imparator Herakleios'un nihai zaferine ve 17 Haziran 628 tarihli ebedi barış antlaşmasına kadar devam eder. Pers

imparatorluğu Bizans'a boyun eğmiş olsa da, savaş her iki imparatorluğu da zayıflatmış ve Müslüman fethine zemin hazırlamıştır.
Muhammed bu olayları takip ediyor ve Hristiyanlara olan sempatisini gizlemiyordu. Yunanlıların ilk yenilgilerinin ardından, al-Rūm yani «Romalılar» başlıklı surenin şu ayetleri ona vahyedildi: «Romalılar topraklarımızın sınırlarında yenildiler. (Fakat) onlar, yenilgilerinin ardından, birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Geçmişte olduğu gibi gelecekte de karar Allah'ındır. İşte o gün inananlar, Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir. O, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.»
b. Dini Plan Üzerine
431 tarihli Efes konsilleri ve 451 tarihli Kadıköy konsillerinden beri Hristiyanlar, birbirlerinden nefret eden, her biri rakip hizipleri ortadan kaldırmak için iktidarın desteğini arayan üç kiliseye bölünmüştür.

- Kadıköy Kilisesi

Kadıköy konsili taraftarları, Persler tarafından zulüm gördükten ve sürgün edildikten sonra 628 galibinin tarafındadır. Bu, Bizans İmparatorluğu'nun resmi Kilisesidir. Ancak Mesih'teki kişilik hakkındaki tartışma VII. yüzyılın başlarında yeniden alevlenir ve Kadıköy kilisesi bir kez daha sapkınlıkla sarsılır.
Kadıköylüleri ve düşmanlarını uzlaştırmak isteyen imparator, yeni bir öğreti, Monotelitizm'i dayatır: Mesih'te iki doğa varsa, ancak tek bir irade vardır. Ancak bu uzlaşma kimseyi tatmin etmez ve ek bir sapkınlığa yol açar. İmparator Hristiyanları bir araya getirmek yerine onları biraz daha böler. Bizans'ta bir Monotelit patriği görevlendirir. Suriye ve Filistin, yani Kudüs ve Antakya patriklikleri, Kadıköy ortodoksisine sadık kalır ve bu nedenle imparatorla karşı karşıya gelir.
Kadıköy konsiline sadık kalan ve daha sonra Melkiti olarak adlandırılacak olan Kilise, Suriye'nin büyük şehirlerine ve ülkenin orta ve güney kesimlerine ve kıyıya yerleşmiştir. Bu Hristiyanlar, ülkenin güneyinde yaşayan yerleşik Araplar dışında Yunan kültürü kökenlidir.

- Monofizit veya Yakubi Kilisesi

Monofizitler, İskenderiye okulunun öğrencileri ve mirasçılarıdır. Origenes ve Kyrillos'u takiben, Kutsal Yazıların alegorik ve mistik bir tefsirini seçerler ve Mesih'in doğası hakkında Antakya okulu ile karşı karşıya gelirler. 431 tarihli Efes konsilinde Monofizitler üstün gelir. Ancak daha sonra Bizans patriği Eutyches, Kyrillos'un öğretisini radikalleştirerek Mesih'te tek bir doğa olduğunu iddia eder. Bu görüş, 451 tarihli Kadıköy konsilinde kınanır. Konsili takip eden yıllarda Kadıköylüler ve anti-Kadıköylüler imparatorun desteğini sıra sıra alırlar. Antakya patriği Severus, 512-518 yılları arasında Suriye ve Mısır hiyerarşisinin tamamını monofizitizme geçirmeyi başarır. İmparator I. Justinianus bu ilk Monofizit kilisesini dağıtacaktır. Suriye çölünün göçebe ve Bizans imparatorunun müttefiki olan monofizit Araplarının talebi üzerine, Yakov Baradai 543 yılında Edesse (Urfa) piskoposu olarak atanmıştır. Yorulmak bilmez bir teşkilatçı olan Yakov, hayatını Kadıköy yanlısı hiyerarşinin yerini alacak yeni bir hiyerarşi kurmaya adar. Kurucusunun anısına bu Kilise Yakubi olarak adlandırılacaktır. Bizans fatihinin şüphelerini üzerlerine çekmek amacıyla Kadıköy yanlılarına Bizans imparatorunun taraftarları anlamına gelen "Melkitler" lakabını

verecek olanlar da bu Yakubilerdir. Böylece Bizantinolardan gördükleri zulümlere bu şekilde karşılık verirler. Dört yüzyıl sonra Yakubi patriği Suriyeli Mikail (ö. 1126), Müslümanların fethini Bizans boyunduruğundan bir kurtuluş olarak kutlar: «İntikam alıcı Tanrı, bizi Romalıların, yani Bizanslıların elinden İsmailliler aracılığıyla kurtardı, diye yazar.»
Aslen Yunan kültürüne sahip olan Yakubiler, VI. yüzyılda yerel dili seçerler ve Edesse'nin Aramice lehçesi olan Süryaniceyi, eski felsefi ve bilimsel metinleri Yunancadan tercüme ederek dini ve kültürel bir dil haline getirirler. Toprakları iki etki bölgesine bölünmüştür. Antakya'dan Fırat kıyılarına kadar uzanan kuzey Suriye bölgesinde, ana merkezi Edesse olan, Bizans kökenli önemli bir Yakubi grubu bulunur; burası Yakubi Kilisesi'nin kalesidir. İkinci kolu ise Suriye çölünün göçebe Arapları oluşturur. Bizans İmparatorluğu ile Pers arasında tampon bölge oluşturması için imparator tarafından kullanılan kabileleri, başkenti Şam'ın güneyinde küçük bir şehir olan Bosra olan Gassaniler krallığı altında teşkilatlanmıştır. Bu Arap Hristiyanların, Yakov Baradai'yi piskopos seçtirmek için imparatora müdahale ettiğini görmüştük. Yakubi Kilisesi'nin niyetine göre bu kabileler, göçebe ve cahil rahiplerin davasından ziyade bir hiyerarşidir; bedevilerin ihtiyaçlarına pek uygun olmasa da göçebe Arapların dini inançlarını sürdürmektedir. Gassaniler krallığı böylece Yakubi dininde, ancak döneme göre Bizans imparatorunun, Kadıköy yanlısının veya Monotelitin hizmetinde olan göçebe Araplarla meskundur.

Nesturi Kilisesi veya Pers Kilisesi

Antakya okuluna bağlı olan bu kilise, Mesih'teki iki doğayı açıkça ayırt eder ve bu ikili doğa üzerinde ısrar eder. Böylece Konstantinopolis patriği Nestorius, Mesih'in «Tanrı'nın annesi» değil, yalnızca «İnsan İsa'nın annesi» olduğunu savunarak Meryem'e bu unvanı vermeyi reddeder. 431 yılında Nestorius Efes konsili tarafından kınanır ve görevden alınır. Taraftarlarını bir araya getiren kilise, bundan böyle görevden alınan patriğin adını taşıyacak ve üyeleri o dönemde Pers topraklarında bulunan Mezopotamya'ya sığınmak zorunda kalacaktır. Nestorius'un kınanmasının alevlerinden kurtulan monofizitler, onların ezeli düşmanları haline gelecektir. Edesse, Bizanslılar tarafından fethedildikten sonra Nesturiler Nisibis'e kaçarlar ve orada nihayet Seleukeia'da yerleşirler. Bu nedenle Pers Kilisesi adını alacaktır. Azınlıkta olduklarından, ulusal dinin Zerdüştlük olduğu zor bir durumla sık sık karşılaşacaklardır; Bizans'tan gelen her şeyin reddedilmesi, onları düşmanları olan Yakubilerden bir asır önce Süryanice dilini benimsemeye yöneltir.
Müslüman fethinden önce Pers kralının istemci Arap kabilelerini Hristiyanlaştıran Nesturiler, sınırları günümüz Irak'ının merkezine kadar uzanan Lahmidler krallığı adı altında bilinen bir krallık olarak teşkilatlanmıştır. Başkenti Hira, Mekke'nin ticari çevreleriyle sürekli iletişim halindedir, karavanları düzenli olarak iki şehri birbirine bağlar. Suriye'nin Persler tarafından işgali sırasında, Nesturi Hristiyanlar başıboş kalan ülkenin yağmalanmasına aktif olarak katılmış, Yakubi ve Melkit düşmanlarına yönelik zulümleri teşvik etmişlerdir.

Müslüman fethi ve ilk dört halife (632-661)

Muhammed 632 yılında ölür. Ertesi yıldan itibaren, Perslerin vasal bir Arap krallığının başkenti olan Hira, savaşsız bir şekilde Müslümanlara teslim olur. Kudüs'ün Kadıköy yanlısı patriği Aziz Sophronios, bu şehrin teslimini müzakere eder, 636 yılında şehir teslim olurken, Şamlı Yuhanna'nın büyükbabası Mansûr İbn Sarjūn ise muhtemelen Şam'ınkini düzenler. Aynı yıl, Yarmük Savaşı Bizanslılar tarafından birkaç yüzyıl için sabitlenen sınırı böylece neredeyse kesin olarak belirleyerek Suriye'nin kuzeyinin fethine giden yolu açar, Antakya ve Edessa'yı teslim eder. 638 yılında Suriye tamamen Müslüman egemenliği altına girmiştir; sadece Pers İmparatorluğu ve Grekler 642 yılında İskenderiye'yi kaybedecektir. İslam'ın savaşçılarının tüm bu bölgeye boyun eğdirmesi için on yıl yetmiştir.

Daha önce betimlediğimiz durum —güçlü Arap yerleşimi, zayıflamış Bizans İmparatorluğu, parçalanmış Kilise— bu istilanın hızını büyük ölçüde açıklamaktadır. Ancak, Müslümanların yeni boyun eğdirilmiş halklara karşı takındığı tutumu da mutlaka göz önünde bulundurmak gerekir. Aslında "Kitap Ehli", yani esasen **Hristiyanlar ve Yahudiler, Kudüs'ün teslimi sırasında Aziz Sophronios tarafından ilk kez müzakere edilen koruma statüsünden (Zimmet) yararlanmaktadırlar. Kudüs'te varılan anlaşma diğer şehirler için de model teşkil edecektir.**

Bu dhimmi veya "korunan" statüsü tam olarak neyi içeriyordu? Yıllık bir haraç ödenmesi karşılığında, kişilerin ve malların güvenliği garanti altına alındığı gibi inanç özgürlüğü de sağlanıyordu. Bu durumun bir sonucu olarak, İslam'ın üçüncü kutsal şehri olan Kudüs, hiçbir yağmaya maruz kalmadığı gibi sakinleri de hiçbir endişe yaşamadı. Oysa birkaç yıl önce Persler geldiğinde durum hiç de böyle olmamıştı ve Müslümanların bu tutumu, haçlılar bu şehri ele geçirdiklerinde sergileyecekleri tutumla keskin bir tezat oluşturacaktı.

Bununla birlikte, bu dini hoşgörünün ekonomik kökenli bir zorunluluktan kaynaklandığını da eklemek gerekir. Müslümanlar fatihler ve askerlerdir; idarecilere, zanaatkarlara veya köylülere ihtiyaçları vardır. Üstelik fetihlerini sürdüren orduyu finanse etmek zorundadırlar. Boyun eğdirilen, vergiye bağlanan ve çalışan dhimmiler, askeri operasyonları finanse etmektedirler. Müslümanlar, fethedilen topraklarda daha büyük bir istikrar sağlamak amacıyla, Bizanslılar tarafından uygulamaya konan idari yapılanmada hiçbir değişikliğe gitmemişler ve Grekçeyi (ve Farsçayı) resmi dil olarak korumuşlardır.

Fatihlerin yerel halklar tarafından kabul ediliş biçimi, Kiliselere ve etnik gruplara göre büyük farklılıklar gösteriyordu. Büyük çoğunluğu kültür bakımından Grek olan Melkitler, Kudüs'ün düşüşünden kısa bir süre sonra patrişleri Aziz Sophronios'u kaybetme talihsizliğini yaşadılar. Ardından hiyerarşinin bir kısmının ve inananların hala Bizans toprağı olarak kalan bölgelere doğru kaçışı başladı. Antakya patriği bundan böyle Bizans'ta ikamet edecekti ve bu Kilise, altmış yıl boyunca başsız kalarak tamamen düzensiz bir hal alacaktı. Öte yandan Müslümanlar Bizans İmparatorluğu'na karşı savaşa yeniden başladıklarında, Grek kökenli tebaalarından şüphe duyuyorlardı. Bu rahatsız edici durum ancak Melkit Kilisesi'nin Araplaşması ve yeni rejimin kesin olarak kabul edilmesiyle son bulacaktır.

Hristiyan Arap kabileleri, geçmişte zaten ilişkide bulundukları güneyden gelen kardeşlerini iyi karşıladılar. Bu kabilelerin birçoğu, inançları "heretik" görüldüğü için Bizans tarafından zulme uğramıştı; dolayısıyla yeni gelenleri kurtarıcılar olarak görüyorlardı. Süryani Mihail'in bu konudaki görüşünün ne olduğunu yukarıda görmüştük. Dahası, İbrahim'in, Musa'nın ve İsa'nın kıssalarını devralan bu yeni din, Hristiyanlığın yeni bir çeşidi gibi görünebilirdi. Hatta İslamiyet'e toplu geçişler oluyordu çünkü etnik köken benzerliğinin yanı sıra aynı dilin ve ortak adetlerin paylaşılması, Hristiyanları Müslümanlara yakınlaştırıyordu.
Ancak ihtidaların nedenleri her zaman bu kadar saf değildi. Unutmamak gerekir ki İslam topraklarında vergi yükümlülüğü sadece "Kitap Ehli"ne, yani Hristiyan ve Yahudilere düşüyordu. Bundan kaçınmak amacıyla bazı Hristiyanlar din değiştiriyordu; nitekim Nasturi Katolikosu Ishoyahb, 650 yılından kalan bir mektubunda Pers piskoposuna bu durumu şu sözlerle esefle anlatıyordu: "Arap halkı bizim Hristiyan inancımıza karşı en ufak bir savaş açmış değil. Bilakis, dinimize karşı bir hoşgörü sergiliyor, rahiplerimize ve Rabbimizin azizlerine hürmet ediyor, kiliselere ve manastırlara bağışlarda bulunuyorlar. Peki o zaman neden Marou halkı inançlarından vazgeçti? Hem de Araplar onları inançlarını bırakmaya zorlamamışken... Sırf mallarının bir kısmını ticaret yoluyla korumak adına bu insanlar neden dinlerini terk ettiler, geçici dünya nimetlerinin bir kısmını korumak için, bütün bir halkın ebedi hayatı kazanmak adına kanını akıtarak satın aldığı bu dini neden terk ettiler? Marou halkı, az bir ticaret ve dünyalık menfaat uğruna bilerek ve isteyerek dinden döndü...".
Müslümanların diğer dinlere karşı gösterdiği hoşgörüyü vurgulamak amacıyla bu piskoposluk mektubundan bu uzun alıntıyı aktarmak istedik. Ancak buradan, fethedilen halkların İslamiyet'e yalnızca ekonomik kaygılarla geçtiği sonucu çıkarılmamalıdır. Basra Körfezi'nin kıyısında, Arap Yarımadası'nın doğusunda yer alan Bahreyn bölgesinin piskoposluk heyetinin tamamı, Müslümanların gelişinden itibaren bambaşka nedenlerle İslam'a geçmişti. Sonuç olarak denebilir ki, yüzyıllar boyunca aşamalı ve tamamen mantıklı bir asimilasyon süreci gerçekleşecektir. Yine de bu tespiti yumuşatmak adına şunu unutmamak gerekir: Doğu'nun VII. yüzyıldan miras kalan o büyük kiliselerinin kalıntıları olan Arap Hristiyan toplulukları, günümüzde bile hala oldukça canlı bir şekilde varlıklarını sürdürmektedir.

Türkçeye çeviren İbrahim Şimşek'in dipnotu:
Aziz Sophronios'un kroniğinde antlaşma vs geçmemektedir.
Muhammed dönemine ait olan kroniklerde Muhammedin bizzat feth ettiği bir Kudüs mevcuttur, burada hatalı bir yaklaşım görülmektedir.

Damas, capitale de l'Islam : les califes umayyades (661-750) / İslam'ın başkenti Şam: Emevi halifeleri (661-750)
661 yılı, İslam'ın hayatında önemli bir tarihtir ve Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ilişkilerde bir dönüm noktasını işaret eder. Hristiyanlar o an için yıkıcı bir savaştan çıkmışlar ve kendilerini kendi ülkelerinde üç büyük rakip gruba bölünmüş olarak bulmuşlardır. **Şam valisi Muâviye, çatışmadan galip çıkar; taraftarları daha sonra sünniler adını alacaktır. Mağluplar, azledilen halife Ali'ye**

sadık kalanlar, şîitler olarak adlandırılır. Son olarak, Kur'an'ın hakemliğine teslim olmayı reddedenler ise kendilerini **khârijitler** <Hariciler> olarak adlandırırlar.
Muâviye, böylece halefliği sorununun çözüme kavuşturarak babadan oğula geçen veraset sistemine dayalı bir rejim kurar ve sınırları bu hanedanın sonuna doğru Çin sınırlarından Pireneler'e kadar uzanacak olan yeni bir Müslüman imparatorluğunun başkenti olarak Şam'ı seçer. Tüm bu dönem boyunca fetihler Doğu'da ve Batı'da devam ederken, Kuzey'de ise Bizans komşusuyla savaş sürer. Hristiyan Yakubi kabileleri, çatışmaların ortasında haçı ve aziz George'un sancağını sallayarak Bizans'a karşı yapılan savaşlara aktif olarak katılırlar. Şam, nüfus çoğunluğu Hristiyan olan bir şehirdir. Müslümanlar az sayıdadır ve imparatorluklarını organize etmek için yeni boyun eğdirilmiş ülkelerdeki yetkin insanlara dayanmaları zorunludur. Fatihler bu konuda büyük bir gerçekçilik sergilerler. Suriye'de, Hristiyan memurlar yerlerinde bırakılır, Grekçe idarenin resmi dili olarak kalmaya devam eder. Kanunla her birinin hak ve görevlerini belirleyen dhimmi yasal statüsünün ötesinde, halifenin sarayı da dahil olmak üzere günlük yaşamda bu insanlar arasında iyi komşuluk ilişkilerinden doğan gerçek dostluk bağları kurulur. Hatta Şamlı Yuhanna'nın babası Sarjûn ile müstakbel halife arasındaki bir dostluktan söz edilir.
Müslümanlar Mekke'de ve Arabistan'da Hristiyanları zaten tanımışlardı, ancak bunlar Suriye çölünün Yakubi rahipleri gibi basit ve eğitimsiz kimselerdi. Şam'daki büyük yenilik, İslam'ın ilk kez, birkaç yüzyıllık uzun bir araştırmayla zenginleşmiş, iyi yapılandırılmış bir teolojik düşünce ve tefsir tekniğiyle karşı karşıya kalmasıdır. Üstelik bu dönemde teoloji sadece birkaç seçkinin tekelinde değildir: tartışmalar kamusaldır, herkes bu tartışmalara tutkuyla katılır ve teologların kavgaları bazen gerçek halk ayaklanmalarına dönüşür. İşte Hristiyan düşüncesiyle temas, Müslümanların iktidarı ele geçirmelerinin hemen ardından kendilerine ilk soruları sormaya başladıkları andan itibaren kurulur. Böylece daha sonra Müslüman teolojisi veya ilm al-kalâm haline gelecek olan ilk unsurlar şekillenir: İnsan eylemlerinde özgür müdür yoksa her şey Tanrı tarafından mı önceden belirlenmiştir? İkinci durumda, Emevilerin iktidarı ele geçirmesi Tanrı tarafından istenmiştir. Şam'daki halifelik makamı tarafından doğal olarak desteklenecek olan tez budur. Müslümanlar kendi aralarında savaştılar, bu ağır bir hatadır. O halde, iyi bir Müslüman kimdir? Günahkar kimdir? Günahkarın statüsü nedir: Hala Müslüman topluluğunun bir parçası olarak kabul edilebilir mi? Hristiyanlar arasındaki Mesih, Tanrı'nın Kelamı hakkındaki tartışmalar, Müslümanları Kur'an üzerinde düşünmeye sevk eder: Tanrı'nın Kelamı yaratılmış mıdır yoksa yaratılmamış mıdır? Tanrı'nın bir sıfatı mıdır?
Şam böylece Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki değişim ve iş birliğinin her alanda kurulduğu bir pota haline gelir. Ancak ilişkiler, Bizans'a karşı savaşın yeniden başlaması veya halifenin kişiliği gibi durumlara bağlı olarak gelişecektir. Bu gelişimin hangi yönde gerçekleştiğini görmek için farklı Emevi halifelerinin saltanatlarına hızlıca göz atmak yeterli olacaktır.
661'den 680'den kadar halife olan Muâviye, Hristiyanlarla sık sık bir araya gelir ve onları hizmetinde kullanır. Belirli bir dönemde en sevdiği eşi Yakubidir. Hristiyanlar aynı zamanda oğlunun mürebbisi ve hayatını emanet ettiği doktorudur. Sarayın resmi şairi ünlü Hristiyan Monofizit Akhtal'dır. Şamlı Yuhanna'nın büyükbabası

Mansûr İbn Sarjûn, idarede en yüksek görevlerden birini yürütür. Halifenin Hristiyanlara karşı iyi tutumu, bir depremle yıkılan Edessa kilisesini yeniden inşa ettirecek kadar ileri gider. Halefi I. Yezid de Mansûr'u bakan olarak görevinde tutar, aynı şekilde bir Hristiyan doktora güvenir ve oğlunun eğitimini bir rahibe emanet eder.
Abdülmelik 685'ten 705'e kadar hüküm sürer. Onunla birlikte Hristiyanlar için elverişli olan iklim bozulmaya başlar. Bu gelişim, bir yandan Bizans ile savaşların yeniden başlamasından kaynaklanır. Şimdiye kadar tanınan özgürlükleri kısıtlar ve Hristiyanların omuzlarına ağır yük getiren bir mali denetim getirir. İdarenin Araplaştırılmasına karar verilir, bu önlem Hristiyan memurlar için sonuçları bakımından çok önemlidir. Tüm bunlara rağmen, müstakbel halife, bir Hristiyan olan sütkardeşiyle arkadaş kalır ve Şamlı Yuhanna'nın babasını maliyeden sorumlu kişi olarak seçer.
I. Velid'e (705-715) Şam'daki Aziz Saint-Jean-Baptiste kilisesine el konulması atfedilir. Bizans ile yeniden başlayan savaş sırasında, esirlerin katledilmesini emreder ve Hristiyan Yakubi kabilesi Banu Taghlib'in kendi safında savaşmasına rağmen onlara karşı güç kullanılmasını ister. Şehitler olur. Hristiyanlar yavaş yavaş hükümetten uzaklaştırılır. İdari görevlerini korumak için birçok memur İslam'a geçer. Melkit Kilisesi de yavaş yavaş Araplaşır ve Bizans'tan gittikçe daha az kopuk hale gelir. Bu gelişim halifeye, 706 yılında, Aziz Sophronios'un ölümünden beri boş kalmış olan Kudüs makamına bir patrik atama izni verir.
Ömer II (717-720) dindar bir califedir. Dini gayreti Müslüman olmayanlar için zor yaşam koşullarını beraberinde getirir. Diğer halifelerin aksine, bu politikanın yol açtığı mali güçlüklere rağmen din değiştirmeleri teşvik eder, dhimmiler ana vergi mükellefleri olarak kalırlar. Dahası, Hristiyanlar idari görevlerden kesinlikle dışlanırlar ve bazı aşağılama önlemleri uygulamaya konur: ayırt edici kıyafetler giyme zorunluluğu, alçak sesle dua etme mecburiyeti, yeni ibadethaneler inşa etme yasağı. Bu radikal politikaya rağmen, halefi tarafından el konulan Saint-Jean kilisesine karşılık tazminat olarak, Ömer camiye dönüştürülmüş olan Saint-Thomas kilisesini geri verir. Yakubi tarihçi Denis de Tell-Mahré'ye göre, II. Yezid 723 yılında tasvirlerin yok edilmesini emreden bir ferman çıkarır. Bu durum, Bizans'ta ancak 730 yılında İmparator III. Leon'un tasvirlerin tazizini yasaklayan fermanıyla başlayacak olan ikonoklastik tartışmaya bir müdahale değildir. Bu önlem, canlı varlıkların resmedilmesini yasaklayan İslam hukukunun sıkı bir şekilde uygulanmasından başka bir şey değildir.
Hişâm (724-743) döneminde Antakya patrikliği makamı yerleşik bir unvan sahibine verilir, II. Velid (743-744) ise bu patriğin dilini kestirir ve İslam'a karşı vaaz verdiği için sürgüne gönderir. Benzer bir muamele Şam metropolitine de uygulanır. II. Mervan 745 yılında Antakya'ya başka bir patriğin seçilmesini kabul eder.
Emevi hanedanı altındaki Hristiyanlara yönelik Müslüman iktidarının tutumu böyle gelişir. Onların kamu hayatından kademeli olarak uzaklaştırılmaları ve resmi statünün uygulanmasındaki sertleşme, onları ikinci sınıf vatandaşlar haline getirecektir. Bu durum karşısında, Bizanslıların geri dönüşünü artık umut edemeyeceğini anlayan Melkit Kilisesi, yeni efendilerle sadık bir iş birliğini kabul

eder. Araplaşması, halifelik makamı tarafından resmi olarak tanınmasını sağlar ve Kudüs, Antakya ve aynı zamanda İskenderiye'ye artık Bizanslı değil, Arap-Melkit bir patriğin atanmasına izin verir.
Memur olarak kalmanın imkansızlığı, görevlerini korumak isteyen Hristiyanların İslam'a geçmesine neden olur. Buna karşılık, tasvirlerle ilgili tartışma, imparatorun otoritesinden kaçan Melkit Kilisesi'ni teğet geçer ve sivil otoriteye karşı belirli bir bağımsızlığa kavuşur. Siyasi koşullar nedeniyle biraz marjinalleşen bu Kilise, buna rağmen kendi içine kapanık yaşamaz, dogmatik hatalarla savaşmak ve gerçek imanı savunmak için canlı güçlerini harekete geçirir. Böylece üç patrik, ikonoklazma karşı mükemmel bir fikir birliğiyle tavır alır; bu cesur bir tutumdur, çünkü dönemin efendisi de iyi bir Müslüman olarak ikonlara saygı gösterilmesine karşıdır. Ve paradoksal olarak, tüm bu olumsuz koşullara rağmen, VIII. yüzyıl Melkit Kilisesi için tarihinin en parlak dönemini ve teolojik düşüncesinin altın çağını temsil eder.
O halde VIII. yüzyılın ilk yarısında bu eyaletteki Hristiyanların durumu nasıldır? Kesin olarak fethedilen Suriye, en azından siyasi düzeyde Müslüman dünyasının merkezi haline gelmiştir. Yerli nüfusun kademeli olarak islamlaşmasına şahit olunur, ancak gelirlerinin azaldığını görmekten korkan iktidar, genel olarak bu din değiştirme hareketini frenler. Grek dilinin yerini Arap dilinin alması süreci devam eder. Farklı Hristiyan toplulukları arasındaki güç dengesi, imparatorun seküler kolunun doktrinlerden birini veya diğerini kayırmak için artık müdahale edememesi nedeniyle istikrara kavuşmuştur. İslam topraklarındaki Hristiyanların hukuki statüsü giderek daha da netleşmektedir: Farklı topluluklara karşılıklı hak ve görevlerini belirleyen bir antlaşma çerçevesinde, Hristiyanların kendilerine yüklenen ölçülülük yükümlülüklerine uymaları ölçüsünde, kişilerin ve malların güvencesi ile ibadet özgürlüğünün sağlandığı söylenebilir.
Şamlı Yuhanna, Suriye'de ve ardından Kudüs'te işte bu siyasi ve dini çerçevede yaşamıştır. Bu pek de elverişli olmayan çevre, onun Melkit Kilisesi'nin en güzel gurur kaynağı olmasını ve evrensel Kilise tarafından onurlandırılan başlıca doktorlar arasında yerini almasını engellememiştir.

CHAPITRE II : JEAN DAMASCÈNE / II. BÖLÜM: ŞAMLI YUHANNA

1. Sa vie / 1. Hayatı

a. Les sources / a. Kaynaklar

Yuhanna'nın eski biyografileri çok sayıdadır. En önemlisi, şüphesiz IX. yüzyılda Arapça olarak kaleme alınmış ve Kudüs patriği belirli bir Yuhanna tarafından Grekçeye çevrilmiştir. Bu çeviri, Migne'nin PG serisinde, Şamlı Yuhanna'nın eserlerine giriş bölümünde yer almaktadır. Daha kısa olan başka anlatılar da mevcuttur: XI. yüzyıla tarihlenen bir Vita Marciana, yazarı bilinmemektedir; XIII. yüzyılda İstanbul patriği Jean Merkouropoulos tarafından kaleme alınan bir Vita ve nihayet, Konstantin Akropolites'in son bir eseri Sermo in S. Joannem Damascenum başlığı altında bilinmektedir. Grekçe metinler, Arapça Vita metnine sıkı sıkıya bağlıdır ve bize Yuhanna'nın gerçek hayatı hakkında çok az özgün bilgi sağlarlar. Tüm bu biyografiler hagiografi (azizlerin yaşam öyküsü) türüne aittir. Bu kaynakları göz ardı

etmememiz gerekse de, onları ihtiyatla kullanmak ve tarihsel olan ile efsanevi —ne kadar harika olursa olsun— olanı birbirinden iyi ayırmak gerekmektedir.
Yuhanna, ailesi ve çevresi hakkındaki tamamlayıcı bilgiler, Grek ve Süryani dilindeki kronik yazarları tarafından aktarılmaktadır. Yakubi mezhebinden olan bu sonuncular, Şamlı Yuhanna'nın ailesine karşı sistematik olarak düşmanca bir tavır takınırken; ikonoklazm taraftarı olan Grek yazarlar ise amansız düşmanları olarak gördükleri Yuhanna'ya karşı besledikleri nefreti gizlemeye çalışmazlar. Dolayısıyla onların tanıklıklarını büyük bir ihtiyatla kabul etmek uygun olacaktır. Arap tarihçiler ise Şam'ın fethini anlatmış ve Emeviler dönemindeki Suriye'deki yaşamı nakletmişlerdir. Onlar da bize Yuhanna ve ailesinin yaşadığı dönem hakkında çok değerli bilgiler sağlarlar.
Belgelerin bu çokluğuna rağmen, yazarımızın hayatına damga vurmuş büyük olayların tarihlerini kesinlik arz edecek şekilde belirlemekten aciziz. Doğum tarihi, ölüm tarihine kıyasla daha az bilinmektedir ve onun Aziz Sabas manastırına gitmek üzere ayrılış tarihini tam olarak belirleyemediğimiz gibi, rahip olarak atanma gününü de tam olarak tayin edemiyoruz. Bununla birlikte, Şamlı Yuhanna'nın hayatının ana evrelerini yeniden inşa etmek ve her şeye rağmen tarihsel gerçeğe oldukça uygun düşen bir tasvirini sunmak mümkündür.

b. La famille de Jean Damascène / b. Şamlı Yuhanna'nın Ailesi

Yuhanna, Bizans imparatoru adına vergi toplamakla görevli yüksek memurlardan oluşan bir ailede doğmuştur. Eyalet sakinlerinin büyük çoğunluğu gibi, ailesi de şüphesiz Suriye kökenliydi. Ancak bölge nüfusu, çoğunluğu itibariyle bir Arami lehçesi konuşuyor ve Yakubi mezhebine bağlı bulunuyordu. Yuhanna'nın ebeveynlerinin de dahil olduğu büyük şehirlerin seçkinleri ise Grek kültürüyle yoğrulmuştu ve Kadıköy ortodoksluğuna çok sıkı bir şekilde bağlıydı.
Yuhanna'nın büyükbabası Mansûr İbn Sarjûn, Şam şehri ve tüm bölge için maliye müfettişliği (logothetis) görevini yürütüyordu. Suriye 610 yılında Persler tarafından istila edildiğinde, Sasanî kralının hizmetinde aynı görevi sürdürmeye devam etti. Herakleios'un 628 yılındaki kesin zaferinin ardından Mansûr görevini korudu, ancak imparator istilacıya karşı gösterdiği müsamahakarlığı ona çok pahalıya ödetti ve ona ağır bir para cezası verdi. Mansûr bundan dolayı derin bir kin besleyecek ve uğradığı bu haksızlık, daha sonra Müslümanlar tarafından Şam'ın ele geçirilişi sırasındaki tutumunu açıklamaya belki de yardımcı olacaktır. Büyükbabanın bu olayda önemli bir rol oynadığı görülmektedir, ancak şehri ihanetle teslim ettiği kesin olarak söylenemez. Bununla birlikte, Bizans geleneği bu şahsiyeti uzun süre bir hain olarak kabul etmiştir. Eutychios ise kapitülasyon sırasında Mansûr'un ricacı olduğunu ve Rumlar, yani Bizanslılar hariç olmak üzere kendisi, ailesi ve tüm sakinler için hayat hakkı elde ettiğini açıkça belirtir.
Müslümanlar işgal ettikleri yerlerde buldukları idari yapıları koruyor ve yetkin memurları görevlerinde tutuyorlardı. Mansûr, yeni efendisi için de vergileri toplamaya devam ederek ve daha önce Bizanslılar ve Persler için yaptığı gibi vergileri algılayarak bu görevi bir kez daha korudu mu? Antakya'dan ve hatta Bizans'tan kaçan resmi sorumluların yokluğunda, Şam valisi Muâviye, Mansûr'u şef ve Hristiyan

topluluğunun resmi temsilcisi olarak seçti. O, giderek daha fazla bir güven adamı haline geldi ve Muâviye 661 yılında halifelik makamını ele geçirdiğinde, Suriye eyaletinin mali müfettişi olan Şamlı Yuhanna'nın babası, tüm Müslüman imparatorluğunun mali idaresinin sorumluluğuna yükseltildi. Devletin maliyesi esas olarak orduları beslemek için kullanıldığından, Mansûr fethin ve Bizans'a karşı yürütülen savaşın finansmanından doğrudan sorumlu hale geldi. Belki kendisi de sivil idarenin başında bulunuyordu.

Oğlu Serjûn İbn Mansûr, babasının yerine geçti. Sarjûn İbn Mansûr'un yetki alanı babasınınkinden daha geniş görünmektedir, çünkü Mısır'da meydana gelen mali suistimalleri şikayet etmek üzere halifenin yanında müdahalede bulunduğunu görmekteyiz. Sarjûn'un gücü artmaya devam etti. Fetihlerin genişlemesiyle birlikte önemi daha da büyüyecektir. Kuzey Afrika, Küçük Asya'nın bir kısmı, Irak ve Horasan Sarjûn'un kontrolü altına girecektir; onun emri altındaki kara ve deniz birlikleri silahlarını Mağrip'e kadar taşıyacak ve Konstantinopolis surları altında, Arap İmparatorluğu'nun en önemli komuta kademelerini elinde tutan bu Hristiyan tarafından yönetilecektir. Muâviye'nin ölümünde, halef Yezid I ona olan güvenini sürdürdü. Resmi görevinin yanı sıra, Sarjûn halifenin ve onun en sevdiği şair, Hristiyan Ahtal'ın yakın dostu gibi görünmektedir. Sarjûn, Yezid'in halefi üzerinde de büyük bir nüfuz sahibi olmuştur, öyle ki onun müdahalesiyle Abdülmelik'in Mekke camisini yeniden inşa etmek için malzeme sağlamak üzere Gethsemani kilisesini kullandığı görülmektedir.

Bu son detay bizi Şamlı Yuhanna'nın ailesinin Hristiyan dinine olan bağlılığı sorusunu sormaya yöneltmektedir. Müslüman tarihçiler, Sarjûn'un İslam'ı kabul ettiğini iddia etmişlerdir; bu ihtimal dışı, hatta imkansız bir ihtidadır, çünkü oğlu Yuhanna da Müslüman olacak ve ardından Hristiyanlığa geri dönmesi onu Müslüman kanunlarına göre ölümle cezalandırılan bir mürted yapacaktır. Sarjûn'un Yezid'in mevlâsı ve Mansûr'un da Muâviye'nin mevlâsı olduğu doğrudur. Mevlâ terimi İslam'a geçen yeni kişileri belirtiyordu. Bir Müslüman topluluğuna entegre olmak için, kabile yapısını korumuş olan bu toplulukta, bir Arap kabilesinin müşterisi (mevlâsı) olmak gerekiyordu. Ancak bu prosedür, örneğin bir Hristiyan gibi bir yerliye de uygulanabiliyordu ve dolayısıyla tek başına Şamlı Yuhanna'nın ailesinin İslam'a geçtiğinin kanıtı olarak kullanılamaz. Dahası, Arapça Vita metni Sarjûn'un inancını yüceltirken, Theophanes ise onu "çok Hristiyan bir adam" olarak nitelendirir; bu durum, o dönem için, halifenin yanında yürütülen görevle bağdaşmaz değildi.

Bu ailenin geçmişi ve Kilise'ye sadakatine dair sunduğu çok sayıdaki kanıt, bizi onun Müslüman topluluğuna entegre olmak istemediği sonucuna götürür; onlar kendilerini bu siyasi ve dini çerçevede var olan Hristiyan topluluklarına ait hissediyorlardı. Bu pek de elverişli olmayan çevre, Şamlı Yuhanna'nın Melkit Kilisesi'nin en güzel gurur kaynağı olmasını ve evrensel Kilise tarafından onurlandırılan başlıca doktorlar arasında yerini almasını engellememiştir.

Bu ailenin geçmişi ve Kilise'ye sadakatine dair sunduğu çok sayıdaki kanıt, bize "Sarjûnîler"in, Müslüman iktidarının gayretli ve etkili iş birlikçileri olarak hareket ederken aynı zamanda imanın ateşli savunucuları olduklarını kesin bir dille ifade etmemizi sağlamaktadır. Şamlı Yuhanna ayrıcalıklı bir ortamda büyüdüyse de,

zengin ve güçlü olan ebeveynleri "Müminlerin Emiri"nin en yakın çevresinde yaşadıklarından, o kendi ailesinin içinde, her şeye rağmen, Hristiyan imanına derin bir bağlılığın örneğini bulabilmiştir.

c. La jeunesse de Jean à Damas / c. Yuhanna'nın Şam'daki Gençliği

Biyografi yazarları bize onun doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi sunmazlar, ancak çağdaş yazarların çoğu onun 675 yılı civarında doğduğu konusunda M. Jugie ile hemfikirdir. J. Nasrallah bu seçime karşı çıkar ve onu çok daha erken, 652 yılına doğru doğurtur; Sahas ise 652 yılını tercih eder. Sahip olduğumuz tek kesinlik, Yuhanna'nın çocukluk ve gençlik yıllarının, ailesinin tam bir saygınlığa sahip olduğu, halife ve çevresiyle en sıcak ilişkileri sürdürdüğü bir dönemde Şam'da geçtiğidir. Yuhanna'nın hayatına dair tüm anlatılar onun eğitimi üzerinde uzun uzadıya durur ve buna çok büyük bir önem atfeder. Anonim Vita bize, babasının o henüz on iki yaşındayken ona muallim olarak Cosmas adında Sicilyalı bir keşiş vermeye özen gösterdiğini anlatır. Hatta şu ayrıntıyı belirtir: "Sadece sarasinlerin kitaplarında eğitim görmemesi için". Sarasin kelimesi burada şüphesiz Arap ve Müslüman anlamında kullanılmaktadır. Buna karşılık Yuhanna, eserlerini süsleyen antik çağ filozoflarına yapılan çok sayıdaki atıfın da kanıtladığı gibi, sağlam bir klasik Grek eğitimi almıştır. Bu geleneksel Grek eğitimi, zaten kendisine ayrılan görevleri yerine getirebilmesi için öteden beri gerekli görülmekteydi.

Yuhanna, yirmi yaş civarında, yani Abdülmelik'in saltanatının sonunda aktif hayata girdi. Şüphesiz ilk olarak babasına yardım etmekle başladı. Sarjûn o dönemde maliye ve savaş sorumluluğu makamındaki yerini bir Müslümana bırakmıştı, ancak bu durum kamu hayatından tamamen uzaklaştırıldığı anlamına gelmiyordu. İdarenin Araplaştırılması, tüm üyeleri Arapça okuryazarı olan ailesi için bir sorun teşkil etmiyordu. Diğer taraftan, I. Velid'in tüm Hristiyanları kamu görevinden çıkarma yönündeki radikal kararı sadece geçici bir nitelik taşıyordu. Ferman tam anlamıyla uygulanamadı, çünkü Müslümanlar bu tür sorumlulukları üstlenmekten henüz aciz görünüyorlardı.

Kesinlikle dini olan alanın dışında, yaşdaşı olan çocukların çoğunun yaptığı gibi, aynı sosyal sınıftan olsun ya da olmasın, Müslüman veya gayrimüslim, Arap dilinin eğitiminden de yararlandığına şüphe yoktur. Arap dilinin edebi öğrenimi esas olarak şairlerin incelenmesine dayanıyordu. Emevi hanedanının ozanı olan Akhtal, aile evinin müdavimlerindeydi. Döneminin en büyük şairlerinden biriyle kurulan bu sürekli temas sayesinde, Arap dili Damaslı (Şamlı) için yabancı kalmış olamazdı.

Yuhanna'nın babasının yerine geçtiğinde üstlendiği görevi kesinlik arz edecek şekilde belirlemek pek mümkün değildir. Biyografi yazarlarından bazılarının iddia ettiği gibi, kendisinin "şehrin emiri katibi", yani şehir mali idaresinin şefi olduğu düşünülebilir. En azından, geleneksel olarak ailesi tarafından yürütülen ve Şam eyaletinin Hristiyanlarından toplanan vergileri idare eden Hristiyanlardan sorumlu tahsildarlık görevini koruduğu varsayılabilir. Ancak bu durum yine de çok önemli bir sorumluluktu; zira Yakubiler ve Melkitler de dahil olmak üzere Hristiyanlar, her şeye rağmen hâlâ nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturuyordu ve bölgenin ekonomisi onlar üzerinde yükseliyordu. Şamlı Yuhanna, görevleri kapsamında halifenin çevresiyle

doğrudan temas halindeydi ve rejimin önde gelen şahsiyetleriyle bir araya gelme ayrıcalığına sahiptir. Aralarındaki ilişkiler, gençlik arkadaşlarıyla sürdürmeye devam edebildiği dostluk bağları göz önüne alındığında, kesinlikle sadece profesyonel alanla sınırlı kalmıyordu.
Böyle bir konum, Yuhanna'nın Müslüman topluluğunu bölen siyasi ve dini mücadelelerin ayrıcalıklı bir gözlemcisi olmasını ve tüm bu sorunlar hakkında arkadaşlarıyla tam bir özgürlük içinde konuşabilmesini sağlamıştır. Zira tam da VIII. yüzyılın başlarında, Tanrı'nın mutlak kudretini savunanlar ile insanın özgür olduğunu iddia edenler arasındaki ilk tartışmalar filizlenmiştir. Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki bu tartışmaların, ikincileri, tam da Müslüman dini bilincinin dönemin siyasi bağlamı nedeniyle çalkantılı olduğu bir anda kendilerine sorular sormaya yöneltmiş olması muhtemeldir. Dolayısıyla Yuhanna'nın, bir Müslüman ile bir Hristiyan arasında geçen diyalog çalışmasının yarısını özgür irade problemine ayırmış olması hiç de tesadüf değildir.
Dindar halife Ömer II (717-720) döneminde Hristiyanlar için hayat daha da zorlaştı: Uygulamaya konan yıldırıcı önlemler, uzayan şehitler listesi ve nihayet gayrimüslimlerin idari görevlerden kesin olarak uzaklaştırılması süreci başladı. Bu son önlem, işlerini kaybetmek istemeyen çok sayıda Hristiyanın din değiştirmesine yol açtı. Yuhanna ise farklı bir seçim yaptı: Makam ve zenginliklerinden vazgeçerek, çocukluğunun şehrini terk etmeyi ve Aziz Sabas manastırının yolunu tutmayı tercih etti.

d. Jean moine à Saint-Sabas / d. Yuhanna'nın Aziz Sabas'taki Keşişlik Hayatı
Ayrılış tarihi kesin olarak bilinmemektedir, fakat Şam'ı şüphesiz Ömer II'nin halifeliği döneminde terk etmiştir. Yuhanna'nın, yaklaşık kırk beş yaşındayken en geç 720 yılı civarında manastıra katılmış olduğu kabul edilir. Kudüs'e yakın derin bir vadide yer alan Aziz Sabas Lavrası, büyük bir manevi ve entelektüel merkezdi. Melkit düşüncesinin ocağı olan bu manastır, VIII. yüzyılın hemen başında tüm ihtişamıyla parlıyordu. Her ne kadar orada Süryanice ve Ermenice konuşan keşişler bulunsa da, Aziz Sabas Helenleşmiş bir manastırdı; Grek dili, günlük yaşamda hâlâ yaygın olarak kullanılmasına rağmen, kültür ve litürji dili olarak yerini henüz Arapçaya bırakmamıştı.
706 yılında Melkit Kilisesi, altmış yıldır boş kalan Kudüs makamına patrik V. Jean'ın oturmasıyla nihayet manevi liderine yeniden kavuşmuştu. Yeni patrik tarafından rahip olarak atanan Yuhanna, böylece teolog patrik V. Jean'ın sırdaşı haline geldi ve bundan sonra yazmaya başladı; özellikle ikonoklazma karşı çeşitli heretik akımlara yönelik risaleler kaleme aldı. Hakikati savunma arzusuyla hareket ederek, tasvir kırıcılara karşı üç söylem kaleme aldı; bu cesurca bir tutumdu, çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, Müslüman dini her türlü figüratif temsile karşı çıkıyordu ve bu doktrinel ilkeye saygı gösterilmesini sağlamak üzere bazı önlemler alınmaya başlanmıştı. İkonların savunulmasına yönelik bu üç söylem, Müslümanlar tarafından değil, 754 yılındaki ikonoklast Hiereia Konsili tarafından mahkûm edilmesine yol açacaktır: "Kötü bir isme sahip olan ve Muhammedî öğretilere inanan Mansûr'a aforoz! Mesih'e ihanet eden hain Mansûr'a aforoz! İmparatorluğun düşmanına,

dinsizlik doktoruna, tasvir tapıcısına aforoz!". Aynı anlayışla Yuhanna, İslam'a karşı eleştirel eserler kaleme alacak, dolayısıyla Müslümanlar nezdinde a priori kabul edilemez ve tehlikeli olan bu girişim, onun günlerini huzur içinde tamamlamasına engel olmayacaktır. Oysa aynı dönemde, Antakya'nın yeni Melkit patriği III. Élienne ile Maïouma piskoposu Pierre ve Şam metropoliti olan başka bir Pierre, İslam'a karşı vaaz verdikleri gerekçesiyle dilleri kesilerek sürgüne gönderilmiş ve şehit edilmişlerdir.
Yuhanna 754 yılında, yani hanedanı ve kendisininki gibi adı tarihte kalacak olan Emevi hanedanının çöküşünden dört yıl sonra ölür. "Sarjûnîler", yeni efendilerle iş birliği yapma girişiminde bulunan ilk kişilerden olmuşlar ve onların izinden giden çok sayıda Hristiyan, İslam imparatorluğunun birbirini izleyen başkentlerinde Müslümanlarla iyi ilişkiler sürdürmeye devam etmiştir. Ancak Yuhanna'nın siyasi rolünün ötesinde, tarihin nihayetinde hafızasında tuttuğu şey, onun Hristiyan düşüncesinin gelişimine yaptığı katkıdır. 1890 yılında Papa XIII. Leo tarafından resmen Kilise Doktoru ilan edilmesinden çok önce, Bizans geleneği ona, bize bıraktığı eserin genişliği ve özgünlüğü ile tamamen haklı çıkan "Seçkin Doktor" unvanını çoktan vermişti.

2. Şamlı Yuhanna'nın Eseri

Şamlı Yuhanna'nın günümüze ulaşan yazıları, en azından bize kadar gelebilenler, tümüyle hayatının ikinci dönemine, yani Aziz Sabas manastırındaki kalışına tarihlenmektedir. Bugüne kadar basılan eserlerin tamamı, o dönemde Melkit Kilisesi'nin kültür ve litürji dili olan Grekçe ile kaleme alınmıştır. Araplaşma ancak VIII. yüzyılın sonunda genel ve kesin bir hal alacaktır. İlk olarak M. Lequien, yalnızca Paris'teki Kraliyet Kütüphanesi'nin fonlarından yararlanarak Şamlı Yuhanna'nın tüm yazılarını yayımlamıştır. Migne, Lequien tarafından gözden kaçırılmış birkaç eseri de ekleyen M. Jugie'nin, Dictionnaire de Théologie Catholique'in Yuhanna'ya ayrılan maddesindeki çalışmasına dayanarak bu metni tamamen devralmış ve Yuhanna'nın özgün eserlerini belirlemeye çalışmıştır. Son olarak B. Kotter, Şamlı Yuhanna'nın eserlerinin eleştirel ve eksiksiz bir baskısını yapma girişiminde bulunmuştur.
Bazı biyografi yazarları, yazarımızın bugün kayıp olan bazı eserleri Arapça yazmış olduğunu iddia etmektedir. Yuhanna'nın bu dili mükemmel bir şekilde kullandığı kesinlikle mümkündür, ancak böyle bir girişim okuyucularının veya dinleyicilerinin ihtiyaçlarına cevap vermiyor gibi görünmektedir. Müslümanların Grekçeyi bilmedikleri göz önüne alındığında, bu dilde ifade biçimi, yetkililerden gelebilecek olası yaptırımlardan korkmadan, tam bir güvenlik içinde düşüncesini geliştirmesine izin veriyordu. Felsefi kavramları ve teolojik tanımları, bu alanda kelime dağarcığı henüz yetersiz olan Arapçaya kıyasla Grekçe olarak açıklamanın kendisi için çok daha kolay olduğunu da unutmamak gerekir. Buna karşılık, eserlerinden bazılarının Hristiyan Arap nüfusun ihtiyaçları için erken bir dönemde Arapçaya çevrildiği kesindir. Kendisini onun öğrencisi ilan eden ve onun öğretisini doğrudan aldığını (apo phonis) belirten Haranlı Melkit piskoposu Ebu Kurra (Théodore Abu Qurra), hem Arapça hem de Grekçe yazılmış eserler aracılığıyla yazarımızın düşüncesinin yayılması için çok çalışmıştır. Arapça henüz gelişmekte olan bir Müslüman

medeniyetinin aracı olarak görünmektedir: Emevi döneminin edebi, hukuki ya da dini üretimini göz önünde bulundurmak yeterlidir; bu üretim oldukça sınırlıdır. Arapça, tüm Müslüman dünyasının ifadesi değildir. Sasanî dalgası ancak Abbasi dönemiyle birlikte yayılacaktır. Yuhanna'nın öncü bir rol oynadığı bu dönemde, Arapça edebi üretimin henüz embriyonik aşamada olduğunu E. Ponsonye'nin şu sözleri doğrulamaktadır: "Suriye'de hem Arapça hem de Grekçe konuşulup yazıldıysa da, o Grekçe düşünmüş ve yazmıştır." Yuhanna'nın bazı eserleri bize nitekim Grekçe versiyonlarından ziyade Arapça versiyonlarıyla ulaşmıştır.
Damascène'in polemik yazıları arasında, bir Hristiyanın bir Müslümanın öne sürdüğü itirazlara cevap verdiği ve İslam'ın inananları tarafından formüle edilen eleştirilere yanıt vermeye yönelik bu girişimin türünün ilk örneklerinden biri olduğu reddiyeyi buluyoruz. Daha sonra, İslam'a karşı polemik yazıları Bizans Kilisesi'nde moda haline gelecektir. XII. ve XIII. yüzyıllarda Latin teologlar da bu örneği takip edeceklerdir.
Onun temel eseri "Bilginin Kaynağı" (Pêgê Gnôseôs) başlığını taşır. Şamlı Yuhanna'nın şöhretini borçlu olduğu kitap budur. 743 yılında bestelenen bu geç dönem eser, Hristiyan dini hakkındaki bilgilerin ilk rasyonel organizasyon girişimidir ve gerçek bir "Summa Theologiae"dir. Yuhanna, önceki yüzyılların konsilleri tarafından tanımlanan doktrinleri; Tanrı, İlahi İnayet, Vahiy ve Mesih'in şahsı üzerine işlemek için Grek Babalarının düşüncesine dayanır. Metnin başına felsefi ve tarihsel nitelikte ikili bir giriş eklenmiştir. Felsefi bölüm olan ve "Diyalelektik" olarak adlandırılan kısım, esas itibariyle: doğa, kişi, hipostaz, töz gibi terimlerin anlamını kesinleştiren bir tanımlar bütününden oluşur. Hristiyanlar arasında töz (ousia) kelimesinin tam anlamı üzerindeki basit bir anlaşmazlığın kanlı kavgaların kökeninde yer alabileceği düşünüldüğünde, bu terimlerin kesinliği çok büyük bir önem taşımaktadır.
Ardından tarihsel giriş veya "Heretiklerin Kitabı" gelir. Yuhanna'nın amacı Grek Babalarının düşüncesinin evrimini anlatmak ya da dogmanın bir tarihini yazmak değildir. Ancak Hristiyan öğretisinin sunumuna girişmeden önce, yazar hataları ve yanlış doktrinleri ihbar etmeyi yararlı bulur. Seksen bir ilk heretiği tanımlamak için, Epiphanios'un "Panarion" metnini tamamen devralır. Daha sonraki hataların tanımı ise farklı yazarlardan ödünç alınmıştır: böylece, monotelitizmden bahsetmek için, büyük ölçüde Aziz Sophronios'tan esinlenmiştir. Ancak Yuhanna'nın asıl özgün katkısı çok az bir şeye indirgenirse, "Heretiklerin Kitabı" bizim için en büyük önemi taşır, çünkü önsözde de belirttiğimiz gibi, Hristiyan literatüründe İslam'ın sunumuna ayrılmış ilk Grekçe metni içerir.
"Bilginin Kaynağı"nın üçüncü bölümünü oluşturan "Ortodoks İman" (De Fide Orthodoxa), Şamlı Yuhanna'nın en bilinen eseridir. Kitap yüz bölüme ayrılmıştır ve bu bölümlerin elyazmalarındaki sıralaması, onların orta çağ sonu Latin teolojisi metinlerinde olduğu gibi dört büyük başlık altında toplanmasına izin verir; öyle ki burada "ilm al-kalâm" kitaplarındaki gibi, imanın açıklanması ve savunulması için kullanılan klasik tümenleri uygulamak mümkün olmuştur. "Ortodoks İman"ın güncel planı şu şekildedir: 1. De Deo Uno (Tek Tanrı Üzerine); 2. Yaratılış; 3. Kurtuluş Tarihi (Hristiyanoloji, kilise babaları, Müslümanlara karşı peygamberlik); 4. Çeşitli sorular.

Dolayısıyla burada, birkaç şey hariç, Pierre Lombard'ın "Sentences" kitabının planını, aynı zamanda "ilm al-kalâm"ın büyük risalelerini buluyoruz. Bununla birlikte, Şamlı Yuhanna'nın Latin teologları ve Müslüman düşünürleri doğrudan etkilediğini söylemek iddialı bir sonuç olur. En fazla söylenebilecek olan, bu farklı yazarların eserlerinin "Ortodoks İman" ile resmi bir benzerliğe sahip olduğudur. Yedi yüzyıllık Hristiyan düşüncesinin sentezini gerçekleştirdiği için, yazarımız kilise doktrininin eksiksiz bir sunumunu yazacak olanların öncüsü olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla, haklı olarak Grek Babalarının mührü olarak kabul edilmiştir; eseri Patristik çağ ile Skolastik çağ arasındaki geçişi çok iyi işaret eder. Şamlı Yuhanna, ayrıca, İslam üzerine eserler yazan çok sayıdaki Bizanslı yazara yolu açmıştır; o, bu bilgi toplama işini yürütmek için herkesten daha iyi bir konumdaydı.

III. BÖLÜM: ŞAMLI YUHANNA'NIN İSLAM ÜZERİNE YAZILARI

Şamlı Yuhanna'nın eserlerinin bütünü içinde İslam üzerine kaleme aldığı yazıları çok az bir yer tutar; zira bugün elimizde, toplamda yalnızca yaklaşık yirmi sayfaya ulaşan, nispeten kısa iki metin bulunmaktadır.

Bunlardan ilki, Heretiklerin Kitabı adlı eserinden bir alıntı olup, İslam doktrininin bazen polemik içeren bir sunumundan, ardından Hristiyanlara yöneltilen bazı eleştirilerin reddinden ve Kur'an'ın dört suresinin incelenmesinden oluşur. Bir Müslüman ile bir Hristiyan Arasındaki Tartışma ise Hristiyan doktrinine karşı belirli noktalarda maruz kalınan saldırılara yönelik bir cevaplar derlemesi olarak karşımıza çıkar.

On iki yüzyılı aşkın bir zaman diliminin ardından bugün bize, öncelikle Kilise'yi meşgul etmesi gereken bir konu üzerinde yazarımızın neden bu kadar temkinli ve sınırlı bir yaklaşım sergilediği sorulabilir. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, yazarımız bize göre Kilise'nin geleceği için çok daha az tehlike arz eden ikonoklazm ile mücadele etmek için çok daha fazla enerji harcamıştır. Aslında İslam, siyasi ve askeri gücüne rağmen, VIII. yüzyılın bu ilk yarısında Ortodoks iman için henüz doğrudan bir tehdit gibi görünmüyordu. Müslüman ilahiyat düşüncesinin bu ilk dönemindeki aşırı yetersizliği göz önüne alındığında, Hristiyan düşünürlerin endişelenmesini gerektirecek bir durum yoktu. Kur'an o dönemde kötü aktarılmış ve yanlış anlaşılmış hikayelerin bir derlemesi olarak görüldüğünden, onu çürütmek veya alaya almak yeterli kabul ediliyordu. Elbette Hristiyanların bu tutumu, birkaç yıl sonra mantığı mükemmel bir şekilde kullanabilen ve tamamen tutarlı bir teoloji geliştirebilen Müslüman kelamcılarla karşılaştıklarında değişecekti; ancak Şamlı Yuhanna döneminde durum henüz böyle değildi. Bununla birlikte, kısalıklarına rağmen, Şamlı Yuhanna'ya ait oldukları ölçüde İslam Üzerine İnceleme ve Bir Müslüman ile bir Hristiyan Arasındaki Tartışma, Suriye'nin işgalinin ilk yüzyılında Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki ilişkilerin anlaşılması açısından çok büyük bir önem taşır. İslam topraklarında yaşayan bir Hristiyan ilahiyatçının bu yeni dine ilgi duyduğunu, onu polemik ve apolojetik bir amaçla incelediğini gördüğümüz ilk yazılı metinlerle karşı karşıyayız.

Yazarın kişiliği bu metinlere daha da büyük bir önem kazandırmaktadır. Müellif neden bahsettiğini biliyordu; İslam hakkındaki bilgileri kitaplardan derlenmiş değildi.

Ailesinin resmi konumu ve iktidardaki kişilerle şahsen sürdürdüğü dostane ilişkiler, bu dini yakından tanımasını sağladığı gibi, Müslüman ilahiyatını oluşturmaya ve Kur'an vahyinin içeriğini rasyonelleştirmeye çalışanların ortaya koyduğu temel dogmatik noktaları da öğrenmesine imkan tanımıştı. Arapça bilmesi de halifenin sarayındaki arkadaşlarıyla, dini konular da dahil olmak üzere, tartışmalarını kolaylaştırıyordu. Oysa Şam'da Yuhanna'nın yaşadığı bu dönemde, bazı Müslüman yurttaşları özgür irade üzerine sorular sormaya başlıyor ve Kur'an'ın yaratılmışlığı problemini tartışıyorlardı. Ertesi yüzyılda diyalektik teoloji (ilm al-kalâm) haline gelecek olan şey, henüz ilk kekelemelerini yaşıyordu. İslam ve Müslümanlar hakkındaki bu kişisel bilgisinin yanı sıra, Yuhanna'nın güvenilir bir doktrine sahip bir ilahiyatçı, VIII. yüzyılın başında Kadıköy Ortodoksluğunun en otantik temsilcisi olması gerçeği de eklenir. Bir ilahiyatçının İslam üzerine kaleme aldığı bu iki yazı, dönemin en yetkin şahsiyeti tarafından yazılmış olması, hem bilgilerinin doğruluğu hem de bilgisinin genişliği açısından en eski tanıklıklar arasında yer almaktadır.

1. İslam

Metin bir başlık taşımamaktadır; genellikle Şamlı Yuhanna'nın 101. heresisi olarak adlandırılır. Yazar burada İsmaillilerin dininden bahseder, hiçbir zaman İslam kelimesini kullanmaz. Aynı şekilde Müslüman kelimesi de onun kaleminden çıkmaz, yerini sarasin kelimesine bırakır. İslam ve Müslüman terimleri Bizanslı yazarlar tarafından ancak daha geç bir dönemde Yunanca metinlere aktarılacaktır. Bununla birlikte, bu kelimelerin halk diline geçmiş olması nedeniyle kullanılmalarının mantıklı olduğunu düşünüyoruz; zira bu kelimeler, Arapların bu dini (İslâm) ve ona inananları (müslimûn) belirtmek için kullandıkları kelimelerin sadık birer tercümesidir.
Lequien tarafından aktarılan ve Migne tarafından yeniden basılan Heretiklerin Kitabı versiyonunda, İslam üzerine olan bölüm 101. sırada yer alır ve ardından diğer iki heresi gelir: İkonoklazm ve Aposhitler mezhebi ile bir epilog. Metni kullandığımız Kotter tarafından gerçekleştirilen baskıda ise aynı bölüm artık 100 numarasını taşımakta ve Yuhanna tarafından sayılan heresiler listesini kapatmaktadır. Kotter, Heretiklerin Kitabı'nı bu şekilde sonlandırmak için birkaç unsura dayanmaktadır. Yüz bölüm veya yüzyıllara (centuries) bölünme bu dönemde sıkça rastlanan bir durumdur. Bu durum, aynı Damascène'in Ortodoks İman eseri için de geçerlidir. Heretiklerin Kitabı'nın Lequien baskısında yer alan ve Kotter baskısında artık bulunmayan epiloğun yazarı, az önce "100 heresi"den bahsedildiğini belirtmektedir. 100 ile sınırlama Doctrina Patrum tarafından da doğrulanmaktadır. Ancak Kotter, tercihini gerekçelendirmek için özellikle en eski yazmalara başvurmaktadır. Bu yazmalarda, Aposproscopes heresisi yer almaz ve dolayısıyla Şamlı Yuhanna'nın listesine yüzüncü sırada geç bir dönemde eklenmiştir. Sonradan eklenen 102 ve 103 numaralı diğer iki heresi gibi bunun da silinmesi uygun görünmektedir. Böylece İslam'a, yüzüncü ve sonuncu olan gerçek yeri iade edilmiş olur.
Dolayısıyla Heretiklerin Kitabı'nın bir parçasını oluşturduğu Bilginin Kaynağı adlı eser, 743 yılından sonra yazıldığı için Yuhanna'nın hayatının sonuna tarihlenmektedir. Yazar o sırada 65 yaşından büyüktür. Bilgi kaynaklarının sadece gençliğinde edindiği kişisel bilgiler olduğunu unutmayalım. Oysa o, Şam'ı terk etmiş

ve otuz yılı aşkın bir süredir Müslüman dostlarıyla düzenli olarak görüşmeyi bırakmıştır. Anıları belki de uzaktır, bu da anlatımına sızmış olabilecek belirsizlikleri ve hataları açıklayabilir. Diğer taraftan, VIII. yüzyılın hemen başında Kur'an metni henüz mevcut güncel versiyonuyla şüphesiz kesin olarak sabitlenmemişti; Peygamber'in geleneğini aktaran Hadis derlemeleri ise henüz kaleme alınmamıştı. Bu nedenle, Şamlı Yuhanna tarafından günümüzde elimizde bulunan metinlere dayanarak ve bu din hakkında günümüzde kitaplar aracılığıyla bilinenlerin ışığında yapılan İslam sunumunun doğruluğunu yargılamak bizim için zordur. Tüm bu açıklamalar gereklidir, zira bunlar Şamlı Yuhanna hakkında çok aceleci bir hükme varmamamızı ve özellikle, ifadelerindeki veya alıntılarındaki yanlışlıkları tespit ettiğimizde onun kötü niyetli veya eksik bilgilendirilmiş olduğu sonucuna ulaşmamamızı sağlar.

İslam üzerine olan bölümün yapısını inceleyecek olursak, son derece karmaşık olan bu metnin, her biri belirli bir tema etrafında bir bütün oluşturan, eşit olmayan uzunlukta on bir paragraftan meydana geldiğini görürüz. Grekçe orijinal metinde bulunmasa da, çalışmamızın v. bölümünde yer alan yorumlara daha fazla açıklık getirmek amacıyla bu on bir paragraflı ayrımı esas alacağız. Buna göre şu planı önermekteyiz:

1. Giriş: Esas itibarıyla tarihseldir. İslam'ın elde ettiği başarıyı vurguladıktan sonra, Müslümanlara verilen farklı isimleri sayar ve İslam öncesi dini betimler.
2. İslam'ın Kökeni: Yuhanna, Muhammed'e gelen vahiyden ve Kur'an'ın Hristiyan kaynaklarından bahseder.
3. Kur'an Teolojisi: Yazar, bunu eleştirmeden veya yorumlamada bulunmadan sunar. Sadece tek bir Tanrı vardır; İsa sadece bir peygamberdir, çarmıhta ölmemiştir ve Tanrı onu kendi katına yükseltmiştir.
4. Kur'an Vahyi: Damascène, Kur'an vahyi konusunda Müslümanları sorgular. Peygamber lehine hiçbir şahitlik bulunmadığı için bu vahyin otantikliğini şüpheye düşürür. Kur'an'ın uyku halindeyken vahyedilmiş olması ise alay konusuna dönüştürülür.
5. Şirk (Müşriklik) Suçlaması: Müslümanlar, Hristiyanları şirk koşmakla suçlarlar. Yuhanna bu suçlamayı tersine çevirir ve onları Tanrı'yı noksanlaştırmakla itham eder.
6. Hristiyanların Putperestliği: Müslümanlar, Hristiyanları haça tapınmakla ve dolayısıyla putperest olmakla suçlarlar. Yuhanna bu geleneği gerekçelendirir ve Müslümanların hac ziyareti sırasında Mekke'deki Hacerü'l-Esved'e (Kara Taş) tazimde bulunmalarını eleştirir. Buna karşılık onları putperestlikle itham eder ve bu taş ile İbrahim'in hikayesi arasında kurdukları ilişkiyle alay eder.
7. "Kadın" Yazısı: Kur'an'ın bir suresinden yola çıkan Yuhanna, evlilik konusundaki Müslüman hukukunu sert bir dille eleştirir. Çok eşliliği, boşanmayı tenkit eder ve Zeyd'in hikayesi üzerinden Muhammed'i zina ile suçlar.

8. "Dişi Deve" Yazısı: Kur'an'daki dişi deve kıssasını anlatır ve bundan yararlanarak Müslümanların cennet tasavvuruyla alay eder. Bu dinin mensuplarına hakaret eder ve onları cehennem ateşine mahkûm eder.
9. "Sofra" Yazısı: Yazar, İsa'nın talebi üzerine gökten indirilen bir sofradan bahseder.
10. "İnek" Yazısı: Sadece adı zikredilir.
11. Yasaklar: Metin, bazı yasakların sayılmasıyla son bulur: Şabat, vaftiz, şarap ve bazı yiyecekler.

İslam üzerine olan bu pasaj üslup bütünlüğünden yoksundur; betimlemeler ile tartışmaların bir karışımıdır ve şu şemaya göre dağılım gösterir:

Sunum:

3. Giriş.
4. İslam'ın Kökeni.
5. Kur'an Teolojisi.

Tartışma:

6. Kur'an Vahyi.
7. Şirk Suçlaması.
8. Putperestlik Suçlaması.

Sunum:

8. "Kadın" Yazısı.
9. "Dişi Deve"ye Dair.

Tartışma: "Dişi Deve" Yazısı Üzerine.

Sunum:

11. "Sofra" Yazısı.
12. "İnek" Yazısı.
13. Yasaklar.

Bununla birlikte, polemik üslubu paragrafların çoğunda kendini hissettirir. Şamlı Yuhanna'ya göre Kur'an, gülünç sözlerle doludur. Müslümanların, bir eşek satın almak için bile şahit gerekirken vahyi hiçbir şahit olmadan kabul etmeleri, Tanrı'yı Ruhundan ve Kelamından mahrum bırakarak noksanlaştırmaları, anlamsız ya da utanç verici nedenlerle Mekke'deki Kara Taş'a tapınmaları eleştirilir. Müslümanların cennet tasvirine gelince, Yuhanna buna adeta bir "cehennem tasviri" gözüyle bakar. Metnin bütünü, yazarın kendi metnini düzeltmeye veya inşa etmeye çalışmadığı, yapay olarak bir araya getirilmiş çeşitli unsurların bir derlemesini düşündürmektedir. Doctrina Patrum sadece Kotter baskısının ilk yirmi beş satırını içerir ve buradaki temel metne geri kalan her şeyin sonradan aşılandığı düşünülebilir. Ancak Kotter, el yazmalarının incelenmesine dayanarak, sadece bu kısa sunumun değil, paragrafın tamamının Damascène'e atfedilmesi gerektiği görüşündedir.

Eğer 100. heresinin içeriğini inceleyecek olursak, ilk satırlardan itibaren polemik üslubu kendini hissettirse de İslam'ın başlangıcına dair tarihin sadık bir şekilde aktarıldığını tespit etmemiz gerekir: Sarasin kelimesinin köken açıklaması taraflıdır ve Muhammed, derin bir dini yaşam taklidi yapan bir sahte peygamber olarak

adlandırılır. Kur’an’ın kristoloji sunumu eksiksizdir ve bu sentezi yazmak için müellif, Kur’an’ın çok sayıdaki suresine dağılmış bilgileri bir araya getirmiştir; bu durum onun içeriği hakkında iyi bir bilgiye sahip olduğunu varsaymamızı sağlar. Yuhanna, İslam’ın sunduğu şekliyle Mesih hakkında eleştirel bir yorum yapmadan nesnel bir tanım sunar. İslam’ın İsa’yı Tanrı’nın Oğlu olarak kabul etmeyi reddetmesini, onun Tanrı’nın Kelamı olmasına ve bakireden doğmasına rağmen çok güçlü bir şekilde vurgular. Tüm bu pasaj, Kur’an metninin oldukça sadık bir alıntısıyla sona erer; bu da Yuhanna’nın konusunu çok iyi bildiğinin bir kanıtıdır. Aynı şekilde, vahiy konusundaki polemik alışverişinde Damascène, Peygamber’in bir sahtekar olduğunu kanıtlamak ve Müslümanlara saf olduklarını göstermek amacıyla Kur’an hukuku hakkındaki bilgilerini çok akıllıca kullanır.
Yazarın daha sonra cevapladığı iki şirk ve putperestlik suçlamasından ikincisi, Kur’an’da Hristiyanlara yöneltilmiş değildir. Ancak burada, İslam’ın ilk yüzyılında Hristiyanların kendilerini savunmak zorunda kaldıkları popüler suçlamaların izini görmek mümkündür. Yuhanna, aynı konu hakkında bazen farklı Kur’an versiyonlarının var olduğunu fark ettirir. Mekke’deki Kara Taş’ın kutsal kökeni hakkında aktarılan iki anlatıyı bu şekilde kaydeder: Biri İbrahim’in devesini bu taşa bağladığını anlatırken, diğeri ise Hacer’in bu taşın üzerine oturduğunu söyler. Aynı şekilde Yahudiler tarafından Kutsal Kitap metinlerinin tahrif edilmesi konusunda da: Bazıları Yahudilerin Kutsal Yazıları sadece yanlış anladıklarını söylerken, diğerleri ise bunları kasten tahrif ettiklerini ileri sürer. Bu farklı versiyonların, metnin kesin olarak sabitlenmesinden önce Müslüman geleneği tarafından aktarıldığı ve İslam’ın en erken dönemine kadar uzandığı düşünülebilir. Son olarak, Şamlı Yuhanna’nın bu pasajdaki aşırı sertliğini ve Müslümanlara karşı savurduğu, Muhammed’in takipçilerini putperestlerin kendisi yapmaya varan suçlamalarını da not etmek gerekir.
Yazar, Kur'an metnini çıkış noktası olarak alarak İslam eleştirisine devam eder. Tüm olasılıklara göre Yuhanna Kur'an'a kendisi doğrudan erişememişti ve onu sadece sözlü aktarımlardan tanıyordu; bu durum onun bazı pasajları çok fazla hata yapmadan aktarmasını engellemez. Karşılaştırma yapılmak istendiğinde, metnin henüz kesin olarak sabitlenmemiş olduğu gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekir. "Kadın" başlığı altında toplanan unsurlar, tıpkı kristolojide olduğu gibi tüm Kur'an'a dağılmış durumdadır. Evlilik ve boşanma mevzuatı ya da Zeyd'in reddedilen eşinin yeniden evlenmesine adanmış hikaye ele alınsa da, Kur'an metni her zaman sadık bir şekilde aktarılmamış olsa bile içerik doğrudur. "Allah'ın Dişi Devesi" hikayesi ise küçük deveden bahseden bölüme doğru bazı problemler barındırır ve bu durum Yuhanna'nın Allah'ın cenneti üzerine bir lügatta bulunmasına tam olarak izin verir, oysa bu kısım Kur'an'ın mevcut korpusunda eksiktir. Bu varyant o dönemde Şam'da tedavülde olan versiyonlardan birinde mevcut muydu? Yazar, kendisini takip eden "Sofra" yazısını geliştirmez ve içeriğini belirtmeden sadece "İnek" yazısını zikretmekle yetinir. Son olarak Yuhanna metnini, bugün bile İslam'a aidiyetin dış kriterleri olarak kabul edilen bazı alışkanlıkları veya ritüelleri sayarak bitirir. Bu durum, sosyolojik bir davranışın basit bir tanımıdır.

"İsmaillilerin Dini" risalesinin hızlı analizi, yazarının Kur'an üzerinde olduğu kadar İslam hakkında da iyi bilgilere sahip olduğunu göstermektedir; her ne kadar bazen metinleri taraflı bir şekilde kullanma yoluna gitmiş olsa da. Dininin özelliklerini betimlediği insanlarla çok yakın ilişkiler kurmuş olması son derece muhtemeldir; bu durum onun sadece İslam'ın kutsal metinlerini değil, aynı zamanda Hristiyan dogmasına karşı Müslümanların ileri sürdüğü itirazları da yakından tanımasını sağlamıştır.

2. Bir Müslüman ile bir Hristiyan Arasındaki Tartışma

Migne'nin Patrologia Graeca serisi, Bir Müslüman ile bir Hristiyan Arasındaki Tartışma metninin iki versiyonunu içerir. Cilt 94'te bulunan ilki, Lequien tarafından Şamlı Yuhanna'nın eserlerinin kendi baskısında yayımlanan metindir. Orijinal Grekçe metni bulamayan Lequien, bize bu tartışmanın Latince çevirisini sunmuştur. Bu tartışma, Haranlı Ebu Kurra'nın (Théodore Abu Qurra) Opuscule 18 adlı eserinde, iki önemli varyantla birlikte aynen tekrar edilmiştir: Burada Ebu Kurra kendisini Müslümanın muhatabı olarak sunar ve metnine, yine İslam-Hristiyan diyaloğuna adanmış, bizzat Yuhanna'nın ağzından sözlü olarak alınan bir öğretinin raporu olarak sunduğu ikinci bir bölüm ekler. Orijinal Grekçe metin, yani tartışmanın ikinci versiyonu ise Galland tarafından yayımlanmış ve Migne'nin 96. cildinde rapor edilmiştir. Bu iki tartışmanın içeriği aynıdır, sadece ele alınan konuların sunum sırası farklılık gösterir.

Bu iki versiyonun hiçbiri tam bir memnuniyet sağlamamaktadır; metnin el yazmaları yoluyla aktarımı sırasındaki hatalar nedeniyle bazı pasajlar tamamen anlaşılmaz haldedir. Çeşitli el yazmalarına dayanarak B. Kotter, Şamlı Yuhanna'nın eserlerinin dördüncü cildinde yayımladığı daha tutarlı bir metni yeniden inşa etmeyi başarmıştır. Kotter giriş bölümünde, bir el yazmasından diğerine metindeki büyük varyasyonlar nedeniyle bu girişimin zorluğunu hatırlatır; el yazmalarının hiçbiri orijinali sunduğunu iddia edemez. Dolayısıyla sunulan bütün, bir uzlaşmanın sonucu olarak görünmektedir. Kotter, Galland tarafından izlenen planı benimser ve metnin kendisini yeniden inşa etmek için dil bilgisi içeriğini de göz önünde bulundurarak her seferinde en okunabilir el yazmasına başvurur. Ayrıca, başka bir kaynak olarak tam olarak aynı konuları tartışan ancak bazen daha özlü ve daha net bir biçime sahip olan Haranlı Ebu Kurra'nın 9, 35, 36, 37 ve 38 numaralı risalelerinden yararlanır.

Bir Müslüman ile bir Hristiyan Arasındaki Tartışma hiçbir plan izlemez ve hiçbir birlik sergilemez. Birbiri ardına gelen, farklı uzunluklarda dokuz diyalogdan oluşur. Bu diyalogların ilki, tek başına metnin yarısını oluşturduğu ve birçok konuyu kapsadığı için en uzun olanıdır; Hristiyanın her cevabı Müslümanın yeni bir itirazına yol açar. Daha fazla netlik sağlamak için ilk tartışmanın bu paragraflarının her birini numaralandırdık ve çalışmamızın yorumlara adanmış V. bölümündeki sunumumuz, Kotter'in Grekçe metninkinden biraz farklı olacaktır. Çok daha kısa olan diğer diyaloglar tek bir soru ve ardından gelen cevapla sınırlıdır; her zaman şu şemaya göre ilerler: "Eğer Müslüman sana derse ki... sen ona cevap verirsin".

Bir Müslüman ile bir Hristiyan Arasındaki Tartışma metninde şu problemler tartışılmaktadır:

1. Diyalog

1. Müslüman, kötülüğün müellifinin kim olduğunu sorar. Hristiyan, eğer Tanrı iyiliğin müellifiyse, insanın özgür iradeye sahip olması sebebiyle kötülükten tek başına sorumlu olduğunu yanıtlar. Bu durum, düşüşünden önce iblis için de geçerliydi. İnsanın özgürlüğü ahlaki alanla sınırlıdır.
2. Hristiyan açıklamasına devam eder. İnsanın özgürlüğü Tanrı'nın adaleti için gereklidir; aksi takdirde Tanrı, işlediği kötülükten dolayı insanı cezalandırmak zorunda kalırdı, zira insan sadece Tanrı'nın iradesine boyun eğmiş olurdu.
3. Müslümanın üremede Tanrı'nın oynadığı rol üzerine sorusu. Yazar sorunun içerdirği tuzağı ifşa eder: Çocuğu Tanrı'nın şekillendirdiğini söylemek, onu zinanın suç ortağı yapmak anlamına gelecektir. Hristiyan, yaratılışın esasen ilk haftayla tamamlandığını ve üremenin Tanrı tarafından altıncı günde belirlenen doğa kanununa göre düzenlendiğini açıklamalıdır: "Büyüyün ve çoğalın!"
4. Bu cevap Müslümanın başka bir itirazına yol açar: "Bu durumda Tanrı Yeremya'ya neden 'Seni ananın rahminde şekillendirmeden önce seni takdis ettim' demektedir?" Hristiyan, bu pasajın Tanrı'nın çocuklarının doğduğu vaftize bir atıf olduğunu anlatmalıdır.
5. Muhatabın yeni bir itirazı: "O halde vaftiz Mesih'ten önce mi vardı?" Hristiyan, Kutsal Yazılara göre vaftizin Kurtuluş için gerekli olduğunu onaylar.

2. Diyalog

"Tanrı'nın iradesini yerine getiren kişi iyi mi yapar yoksa kötü mü?" Yazar bu soruda yeni bir tuzak sezer; Müslüman, Mesih'in ölümünden sorumlu olan Yahudilerin sadece Tanrı'nın iradesine boyun eğdiklerini ima etmek istemektedir. Dolayısıyla onları itaatlerinden dolayı tebrik etmek gerekecektir. Yuhanna, Tanrı'nın kendi iradesi olan şey ile günahın müelliflerine yönelik basit bir müsamahası arasında bir ayrım yapar.

Müslüman, cevaplar karşısında boyun eğerek ve hayranlık içinde kalarak artık itiraz edecek bir şey bulamaz.

3. Diyalog

Müslüman, Mesih'in kim olduğunu sorar. Hristiyan, onun Tanrı'nın Kelamı olduğunu yanıtlar. Soruyu tersine çevirerek, İslam'ın kutsal kitaplarının bu konuda ne dediğini öğrenmek ister. Kur'an'ın cevabı İncil'inki ile aynıdır: Mesih, Tanrı'nın Ruhu ve Kelamıdır. Hristiyan, bir kez olsun diyalogda inisiyatifi ele alır ve Tanrı'nın Kelamı'nın yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mı olduğunu sorar. Eğer Müslüman "yaratılmamış" diye yanıt verirse, iki taraf da hemfikir olacaktır. Eğer cevabı Tanrı'nın Kelam'ı yarattığı yönünde olursa, bu durum bu yaratımdan önce Tanrı'nın Kelamsız olduğunu varsayacaktır. Oysa böyle bir konum Müslümanlar tarafından heretik olarak kabul edilir ve muhatap, dindaşlarına ihbar edilmekten korkarak kaçmalıdır.

4. Diyalog

Müslümanın Tanrı'nın kelamlarına ilişkin sorusu: Bunlar yaratılmış mıdır yoksa yaratılmamış mıdır? Hristiyana Tanrı Kelamı olan Mesih'in yaratılmış olduğunu söyletmeyi amaçlayan yeni bir tuzak. Dolayısıyla, yaratılmamış olan Tanrı Kelamı'na atıfta bulunan ta logia ile, insanlar için Tanrı'nın kelimeler yoluyla tezahürleri olan ve

yaratılmış olan ta rhemata arasında bir ayrım yapmak uygun olacaktır. Müslüman, Davud'un buna rağmen şöyle dediğini belirtir: "Tanrı'nın kelamları (ta logia) kutsal kelamlar dır" ve ta rhemata ifadesini kullanmaz. Hristiyanın cevabı basittir; bir kelimenin gerçek anlamı ile mecazi anlamı arasında bir ayrım yapmak gerekir. Kutsal Kitap'tan, özellikle "Deniz gördü ve kaçtı" denilen yerlerden örnekler alır. Oysa gerçek anlamda deniz ne kaçabilir ne de görebilir.

5. Diyalog

Enkarnasyon üzerine soru: "Tanrı Bakire'nin rahmine nasıl inebilir?" Hristiyan bu kez de inmek kelimesinin mecazi anlamda alınması gerektiğine dikkat çeker. Gerçek anlamda Tanrı ne yükselebilir ne de inebilir.

6. Diyalog

Müslüman, Tanrı olduğu göz önüne alındığında Mesih'in nasıl yiyip içebildiğini anlamak ister. Hristiyan ona Mesih'te iki doğa bulunduğunu belirtir. Yiyen Tanrı değil, insan olan İsa'dır. Bununla birlikte, onda tek bir hipostaz mevcuttu.

7. Diyalog

Müslüman, Bakire'nin ölü mü yoksa diri mi olduğunu merak eder. Hristiyan, Bakire'nin şiddet içermeyen, farklı bir ölüm, daha ziyade bir uyku yaşadığını yanıtlar.

8. Diyalog

Müslüman, ilk diyalogda zaten ele alınmış olan sürekli yaratılış konusuna yeniden değinir: "Bir yaranın içinde bir kurtçuk belirdiğinde, bu kurtçuğu kim şekillendirir?" Hristiyan halihazırda verilmiş olan cevaba atıfta bulunur: Yaratılış tamamlanmıştır ve doğanın bir yarada beliren kurtçuğu da şekillendiren kendi kanunları vardır.

9. Diyalog

İsa'nın şahsı üzerine bir başka soru tuzağı: Vaftiz anında onu takdis ettiğine göre Vaftizci Yahya ondan daha mı büyüktür? Hristiyan bir ad hominem argümanla yanıt verir ve şu soruyu sorar: "Kölen seni hamamda yıkadığında, yıkayan mı daha büyüktür yoksa efendi olup yıkanan sen mi?" Aynı şekilde Vaftizci Yahya için de geçerlidir; bu eylemde o sadece İsa'nın hizmetkârıdır.

Yeni bir sonuç metni bitirir: Müslüman, artık söyleyecek bir şeyi kalmadığı için çekilir. Bir Müslüman ile bir Hristiyan Arasındaki Tartışma, aşağıda sunduğumuz tablodaki yapıya sahiptir. Partilerin her biri için B. Kotter tarafından düzenlenen metne yapılan atıfları ve Haranlı Ebu Kurra'nın ilgili risalelerindeki karşılıklarını yan yana getirdik.

KOTTER VE EBU KURRA METİNLERİ KARŞILAŞTIRMA TABLOSU

Bölüm / Diyalog	Konu	Kotter Baskısı	Th. Abū Qurra (PG 97)
1. Diyalog	1. İnsanın özgürlüğü 2. Tanrı adildir 3. Yaratılış ve üreme 4. Vaftiz ve kurtuluş	s. 1, l. 1-20 s. 1, l. 20-27 s. 1, l. 28-75 s. 2	Op. 35, c. 1588 A1-A15 Op. 35, c. 1588 B1-C6 Op. 35, c. 1588 C7-1589 C5 Op. 33, c. 1589 C6-C14

2. Diyalog	İrade ve müsamaha	3 ve 4	Op. 9, c. 1529 A1-A7 Op. 35, c. 1592 A1-B6
3. Diyalog	Mesih Tanrı'dır	5	Op. 35, c. 1592 B8-C6
4. Diyalog	Kelamlar ve iletişimler	6	Op. 36, c. 1592 C8-1593 B8
5. Diyalog	Enkarnasyon	7	eksik
6. Diyalog	Hipostatik birlik	8	eksik
7. Diyalog	Meryem'in Ölümü (Dormition)	9	Op. 37, c. 1593 B12-C1
8. Diyalog	Yaratılış tamamlanmıştır	10	Op. 37, c. 1593 C2-C13
9. Diyalog	Mesih Vaftizci Yahya'dan büyüktür	11	Op. 38, c. 1593 D1

Théodore bazen kendisini muhatabın karşısında Hristiyan rolünde sahneye koyar. Bizim Tartışma'mıza karşılık gelen risalelerde Müslüman genellikle Barbar, nadiren Sarasin veya sadece Hacerî olarak adlandırılır. 8 numaralı risalede Müslüman Arap olarak anılmaktadır.
Eserin bütününün yapısı iki ana tema etrafında şekillenmektedir: Bir yandan insanın özgürlüğü ve Tanrı'nın adaleti (1. ve 8. diyaloglar) konusu ki bu konu yaratılış hakkındaki soruyu yeniden ele alır; diğer yandan ise onun bir uzantısı niteliğindeki marioloji ile birlikte kristoloji (2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 9. diyaloglar) ki burada Tanrı'nın Kelamı üzerine bir tartışma buluruz. Oysa bunlar, Irak'ta olduğu gibi Şam'daki ilk Müslüman ilahiyatçılar arasında da tartışılacak olan konuların tamamen aynısıdır: İnsanın özgürlüğü ve Tanrı'nın yaratılmış ya da yaratılmamış Kelamı.
Bir Müslüman ile bir Hristiyan Arasındaki Tartışma metninin içeriği 100. heresininkinden farklı olsa da, onu bir bakıma tamamlar. İslam üzerine olan inceleme esasen genel bir bilgi çerçevesinde verilen bir betimlemeyken, buradaki müellifin amacı bundan çok farklıdır. Hristiyanların hizmetine, en yaygın itirazlara karşı uygun bir cevap bulabilecekleri pratik bir el kitapçığı sunmak istemektedir: Müslüman eleştirilerini sıralar, Hristiyan ise inancını gerekçelendirmek durumunda kalır. Bu küçük diyaloglar serisi, karşı tarafın niyetlerini ve düşüncesini iyi bilen bir ilahiyatçı tarafından sunulan, Hristiyan topluluğunun gerçek ihtiyaçlarına cevap veren canlı bir öğreti sunmaktadır.

IV. BÖLÜM - İSLAM: YORUMLAR

1. Introduction / 1. Giriş

a. Présentation de l'Islam / a. İslam'ın Sunumu

Yuhanna, İslam'ı "İsmaillilerin Dini" olarak adlandırır ve "din" kelimesini kullanması, onun için bunun basit bir Hristiyan heresisi olmadığını açıkça gösterir. İslam'ın egemen bir din olarak sunulması, yazarın Müslüman bir ortamda yaşadığı tezini doğrular niteliktedir. Bununla birlikte, bu egemenlik tamamen siyasi düzeyde kalmıştır; çünkü bu dönemde Suriye nüfusunun büyük çoğunluğu hâlâ Hristiyanlığa sadık durumdadır.
Yuhanna, İslam'ı halkları saptırmakla suçlar, ancak saptırmanın ne kutsal savaş (cihad) ne de İslam'ın silah zoruyla yayılması yoluyla gerçekleştiğine dair hiçbir imada bulunmaz. Oysa Kuzey Afrika'da ve ardından İspanya'da fetihler döneminin tam ortasındayızdır; istila Fransa'da sadece Poitiers'de durdurulmuşken, Kuzey'de ise Bizans'a karşı savaş yeniden alevlenmiştir. İslam'ın bu şekilde sunulması, din değiştirmelerin çokça arttığı, Hristiyanların görevlerini korumak amacıyla ya da dhimmilere yüklenen vergilerden kaçınmak için din değiştirmeye hevesli oldukları bir dönemde, Müslümanların Suriyeliler üzerinde hiçbir baskı uygulamadığını kanıtlar. Başarısı şiddetten ziyade kurnazlığa dayanıyordu; bu durum, yazarın bu dini Deccal'in (Antéchrist) habercisi olmakla suçladığında ne demek istediğini açıklıyor gibidir.
Ortodoks İman adlı eserinde Damascène, tüm bir bölümü bu figüre ayırır: "Tanrı'nın Oğlu'nun beden aldığını itiraf etmeyen her kimse Deccal'dir." Ve zamanın sonunda gelecek olan gerçek Deccal'i betimlerken şunu belirtir: "Beden almış olan İblis olmayacaktır, aksine zinadan doğmuş, gizlilik içinde büyüyecek ve krallığını aniden kuracak bir adam olacaktır. Başlangıçta kutsallık taklidi yapacaktır; ancak çok geçmeden maskesini düşürecek ve Tanrı'nın Kilisesi'ne zulmedecektir." Aynı terim Kutsal Kitap'ta birkaç kez kullanılır ve bizi her zaman eskatolojik bir iklime yerleştirir: Deccal, Mesih'in gelişinden önce dinden dönmeyi (apostasi) kışkırtacak ve Şeytan'ın bu son aracı olan şahsiyet, Mesih'in dönüşüne kadar iman edenleri büyük bir imtihana tabi tutmak üzere onları baştan çıkarıp zulmedecektir. Bu isim aslında Ortodoksluğun tüm düşmanlarını belirtmek için kullanılır; örneğin Theotokos (Tanrı Anası) tartışmasında Nestorius veya ikonoklazmın diğer taraftarları olan III. Leon için. Dolayısıyla "Deccal'in habercisi" ifadesi, Hristiyanları baştan çıkarabilecek bir hata taşıyan herkes için geçerlidir ve sadece İslam'a yönelik değildir.

b. Les trois noms donnés aux musulmans / b. Müslümanlara Verilen Üç İsim
İlki İsmaillî ismidir. Bu adlandırma Kutsal Kitap'a atıfta bulunulursa gerekçelendirilir, ancak aynı zamanda Kur'an'ın bize İbrahim'in dini (Millet-i İbrahim) hakkında öğrettiklerine de karşılık gelir. Araplar İsmail'in soyundan gelmektedir ve bu yüzden vahiy Araplar için Arapça olarak yapılmıştır. Ancak Yuhanna tarafından vurgulanan salt etnik perspektif, din perspektifinin gerisinde kalır; Müslümanlar için temel olan şey ırksal aidiyetleri değil, dini aidiyetleridir.
Eğer İbrahim, İsmail vasıtasıyla gerçekten Arapların babasıysa, onun dini rolü çok daha önemlidir. O, her şeyden önce inananların babası, tektanrıcılığın kurucusudur. İslam, İsmail'in yardımıyla Kabe'yi inşa eden ve oğlunun kurban edilmesi anında Tanrı'ya ilk teslim olan, yani ilk Müslüman olan İbrahim'in dinidir.

Hacer'den gelen ve Hacerîler (veya Agarényenler) anlamına gelen isim de aynı şekilde mantıklıdır. Günümüzde artık pek kullanılmasa da, Yuhanna'dan sonra gelen Bizanslı polemikçilerde sıkça rastlanır. Kontra Mahomet (Muhammed'e Reddiye) adlı eserin anonim yazarı bu kelimenin etimolojisini şu şekilde açıklar: "Hacerîler, İsmail'in annesi Hacer'den gelir."
Son olarak Sarasin kelimesi açık ara en yaygın olanıdır, çünkü Orta Çağ boyunca Mağribî kelimesiyle birlikte Müslüman kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılacaktır. Bu kelimenin kökeni, "doğulular" anlamına gelen Sami dilindeki şarkiyyin kelimesine dayanıyor gibi görünmektedir; bu coğrafyanın insanları Araplara bu ismi veriyordu.
Şamlı Yuhanna tarafından aktarılan etimoloji —Sara tarafından kovulmuş olan (ekmeksiz bırakılmış)— oldukça taraflıdır. Hacer, Kutsal Kitap'a göre gerçekten de Sara'nın kendisine uyguladığı muamelelerden kaçmak için kaçmıştır; ancak yazar, polemik hevesine kapılarak, Tanrı'nın İsmail'i kutsadığı ve soyunun büyük bir halk olmaya çağrıldığını belirttiği Tekvin metnini unutmuş görünmektedir. Dolayısıyla Hacer tamamen mahrum bırakılmış değildir. Şüphesiz Yuhanna'nın buradaki tüm amacı, Arapların Vahiy'e yeni bir şey getirebilecek nitelikte olmadıklarını kanıtlamaktır.

c. La religion anté-islamique / c. İslam Öncesi Din

Yazar, İslam'ın ortaya çıkışından önce Mekke sakinlerinin "Sabah Yıldızı"na ve Afrodit'e taptıklarını, bu sonuncusunu kendi dillerinde Chabar (Kibar) olarak adlandırdıklarını nakleder. Aslında Mekke panteonu oldukça zengindi, zira bazı kronik yazarları abartılı bir şekilde Kabe'nin etrafında 360 idolden bahsederler. Başlangıçta her kabile kendi idolüne tapınırken, Hicret'in arifesinde Mekke belirli bir siyasi hegemonya kurmayı başarmıştı ve Kabe, Arapların ulusal panteonu haline gelme yolundaydı. Komşu şehirlerin ve çevre kabilelerin ilahlarını da kabul eden bir evlat edinme politikasına girişilmişti; amaç Mekke otoritesini daha iyi pekiştirmek ve şehrin ticaretine fayda sağlamak üzere tüm tanrıları uzlaştırmaktı. Roma da, başka zamanlarda, aynı yöntemi izlemişti.
Ancak tüm bu idoller arasında bir hiyerarşi mevcuttu ve en tepede, Kabe'nin Efendisi (rabb al-Ka'ba), aynı zamanda kısaltma yoluyla al-Ilâh olarak adlandırılan ve daha sonra Allâh haline gelecek olan, veya Hübel bulunuyordu. Bir yaratıcı tanrı fikri mevcut olsa da, bu durum onu tek bir tanrı yapmıyordu. Onun altında, Hicaz'ın üç büyük ticari şehrinin koruyucu anneleri olarak kabul edilebilecek astral veya yıldız kaynaklı üç tanrı geliyordu: Yathrib'in (daha sonra Medine olacak) tanrıçası Menât; Tâif'in tanrıçası olup Suriye'nin doğurganlık ilahına (İştar - Afrodit - Venüs) benzeyen el-Lât; ve nihayet Mekke'nin aşk ve doğurganlık tanrıçası el-Uzzâ.
Şamlı Yuhanna, Muhammed'in tebliğinin arifesindeki Arabistan'daki dini durum hakkında, bunu sadece kısmen anlasa ve ana tanrıça için Venüs'ü referans alsa bile iyi bilgilendirilmiş görünmektedir; zira bu tanrıçayı, şüphesiz "büyük" anlamıyla Chabar (Kibar) olarak adlandırmaktadır.

Türkçeye çeviren İbrahim Şimşek'in dipnotu:
Tarihi kroniklerde Ka'be kelimesi hem Mesudide Hem İbn Maktiste yüksek tepe manasında olduklarını belirtirler.

2. İslam'ın Ortaya Çıkışı

a. La date / a. Tarih

Heretiklerin Kitabı metninde ileri sürülen tarih doğrudur. Tebliğine 610 yılı civarında başlayan Muhammed, hükümdarlığı tam da bu yıl başlayan Herakleios ile çağdaştır.

b. Les sources de l'enseignement de Mahomet / b. Muhammed'in Öğretisinin Kaynakları

Yuhanna, Kur'an'da Eski ve Yeni Ahit'ten alınmış çok sayıda hikaye bulduğumuz göz önüne alındığında, Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'ten ilham aldığını öne sürer. İslam Peygamberi'nin Kitab-ı Mukaddes'i tanıması şüphe götürmez bir gerçektir. Medine, köklü bir Yahudi yerleşimine sahip bir şehirdi ve Muhammed, Mekke'den göç ettikten sonra gelip aralarında yaşadığı bu nüfusun kutsal kitaplarını görmezden gelemezdi. Hatta bize, karısı Hatice'nin kuzeni olan Varaka adındaki bir şahsın, İncil'in en önemli pasajlarını Arapçaya çevirmiş olduğu nakledilir. Necran bölgesinin nüfusu VII. yüzyılda çoğunlukla Hristiyandı ve bu bölgenin sakinleri Hicaz panayırlarına sık sık gittiğinden, Muhammed onların piskoposu Kuss bin Sâide'nin vaazlarını dinleme fırsatı bulmuş olabilirdi. Son olarak, tüccar kervanlarıyla yaptığı seyahatler sırasında, çölün diğer Hristiyanları, Nasturileri ve Monofizitleri ya da senkretistleri ile karşılaşma fırsatları eksik olmamıştı.

İntihal suçlaması yeni bir şey değildir, çünkü Kur'an bunu bize zaten aktarmaktadır. Yahudi-Hristiyanlar Muhammed hakkında "Ona bu şeyleri sadece ölümlü bir insan öğretiyor" derlerdi; bu eleştiriye karşı Allah kendi Peygamberi'ni şu şekilde savunuyordu: "Sen daha önce Kitap nedir, iman nedir bilmezdin." Ve yine: "Sen bu vahiyle karşılaşmadan önce hiçbir kitap okumazdın." İslam için cevap basittir: Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an, aslı gökte bulunan ortak bir kaynaktan, Kitab'ın Anası'ndan (Ümmü'l-Kitab) gelmektedir. Kur'an, Araplar için sadece Arapça bir versiyondur. Bu iki eser arasında ortak noktaların bulunmasında şaşılacak bir şey yoktur; hatta sık sık bir araya gelmektedirler, asıl bunun aksi şaşırtıcı olurdu. Onların tamamen uyuşması gerekirdi ve eğer farklılıklar varsa, bunun sebebi Hristiyanların ve Yahudilerin İsa'nın ve Musa'nın vahyini tahrif etmiş olmalarıdır. Muhammed sadece vahyi ilk saflığına döndürmek için gönderilmiştir ve Müslümanlar, vahyin Peygamber'e kelimesi kelimesine aktarıldığını iddia edebilirler. Ancak Heretiklerin Kitabı yazarının, Mekke'nin Arap paganizminin, özellikle de ritüeller ve hac söz konusu olduğunda, en az Kitab-ı Mukaddes katkısı kadar önemli olan etkisini sessizlikle geçiştirdiğini not etmek gerekir.

Suriye'ye yaptığı bir seyahat sırasında Muhammed'in, tam olarak Busra'da, Nasturi keşiş Bahîrâ ile karşılaştığı söylenir. Bu, Muhammed'in özgün bir şey getirmediğini kanıtlamaya yönelik Hristiyan çevrelerden çıkma ve apolojetik bir amaç taşıyan bir efsane midir? Amaç, Muhammed'in söz konusu keşiş tarafından peygamber olarak tanındığını göstermekti. İslam'ın popüler imgeleminde, Bahîrâ'nın genç Muhammed'i selamlaması onu bu açıklamayı seçmeye teşvik ediyordu. Ancak yazar neden bir Nasturi'den değil de bir Aryan keşişten bahsetmektedir? Şüphesiz Kur'an teolojisinde Aryanizmin bazı izlerini bulmaktadır. Gerçekten de Arius, Üçleme (Teslis) içinde Tanrı'nın yerini ayrıcalıklı kılmak istemiş ve Muhammed gibi Kelam'ın (Logos) değerini düşürmüştü. Müslümanlar ise kendi taraflarından, Peygamber'e saygı

gösteren keşihte bir Nasturi görmüşlerdir; çünkü Nasturi kristolojisi İslam'ın İsa hakkındaki öğretisine çok yakındır.

c. Accueil réservé à la mission du Prophète / c. Peygamber'in Misyonuna Gösterilen Karşılama

Yazar, Muhammed'in tebliğine başlamadan önce, dindarlık taklidi yaparak dindaşlarını baştan çıkardığını iddia eder. Peygamber'in Mekke sakinleri nezdinde misyonunu yerine getirirken karşılaştığı zorlukları görmezden geliyor gibidir. Aslında başlangıçtaki alaylar hızla düşmanlığa dönüşmüştür. Muhammed putlara ve Mekke sakinlerinin hayatına saldırıyordu; onlar ise bu sözlerin tüm Arabistan'dan paganları çeken ve birçoğu için geçim kaynağı olan hac ziyaretinin refahına zarar vermesinden korkuyorlardı. Bazı müminler Habeşistanlı Hristiyanların yanına sığınmak zorunda kalmışlardı. Muhammed ve arkadaşları, 16 Temmuz 622'de bugün Medine olarak bilinen Yathrib'e göç etmek zorunda kaldılar. Hicret adı verilen bu göç, Müslüman takviminin başlangıcını oluşturur. Mekke'den ayrılışla birlikte Mekkeliler ile göç edenler ve yeni müminler arasında kardeş katliamına varan bir mücadele başlar. Bu mücadele Uhud Savaşı, Hendek Savaşı ile şekillenir ve nihayet 630 yılında Mekke'yi ele geçirmesiyle sonuçlanır. Dolayısıyla Muhammed kendi soyundan olanların teveccühünü silah zoruyla, savaş yoluyla kazanmıştır. Peygamber'in öğretisi, Mekkelilerin din değiştirmesinden veya daha kesin bir ifadeyle, din değiştirmelerine yol açan şehrin fethinden yirmi yıl öncesine dayanmaktadır.

d. Rédaction du Coran / d. Kur'an'ın Kaleme Alınışı

Muhammed, Tanrı'nın kendisine vahyedilmiş bir Kitap gönderdiğini öğretmiştir; ancak İsa gibi o da hiçbir mesaj kaleme almamıştır. Okuma yazma bilip bilmediği sorusu biyografi yazarları tarafından her zaman çözülebilmiş değildir. Kur'an'ı tebliğ ettiğinde, vahyedilen ayetler yazıcılar tarafından deri parçaları, çömlekler veya devenin kürek kemikleri üzerine kaydediliyordu. Bu metinlerin eksiksiz bir derlemesi şüphesiz Peygamber'in sağlığında gerçekleştirilmemişti. Yuhanna'nın bu kitaba hiçbir zaman Kur'an adını vermediğini, bunun yerine Arapça mushaf kelimesine karşılık gelen "kitap" terimini kullandığını not edelim. Farklı bölümleri tanımlamak için ise sure yerine "yazı" teriminden bahsetmektedir.

Yazara göre tebliğ sadece İsmaillilere, yani Araplara yönelikti. Ancak Muhammed sadece kendi kavmi için mi gönderilmişti yoksa evrensel bir görevi mi vardı? Kur'an ayetleri her iki tezi de desteklemek üzere kullanılabilir. Wensinck, Peygamber'in bu konudaki düşüncesinin zamanla geliştiğini kabul eder. Her halkın kendi elçileri vardır ve Muhammed de ilk olarak vahyini Araplara ulaştırmak üzere gelmiştir. Medine'ye göç etmeden ve Yahudilerin misyonuna karşı sürekli muhalefetini görmeden önce Muhammed, Yahudiler ve Hristiyanlar tarafından tahrif edilen gerçek dinin çağrısı olan, Tanrı'ya ilk teslim olan, Kabe'nin kurucusu İbrahim'in dinini (Millet-i İbrahim) referans alıyordu. Kur'an böylece tüm insanlar için bir çağrı, Yahudiler ve Hristiyanlar tarafından tahrif edilen gerçek dinin bir hatırlatıcısı haline gelmiş, mesajı artık evrenselleşmiştir: "Ey İnsanlar! Ben hepinize gönderilen Allah'ın Resulüyüm." Moubarac bu yorumu kabul etmez. Ona göre iş bu kadar basit değildir; zira Mekke

dönemine ait bazı surelerde İslam (Tanrı'ya teslimiyet) terimi İbrahim'e uygulanmış olarak bulunur ve yeni din zaten İbrahim'in soyundan gelenlerin oluşturduğu topluluk olarak adlandırılır.
Buna karşılık, Müslüman geleneğinin her zaman İslam'ın evrensel niteliğini vurguladığı görülmektedir. Dünyanın fethi bunun kanıtıdır. İlk dönemlerde gayrimüslimleri din değiştirmeye zorlamak için hiçbir baskı yapılmadığı doğrudur. Yuhanna Damascène'in iddiası, VIII. yüzyılda Suriye'deki durum hakkında bir tanıklık olarak kabul edilebilir; Müslüman mesajı o dönemde sadece Araplara yöneliktir ve Hristiyanlar arasında sadece Arap kabilelerine ait olanlar din değiştirmek zorunda kalmış, gerektiğinde buna zorlanmışlardır. Yazar bize böylece Emevi hanedanı döneminde Şam ve Kudüs'teki din ve ibadet özgürlüğü hakkında çok değerli bir bilgi sunmaktadır.

3. Kur'an'ın İçeriği

a. Tanrı tektir, evrensel yaratıcıdır, doğurmamıştır ve doğurulmamıştır

Allah'ın tek ilah olduğunu beyan etmek Müslümanın yegane iman ikrarıdır: lâ ilâhe illâllâh. Mutlak tektanrıcılığın veya tevhidin savunucusu olan İslam, kendisini Mekke paganizminden olduğu kadar Hristiyanlıktan ve onun üçleme (teslis) öğretisinden de soyutlamak ister. Kur'an'ın bu birliği hatırlatan ayetleri çok sayıdadır; O'na hiçbir ortağın koşulamayacağı ve O'nun kimseye benzemediği üzerinde ısrarla dururlar. Oysa birçok dogmatik eserinde Yuhanna Damascène de Tanrı'nın bu birliği üzerinde ısrarla durur ve hatta Ortodoks İman kitabının birinci kitabının beşinci bölümünü buna ayırır; bu bölüm "Tanrı'nın bir olduğuna ve çok olmadığına dair kanıtsal bir delil" başlığını taşır.
Allah her şeyi yaratmıştır. Mekke'nin büyük ilahı olan Kabe'nin Rabbi, zaten bir yaratıcı tanrı fikriydi. Ancak Kur'an'da yaratılış doktrini, dünyayı altı günde ve hiç yorulmadan yaratan Allah'ın birliğinin ve mutlak kudretinin bir kanıtı olarak kullanılır. O, eserini Cuma günü insanın yaratılışıyla tamamlamıştır. İnsan çamurdan (topraktan) şekillendirilmiştir ve Tanrı ona kendi ruhundan üflemiştir; onu yaratılışın merkezine yerleştirmiştir; her şey insan için yaratılmıştır. Fakat eğer yaratılış, insan için Tanrı'nın bir lütfunun işaretiyse, o her şeyden önce yeniden dirilişin apaçık bir kanıtıdır. Mademki insanı var etmiştir, Allah onu yeniden diriltmeye de muktedirdir: "Size hayat veren, sonra sizi öldürecek, sonra sizi yeniden diriltecek olan O'dur." İslam'ın Tanrısı'nın doğurmadığını ve doğurulmadığını söylerken Yuhanna Damascène, bizzat Kur'an'ın dogmasını tam olarak aktarmaktadır. Peygamber için Allah'ın çocuğunun olmadığını ilan etmek sadece sağduyunun bir gereğidir: "O'nun bir eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir?" Kur'an, hem Hristiyanlara hem de çoktanrıcılara karşı çıkmak için Allah'ın çocuğunun olmadığı gerçeğine defalarca geri döner. Allah'a çocuk atfedilmesinin reddedilmesi, Kur'an vahyinde hem melekleri Tanrı'nın kızları olarak gören Mekke'nin müşriklerine hem de Hristiyanlara karşı bir eleştiri olarak sunulur. Melekleri Tanrı'nın kızları olarak kabul eden Mekkelileri bu saçmalıklarından vazgeçirmek için Kur'an, ironik bir ad hominem argümana başvurur: "(Allah) erkek çocukları size mi ayırdı?!" Bedevilerin kız çocuklarına yönelik besledikleri değer ve uyguladıkları adetler göz önüne alındığında bu durum

gerçekten de dikkat çekicidir: "Onlar Allah'a kız çocukları isnat ediyorlar —O bundan münezzehtir— kendilerine ise canlarının çektiğini (erkek çocukları)! Oysa onlardan birine bir dişi (kız çocuğu müjdelendiği) zaman, öfkeden yutkunarak yüzü simsiyah kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenir; onu utanç içinde mi tutsun, yoksa toprağa mı gömsün? Bakın, verdikleri hüküm ne kötüdür!"
Fakat Tanrı'nın doğurmadığı yönündeki bu ısrarlı vurgu, aynı zamanda Üçleme'nin de bir eleştirisidir: "Meryem oğlu İsa, sadece Allah'ın elçisidir... 'Üçtür' demeyin, bundan vazgeçin!... Allah çocuk edinmekten münezzehtir!" Bununla birlikte, Muhammed'in Üçleme'yi Baba, Anne ve Oğul'dan oluşan bir tür subordinationist üçlü olarak anladığını belirtmek gerekir: "Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara 'Allah'ın yanı sıra beni ve annemi iki tanrı edinin' diyen sen misin?" Kur'an'da Muhammed, yine de şu varsayımı dile getirerek bir açık kapı bırakmaktadır: "De ki: Eğer Rahman'ın (çocukları) olsaydı, onlara kulluk edenlerin ilki ben olurdum."

b. Kur'an'ın Kristolojisi

Yuhanna Damascène, Kur'an'ın kristolojisini tam bir doğrulukla ortaya koyar: İsa, Allah'ın Kelamı ve Ruhudur; annesi Meryem'dir; o çarmıha gerilmemiştir; Allah onu kendi katına yükseltmiş ve onu sorgulamıştır.
İsa gerçekten de Tanrı'nın Kelamı ve Ruhudur, ancak o yaratılmıştır. İşte bu yüzden Tanrı'nın Kelamı ve Ruhu ifadeleri İncil'de ve Kur'an'da farklı birer anlama sahiptir. Kalima (kelime) sözcüğü, İsa'nın hikayesiyle bağlantılı olarak üç kez kullanılır. Bu durum öncelikle, Rabbinden kendisine bir soy bağışlamasını isteyen Zekeriya'nın hikayesinde karşımıza çıkar. Zekeriya tapınakta dua ederken melekler ona şöyle seslenir: "Allah sana, Allah'tan bir Kelam'ı doğrulayıcı, bir efendi ve salihlerden bir peygamber olacak olan Yahya'yı müjdeliyor." Aynı müjde daha sonra, yine bir meleğin aracılığıyla Meryem'e de verilir: "Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir Kelam'ı müjdeliyor, adı Meryem oğlu İsa Mesih'tir." Üçüncü kez ise Üçleme'yi eleştiren şu ayette yer alır: "Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah'ın elçisidir, Meryem'e ulaştırdığı Kelamı'dır ve O'ndan bir Ruhtur... 'Üçtür' demeyin... Allah tek bir ilahtır."
Ruh sözcüğü de Kur'an'da sıkça geçer. İsa'nın mucizevi hamileliği vesilesiyle Tanrı, Meryem'e kendi Ruhundan üfler. Ancak rûh aynı zamanda Adem'e hayat vermek için ona üflenen Tanrı'nın soluğudur. Ayrıca vahyi Peygamber'e ileten de melek Ruh'tur: "Şüphesiz bu Kur'an, Alemlerin Rabbi tarafından indirilmedir. Onu güvenilir Ruh (er-Rûhu'l-Emîn), uyarıcılardan olasın diye senin kalbine indirmiştir." İnkârcıların bu Ruh hakkında sordukları soru üzerine Muhammed'e şu cevabı vermesi emredilir: "Ruh, Rabbimin emrindendir ve size ilimden pek az bir şey verilmiştir." Bu durum, söz konusu Ruh'un bir elçi, Tanrı'nın insanlıkla iletişim kurmak için kullandığı bir aracı olduğunu düşündürmektedir; örneğin Meryem'e gönderildiğinde ona tam bir insan suretinde görünmüştür. Bu Ruh, Müslüman geleneği tarafından melek Cebrail olarak tanımlanmıştır.

Kur'an'a göre İsa, diğer tüm insanlarla aynı beşerî durumu paylaşan Tanrı'nın bir kulundan (abd Allâh) başka bir şey değildir. Annesini savunmak için henüz beşikteyken konuşarak şöyle der: "Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum." İsa, Kur'an'da sadece tek bir kez İncil'deki gibi "İsa" adıyla anılmasına karşılık, yirmi kez "Meryem oğlu İsa" olarak çağrılır. Kur'an, Meryem oğlu İsa'dan bahsettiğinde, onun Meryem'in bakireliği üzerindeki mucizevi karakterinden ziyade tamamen insani niteliği üzerinde ısrarla durur. Meryem, kendisine bir oğul müjdeleyen meleğe sık sık şu soruyu yöneltir: "Bana hiçbir insan dokunmamışken benim nasıl bir oğlum olabilir?" Allah ise hamileliğin gerçekleşme biçimini şöyle açıklar: "Biz ona Ruhumuzdan üfledik." Tanrı, Yahudilere karşı Meryem'in savunmasını üstlenir: "İnkarlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından dolayı..." Bir sonraki ayette ise onları şöyle lanetler: "Biz, Allah'ın elçisi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük dediler; halbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler, fakat bu onlara öyle gösterildi." İsa'nın ölümü Müslümanlar için düşünülemez bir durumdur. Tanrı; İbrahim'i, Musa'yı, Muhammed'i ve diğer birçok peygamberi düşmanlarının tuzaklarından koruduğu gibi İsa'yı da korumuştur. Tanrı, kendi dostları için bir istisna yapamazdı, Allah kendi dostlarını korur.
Göğe yükselişi konusunda ise Kur'an bize şöyle der: "Allah onu kendi katına yükseltmiştir." Ardından onun sorgulanmasına geçer: "Ey Meryem oğlu İsa, insanlara 'Beni ve annemi Allah'tan başka iki tanrı edinin' diyen sen misin? (İsa) der ki: Sen münezzehsin, hakkım olmayan bir şeyi söylemek bana yakışmaz! Eğer söylemişsem sen bunu bilirsin, sen benim içimde olanı bilirsin... Ben onlara sadece senin bana emrettiğini söyledim: Benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin!" Yuhanna tarafından yapılan Müslüman kristolojisi sunumu, böylece Kur'an'da bulduğumuz İsa tasvirine tamamen uygun düşmektedir.

4. Kur'an Vahyinin Eleştirisi

a. Muhammed kendi lehine ne bir şahit ne de kutsal bir metin sunabilmektedir

Yuhanna, Muhammed'in misyonunun daha en başından itibaren maruz kaldığı saldırıları yeniden ele alır. Kendisine bir elçi süsü vermek amacıyla bir vahiy uydurmakla suçlanıyordu; nitekim dindaşları, "Rabbinden ona bir mucize indirilmeli değil miydi?!" diyorlardı. Şunu da ekliyorlardı: "O bir şairdir! İlk gönderilen elçilerin getirdiği gibi bize de bir mucize getirsin!" Muhammed bu eleştiriyi kabul eder ve geçmişteki elçilerin getirdikleri tüm mucizelere rağmen kendilerine inanılmadığını, hatta onlara zulmedildiğini haklı olarak belirtir. O, kendisi için Allah'ın şahitliğinden başka bir şahitlik talep etmez: "Şahit olarak Allah yeter." Kendisinden önce gelen peygamberlerin lehine olan diğer şahitlikler kabul edilmemiştir; bu yüzden Allah şöyle buyurabilir: "Bizi mucizeler göndermekten alıkoyan şey, sadece öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır." Dahası Kur'an, kendi mükemmelliği içinde kendi kendine yeter; eğer yaratıcısı Allah'tan başka biri olsaydı, içinde pek çok çelişki bulunmaz mıydı? Üstelik Kur'an'ın her ayeti, Allah'ın bir işareti anlamına gelen ayet adını taşır. Dolayısıyla her ayet, tek başına hem tek olan Tanrı'nın varlığının hem de Peygamber'in misyonunun otantikliğinin apaçık bir mucizesidir, parlak bir kanıtıdır. İslam'a göre Muhammed, Yuhanna'nın iddia ettiğinin aksine, peygamberler tarafından müjdelenmiş ve duyurulmuştur. İbrahim, Mekke'de Allah'tan şöyle talep

etmişti: "Rabbimiz! Onların içinden, kendilerine senin ayetlerini okuyacak, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğetek ve onları arındıracak bir elçi gönder!" Aynı müjde daha sonra Tevrat ve İncil'de de yer alır. Nitekim Meryem oğlu İsa şöyle demiştir: "Ey İsrailoğulları! Ben, benden önceki Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, adı Ahmed olan bir elçiyi müjdeleyici olarak Allah'ın elçisiyim." Son olarak, Muhammed'in Yahudileri ve Hristiyanları Kutsal Yazıları, özellikle de kendi gelişini müjdeleyen pasajları tahrif etmekle suçladığı unutulmamalıdır. Yazar tarafından ileri sürülen argümanlar, Müslüman muhataplarla yapılan bir tartışmada geçerli değildir.

b. Kur'an Peygamber'e uykusu sırasında vahyedilmiştir

Aslında vahiy bir melek aracılığıyla iletilmiştir: "Bu sadece ona iletilen bir vahiydir, bunu ona müthiş güçlere sahip bir melek öğretmiştir. Bu melek, en yüksek ufuktayken tüm ihtişamıyla görünmüş, sonra yaklaşmış ve sarkmıştır; araları iki yay aralığı kadar veya daha az kalmıştır. O zaman kuluna vahyedeceğini vahyetmiştir." Müjdeci Cebrail (kâfir olan ona düşmandır), Allah'ın izniyle vahyini, kendisinden önceki mesajları doğrulayıcı, inananlar için bir yol gösterici ve müjde olarak onun kalbine indirmiştir.

Vahyin uyku sırasında iletildiğini düşündürmüş olabilecek şey, Kadir Gecesi'ne yapılan atıftır: "Şüphesiz biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik," der Tanrı, Kur'an'dan bahsederken. Ve başka bir yerde: "Bu apaçık Kitap'ı, şüphesiz biz onu mübarek bir gecede indirdik; çünkü biz uyarıcıyızdır. O gecede her hikmetli iş ayırt edilir, katımızdan bir emirle." Bununla birlikte, Kur'an'ın manyak birçok pasajında rüyalardan ve vizyonlardan bahsedildiği doğrudur. Ama Kitab-ı Mukaddes'te de Tanrı, iradesini insanlara bildirmek için bu yolu sıkça kullanmaz mı? "Eğer aranızda bir peygamber varsa... Ben ona bir rüyada konuşurum," diye okunabilir Sayılar Kitabı'nda. Yuhanna bu noktada Kur'an'ı eleştirmekle hata etmektedir.

c. Müslümanlar Tanrı'yı noksanlaştırırlar

Buna karşılık Yuhanna, Müslümanları Tanrı'yı Kelamı'ndan ve Ruhu'ndan mahrum bırakarak O'nu noksanlaştırmakla suçlar. Yazar bir kez daha, İsa'yı Tanrı'nın Kelamı ve Ruhu olarak tanıyan Kur'an'a dayanır. Ancak bu iki terimin Hristiyanlar ve Müslümanlar için taşıdığı anlam farkı göz önüne alındığında, bu suçlama tüm anlamını yitirmektedir. Yine de Emevi döneminden itibaren Müslümanlar, Tanrı'nın sıfatları problemini ele almaya başlayacaklardır; nitekim burada, daha sonra Mu'tezile ekolünün doğmasına yol açacak olan tartışmanın ilk filizlerine şahit olmaktayyizdir. Bu doğrultuda Yuhanna kendi görüşünü ortaya koyarken şöyle der: "Eğer (Kelam) Tanrı'nın dışındaysa, sizin düşündüğünüzün aksine, Tanrı bu durumda Ruhsuz ve Kelamsız kalır." Bu ifade, muhtemelen bizzat Müslümanların kendi aralarında ve Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında sarayda yapılan tartışmaların bir yankısıdır. Aynı düzlemde, Hristiyanlar tarafından Tanrı Kelamı'nın ezeli ve ebedi olduğunun ilan edilmesi, Müslümanları Kur'an'ın niteliğine dair başka bir sorgulamaya yanıt vermek zorunda bırakmıştır: Kur'an, yani Tanrı Kelamı yaratılmış mıdır, yoksa yaratılmamış mıdır? Bu konu, Bir Müslüman ile bir Hristiyan Arasındaki Tartışma üzerine olan v. bölümde uzun uzadıya ele alınacaktır.

6. Putperestlik Suçlaması

a. Müslümanlar Hristiyanları Haç'a tazim ettikleri için putperest olmakla suçlarlar

Kur'an Hristiyanları şirket koşmakla ve inkarcılıkla suçlar, ancak hiçbir yerde Haç'a yönelik tazimlerinden ötürü putperestlikten bahsetmez. Onların gözünde ise bu tazim dayanaksızdır, çünkü Mesih Haç üzerinde ölmemiştir. Hristiyanların bu tutumu dolayısıyla gülünç ve hatta skandal niteliğindedir, çünkü Tanrı'nın kendi peygamberinin bu şekilde aşağılayıcı bir ölümle ölmesine izin verdiğine inanmaya kapı aralamaktadır. Hadislerde, İsa'nın bu ibadeti mahkûm etmek üzere geri döneceğinden de bahsedilmektedir. Ancak Şamlı Yuhanna döneminde, pratikte Müslümanların Haç karşısındaki duygularını yargılamasına izin verebilecek resmi önlemler çoktan alınmıştı. Örneğin Halife Abdülmelik Haçların yıktırılmasını emretmişti. Bizans İmparatoru III. Leon ile Halife Ömer II arasında Haç ve ikonaların meşruiyeti üzerine yapılmış bir mektup teatisinden de söz edilir. Son olarak, bu pasajda Halife II. Yezid tarafından başlatılan ikonoklast dalganın bir yansımasını, yani İmparator III. Leon'un fermanından birkaç yıl öncesini görmek mümkündür.

b. Asıl Müslümanlar putperesttir

Müslümanlar, İbrahim'in Hacer ile bu taşın üzerinde birleştiği veya oğlunun kurban edilişi sırasında devesini bu taşa bağladığı gerekçesiyle Kabe'nin taşını öptüklerinde putperestlik yapmaktadırlar. Yazar bu pasajda okuyucularına Mekke'ye yapılan hac ziyareti sırasında uygulanan ritüeller hakkında bilgi verir. Ancak bir kafa karışıklığı yaşıyor gibi görünmektedir, çünkü ibadete konu olan hai iki ayrı taş mevcuttur. Bunlardan ilki, Kabe'nin duvarına örülmüş olan ve tavaf ritüeli uygulandıktan sonra hac sırasında öpülen Hacerü'l-Esved'dir. Fakat bir de Makam-ı İbrahim adını taşıyan ve İbrahim'in Mekke'den geçişinin anısıyla bağdaştırılan başka bir taş daha vardır. Bu taş günümüzde Kabe'nin hemen yakınında yer almaktadır. İbrahim, tapınağın inşasını tamamlamak için oğlu İsmail'in yardımıyla bu taşın üzerine çıkmış olmalıdır: "Hani İbrahim, İsmail ile birlikte Beyt'in temellerini yükseltiyordu." Buranın bizzat Allah tarafından belirlendiği söylenir: "Biz İbrahim için Beyt'in yerini hazırlamıştık." Az önce zikrettiğimiz ve İbrahim'in kurban etme kıssasına ait metinlerde bu taşa hiçbir şekilde atıfta bulunulmamaktadır. Kur'an'ın kurban anlatısı kısa olup herhangi bir betimleme veya yerelleştirme içermez: "Çocuk onunla beraber koşma çağına erişince (İbrahim): 'Evladım! Ben rüyamda seni kurban ettiğimi görüyorum. Bir düşün, ne dersin?' dedi. Çocuk da: 'Babacığım! Sana emredileni yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın' dedi. İkisi de teslim olup İbrahim oğlunu şakağı üzere yatırınca Biz ona: 'Ey İbrahim! Rüyana sadakat gösterdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle ödüllendiririz. Bu gerçekten apaçık bir imtihandı' diye seslendik ve ona büyük bir kurbanlık fidye verdik. Sonradan gelenler arasında ona iyi bir nam bıraktık." Eğer Mekke İslam'ın dini merkezi haline geldiyse, bu durum İbrahim'in kurban eyleminin orada gerçekleşmiş olmasından değil, Kabe tapınağının inşasından kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte, hac ziyareti esnasında, tam olarak Zilhicce ayının 10. gününde, hacılar kurban bayramı adı verilen bayram boyunca bir koyun boğazlarlar. Bu bayram mutlaka İbrahim'in kurbanını anmak zorunda olmayıp, İslam öncesi döneme ait bir Mekke ritüelinin yeniden canlandırılmasıdır. Şamlı Yuhanna'yı hac esnasında kutlanan Kurban Bayramı ile yine aynı hac sırasında saygı gösterilen ve İbrahim'in Mekke'den geçişinin anısına bağlanan taş arasında bağ kurmaya iten şey belki de bu zamansal örtüşmedir.

c. Justification de l'adoration de la Croix / c. Haç'a Tazim Etmenin Gerekçelendirilmesi

Eğer Müslümanlar İbrahim'in taşına tazim etmeyi meşru buluyorlarsa, Hristiyanların bize kurtuluşun kendisiyle geldiği Haç'a tazim etmeleri çok daha öncelikli bir gerekçeye dayanır. Ortodoks İman adlı eserinde Yuhanna Damascène, Haç'a gösterilmesi gereken hürmet üzerinde ısrarla durur: "O değerli Haç ki onunla ölüm yerle bir edilmiş, ilk babamızın günahı silinmiş, cehennem soyulup soğana çevrilmiştir." Ve daha ileride şöyle der: "Mesih'in bizim için kendisini kurban olarak sunduğu, O'nun bedeni ve kanının temasıyla kutsanmış olan bu değerli ve saygıdeğer ahşaba tazim etmek gerekir."

d. Origine de la pierre de la Ka'ba / d. Kabe Taşının Kökeni

Yazar, Müslümanlar tarafından taziz edilen bu taşın Afrodit'in başı olduğuna inanır, onu Chabar (Kibar) olarak adlandırır ve üzerinde oyulmuş bir tasvirin izlerinin seçilebileceğini iddia eder. Mekke yakınlarındaki Tâif'te, Afrodit ile özdeşleştirilen el-Lât'ın dikili taşı (beytil) bulunuyordu. M. Gaudefroy-Demombynes eski Arapların insan yüzlü putlara sahip olmadığını düşünse de, diğer yazarlar aksi görüştedir ve Güney Arabistan'da gözlerin iki kare, burnun ise bir çizgiyle tasvir edildiği mezar stellerine işaret ederler. Şamlı Yuhanna döneminde bu tür yontu izlerinin var olup olmadığını bilmek zordur, zira Hacerü'l-Esved kırılmış ve ardından yeniden bir araya getirilmiştir; yüzeyi ise on üç yüzyıl boyunca dokunulma ve öpülmelerle tamamen pürüzsüzleşmiştir. Buna karşılık Müslümanlar, İbrahim'in ayak izlerinin bugün hâlâ Makam-ı İbrahim üzerinde görünür olduğunu savunurlar.

Yuhanna tarafından zikredilen Chabar isimlendirmesine gelince, D. J. Sahas burada Müslümanlar tarafından özellikle hac sırasında sıkça haykırılan Allâhu Ekber nidasına bir atıf olup olmadığını sorgular. Bu anlamlandırma pek olası görünmemektedir. Yazar sadece İslam öncesi dönemde Araplar tarafından Afrodit'e verilen ismi zikretmektedir ve bunun Müslüman haccının ritüelleriyle hiçbir ilgisi yoktur.

7. La sourate de « la Femme » / 7. "Kadın" Suresi

Yuhanna Kur'an incelemesine, an-Nisâ (Kadınlar) başlıklı 4. sure ile başlar. Bu surenin içeriği sadece İslam'da evlilik ve boşanma mevzuatıyla sınırlı değildir. Buna karşılık, Yuhanna tarafından bu pasajda ele alınan farklı konular Kur'an'ın bütününe dağılmış durumdadır.

a. La polygamie / a. Çok Eşlilik

Yazarımızın son derece isabetli bir şekilde belirttiği gibi, Kur'an meşru eşler almayı ve bunun yanı sıra sınırsız sayıda cariyeye sahip olmayı onaylar: "Beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikahlayın. Eğer (aralarında) adaleti sağlayamayacağınızdan korkarsanız bir tane veya sahip olduğunuz cariyelerle yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır." Ancak Müslüman hukukuna göre evlilik, iki eş arasında eşitlikçi bir ortaklık değildir; sadece bir kadını bir erkeğe helal kılan ve kadın için kocanın emrinde olma yükümlülüğünü doğuran basit bir sözleşmedir. Evlilik için kullandığımız ve bizim "mariage" olarak tercüme ettiğimiz Arapça kelimenin nikâh olduğunu ve bunun kelime anlamının cinsel ilişki anlamına geldiğini not etmek gerekir. Müslüman hukukçunun evlilik kurumunu ele aldığı çerçeve tam olarak bu kesin bakış açısıdır.

b. Boşanma

Yuhanna boşama kavramını, yani kocanın kendi keyfine göre karısını gönderme ve Kur'an'ın öngördüğü şekilde başka bir kadın alma hakkını açıklar. Eğer evlilik, bir kadının cinsel kullanım hakkının elde edilmesinden başka bir şey değilse, hiçbir gerekçe veya resmiyete ihtiyaç duyulmadan bu haktan vazgeçilebilmesi son derece tutarlıdır. Nitekim bu hususta şöyle denmiştir: "Evlilik özünde, kadının —çoğunlukla kendisine hiç danışılmadan— diğer üç eşin ve sınırsız sayıdaki cariyenin yanı sıra, cinsel açıdan kocasının emrine girmesini gerektiren bir sözleşmedir; koca ondan artık hoşlanmadığı anda kadın derhal gönderilebilir." Hristiyan evlilik anlayışından çok uzak bir noktadayızdır; ancak Kur'an metinlerini tam olarak bu Müslüman bakış açısı çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

c. Zeyd'in Eşi

Yuhanna Damascène daha sonra, Muhammed'in evlatlığı olan ve eşi nihayetinde Peygamber'e helal kılınan Zeyd'in hikayesini anlatır. Tanrı'nın emri üzerine Muhammed, Zeyd'den karısını boşamasını ister, böylece kendisi onunla evlenebilecektir. Kur'an'ın bu konudaki anlatımı ise biraz daha farklıdır. Muhammed, Zeyd'in eşini boşamasını engellemeye çalışmıştır, ancak Tanrı kendi iradesini dayatmıştır: "Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği ve senin de kendisine iyilikte bulunduğun kimseye: 'Eşini yanında tut ve Allah'tan kork' diyordun; Allah'ın açığa vuracağı şeyi içinde gizliyordun ve insanlardan çekiniyordun. Oysa çekinmene en layık olan Allah'tır. Zeyd o kadından ilişiğini kesince biz onu sana nikahladık."

d. Bu Kıssanın Yorumlanması

Yuhanna'ya göre bu olay, Muhammed'i, boşanmış bir kadının eski kocasına yeniden dönebilmesi için önce bir başkasıyla evlenmesi gerektiği yönünde bir ayet ilan etmeye yöneltmiştir. Hülle olarak bilinen bu kural gerçekten de mevcuttur: "Eğer koca karısını üçüncü defa boşarsa, kadın ondan sonra başka bir koca ile evlenmedikçe bir daha kendisine helal olmaz. Eğer bu yeni koca da onu boşarsa, Allah'ın sınırlarını koruyacaklarına inandıkları takdirde eski karı kocanın birbirlerine dönmelerinde bir günah yoktur. İşte bunlar, anlayan bir toplum için Allah'ın açıkladığı sınırlardır."

Kur'an'da Zeyd'in hikayesi bambaşka bir anlam taşır. Burada söz konusu olan mesele akraba içi ilişki konusudur. Zeyd, Muhammed'in evlatlığı olduğu için, buradaki temel problem evlatlık edinmenin evlilik hususunda kan bağıyla aynı yasakları doğurup doğurmayacağını bilmekti. Muhammed'e evlatlığının boşadığı kadınla evlenmesi yönünde verilen emir, bu soruya doğrudan bir cevaptır: "Zeyd o kadından ilişiğini kesince, evlatlıkları eşleriyle ilişkilerini kestiklerinde müminlere bir güçlük olmasın diye onu sana nikahladık. Allah'ın emri mutlaka yerine getirilir."

e. Kadın-Tarla Karşılaştırması

Yuhanna Damascène, Muhammed'in "Sana verilen toprağı işle, ona tüm özeni göster ve bunu şu ya da bu şekilde yap" şeklinde bir ayet ilan ettiğini ileri sürerken, neredeyse kelimesi kelimesine şu Kur'an ayetini zikretmektedir: "Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın."

8. "Dişi Deve" Suresi

a. Allah'ın Dişi Devesi

Mevcut Kur'an'da bu başlığı taşıyan bir sure bulunmamaktadır; ancak Allah'ın bir dişi devesine ait kıssa, Kur'an metninde birkaç kez tekrarlanır. Söz konusu olan, Medine'nin kuzeyine yerleşmiş bir topluluk olan Semûd kavminin kutsal devesidir. Bu anlatıda Muhammed, peygamberleri dinlemeyi reddedenlerin nasıl cezalandırıldığını göstermek ister. Allah bu insanlara Salih adında bir peygamber göndermiştir; kavmi kendisinden misyonunu kanıtlayan bir mucize talep ettiğinde o şöyle karşılık vermiştir: "İşte bir dişi deve! Su içme hakkı (bir gün) onun, belirli bir günün içme hakkı da sizindir. Ona hiçbir kötülük dokundurmayın, yoksa büyük bir günün azabı sizi yakalar!" Allah bu dişi deveyi Semûd kavmini imtihan etmek için göndermiştir. Ancak onlar deveyi kestiler; peygamberin sözüne inanmamalarının bir cezası olarak Allah onları son ferdine kadar yok etti. Bu hikaye, tıpkı Nuh kavmi, Lût kavmi ve Firavun hikayeleri gibi, tam anlamıyla belirli bir öğretinin çerçevesine oturur: Muhammed, tebliğini tehditlere ve dikkafalılık durumunda cezaların geleceği duyurusuna dayandırarak bir din değiştirme çağrısı yapmaktadır.
Kıssa Yuhanna tarafından sadık bir şekilde aktarılır, ancak bunun peygamberlik anlamına dair açıklamasına girilmez. Üstelik Kur'an'ın mevcut korpusuna yabancı olan bir bölüm eklenir: Devenin, annesinin ölümü üzerine Allah'ın kendi katına aldığı küçük bir yavrusu vardı. Bu pasaj, daha sonra Müslüman cennetiyle alay etmek ve Muhammed'in misyonunun otantikliğini sorgulamak için bir bahane haline gelir.

b. Muhammed Sahte Bir Peygamberdir

Yazar bu devenin kökeni ve şu an bulunduğu yer hakkında bir dizi soru ortaya atar. Müslümanlar bu sorulara bir cevap getiremezler ve Yuhanna, eğer devenin gizemi Muhammed'e vahyedilmediyse, onun Tanrı'nın muhatabı olduğunu iddia edemeyeceği sonucuna varır.

c. Müslüman Cenneti

Yuhanna, bal, su ve şarap nehirlerinin aktığı cennette bu küçük devenin de var olduğunu varsayar. Devenin sütü bu nehirleri besleyecektir. Ancak seçilmişler, eğer deve dünyada yaptığı gibi tüm suyu içmeye devam ederse, kendilerinin hızla başlarına vuracak şarabı içmek zorunda kalacaklarından ve cennetin nimetlerinden yararlanmalarının engelleneceğinden endişe ederler. Bu hikaye, Muhammed'in sadece bir rüya tüccarı olduğunu ve aslında Müslümanları bekleyen şeyin cehennem ateşleri olduğunu göstermektedir.

9. "Sofra" Suresi

Yuhanna, tam olarak "Donatılmış Sofra" (el-Mâide) başlığını taşıyan beşinci sureyi zikreder; bu isim sureye, İsa'nın yararlandığı bir mucizeyi anlatması sebebiyle verilmiştir: "Hani havariler: 'Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?' demişlerdi. (İsa da): 'Eğer inanmış kimselerseniz Allah'tan korkun' diye cevap vermişti. Onlar: 'İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz mutmain olsun, senin bize doğru söylediğini bilelim ve buna şahitlik edenlerden olalım' dediler. Meryem oğlu İsa: 'Allah'ım! Rabbimiz! Bize gökten bir sofra indir ki bizim için, öncekilerimiz ve sonrakilerimiz için bir bayram ve senden bir mucize olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısısın' dedi. Allah da: 'Ben onu size şüphesiz indireceğim; ama bundan sonra sizden kim inkâr ederse, doğrusu ben ona dünyada hiç kimseye azap etmediğim bir azapla azap edeceğim' buyurdu."
Yazarımız, Mesih'in Allah'tan bir sofra talep ettiğini ve bu talebin kendisine bahşedildiğini aktararak, hiçbir yorumda bulunmadan bu alıntıyı sadık bir şekilde özetlemekle yetinir. Allah ona şöyle cevap vermiştir: "Sana ve senin olanlara bozulmaz bir sofra verdim." Modern eleştirmenler bu pasajda Son Akşam Yemeği'ne (Komünyon) bir atıf görmüşlerdir, ancak bu durum pek olası görünmemektedir. Havarilerin sayısı olan on iki ifadesiyle kafa karıştırılmamalıdır; zira bu sayı Blachère tarafından tercümesine parantez içinde eklenmiştir. Ayrıca, İsa ölümle yüz yüze gelmediğine göre, Kur'an neden onun son akşam yemeğinden bahsetsin? Kendi yönünden ise Kur'an'ın ünlü müfessiri Taberî, bu sofra mucizesinin ekmeklerin çoğaltılması mucizesinin bir yankısı olduğunu düşündüren eski rivayetleri aktarır ki bu yorum çok daha akla yatkındır. Arnaldez ise burada Mezmur 78'deki bir pasajın hatırlatılmasını görmeyi önerir: "Kalplerinde Tanrı'yı denediler, canlarının çektiği yiyeceği istediler. Tanrı'ya karşı konuşup dediler ki: 'Tanrı çölde bir sofra donatabilir mi?'"

10. "İnek" Suresi

Veya daha kesin bir ifadeyle "Düve" (el-Bakara) suresidir. İçerdiği 286 ayet ile surelerin en uzunudur. Orada Yaratılış, Yahudilere yönelik eleştiriler, İbrahim, gıda yasakları, oruç, hac, evlilik, faiz gibi son derece çeşitli konular işlenir. İçerik, yazarımızın da işaret ettiği üzere son derece zengindir; ancak kendisi bu surenin sadece adını zikretmekle yetinip içeriğini açığa vurmaz.

11. Uygulamalar ve Yasaklar

Heretikler Kitabı'nın 100. bölümü, Müslümanlar arasında yürürlükte olan geleneklerin sayılmasıyla son bulur.

a. Sünnet
İslam'dan çok daha eskiye dayanan eski bir Sami ritüeli olup Kur'an'da bu konudan bahsedilmez. Suriye çölünün Hristiyan Arapları da muhtemelen bu geleneği sürdürüyorlardı. Sünnet, Yahudilikte taşıdığı dini anlamı kazanmaksızın, erkek Müslümanlar için yaygın bir uygulama haline gelecektir.

b. Şabat'ın Reddedilmesi
Allah dünyayı hiç yorulmadan yarattığı ve yedinci günde bir dinlenmeye ihtiyaç duymadığı için Şabat dinlenmesine saygı duymak nedendir? Muhammed, bu duruşuyla Medine'nin Yahudilerinden kendini net bir şekilde ayırmayı amaçlıyordu.

c. Vaftiz'in Reddedilmesi
İslam'da vaftizden bahsetmek anlamsızdır, zira ilk günah zaten affedilmiştir. Müslüman olmak için, Tanrı'ya teslim olma niyetiyle şu iman ikrarını telaffuz etmek yeterlidir: "Lâ ilâhe illâllâh Muhammedun resûlullâh." Yani, Tanrı'dan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun Peygamberidir.

d. Gıda Yasakları
Muhammed, her türlü yiyeceğin Tanrı'nın bir lütfu olduğunu belirterek Yahudilerin gıda yasaklarını eleştirir; bu durum kendisinin de bazı yiyecekleri haram ilan etmesine engel teşkil etmez. Ancak her şeyden önce önemli olan niyettir; haram olan bir yiyeceği isyan etme veya yasağı çiğneme niyeti olmaksızın, zorunluluk altında tüketmek kişiyi günahkar kılmaz; hiçbir günah onun üzerine yüklenmez.

e. Şarap Yasağı
Bu yasağın genel olarak üç aşamada gerçekleştiği kabul edilir. Şarap ilk olarak, Tanrı'nın bir lütfu ve iyiliğinin bir işareti olarak görülmüştür: "Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerinden hem sarhoşluk veren bir içki hem de güzel bir rızık edinirsiniz. Şüphesiz bunda aklını kullanan bir toplum için bir ibret vardır." Ardından Kur'an suiistimallere karşı uyarır: "Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın." En nihayetinde ise kesin yasak aşamasına gelinir: "Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları ancak şeytan ameli birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz."
Yuhanna Damascène, bazı halifelerin bu yasayı çiğnediklerini bildiği için bu konuyu ele almaya oldukça elverişli bir konumdaydı; zira babası ve muhtemelen kendisi, Şam bölgesindeki çöl saraylarında veya manastırlarda onlarla birlikte düzenlenen içki meclislerine katılmıştı. Bu eksikliğin ayrıcalıklı bir tanığı olarak, Müslüman ileri gelenlerin ikiyüzlülüğüyle alay edebilirdi. Ancak o bundan kaçınmıştır ve tek amacı bizi Müslüman dini hakkında bilgilendirmekten ibarettir.
Sonuç olarak, Heretikler Kitabı'nın 100. bölümünün içeriğinin İslam'ı tanımak için iyi bir giriş teşkil ettiğini ve bu dini tanımak isteyen okuyucuya temel bilgileri sunduğunu

söylemek mümkündür. Yuhanna anlatımında nesnel olmaya çalıştıysa da, bazı seçimler yapmak durumunda kalmış ve bunun neticesinde anlatısında bazı eksiklikler meydana gelmiştir. Nitekim, bu topluluğa aidiyetin bir kriteri olan ve metnin sonunda sayılan yasaklardan çok daha temel nitelikteki İslam'ın beş şartından bahsetmez. Yazar, özellikle kendi döneminde Müslümanların arasında yaşayan bir Hristiyana, bu yeni inanışı ortodoksluk ile ilişkilendirerek konumlandırmasında yardımcı olabilecek unsurları seçip aktarmıştır. Müslümanların Hristiyanlara yönelik getirdiği iki temel eleştiriyi (Hristiyanlar ortak koşmaktadır ve putperesttir) aktararak, Hristiyanların günlük yaşamda maruz kaldıkları saldırılara yanıt vermek için karşılaştıkları zorluklar hakkında bizi bilgilendirir. Kendi dönemine ait Kur'an bilgisi doğrudur, en azından aktardığı kadarıyla ve yaptığımız yorumlar dikkate alındığında alıntıları oldukça sadıktır. Kutsal deveye ve bunun kullanım biçimine ilişkin pasaj ise bu durumun bir istisnasıdır. Bu konuya vi. bölümde yeniden döneceğiz.
"İslam" başlıklı bu bölümün kapsamını tam olarak değerlendirmek için, onu Heretikler Kitabı'nın genel bağlamı içine yeniden yerleştirmek uygun olacaktır. Ayrıca, Yuhanna'nın Bir Müslüman ile bir Hristiyan Arasındaki Tartışma adlı eserinde tamamlayıcı, artık sadece betimleyici değil aksine tamamen doktrinel olan bir öğreti sunduğu unutulmamalıdır; böylece yazar, dindaşlarının hizmetine, Müslüman muhataplarla yapacakları tartışmalarda kendileri için çok yararlı olacak ilahiyat argümanlarını sunmaktadır.

V. BÖLÜM
MÜSLÜMAN İLE HRİSTİYAN ARASINDAKİ TARTIŞMA: YORUMLAR

Küçük kurgusal diyaloglar çerçevesinde Müslüman, Hristiyan öğretisinin birçok noktasını eleştirir ve muhatabını bu itirazlara cevap vermeye zorlar. Ele alınan konular Yuhanna'yı, 100. hereside bulduğumuz temel bilgilerin ötesine geçmeye ve tartışmayı ilahiyat düzeyine taşımaya yöneltir.
Tartışma metninin III. bölümde yapılan sunumu sırasında, Müslümanların saldırılarının iki ana tema etrafında şekillendiğini tespit etmiştik: İlk olarak insanın özgürlüğü ve Tanrı'nın mutlak kudreti, yani Yaratan ile yaratılanlar arasındaki ilişkiler hassas meselesi gelmektedir. Metnin ilk bölümünü oluşturan ve 1, 2 ve 8. diyalogları (= Kotter 1 ve 10) kapsayan bu yorumlar, "Özgür İrade" başlığı altında toplanmıştır. İkinci bölüm ise, yani 3 ila 7. diyaloglar ile 9. diyalog (= Kotter 5-9 ve 11), esas olarak kristolojiye odaklanmıştır ve bu başlık altında sunulacaktır.

1. BÖLÜM: ÖZGÜR İRADE
1. Tartışma
1. İnsan iyilik veya kötülük yapmakta özgürdür (Kotter 1)

Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı
Müslüman: İyiliğin ve kötülüğün gerçek müellifi (yaratıcısı ve sorumlusu) kimdir?

Hristiyan: Tanrı yalnızca iyiliğin müellifidir. İblis ve onun ardından giden insan ise kötülükten tek başlarına sorumludur. Tanrı insana ve melekere özgürce hareket etme

gücü bahşetmiştir; ancak insanın bu seçme gücü sadece ahlak ve iman alanıyla sınırlıdır, yaratıcı bir nitelik taşımaz (örneğin insan güneşi veya ayı var edemez).

Hristiyan Tarafının Doktrinel Altyapısı (Yuhanna Damascène'in Görüşleri)
Hristiyanın verdiği bu cevap, Yuhanna Damascène'in Tanrı'nın mutlak kudreti ve insana bırakılan hürriyet problemi üzerindeki teolojik düşüncesini tam olarak özetler:

Tek Tanrı ve İyiliğin Kaynağı: Yuhanna, düalizmin (iki tanrıcılığın) reddine adadığı yazılarında, kötülüğün kökenini Tanrı'ya bağlamayarak O'nu düalist suçlamalardan uzak tutar. İyiliğin ve adaletin yegane kaynağı olan Tanrı, "her iyi şeyin nedenidir; kötülüklerimizin nedeni ise Tanrı değildir." (Ortodoks İman, Bölüm 92).

Kötülüğün Kökeni: Kötülük, özgürce yaratılmış olan ve iyilik ile kötülük arasında seçim yapma gücüne sahip olan iblisin bir icadıdır.
İnsanın Özgür İradesi: Tıpkı iblis gibi, insan da kendi eylemlerinin efendisidir. Eylemde bulunduğunda, kendi eserlerinin de ilk müellifi odur ve dolayısıyla hürdür. Kararlarımız ilahi kadere değil, kendi özgür irademize bağlıdır.

Ahlaki Sorumluluk: Tanrı yaratılanlar arasındaki tüm iyiliğin nedenidir; ancak yaratılan varlık kendi eylemlerinin ahlaki niteliğinin inisiyatifini elinde tutar. İnsan hür iradesiyle Tanrı'ya itaat etmeyi seçebilir ya da iblis tarafından sürüklenmeye izin verebilir. Erdem Tanrı tarafından verilmiştir, ancak erdem içinde sebat etmek ya da doğru yoldan saparak arzulara yenik düşmek tamamen insanın ahlaki seçimidir.

Müslüman Tarafının Doktrinel Altyapısı (Kur'an ve Hadislerdeki Görüşler)
Kur'an'ın bu konudaki ifadeleri incelendiğinde, metnin tek bir yöne eğilim göstermediği; hem insanın özgürlüğünü savunanların hem de mutlak kaderciliğe inananların kendi tezlerini destekleyecek ayetler bulabileceği görülür:

1. İnsanın Özgürlüğü ve Sorumluluğunu Doğrulayan Kanıtlar:

Ahlaki Sorumluluk: "Herkes kazandığına karşılık bir rehindir." (Kur'an)

Eylemlerin Karşılığı: "Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir, kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir." (Kur'an)

İman Özgürlüğü: "Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin." (Kur'an)

2. Tanrı'nın Mutlak Egemenliği ve Kaderi (Kadercilik) Doğrulayan Kanıtlar:

Hidayet ve Dalalet: "Allah kimi doğru yola iletirse, o doğru yolu bulmuştur; kimi de saptırırsa, işte onlar hüsrana uğrayanların ta kendileridir." (Kur'an)

İlahi İrade: "Allah'ın saptırdığı kimse için artık onu doğru yola döndürecek bir rehber bulamazsn." (Kur'an)

Mutlak Bağımlılık: "Allah ne dilerse o olur." ve "Allah dilediğini yapar." (Kur'an)

3. Tarihsel Bağlam ve Çözüm:

Peygamber'in Tepkisi: Mutlak kaderciliği doğrulayan ayetler, çoğunlukla Peygamber'in Mekkeli hemşerilerinin vahyi açıkça reddetmesi karşısında gösterdiği bir teselli ve tepkiden ibarettir. Eğer Mekkeliler İslam'ı kabul etmiyorsa, bu durum "Tanrı'nın bunu henüz istemiyor olması" ile açıklanmıştır.

Hadislerin Hakemliği: Kur'an'daki bu iki farklı yönelim, Peygamber'in muhalifleri kadar müminlerin de dikkatini çektiği için bir Hadis bu tartışmaya şu şekilde son noktayı koymuştur: "Peygamber dedi ki: Kur'an, bir kısmını diğerine karşı argüman olarak kullanasınız diye vahyedilmedi... Kur'an'da bir şey, diğerini yalanlamaz aksine doğrular. Ondan ne anlıyorsanız ona uyun; sizi ikileme düşüren şeyi ise imanla kabul edin."
Aslında Kur'an, insanın özgürlüğü sorusuna kesin bir cevap sağlamaz; çünkü basitçe ne kaderin ilahiyat problemini ne de insan hürriyetinin felsefi problemini ortaya koyar; o sadece yaratılan ile Yaratan arasındaki ilişkilerin gizemini çağrıştırır. Goldziher, peygamberlerin en baştan itibaren sistemli bir şekilde organize edilmiş doktrin yapıları sunmadıklarını hatırlatır. Peygamber'in düşüncesini açıklamak, yorumlamak ve hatta boşlukları doldurmak için bir doktrin inşa etme ihtiyacı, ancak topluluk örgütlenmeye başladığında ve genellikle de çevre kültürlerin etkisiyle çok daha sonra kendini hissettirecektir. Müslüman topluluk için de tam olarak böyle olmuştur: İnsanın sorumluluğu, Allah'ın mutlak kudreti ve O'nun kesin takdiri (kader), Hicret'in ilk yüzyıllarından itibaren İslam düşünürlerinin üzerinde zihin yoracağı gizemler haline gelecektir.
Mutlak kadere karşı en eski protesto Suriye İslamı'ndan gelmiştir. Emevi halifeliği döneminde İslam'ın entelektüel merkezi olan Şam, aynı zamanda kader ve fatalizm (kadercilik) üzerine yürütülen spekülasyonların da merkezi olmuştur; tartışmalar buradan daha geniş bir alana yayılmıştır. 690 yılından itibaren birçok neden, Müslüman topluluğu Kur'an'ın net bir cevap vermediği bu sorular üzerinde pozisyon almaya itmiştir. Eğer başlangıçta saf dini bir düşüncenin bu hareketin kökeninde yer aldığı kabul edilebilirse, siyasi koşullar da kesinlikle bir rol oynamıştır; çevre kültürün, yani Hristiyan ilahiyatçılarla temasın teşvik edici etkisi de unutulmamalıdır.
Bu tartışmanın başlangıcında şu ilahiyat soruları ve kötülük problemi yer alır: Tanrı'yı kötülükten sorumlu tutmak mümkün müdür? Tanrı'nın mutlak kudreti insanın hürriyetini engeller mi? Kısacası, insan kendi eylemlerinden sorumlu mudur? Müslümanların bir kısmı bu sorulara, ilahi takdirin kapsamını sınırlandırarak ve insanın kişisel sorumluluğunu onaylayarak cevap verir; zira onlara göre kötü eylemleri Allah'ın yaratma alanına dahil etmek düalizm (ikicilik) yapmaktır. Tarihte bu

iki eğilim belirli isimler alacaktır: İnsan hürriyetinin taraftarları "Kaderiyye" (kaderîler), mutlak determinizmi savunanlar ise "Cebriyye" (cebrîler) olarak adlandırılacaktır. Sorunu siyasi zemine taşıdığımızda, verilen cevap ortaya çıkan pratik sonuçlar açısından çok daha büyük bir önem kazanır. Soru şudur: Bir hükümdar kendi eylemlerinden sorumlu tutulabilir mi, yoksa halifenin otoritesi sadece Tanrı'nın iradesinin basit bir ifadesinden mi ibarettir? İşte Müslüman tarihinin tam bu anında, Emevi iktidarı yönetim yöntemleri ve hatta temelleri nedeniyle giderek daha fazla sorgulanmaktadır. Cebriyye doktrini doğal olarak halifelerin gözünde büyük bir kabul görüyordu; çünkü bu öğretiye göre, hükümdarın yaptığı her şey Tanrı tarafından istenmişti ve güce karşı isyan etmek Tanrı'ya karşı isyan etmekle eş değerdi. Buna karşılık Emeviler, liderleri o dönemin siyasi hayatına derinden karışmış olan kaderî muhaliflerine amansızca zulmediyorlardı. Kaderiyye hareketinin kurucusu Ma'bed el-Cühenî, Irak valisine karşı isyan etmiş ve Abdülmelik döneminde idam edilmiştir. Halife II. Ömer ve II. Yezid de kaderîleri takip etmiştir. Hişâm ise insan hürriyeti hakkındaki fikirleri nedeniyle Şamlı Gaylân'ı işkenceyle şehit etmiştir; ancak bu cezanın arkasında, Hişâm'ın Araplarla aynı hakları Arap olmayan Müslümanlara (mevâlî) tanımayı reddeden siyasi programına Gaylân'ın karşı çıkması da yatmaktadır. Gaylân'ın kendisi de bir mühtedi (sonradan Müslüman olan bir aileden) idi ve bu kararın Müslüman hukukuna aykırı olduğunu, halifeyi görevden almak için yeterli bir sebep teşkil ettiğini savunuyordu. II. Velid de kaderîlere karşı aynı sert hayatı sürdürmüştür ve kaderîler muhtemelen onun suikastla öldürülmesini sağlayan komploya katılmışlardır. Onun halefi III. Yezid'in ise kaderîlerin safında yer aldığı kabul edilir; nitekim onun kısa saltanatı boyunca insan hürriyeti doktrini resmi rejim doktrini haline gelmiştir.

Bu kısa tarihsel özet, mutlak kaderin Şam halifeleri tarafından hararetle desteklenen doktrin olduğunu ortaya koymaya yardımcı olmuştur. Yuhanna, bu ilk tartışmada tam olarak bu durumu doğrulamaktadır ve bu alanda Hristiyanların Müslümanların düşüncesi üzerinde herhangi bir etkisi olup olmadığı sorulabilir. Van Ess'e göre, Şam'da filizlenen hür irade tartışması Hristiyanlarla yapılan görüşmelere bağlı değildir; temellerini tamamen Kur'an'dan alır. Seale ise aksine, burada kesin bir Hristiyan etkisi görür. Müslüman düşünür Ahmed Emin bu görüşü doğrular: "İlişkiler, kader ve özgür irade üzerindeki tartışmalara, dolayısıyla Tanrı'nın sıfatlarına dair tartışmalara vesile olmuştur..." Ve belki de İslam'da kelâm ilminin temeli burada yatmaktadır. Laoust son olarak, kaderiyye hareketinin kurucusu Ma'bed el-Cühenî'nin muhtemelen Iraklı bir Hristiyanın öğrencisi olduğunu, Şamlı Gaylân'ın ise İslam'ı kabul etmiş Şamlı bir Hristiyan aileden geldiğini hatırlatır. Şam Hristiyanlarının dönüştürülmesine yönelik yürütülen çalışmalar, muhtemelen bugün hâlâ kaderiyye hareketinin kökeni, doktrini ve başlıca taraftarlarının kimlikleri hakkındaki pek çok soruya cevap bulunmasını sağlayacaktır. Her halükarda, bu tartışmanın başında Şam Müslümanları arasındaki tartışmaların bir yankısını buluyoruz; halife tarafından savunulan cebriyye doktrini Yuhanna tarafından reddedilirken, kendi ilahiyatı kaderî düşünceye çok daha yakın bir düzlemde yer almaktadır.

2. BÖLÜM: TANRI'NIN ADALETİ

2. Tartışma

2. Tanrı Adil Olmak Zorundadır (Kotter 1)

Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı

Hristiyan: Akıl yürütmesine şöyle devam eder: İnsanın özgür olması zorunludur; aksi takdirde Tanrı, kendi özgür seçimine dayanmayan eylemlerden ötürü insanı cezalandıracağı için adaletsiz olurdu. Müslümanlar da Tanrı'nın adil olduğunu iddia ederler; ancak Kur'an'dan çıkardıkları yasaları, kötü eylemlerden suçlu bulunan insanları bedensel olarak cezalandırır. Dolayısıyla, İslam tarafından savunulan mutlak kader (önceden belirlenmişlik) doktrini ile uygulamaya konulan yasa arasında bir çelişki vardır. Eğer insan sorumlu değilse, suçlu da olamaz ve Tanrı'nın onu cezalandırmaması gerekir. Jean (Yuhanna), bu çelişkide Kur'an'ın vahyedilmiş bir kitap olmadığının, aksine yalanlarla dolu bir kitap olduğunun kanıtını görür. Şamlı (Yuhanna) için zorunlu olarak ortaya çıkan sonuç budur.

Müslüman: Yazarımız, La Foi orthodoxe (Ortodoks İnancı) adlı eserinin birçok bölümünde, örneğin "Tanrı iyi ve adildir" diyerek Tanrı'nın adaletine olan inancını ilan eder. O, iyiliğin ve adaletin kaynağıdır; O'na adaletsiz veya haksız eylemler atfedilemez. Bu adalet, nihai hesap gününde tüm ihtişamıyla kendini gösterecektir. Daha önce de vurguladığımız gibi, Kur'an'ın Tanrı'sı da adil bir Tanrı'dır. Kendisine verilen yüz isimden biri olan el-Âdil, adil olandır. Tanrı, adalet açısından en adil olandır. "Tanrı insanlara hiç zulmetmez, fakat insanlar kendilerine zulmederler." Peygamberlerin mesajlarına inanmayı reddettiklerinde durum böyledir. Kur'an şunu ekler: "Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir, kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir." Dolayısıyla bir son yargı ve amellerin tam bir hesaba çekilmesi söz konusu olacaktır. Bir "Terazi", her nefse hak ettiği şeyin tam karşılığını vermeyi sağlayacaktır: "İnanıp salih ameller işleyenlere gelince, onların mükafatlarını eksiksiz verecektir. Tanrı adaletsizlikleri (zalimleri) hiç sevmez." Cezadaki adalet terazisi o kadar hassastır ki, insan bir karınca ağırlığınca veya bir hurma çekirdeğindeki lif kadar bile haksızlığa uğramayacaktır. Tanrı sadece adil değil, aynı zamanda cömerttir, el-Kerîm'dir. İnsan hak ettiğinin ötesinde ödüllendirilecektir: "Kim bir iyilik yaparsa, Allah onun mükafatını kat kat artırır." Ayrıca bireysel sorumluluklar da göz önünde bulundurulacaktır, çünkü hiç kimseye taşıyabileceğinden fazlası yüklenmez: "Allah hiçbir nefse gücünün yeteceğinden fazlasını yüklemez; kazandığı iyilik kendi lehine, yaptığı kötülük de kendi aleyhinedir." "İnanan ve salih ameller işleyenlere gelince, biz hiçbir nefse gücünün yeteceğinden fazlasını yüklemeyiz; işte onlar cennetliktirler ve orada ebedi kalacaklardır."

Hristiyan Tarafının Doktrinel Altyapısı (Yuhanna Damascène'in Görüşleri)

İslam'ın İlk Dönem Düşünürleri: İslam'ın ilk düşünürleri arasında özgürlük savunucuları olan Kaderîler, Tanrı'nın adil olduğunu açıklamakta hiçbir zorluk çekmeyeceklerdir: İnsanlar kendi eylemlerinden sorumlu ve bir hür seçim yeteneğine sahip olduklarından, Tanrı tarafından adaletle yargılanmaları son derece mantıklıdır. Onların bu tezi, adını muhataplarının bizzat kendilerinden alacağı İslam'ın ilk gerçek kelam okulu olan Mu'tezile tarafından benimsenecek ve güçlendirilecektir.

Kendilerine Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid (Adalet ve Tevhid Ehli) adını verirler. Cebriyye taraftarları ise aksine, 6. yüzyılın (Hicri) ilk yarısında resmi doktrin haline gelen mutlak kadercilik ile amelleri ödüllendiren veya cezalandıran Tanrı'nın adaletinin eş zamanlı olarak olumlanmasından kaynaklanan aşılmaz bir çelişkiyle karşı karşıya kalmışlardır.

Kur'an Kanunlarının Çelişkisi: Cebriyye anlayışı egemenken, İslam'ın kutsal kitabının sahte olduğunu kanıtlamak için Jean'ın (Yuhanna) bu çelişkiyi vurgulaması ve Kur'an'da hırsıza, zânîye ve katile karşı öngörülen cezaları ihbar etmesi yeterlidir. Katil için yürürlükte olan kısas yasasıdır; zânî ise onu hızla bir derisi yüzülmüşe çeviren yüz kırbaç cezasına çarptırılmalıdır; Jean Damascène bunu bu şekilde betimler. Hırsız için ise, tek ama son derece kesin bir ceza yöntemi vardır: Kur'an, elinin kesilmesi cezasını öngörür. Eğer Tanrı bu tür cezaları masumlara veriyorsa, çünkü onlar iradesiz ve sorumsuz olarak kabul ediliyorsa, o halde O adaletsizdir. Yok eğer adilse, o zaman Kur'an yalanlarla dolu bir kitaptır. Damascène'in vardığı kaçınılmaz sonuç budur.

İslam Tarafının Doktrinel Altyapısı ve Kelami Çözüm

Kasb (Kazanım) Teorisi: Gerçekte, İslam spekülatif teolojisi (İlmü'l-Kelâm), aşılmaz gibi görünen bu zorluk karşısında bir orta yol bulmuş ve Tanrı'nın mutlak gücünü korurken adaleti de gözetecek bir çözüm hayal etmiştir: Bu, insanın eylemini gerçekleştirdiğinde hissettiği özgürlük duygusundan doğan Kasb (kazanım) teorisidir. Bu Kasb fikri, yani edinme/kazanma fikri, kökenini Kur'an'da bulur. Jean Damascène'in çağdaşı olan Cebriyye karşıtları, kasbı zaten insanın iradi eylemlerine olan ilişkisi olarak tanımlamışlardı ve bu konudaki ilk teorisyen (veya iktisâb teorisyeni), 8. yüzyılda yaşamış olan Dirâr b. Amr olmuştur. Gardet, kasbı şu şekilde tanımlar: "Bir eylemde insana ait olan şey, yalnızca bir kazanımdır (kasb); bu sayede eylem yasal olarak kendisine atfedilir, ancak kendisi o eylemin yaratıcısı değildir. Tanrı insanda, eylemin bağlı olduğu bir itaat etme veya boyun eğmeme kapasitesi yaratır. İyilik için de kötülük için de her şey Tanrı'dan gelir. Tanrı, doğru yola iletmek istediklerine, içlerinde itaat etme gücü yaratarak doğru yolda rehberlik eder. Kendi hallerine bıraktıklarında ise, ki kalplerini mühürlemek istediği kişiler bunlardır, isyan etme gücü yaratır."

Teolojik Değerlendirme: Bununla birlikte, çağdaşlarından bazıları tarafından zaten savunuluyor olsa bile, Kasb teorisi Jean (Yuhanna) döneminde henüz tam olarak olgunlaşmamıştı. Bu yüzden Jean, Tanrı'nın adaleti ile insan karşısındaki mutlak mutasarrıf gücünün eş zamanlı olarak savunulmasına bağlı olan çelişkiyi çözemez görünen bir doktrine karşı bu kadar kolayca argüman üretebilmiştir.

3. BÖLÜM: YARATILIŞ VE ÜREME

3. Tartışma

3. Yaratan ve Doğuran Farklıdır (Kotter 1)

Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı

Müslüman: Hristiyan muhatabına şu soruyu yönelterek onu köşeye sıkıştırmak ister: Tanrı'nın, zina yapan bir kadının bedenindeki çocuğu bizzat yarattığını, böylece bu günaha suç ortağı ve dolayısıyla kötülüğün faili olduğunu kabul ediyor musun?

Hristiyan: Tanrı'nın yaratışı altıncı günde tamamladığını söyleyerek yanıt verir. Müslümanların "kesintisiz/sürekli yaratış" olarak adlandırdığı süreç, aslında üremeden (doğurmaktan) başka bir şey değildir; yani Tanrı'nın belirlediği doğa kanunları çerçevesinde O'nun eserinin bir uzantısıdır. Tanrı zina eylemine ortak olmaz; çünkü insan kendi eylemlerinin efendisidir ve doğayı kendi akışına bırakır. İnsan için geçerli olan bu durum, bitkiler, hatta yaralarda kendiliğinden ortaya çıkan kurtçuklar için de geçerlidir. Bunların hepsi, yaratılış haftasının sonunda kesin olarak belirlenmiş olan doğa kanunlarına göre işler.

Hristiyan Tarafının Doktrinel Altyapısı (Yuhanna Damascène'in Görüşleri)
Yuhanna'nın bu pasajda savunduğu öğreti, dayanağını tamamen kutsal metinlerde bulur:

Kutsal Metin Kanıtları: Tekvin (Yaratılış) kitabında yaratılışın altı günde tamamen bittiği açıkça belirtilir. İncil, İsa'nın soy kütüğünü tanımlarken de babadan oğula geçen bir nesilden (doğumdan) bahseder, Tanrı'nın anne karnında yeniden bir yaratış gerçekleştirdiğinden söz etmez.

Teolojik Belirsizlik: Bununla birlikte, Damascène düşüncesini daha fazla detaylandırmadığı için bu kuram oldukça eksik ve bulanık kalmaktadır. Örneğin, üremenin tamamen doğanın kendi kanunları içinde (Tanrı'nın doğrudan müdahalesi olmadan) gerçekleşen bir olgu olduğunu savunurken, insandaki ruhun tam olarak hangi momente yaratıldığını net bir şekilde açıklamaz.

İslam Tarafının Doktrinel Altyapısı ve Ayetlerin Tanıklığı
Bu tartışma paragrafı, Jean'ın (Yuhanna) insanın yaratılışı hakkındaki Kur'an öğretisini çok iyi bildiğini gösterir. Kur'an'da Adem'in yaratılışı ile diğer insanların yaratılışı aynı düzleme konur ve Tanrı'nın doğrudan müdahalesi olarak sunulur:

Yaratılışın Aşamaları: "İnsanı başlangıçta çamurdan şekillendiren, sonra onun neslini değersiz bir sudan süzülmüş bir damladan yapan, sonra onu şekillendirip ona kendi ruhundan üfleyen; size kulaklar, gözler ve kalpler veren O'dur." (Kur'an).

Sürekli ve Aşamalı Yaratış: İslam inancında yaratılış süreklidir: "Sizi analarınızın karnında, üç karanlık içinde, bir yaratılıştan diğerine geçirerek yaratıyor." (Kur'an). Anne karnındaki gelişim süreci de ilahi müdahalenin bir kanıtı olarak sunulur: "Biz insanı süzme çamurdan yarattık. Sonra onu sağlam bir karargahta bir nutfe yaptık. Sonra nutfeyi alakaya çevirdik, alakayı bir çiğnemlik et yaptık, bu etten kemikleri yarattık ve kemiklere et giydirdik..." (Kur'an).

İlahi Egemenliğin Kanıtı: Yaratanın bu çoklu eylemleri, O'nun birliğinin ve her dilediğini yapabildiğinin en net göstergesidir. Kur'an'daki bu tasvirler, teolojik bir çıkarım veya yeniden dirilişin bir kanıtı olarak sunulur: "O, atılmış bir sperm damlası, sonra asılı duran bir nesne değil miydi? Ardından Allah onu yarattı ve şekillendirdi." (Kur'an). "İlk defa yaratan, sonra onu geri döndürecek olan O'dur." (Kur'an). Dolayısıyla Kur'an, Tanrı'nın kötülüğü yarattığı argümanına yol açacak bir zemin sunmaz; aksine bu yaratış O'nun mutlak gücünü kanıtlar.

İslam Düşüncesinde Atomculuk ve Kelami Çözümler

Müslüman düşünürler, evrenin ve insanın yaratılışını açıklamak için Demokritos ve Epikür'den miras kalan atomcu felsefeyi İslamileştirerek ve "yoktan yaratma" (creatio ex nihilo) dogmasına uyarlayarak kullanmışlardır:

Eş'ari ve Mu'tezile Yaklaşımı: Özellikle Bağdat ve Basra okullarındaki Mu'tezili düşünürler (Örn: Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf) ve onların ezeli rakipleri olan Eş'ariler, Tanrı'nın mutlak özgürlüğünü ve gücünü korumak için bu felsefeyi bir araç olarak görmüşlerdir. İslam kelamcılarının genel ittifakına göre; evrendeki tek gerçeklik Tanrı tarafından yaratılan gözle görülebilen atomlar ve onların var olmak için ihtiyaç duyduğu arazlardır.

Nedenselliğin Reddi: Atomlar ve arazlar iki an boyunca üst üste varlığını sürdüremez. Bu, Tanrı'nın evreni her an yeniden yarattığı anlamına gelir. Doğa kanunları veya sebep-sonuç ilişkisi diye bir şey yoktur; sadece Tanrı'nın gerçekleştirmeye alıştığı ve adına "âdetullah" veya "sünnetullah" denilen düzenli alışkanlıklar vardır. Dolayısıyla ateş nesneyi yakmaz, ateşin dokunduğu an yakma eylemini yaratan doğrudan Tanrı'dır.

Jean Damascène döneminde Kur'an'ın bu öğretisi üzerine kurulan kelam teorileri henüz tam anlamıyla olgunlaşmamıştı; bu yüzden iki taraf arasındaki gerilim felsefi bir derinlikten ziyade doğrudan metinsel argümanlar üzerinden yürümüştür.

4. BÖLÜM: VAFTİZ (Kotter 2)

4. Tartışma

4. Baba Oğul Doğurur, Vaftiz ise Tanrı'nın Çocuklarını Doğurur (Kotter 1)

Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı

Hristiyan: Biyolojik olarak bir baba oğlunu doğurur (dünyaya getirir); teolojik olarak ise vaftiz, Tanrı'nın çocuklarını doğurur. Bu yüzden her insan için vaftiz kurtuluş adına zorunludur.

Müslüman: Sürekli yaratış tezine ve kader inancına dayanarak, Yeremya peygamberin kitabından bir alıntı öne sürer. Bu alıntıya göre peygamber, daha annesinin karnında şekillenmeden önce Tanrı tarafından bilindiğini ve kutsandığını söyler. Müslüman bu metni insanın yaratılışını doğrulamak için kullanır ve metnin

vaftize hiçbir atıfta bulunmadığını, aksine Müslümanların iddia ettiği gibi sürekli yaratılışa ve önceden belirlenmişliğe (kadere) işaret ettiğini savunur. Müslüman daha sonra şu soruyu yöneltir: "Vaftiz İsa'dan önce de var mıydı?" Jean, bu soruya da kendi teolojik argümanlarıyla yanıt verir.

Kutsal Metinlerin Kullanımı ve Yöntemsel Çelişkiler

Bu metinler arası tartışma, her iki tarafın argümantasyon yöntemine dair ilginç teolojik soruları beraberinde getirir:

Kur'an Dışı Kaynak Kullanımı: Müslüman tarafın, Hristiyan muhatabını çürütmek için İncil ve Tevrat (Kitab-ı Mukaddes) metinlerine başvurması dikkat çekicidir. İslam teolojisi teoride Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiğini ve Kur'an'ın yegane hakikat olduğunu savunsa da, pratikte mutakallimun (kelamcılar) tarih boyunca Hristiyanlığı eleştirmek için bizzat İncil metinlerini kullanmışlardır.

Metinsel Muamma: Bu spesifik tartışmada, Müslüman tartışmacının Kur'an'da hiçbir izi veya adı bulunmayan Yeremya peygambere atıfta bulunması oldukça sıra dışı ve şaşırtıcı bir teolojik hamledir.

Hristiyan: İncil metni, Kitab-ı Mukaddes'in büyük peygamberlerine dair başka hiçbir atıfta bulunmaz. Ancak İslam'ın ilk dönemlerinde, Müslümanlığa geçen birçok Yahudi mühtedi, Arapçada İsrâiliyyat olarak bilinen ve "Yahudi kaynaklı aktarımlar" anlamına gelen Kitab-ı Mukaddes geleneklerini İslam literatürüne taşımıştır. Böylece İncil ve Tevrat hakkında Müslümanların bilgi kaynakları genişlemiştir. Son bir gözlem olarak, Müslüman tartışmacı vaftizin taşıdığı anlamın, özellikle de bunun Mesih'in şahsıyla olan bağının farkında görünmektedir; oysa Kur'an, Hristiyan vaftizinden açıkça bahsetmez. Böyle bir bilgi düzeyi, Şamlı Jean (Yuhanna) döneminde İslam'a geçen Hristiyanların sayısıyla kolayca açıklanabilir. Ayrıca Şam kentinin, Müslümanlar için bizzat Vaftizci Yahya'nın şehri olduğunu da unutmamak gerekir.

Müslüman: Bu tartışmaların, kelimesi kelimesine sadık kalınarak aktarılmış gerçek diyaloglar olmadığını, aksine Jean'ın (Yuhanna) okuyucularına Hristiyan inancının temel hakikatlerine yöneltilen çeşitli eleştirilere karşı uygun yanıtlar sunmayı amaçlayan kurgusal diyaloglar olduğunu hatırlatmak gerekir. Dolayısıyla, yazarın ele aldığı eleştiriyi (Yeremya peygamber alıntısını) Kur'an'dan doğrudan çıkarılmış bir itirazdan ziyade, sadece ortaya çıkması muhtemel felsefi bir ihtimal olarak kurguladığını varsayabiliriz.

Hristiyan Tarafının Doktrinel Altyapısı (Yuhanna Damascène'in Görüşleri)

Damascène, verdiği yanıtta insanın hürriyeti ilkesi gibi üreme (doğurma) ilkesini de bir kez daha güçlü bir şekilde teyit eder. Aynı öğreti, eserinin genelinde de açıkça sergilenmektedir:

Kader ve İlahi İlim Ayrımı: Jean'a göre kader (önceden belirlenmişlik) ile ilahi ilim (Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi) birbirine karıştırılmamalıdır. Şüphesiz Tanrı'nın ilmi evrenseldir; O, gelecekteki şeyleri henüz gerçekleşmeden önce, sanki zaten gerçekleşmişler gibi açıkça görür ve bilir. Her şey, Tanrı'nın kendi zihninde ezelden beri taşıdığı plana göre kaçınılmaz olarak meydana gelir.

Nedensellik ve Hür İrade: Tanrı her şeyi önceden bilse de, her şeyi önceden belirlemiş (kader olarak yazmış) değildir. Tanrı'nın bir eylemi önceden bilmesi, o eylemin gelecekte gerçekleşmesinin doğrudan sebebi değildir. Aksine, bizler o eylemi hür irademizle yapacağımız için Tanrı onu önceden bilmektedir.

Proorismos (Önceden Belirleme): Jean'ın proorismos (önceden belirleme/takdir) olarak adlandırdığı şey budur. Bu, Tanrı'nın her bir insan hakkında, onun gelecekteki hak edişlerini ve kusurlarını önceden görerek (yani kulun hür iradesiyle yapacağı sevap ve günahları bilerek) ezelden verdiği hükümdür. Dolayısıyla, Tanrı'nın bizi seçilmişler listesine kaydedip etmemesi tamamen bizim hür irademize bağlıdır. Jean'ın ilahi ilme dair bu öğretisi, İslam kelamındaki mutlak kadercilik (Cebriyye) anlayışından tamamen uzaktır.

Vaftiz Doktrini ve Sektörel Çözüm

Kurtuluş için gerekli olan vaftiz teolojisine gelince; Jean burada sergilenen görüşlerinde kendi eseri La Foi orthodoxe (Ortodoks İnancı) içeriğine tamamen sadık kalır:

Vaftiz Çeşitleri: Jean, kutsal metinlerde geçen farklı vaftiz türlerini tek tek sayar; bunlar arasında bulutta (ruhsal) ve denizde (suyla) alınan vaftizler de yer alır ve bu tasnif doğrudan mevcut tartışma metniyle örtüşür.

İlahi Lütuf İhtiyacı: Jean ayrıca şunu ekler: Vaftiz bizi Tanrı'nın evlat edinilmiş çocukları haline getirse de, kurtuluşa ermemiz için Tanrı'nın lütfuna (grâce) ihtiyacımız vardır. İnsan, ilahi yardım ve lütuf olmaksızın, kendi başına kurtuluşu elde edemez.

2. Tartışma

2. Tanrı'nın İradesi ile Müsamahası (İzin Vermesi) Birbirinden Ayırt Edilmelidir (Kotter 3 ve 4)

Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı

Müslüman: Kendi görüşünün doğruluğunu Hristiyan'a kanıtlamak için son bir girişimde bulunur: Eğer Tanrı'nın iradesine boyun eğmek bir mükafatı hak ettiriyorsa, İsa'nın ölümüne sebebiyet vererek yalnızca O'nun iradesine itaat etmiş olan Yahudilere karşı tutumu değiştirmek ve onlara hak vermek gerekir.

Hristiyan: Günlük hayattan aldığı örneklerle bu akıl yürütmeyi çürütür. Tanrı'nın dilediği şey ile izin verdiği şey arasında net bir ayrım yapar. O, iyiliği ister; ancak

kötülüğe izin verir (müsamaha gösterir). Kanıtlaması esnasında Damascène, Tanrı dilemedikçe iyilik yapamayacağımızı, öte yandan O'nun kötülüğü yasakladığını hatırlatır. Dolayısıyla, biz gidip bir hırsızlık yapacak olursak, Tanrı bu hırsızlığı istemez ama yapmamıza izin verir (bizi serbest bırakır). İnsanın eylemlerini önceden bilmesine rağmen, O'nun hoşuna gitmeyen birçok şeyi de önceden görür ve bunların sebebi bizzat kendisi değildir. Kuşkusuz Tanrı kötülüğü engellemeye muktedirdir; ancak insanı kendi eylemlerinden sorumlu tutmak için onu serbest bırakır: "O her şeyi yapabilir, ancak her dilediğini yapmaz." Bu tez, İslam düşüncesinde de önce Kaderiyye okulu, ardından Mu'tezile tarafından savunulacaktır.

Hristiyan Tarafının Doktrinel Altyapısı (Yuhanna Damascène'in Görüşleri)
İlahi İzin ve Kötülük Problemi: La Foi orthodoxe (Ortodoks İnancı) adlı eserinin "Tanrı kötülüklerimizin sebebi değildir" başlıklı 92. bölümünde Jean, Kutsal Kitap geleneğini sürdürerek Tanrı'nın kötülüğe verdiği bu izne (parakhōrēsis veya exousia) yoğun bir şekilde vurgu yapar. Kutsal Yazıların üslubu gereği, Tanrı'nın izin vermesi bazen O'nun doğrudan olumlu bir eylemiymiş gibi sunulur; ancak bu müsamaha, Tanrı'yı kötü amellerde bir suç ortağı haline getirmez.

Müslüman Tartışmacının Sessizliği: Diyaloğun ilk bölümü, Müslümanı tamamen sözsüz ve çaresiz bırakan bu demonstrasyonla sona erer. Jean, Tanrı'nın günahkarı cezalandırma hakkını saklı tuttuğunu belirterek sözlerini bitirir ve O'nun Yahudilere karşı da tam olarak bu şekilde hareket ettiğini hatırlatır.

2. KISIM: KRİSTOLOJİ

3. Tartışma

3. Tanrı'nın Kelamı (Kelimetullah) Olan Mesih, Tanrı'dır (Kotter 5) Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı

Müslüman: Mesih'in kim olduğunu sorar.

Hristiyan: O'nun "Tanrı'nın Kelamı (Sözü)" olduğu yanıtını verir ve bu kez kendisi muhatabına bir soru yöneltir: "Kutsal Yazılarda Mesih'e nasıl hitap edilir?"

Müslüman: "Ruh ve Kelam (Allah'ın Ruhu ve Kelamı)" diye yanıt verir.

Hristiyan: Tartışmayı sürdürür: "Tanrı'nın Kelamı yaratılmış mıdır, yoksa yaratılmamış mıdır (ezeli midir)?" Eğer Müslüman "yaratılmamıştır" derse, Hristiyan ona Mesih'in ilahiliğini zımnen (dolaylı olarak) kabul ettiğini ihtar edecektir. Eğer Müslüman "yaratılmıştır" derse, Hristiyan bu kez şu sorunun cevabını bilmek isteyecektir: Bu yaratılıştan önce Tanrı, Ruhu ve Kelamı olmaksızın mı bulunuyordu? Müslüman böyle bir iddiayı reddeder, zira bu tür bir beyan Tanrı'nın sıfatlarını inkar etmek anlamına gelir; bu durum İslam'da sapkınlık (heretiklik) kabul edilir ve zındıklıkla cezalandırılır.

Tarihsel ve Teolojik Arka Plan

Hicretin ilk yüzyılında, İslam teolojisinde tartışılan ikinci büyük problem tam olarak Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı (Halku'l-Kur'an) meselesidir. Görünüşe göre Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki bu erken dönem tartışmalar, İslam doktrininin evriminde ve gelişiminde çok önemli bir rol oynamıştır.

Kelam Argümanının Kullanımı: Hristiyanlar, muhataplarına karşı Mesih'in ilahiliğini kabul ettirmek amacıyla Kur'an'da geçen "Tanrı'nın Kelamı" ifadesini sıklıkla bir argüman olarak kullanmışlardır. Bu durum, Müslümanları bu argümana karşı bir savunma (paravan) bulmaya zorlamış ve Kur'an'ın yaratılışı tartışmasının kökenini oluşturmuştur.

Kavramsal Farklılıklar: Hristiyan teolojisinde "Tanrı'nın Kelamı" (Logos), Üçleme'nin (Teslis) ikinci şahsıdır ve bizzat kişileşmiş bir İlahtır. Müslümanlar için ise durum tamamen farklıdır; Jean'ın ulaştığı sonuca göre Müslümanlar için Kelam bir şahıs değil, ebedi bir zamandan beri var olan yazılı bir kitaptır (Kur'an).

İslam Düşüncesinde Kur'an'ın Mahlüğü Tartışması

Kur'an'ın yaratılmamış olduğu dogması günümüz İslam dünyasında genel bir inanç maddesi olsa da, Şamlı Jean döneminde bu konu henüz kesinleşmemiş ve şiddetle tartışılmaktaydı. Müslümanların bu meseleye yaklaşımının arkasında iki temel neden bulunmaktaydı:

Hristiyan Argümanlarından Kaçınmak: Tanrı'nın Kelamı'nın Logos ile özdeşleştirilmesini önlemek ve Hristiyanların bu kavram üzerinden Teslis inancını temellendirmesini engellemek.

Sıfatların Reddi: Tanrı'nın mutlak birliğini (Tevhid) en saf haliyle savunabilmek için O'na özü dışında ezeli sıfatlar nispet etmeyi reddetmek ve Teslis benzeri bir çoğulluk iddiasını bertaraf etmek.

Bu tartışma Müslümanları yüzyıllar boyunca kendi aralarında bölecektir:
Mu'tezile ve Cehmiyye Okulu: Basra ve Bağdat merkezli Mu'tezili düşünürler, Cehmiyye ve Cabiriler, Tanrı'ya ezeli sıfatlar vermeyi kesin bir dille reddettikleri için Kur'an'ın yaratılmış (mahlûk) olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, eğer Kur'an ezeli olsaydı, Tanrı'nın yanında ikinci bir ezeli varlık kabul edilmiş olurdu. Bu görüşü savunanlar, fikirleri ve eylemleri nedeniyle Abbasi halifesi el-Me'mun döneminde resmi doktrin haline getirilmiş, ancak daha sonra Emevi ve Abbasi otoriteleri tarafından siyasi isyanlara katıldıkları gerekçesiyle kovuşturmaya uğramışlardır.

Eş'ariyye ve Ehl-i Sünnet Okulu: Bu muhalif doktrine karşı, ilerleyen yüzyıllarda Eş'ari okulu tarafından temsil edilecek olan geleneksel yaklaşım, Kur'an'ın yaratılmamış, Tanrı'nın ezeli ve ebedi kelamı olduğu tezini İslam'ın resmi inanç esası haline getirecektir.

4. Tanrı'nın Kelamı ve İlahi Hitaplar (Kotter 6)
Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı

Müslüman: Tanrı'nın Kelamı'nın yaratılıp yaratılmadığına dair aynı problemden hareket ederek kendi argümanını sunar ve Hristiyan'ı, İsa'nın Tanrı olmadığını kabul etmeye zorlamak için köşeye sıkıştırmaya çalışır. Hristiyan için Tanrı'nın Kelamı'nın yaratılmış olduğunu söylemek, O'nun Tanrı olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Ancak Hristiyan, Tanrı'nın Kelamı'nın yaratılmamış (ezeli) olduğunu iddia ederse, Müslüman ona bu durumda Tanrı'nın tüm sözlerinin ve hitaplarının da yaratılmamış olması gerekeceğini, oysa bu sözlerin hiçbirinin Tanrı olmadığını hatırlatır.

Hristiyan: Bu tuzaktan kaçınmak için Müslüman'ın da bizzat kabul ettiği üzere, yaratılmamış ve tek bir ilahi varlıkta kaim olan (enypostase / ἐνυπόστατον) tek bir Tanrı Kelamı'na olan inancını beyan etmelidir. Ardından, Kutsal Yazılarda geçen ifadeler arasında kesin bir ayrım kurarak; doğrudan Tanrı Kelamı'nın özünden sadır olan vahiyler (logia) ile basit ilahi hitapları (rhèmata) birbirinden ayırt etmesi gerekir.

Hristiyan Tarafının Doktrinel Altyapısı (Yuhanna Damascène'in Görüşleri)

Muhatabın Kelami Kimliği: Müslüman muhatabın teolojik kimliğine dair öncül bir değerlendirme yapmak gerekir. Sahas'ın fikrinin aksine, bu muhatabın İslam ana akım inancına (ortodoks öğretiye) bağlı olduğu görülmektedir; zira o da Tanrı'nın Kelamı olan Kur'an'ın yaratılmamış (incréée) olduğunu kabul eder. Ancak Müslüman, Kelam'ın ezeliliğini onaylasa da, bu durum onu Kelam'ın bir şahıs veya şahıslara özgü bir varlık (enypostase) olduğuna inanmaya sevk etmez.

Hipostaz ve Enypostase Kavramları: Jean'ın (Yuhanna) bu terimi seçmesi derin bir açıklama gerektirir. Yazar, hipostaz (hypostase) kavramını "kendinde ve kendisiyle, kendine özgü ve bağımsız bir varoluşla kaim olan somut birey" olarak tanımlar. Kelam (Verbe) için geçerli olan durum da tam olarak budur. Bizanslı Leontios'tan ödünç aldığı enypostase (enypostatos / ἐνυπόστατον) kelimesine dair Damascène üç farklı tanım verir, ancak bunlardan yalnızca üçüncüsü doğrudan Mesih'in şahsını ilglendirir. Buna göre, Efendimiz İsa'nın kendi başına (bir an için bile olsa) bağımsız bir varoluşu bulunmayan insani tabiatı, hipostazdan yoksun (anhypostase) değildir; aksine Kelam'ın ezeli hipostazında varlık kazandığı için enypostase (énypostase) karakterine sahiptir.

Bedenleşme (Enkarnasyon) Sonrası Birlik: Kelam, bu insani tabiatı kendi özüyle birleştirmiştir. Bu insani tabiat, kendi başına hiçbir zaman bağımsız bir birey ya da hipostaz olmamıştır. Bedenleşmeden sonra Kelam'ın hipostazının artık "bileşik bir hipostaz" (hypostasis synthetos / ὑπόστασις σύνθετος) olduğu söylenir; yani Mesih, iki tabiata birden sahip olan Kelam'ın ta kendisidir. Jean, enypostase (énypostase) terimini kullanarak Mesih'in mutlak ilahiliğini ve hipostatik birliği açıkça ortaya koymayı amaçlar.

Kutsal Yazılarda Vahiy ve İlham Ayrımı

Tartışmayı daha ileriye taşımak için yazarımız, Kutsal Yazılardaki "ilahi vahiy" ile "ilham" arasındaki farka dair yeni açıklamalar getirir:

Logia (Doğrudan İlahi Sözler): Yazar, doğrudan İsa'ya atfedilen ve İncil metinlerinin temelini oluşturan kurucu söz koleksiyonlarına logia (logia) adını verir. Bu sözler doğrudan doğruya Kelam'dan (Logos) sadır olmaktadır.

Rhèmata (İlham Edilmiş Kelimeler): Kutsal Kitap'ın (Kitab-ı Mukaddes) diğer bölümlerindeki metinleri ise Jean, rhèmata (rhèmata) olarak adlandırır. Bunlar doğrudan Kelam'ın özü olmayıp, Tanrı tarafından ilham edilen ve kutsal yazarlar aracılığıyla yazıya dökülen ilahi ifadeler ve hitaplardır.

Karşılaştırmalı Perspektif: Müslüman bir tartışmacı, Mezmeurlar'dan (Zebur) alıntı yaparak logia (logia) ile rhèmata (rhèmata) terimlerinin Kutsal Kitap'ta ayırt edilmeksizin birbiri yerine kullanıldığını ileri sürse de, Hristiyan buna karşı çıkar. Hristiyan, bir kelimenin gerçek anlamı (sens propre) ile mecazi anlamının (sens figuré) birbirine karıştırılmaması gerektiğini savunur. İslam dünyasındaki müfessirler ve kelamcılar da ilerleyen yüzyıllarda Kur'an'ın lafzı ile Tanrı'nın konuşma sıfatının tecellileri arasında benzer bir teolojik ayrım (zâhir-batın ilişkisi) kurmak zorunda kalacaklardır.

Mecaz, Alegori ve Antropomorfizm (Müşebbihe) Problemi

Kutsal kitaplardaki antropomorfik (Tanrı'yı insan biçiminde tasvir eden) ifadelerin alegorik olarak yorumlanması zorunludur:
Sembolik Dil: La Foi orthodoxe (Ortodoks İnancı) adlı eserinde Jean Damascène, kutsal bir yazarın cansız varlıklara canlıymış gibi özellikler atfettiği durumlarda bu ifadelerin lafzi (maddesel) anlamda alınamayacağını, bunların birer sembol olduğunu açıklar. Benzer şekilde, bazı kelimeler analoji (kıyas) yoluyla kullanılır; örneğin Mesih özünde Tanrı olmasına rağmen, kul biçimini aldığı için İncil'de kendisine analoji yoluyla (prosōpopoiia / προσωπ̓οιΐα) "kul" veya "hizmetkar" denebilmektedir.

İslam Kelamına Etkisi: Bu lafzi ve mecazi anlam tartışması, sonraki yüzyılda Kur'an müfessirleri ve kelamcıları arasında da en büyük tartışma konularından biri haline gelmiştir. Kur'an'da geçen anthropomorfik unsurları (Tanrı'nın eli, yüzü, tahta oturması vb.) açıklayabilmek için Müslüman düşünürler de metnin zahiri (zâhir) anlamının ötesine geçerek alegorik yoruma (ta'wîl) veya mecaza (majâz) başvurmak zorunda kalmışlardır. Bu durum, Şamlı Jean döneminde bu felsefi tartışma zeminlerinin çoktan tetiklenmiş olduğunu göstermektedir.

5. Bedenleşme / Enkarnasyon (Kotter 7)
Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı

Müslüman: Diyalog şu soruyla devam eder: "Allah, Bakire Meryem'in rahmine nasıl inmiştir?"

Hristiyan: Muhatabını Kur'an'ın bu konuda ne söylediğini karşılaştırmaya davet eder. Kur'an, Allah'ın Meryem'i dünyadaki bütün kadınların üzerinde tertemiz kıldığını ve O'nun Ruhu ile Kelamı'nın Meryem'e indiğini söyler. Bu ifadeler, melek tarafından Meryem'i ziyaret (Müjde) günü verilen şu yanıtla büyük bir benzerlik taşır: "Kutsal Ruh senin üzerine gelecek ve En Yüce Olan'ın gücü senin üzerine gölge salacak." Bu iki metin arasındaki yapısal benzerliği ortaya koyduktan sonra Hristiyan, "inmek" (descendre) fiilinin kesinlikle mecazi anlamda (sens figuré) alınması gerektiğini belirtir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'in de onayladığı üzere, evreni avucunda tutan Allah, fiziki olarak ne yukarı çıkar ne de aşağı iner.

Hristiyan Tarafının Doktrinel Altyapısı (Yuhanna Damascène'in Görüşleri)

Kutsal Ruh ile Temizlenme Öğretisi: Jean (Yuhanna), Bakire Meryem'in Kutsal Ruh aracılığıyla temizlenmesi fikrini çok önemser ve bu temayı diğer eserlerinde de sıkça yineler. La Foi orthodoxe (Ortodoks İnancı) adlı eserinde şöyle yazar: "Kutsal Ruh, Bakire Meryem'i temizlemek ve ona Kelam'ı kabul etme yetisi kazandırmak için üzerine inmiştir." Meryem'in vefatı üzerine yazdığı vaazlarında (Homélies sur la Dormition) ise bu durumu "Bakire üzerinde tam bir saflık" olarak nitelendirir.

Metinsel ve Kavramsal Ayrışma: Kur'an anlatısı ile İncil anlatısı her ne kadar birbirine yaklaşsa da, taşıdıkları teolojik anlamlar tamamen farklıdır. "Allah'ın Ruhu" ve "Allah'ın Kelamı" ifadeleri, Hristiyanlar ile Müslümanlar için aynı gerçekliği ifade etmez. Müslümanlar için İsa'nın doğumu mucizevi bir yaratılış olayıdır, ancak İsa nihayetinde yalnızca bir insandır (insan bir peygamberdir).

Teolojik Dil ve Kavram Sorunları: Jean Damascène, Bedenleşme teolojisinin en yetkin uzmanlarından biri olarak, bu kısa diyalogda geniş külliyatında geliştirdiği doktrini özet halinde sunar. Özellikle Nasturilere (les nestoriens) karşı yürüttüğü polemiklerde bu konuyu derinleştirmiştir. Ancak Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki tartışmalarda, kelimelerin her iki inançta farklı anlamlara gelmesi diyalogları zorlaştırmış ve ciddi bir anlaşmazlık kaynağı olmuştur. Örneğin, Allah'ın "inmesi" eylemini ifade etmek için Arapçada iki temel kelime bulunur: Tenzîl (تنـزيل) ve Hulûl (حلول). İlk kelime vahiylerin inmesini, ikincisi ise bir varlığın bir bedene girmesini (hulûl etmesini) ifade eder. Hristiyan teologlar Bedenleşmeyi açıklamak için bu terimleri kullandıklarında, Müslüman yazarlar bu durumu doğrudan ilahi özün maddeye girmesi (hulûl / tecessüm) olarak görerek şiddetle reddetmişlerdir. Hatta Eş'ari ve Bakıllani gibi sonraki dönem Müslüman kelamcılar, bu tür kavramları kullanan her felsefi ekolü saptırmakla suçlamışlardır. Bu dilsel ve teolojik mücadele, Melkî dinsel otoritelerini kendilerini ifade edebilmek için Arapçayı benimsemeye ve tamamen yeni bir teolojik sözlük oluşturmaya zorlamıştır.

6. BÖLÜM: HİPOSTATİK BİRLİK (L'UNION HYPOSTATIQUE)

6. Tartışma

6. Hipostatik Birlik (Kotter 8)
Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı

Müslüman: Merakla ve kuşkuyla şu soruyu yöneltir: Eğer Mesih gerçekten Tanrı ise, nasıl olur da bir insan gibi yemek yiyebilir, içebilir ve uyuyabilir?

Hristiyan: Muhatabının bu sorusuna karşı, Mesih'teki iki tabiatın birliğini (hipostatik birliği) açıklayan uzun bir teolojik izahatla karşılık verir:

Bedenleşme (Enkarnasyon) anında, Tanrı'nın ezeli Kelamı (Verbe), Bakire'nin rahminde kusursuz bir insan (homme parfait) haline gelmiştir.

İçen, yiyen, uyuyan, çarmıha gerilen ve ölen varlık bu insandır; Tanrı'nın Kelamı değildir.

Mesih'te tek bir hipostaz (hypostase / şahsiyet) vardır, ancak iki tabiat (nature) mevcuttur. Tanrı'nın Kelamı, bir tabiat olarak değil, bir şahıs (personne) olarak beden almıştır (prendre chair).

Bu hipostatik birlik, Kutsal Üçleme (Teslis / Trinité) inancına dördüncü bir şahsın (quatrième personne) eklenmesine asla yol açmaz.

Hristiyan Tarafının Doktrinel Altyapısı ve Hipostaz Öğretisi

Bu açıklama, Kadıköy Konsili (Chalcédoine) dogmalarından sapan Nasturiler veya Monofizitler ile yapılan bir diyalogda daha çok yer bulacakmış gibi görünse de, Müslümanlarla yapılan bir tartışma zemininde de tamamen haklı bir gerekçeye sahiptir:

İslam Kelamındaki Antropomorfizm Etkisi: Kur'an yorumcuları daha ilk dönemlerde farklı ekollere bölünmüştü. Bunlardan biri olan Haşviyye (hashwiyya / cisimciler) ekolü, Kur'an'daki antropomorfik (insan biçimli) ayetleri lafzi anlamıyla kabul ediyor ve Tanrı'ya bedensel nitelikler atfediyordu (Tanrı'nın tahtına oturması, aşağı inmesi vb.). Doğu Kilisesi doktorlarından Şamlı Jean (Yuhanna), İslam düşüncesinde de tartışılan bu "Tanrı'nın cisimselliği" probleminden hareketle Müslümanlara yaklaşır.

Şahıs ve Tabiat Ayrımı: Jean, Dialectique adlı eserinde hipostazı veya şahsı, "kendi içinde ve kendi başına var olan somut birey" olarak tanımlar. La Foi orthodoxe (Ortodoks İnancı) eserinde ise birliği daha detaylı açıklar: Kelam'ın kendisi bedene bir hipostaz olmuştur. Mesih'in insanlığı hiçbir zaman kendi başına bağımsız bir hipostaz olarak var olmamıştır; var olduğu ilk andan itibaren Kelam'ın hipostazında varlık kazanmıştır (enypostase). Bu nedenle Mesih; karışma (confusion), değişim (changement) ve ayrılma (séparation) olmaksızın, tek bir hipostazda birleşmiş hem tam bir Tanrı hem de tam bir insandır. Dolayısıyla sadece insan olan İsa acı çekmiş ve ölmüştür; bu durum Üçleme'ye dördüncü bir kişi eklemediği gibi, Kelam'ın acı çekmezlik (impassibilité) niteliğini de bozmaz.

Dilsel Engeller ve Kavramsal Uyuşmazlıklar

Bu tartışmadaki en büyük zorluk, Ortodoks Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında "şahıs" (personne) ve "tabiat" (nature) kelimelerinin kesin anlamları üzerinde ortak bir uzlaşının bulunmamasıdır. Arapça kelime dağarcığı, teolojik kavramları karşılamakta iki taraf için farklı anlamlar taşıyordu:

Cevher ve Araz Açmazı: Hristiyan ilahiyatçıların "öz/töz" (essence/substance) anlamında kullandıkları Grekçe ousia (οὐσία) terimi, Arapçaya cevher (jawhar) olarak tercüme ediliyordu. Ancak Müslümanlar için cevher, sadece bir arazın (accident) taşıyıcısı olan maddesel bir parçayı ifade ediyordu ve hacmi olan, yayılan bir şeydi; bu yüzden Tanrı'ya nispet edilemezdi.

Uknum ve İttihad Çelişkisi: Hristiyanların hipostaz karşılığı kullandığı Süryanice kökenli uknum (ouqnum / pl. aqânîm) terimi, 8. yüzyıl Müslümanları tarafından tamamen bilinmiyordu. Birlik anlamındaki ittihad (ittihâd) kelimesi ise İslam tasavvufunda Tanrı ile birleşmeyi ifade etmek için kullanılsa da, herhangi bir füzyon (erime) fikrini dışarda bırakıyordu. Bu kavramsal kargaşa nedeniyle Bakıllani gibi kelamcılar, Hristiyanların cevher ve uknum doktrinlerinin savunulamaz olduğunu ve ittihadın imkansız olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İslam Düşünürlerinin Eleştirileri (Ibn Hazm ve Kelamcılar)

Karşılıklı anlaşmazlık, İbn Hazm'ın el-Fasl (al-Fisal) adlı eserinde hipostatik birlik üzerine yaptığı eleştirilerde açıkça görülür. Müslüman ilahiyatçı, "şahıs" terimini kullanmayı reddederek onu tam olarak "şey" (shay') kelimesiyle değiştirir ve Enkarnasyon'un imkansız olduğunu savunur:

Mantıksal Kısırdöngü Eleştirisi: İbn Hazm'a göre, eğer Bedenleşme sırasında Tanrı değişti ve insan olduysa, Mesih artık Tanrı değildir, insandır. Eğer Tanrı insan olduysa, Mesih artık insan değildir, Tanrı'dır. Eğer her ikisi de olduysa, o zaman ne Tanrı ne de insan kendi doğasında kalmıştır; birbirine eklemlenmiştir.

Üçleme ve Dördüncü Şahıs İddiası: Müslüman mutakallimun (kelamcılar) genel olarak bu birliği kabul etmezler. Onlara göre, eğer Mesih hem Tanrı ise hem de çarmıhta öldüyse, Tanrı ölmüş demektir; bu ise imkansızdır. Bakıllani ve el-Cüveyni (al-Juwaynî) gibi Sünni kelamcılar, Hristiyanların "Oğul" uknumunun beden aldığını söylerken, Üçleme'ye asıl özün dışında dördüncü bir güç veya şahsiyet (quatrième personne) eklediklerini ve böylece Teslis (tathlîth) inancını kendi içinde yıktıklarını savunmuşlardır.

Şamlı Jean, bu köklü eleştirilere karşı daha ilk dönemden itibaren Hristiyan dogmasının sınırlarını çizmek ve Enkarnasyon doktrininin mantıksal zeminini korumak amacıyla bu kavramsal açıklamaları yapmak zorunda kalmıştır.

7. Meryem'in Ölümü (Kotter 9)
Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı

Müslüman: Yeni bir soruyla tartışmayı başka bir boyuta taşır: "Tanrı'nın annesi ölmüş müdür, yoksa hala hayatta mıdır?"

Hristiyan: Ölümün kaçınılmazlığını teyit ederek şu yanıtı verir: "Ölüm — bizim günahın bir sonucu olan acı dolu ölümümüz — onun üzerinde hiçbir güç sahibi olamamıştır." Bu nedenle onun durumundan bahsederken "ölüm" yerine "uykuya dalma/vefat" (dormition) terimini kullanmak daha doğru olacaktır. Meryem, hayatın kaynağının annesi olarak ölmüştür; topraktan gelen bu bedenin toprağa dönmesi gerekmiştir. Ancak o, oğlunu taklit ederek üçüncü günde diriltilmiş ve bedenine yeniden kavuşarak göğe yükselmiştir. Tanrı'nın kullarının ölümü ile Tanrı Anası'nın vefatı arasında muazzam bir fark vardır. Bu ölüm hiçbir acı ve ıstırap çekilmeden gerçekleşmiştir; çünkü ölümün iğnesi olan günah, onda zaten ezelden beri etkisiz kılınmıştı. Meryem, ruhunu oğluna teslim ederken adeta gülümseyerek bu dünyadan ayrılmıştır.

Hristiyan Tarafının Doktrinel Altyapısı (Yuhanna Damascène'in Görüşleri)
Teotokos (Tanrı Anası) Unvanı: İslam inancına göre Meryem, yalnızca büyük bir peygamber olan İsa'nın annesidir ve Kur'an'da onun ölümünden veya ölüm şeklinden bahsedilmez. Ancak Jean (Yuhanna), Enkarnasyon tartışmasının bir uzantısı olarak Meryem'in kaderi üzerinde çok fazla durur. Eserlerinde Mesih'in doğumunun doğaya değil, doğrudan Kelam'ın şahsına (hipostazına) ait olduğunu vurgular; bu yüzden Meryem gerçek anlamda Teotokos (Theotokos / Θεοτόκος / Tanrı Anası) unvanına sahiptir.

Kutsal Gelenek ve Patristik Kaynaklar: Jean, Meryem'in vefatı üzerine bizzat üç adet vaaz (Homélies sur la Dormition) kaleme almıştır. Bu demonstrasyonunda Kutsal Kitap metinlerinin yanı sıra Gelenek'ten (Tradition) beslenen patristik yazıları da kullanır; örneğin Giritli Aziz Andreas'ın bir vaazından doğrudan alıntı yapar. Jean için Kilise Babalarının yazıları, Kutsal Kitap metinleriyle neredeyse aynı teolojik otoriteye sahiptir.

8. BÖLÜM: PEYGAMBERLİK VE ÜSTÜNLÜK
8. Mesih, Vaftizci Yahya'dan Daha Büyüktür (Kotter 11)
Karşılıklı Diyalog ve Tartışma Akışı

Müslüman: İsa Mesih'i Yahya karşısında konumlandırarak yeni bir argüman üretmeye çalışır: "Vaftizci Yahya (Yuhanna), İsa'dan daha üstündür; çünkü İsa'yı vaftiz eden ve onu arındıran bizzat Yahya'dır."

Hristiyan: Bu iddiaya karşı sert bir argumentum ad hominem (insanın şahsına yönelik kanıtlama) yöntemiyle yanıt verir: "Hamamda efendiyi yıkayan köledir; ancak sırf onu yıkadı diye kölenin efendiden daha üstün olduğunu hiçbir akıl iddia edemez." Yahya'nın İsa karşısındaki konumu tam olarak budur. İsa Ürdün Nehri'nde vaftiz

olurken, orada suların içine gizlenmiş olan ejderhaların (şeytanların) kafasını ezmiştir; arınmaya ihtiyacı olan İsa değil, nehrin sularıdır.

Kutsal Metinlerin ve Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin Rolü

Müslüman İtirazının Sınırları: Müslüman tartışmacı, İsa'nın Tanrı olmadığını kanıtlamak için sürekli Kitab-ı Mukaddes argümanlarının peşindedir. Kur'an'da Yahya peygamberden övgüyle bahsedilse de (Örn: Zekeriya'ya müjdelenmesi, iffetli bir peygamber olması), onun İsa'yı vaftiz ettiğine dair hiçbir ayet veya işaret bulunmaz. Hristiyanlıktaki vaftiz sahnesinin Müslümanlar tarafından bilinmesi, Şam'daki Emevi Camii (Vaftizci Yahya Kilisesi) gibi ortak mekanlarda yaşanan yoğun dini etkileşimlerle ve İslam'a geçen Hristiyan mühtedilerin aktardığı kültürel bilgilerle açıklanabilir.

İslam Kaynaklarındaki Yansımalar: İsa ve Yahya arasındaki bu hiyerarşi tartışması, sonraki dönem İslam geleneğinde de yankı bulmuştur. Örneğin İbn Hazm, Hristiyanların bu anlatılarına atıfta bulunarak İsa'nın Yahya'dan üstün olduğunu teyit eder ve İsa'nın "Ben ekmek yemem, şarap içmem" diyerek beşeri ihtiyaçların ötesinde bir peygamberlik sergilediğini belirtir. Jean Damascène'in bu diyaloğu zekice kurgulaması, Müslüman muhatabı bir kez daha yanıtsız bırakarak tartışmayı Hristiyan zaferiyle netlendirir.

Teolojik Değerlendirme ve Genel Sonuçlar

1. Diyalog Yönteminin Sınırları ve Çelişkiler

Şamlı Jean tarafından kaleme alınan bu polemikler, karşılıklı iki inancın dogmatik sınırlarını göstermesi açısından eşsizdir. Ancak bu diyaloglar her iki tarafın da kendi kutsal metinlerini mutlaklaştırması nedeniyle epistemolojik bir çıkmaza girmektedir:

Ortak Zemin Eksikliği: Her iki taraf da kendi inanç dünyasına göre doğruluğu kesin olan metinlerden hareket eder. Müslüman için Kur'an Allah'ın doğrudan kelamı iken, Hristiyan için Kitab-ı Mukaddes yegane hakikattir.

Metinlerin Keyfi Kullanımı: Müslüman tartışmacı Hristiyan dogmasını çürütmek için İncil'den (Yeremya veya Vaftiz sahneleri) yararlanmaya çalışır; ancak Hristiyan ona Kur'an'ın metinsel analizleri ve İncil'in tarihsel teolojisiyle yanıt verdiğinde, Müslüman bu kez İncil'in tahrif edildiği (falsifiée) iddiasına sığınır. Bu durum mantıksal bir kısırdöngü yaratır.

2. Emevi Şam'ında Kültürel ve Dini Tolerans

Bu metinlerin en büyük değeri, pedagojik yönünden ziyade Emevi Hanedanlığı döneminde Şam'da hüküm süren entelektüel iklimi gözler önüne sermesidir:

Özgür Tartışma Ortamı: Hristiyanlar ile Müslümanların böylesine hassas, dogmatik ve doğrudan doğruya İslam'ın kutsal kitabını (Kur'an'ı sahtelikle suçlamaya varacak kadar) hedef alan polemikleri saray çevresinde veya kamusal alanlarda rahatça

yapabilmesi, o dönemdeki yüksek dinsel toleransın (climat de tolérance) bir göstergesidir.

Kelam Sözlüğünün Doğuşu: Bu erken dönem tartışmaları, İslam dünyasında henüz emekleme aşamasında olan İlmü'l-Kelâm disiplininin felsefi ve kavramsal bir dil geliştirmesini zorunlu kılmıştır. Müslümanlar, Hristiyanların mantıksal ve felsefi argümanlarına (Logos, hipostaz vb.) yanıt verebilmek için kendi teolojilerini sistemleştirmek zorunda kalmışlardır.

Şamlı Jean Damascène ve onun halefleri (Örn: Ebu Kurra), İslam'ın yükselişi karşısında Hristiyan cemaatinin inancını korumak ve onlara savunma araçları sunmak amacıyla bu tartışma disiplinini kurgulamış ve Kilise tarihine ölümsüz bir polemik mirası bırakmışlardır.

6. BÖLÜM: METİNLERİN OTANTİKLİĞİ (GENUINENESS / AUTHENTICITY)

Bir Müslüman ile bir Hristiyan arasındaki Tartışma metninin ve Heresiler Kitabı içindeki İslam bölümünün (100. heresi) Şamlı Jean'a (Yuhanna Damascène) aidiyeti uzmanlar arasında tam bir fikir birliği (unanimité) sağlamamıştır. Birçok araştırmacı metinlerin otantikliğini sorgulayan ciddi argümanlar ileri sürmüş, karşı taraftakiler de bu eleştirileri çürütmeye çalışmıştır. Metinlerin özgünlüğüyle ilgili sorunlar birbirinden farklı olduğu için her iki eseri ayrı ayrı incelemek gerekir.

I. İSLAM BÖLÜMÜ (100. HERESİ)

Eleştirmenlerin Görüşleri ve Tarihsel Çalışmalar

Migne Basımı ve İlk Kataloglar: B. Kotter'ın 1969'daki ilk çalışmalarına ve 1981'deki eleştirel yayınına kadar, araştırmacıların elinde yalnızca Migne'nin Patrologie Grecque serisindeki metinler bulunuyordu. Bu seride Heresiler Kitabı, sonu bir genel sonuçla biten 103 heresi içeren bir derleme olarak sunulmuş ve İslam bu listede 101. sırada yer almıştır. Daha önceki katalogları inceleyen uzmanların büyük bir kısmı (J. Hoeck, J. M. Merrill, F. H. Chase), kitaptaki son üç heresinin Damascène'e ait orijinal metinler olmadığını savunmuştur. B. Altaner de bu sonuca dayanarak, ilk yüz heresinin Jean'a ait olduğunu, sonraki üç heresinin ise daha geç dönemde yapılmış eklemeler olduğunu ileri sürmüştür. Bu tez A. Kallis, S. Géro ve B. Studer gibi araştırmacılar tarafından da desteklenmiştir.

Karşı Görüşler ve El Yazmaları: Diğer taraftan, C. Dvornikotes el yazması çalışmalarına dayanarak İslam bölümünün özgün olduğunu ve Migne baskısında 101. sırada yer alsa da aslında listenin orijinalinde bulunduğunu iddia etmiştir. B. Kotter'ın el yazması kökenli araştırmaları da bu tezi doğrulamış ve İslam bölümünü gerçek yerine yerleştirmiştir. Bu konuda fikir beyan eden uzmanların büyük bir kısmı, aslında kendi kişisel ve derin analizlerini yürütmek yerine, kendilerinden önceki araştırmacıların tezlerini eleştirel bir süzgeçten geçirmeden devralmışlardır.

D. A. Abel'in Radikal Eleştirileri

İslam üzerine yazılan bu heresi metnini derinlemesine inceleyen ilk kapsamlı çalışma D. A. Abel'e aittir. Abel, metnin içeriği üzerinde yaptığı eleştirel analizlerin ardından şu radikal sonuçlara ulaşmıştır:

Geç Dönem Tarihlendirmesi: Abel'e göre bu metin Şamlı Jean'a ait olamaz; metnin üslubu ve muhtevası onun 10. yüzyılın sonlarına tarihlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Yazar, bu dönemde ortaya çıkmış anonim bir metin olan Contre Mahomet (Muhammed'e Karşı) adlı eserden esinlenmiştir.

Nicétas Choniaté'nin Hazinesi İlişkisi: Abel daha sonraki bir incelemesinde görüşünü daha da esneterek metnin çok daha geç bir döneme ait olduğunu iddia etmiştir. Ona göre elimizdeki metin, 13. yüzyıl yazarlarından Nicétas Choniaté'nin Trésor de la foi orthodoxe (Ortodoks İnancının Hazinesi) adlı eserinin XX. kitabından koparılmış bir parçadır. Bu hazine metni 18 paragraftan oluşmaktadır ve bunun ilk 7 paragrafı ile 9. paragrafın bir kısmı, Damascène'in Heresiler Kitabı'ndaki İslam bölümünün birebir aynısıdır.

II. NİCÉTAS METNİNİN PLANI VE İÇERİK ANALİZİ

Nicétas'ın kitabındaki XX. bölümün planı şu şekildedir:
1 - 7. Paragraflar: 100. Heresideki İslam metni ile birebir örtüşür.

8. Paragraf: İslam'daki cennet anlayışı (paradis) üzerine yapılan ve 100. heresiye tamamen yabancı olan bir tartışmadır.

9. Paragraf: Müslümanların gelenekleri, yasakları (interdits), Muhammed'in peygamberlik iddiaları, özgür irade problemi ve 100. heresinin ilk cümlesinin yeniden tekrarını içerir.

10 - 18. Paragraflar: Kur'an'ın bazı surelerini inceler.

Yapısal Karmaşa ve Derleme Tezi

Nicétas'ın metninin Jean'ınkinden daha uzun, tam ve düzenli olmasından hareket eden A. Abel, bu metnin orijinal olduğunu ve Damascène adına kayıtlı olan heresinin buradan özetlendiğini savunur. Ancak diğer uzmanlar (A.-Th. Khoury ve D. J. Sahas) Abel'in bu tezine şiddetle karşı çıkmışlardır:

Kompozit (Karma) Yapı: Yapılan detaylı analizler, Nicétas'ın metninin aslında homojen olmadığını, aksine karma (composite) bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Örneğin 9. paragrafta, Müslümanların yasakları sayıldıktan hemen sonra aniden Muhammed'in peygamberlik dönemine dair bir açıklama gelmekte ve ardından tekrar 100. heresinin başına dönülmektedir. Bu kopukluk, metnin tek bir elden çıkmadığının en net göstergesidir.

Tarihsel Anakronizm İtirazları: Abel, metindeki bazı ifadelerin (İslam'ın kılıç zoruyla yayılması, Bizans'ın 855-856 yıllarındaki askeri başarıları, Kur'an'daki bazı müstehcen ifadelere yönelik eleştiriler) ancak 9. yüzyıl Bizans polemikçileri tarafından kullanılabileceğini iddia etmiştir. Ancak karşı görüştekiler, Müslümanların daha Emeviler döneminde (Emevi kuşatmaları: 674, 677, 688) Bizans surlarına dayandığını ve bu tür askeri/polemik argümanların Şamlı Jean döneminde de (8. yüzyıl başı) halihazırda çok canlı bir şekilde mevcut olduğunu ispatlamışlardır.

Epilepsi (Sara) İddiası: 9. yüzyıldan itibaren Bizanslı yazarlar, İslam peygamberinin vahiyler sırasında yaşadığı durumları bir epilepsi (sara) krizi olarak nitelendirmişlerdir. Nicétas Choniaté de eserinde bu iddiayı tekrarlayan tek yazardır; ancak onun kaynaklık ettiği iddia edilen daha eski metinlerde bu hastalıktan hiç bahsedilmemektedir. Bu durum, Nicétas'ın metninin kendisinden önceki eski bir metne (muhtemelen Jean'ın orijinal metnine) sadık kalarak sonradan yeni Bizans eleştirilerini de içine ekleyen bir derleme olduğunu kanıtlar.

Sonuç ve Çoklu Yazar Teorisi

A.-Th. Khoury, Nicétas'ın metninin bir bütün olduğu tezini tamamen çürütmüştür. Ona göre bu metin, aralarında Şamlı Jean Damascène, Eftimiyos Zigabenus (Zygabène), Nicétas de Byzance ve Georges Hamartolos'un da bulunduğu en az dört farklı Hristiyan yazarın eserlerinden alınmış parçaların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş geç dönem bir derlemedir. Dolayısıyla, 100. heresi olarak bilinen temel İslam metni, kronolojik ve mantıksal olarak bu derlemelerden çok daha önce var olan ve doğrudan Şamlı Jean'ın kaleminden çıkan otantik bir eserdir.

I. İSLAM BÖLÜMÜ (100. HERESİ) - METİN İÇERİĞİNE YÖNELİK İTİRAZLAR

A. Abel tarafından ileri sürülen ve doğrudan 100. heresinin içeriğini (Trésor'un XX. bölümünün 1 ila 7. paragraflarına denk gelen kısım) hedef alan diğer itirazların incelenmesi gerekir. Abel, bu metnin Damascène'e aidiyetini imkansız kılan birkaç ayrıntıya dikkat çeker:

Kur'an Alıntıları: Metinde Kur'an'dan birçok kez sadık bir şekilde alıntı yapılmıştır; bu durum, eserin hazırlanmasında yazılı bir Grekçe Kur'an tercümesinden yararlanıldığını varsayar. Oysa Kur'an'ın bilinen ilk Grekçe tercümesi, Jean'ın ölümünden çok sonra, 9. yüzyıla tarihlenmektedir.

Kavramsal Terimler: Hristiyanları nitelemek üzere kullanılan "ortak koşan / müşrik" (associateur) teriminin, Jean Damascène dönemindeki Hristiyanlara karşı henüz kullanımda olmadığı iddia edilmektedir.

Deve Hikayesi: Metinde anlatılan dişi deve hikayesinin (l'histoire de la chamelle) çok daha geç bir döneme ait bir geleneğe dayandığı ileri sürülmektedir.

Miraç Göndermesi: Abel, metindeki bir pasajda Muhammed'in göğe yükselişine (mi'râj) bir atıf bulunduğunu ve bu geleneğin de ancak 9. yüzyıla kadar uzandığını savunur.

İtirazlara Karşı Cevaplar ve Savunma

Bu itirazlara karşı şu gerekçelerle yanıt verilebilir:

Dil ve Ortam Avantajı: Jean Damascène, Arapçayı çok iyi bilen ve Şam'daki Müslüman yöneticilerle yakın ilişkiler içinde olan bir devlet adamı ailesinden gelmektedir. Bu nedenle Kur'an metnine doğrudan kendi dilinde (Arapça) vakıf olabilmesi için herhangi bir Grekçe tercümeye ihtiyacı yoktur.

Müşrik (Associateur) Terimi: "Müşrik" kavramının kullanımı, A. Abel'in iddia ettiğinden çok daha erken bir döneme, bizzat İslam'ın doğuş yıllarına dayanmaktadır ve Kur'an'ın kurucu kavramlarından biridir.

Miraç ve Deve Anlatıları: Metindeki dişi deve kıssası doğrudan Kur'an kökenlidir (Salih peygamberin devesi). Miraç (mi'râj) atfına gelince, metindeki ifade o kadar açık ve kesin bir gönderme içermemektedir. Kaldı ki, Hasan-ı Basri gibi 7. yüzyıl sonu ve 8. yüzyıl başında yaşamış erken dönem İslam mistikleri ve düşünürleri, bu gece yolculuğu ve yükseliş (isra ve mi'raj) geleneklerinden kendi dönemlerinde zaten bahsetmektedirler. Dolayısıyla, bu unsurlara dayanarak metni 9. yüzyıla tarihlemek teolojik ve tarihsel açıdan geçerli bir argüman değildir.

II. OTANTİKLİĞİ DESTEKLEYEN YAZMA KANITLARI

100. heresinin Nicétas Choniaté'nin 13. yüzyıl tarihli eserinden alınmış bir parça olmadığına dair en kesin ve nihai kanıt, B. Kotter tarafından yürütülen el yazması çalışmalarıyla ortaya konmuştur:

9. Yüzyıl Yazmaları: Jean Damascène adına kayıtlı olan ve İslam'ı içeren metnin el yazması kopyaları 9. yüzyıla kadar geri gitmektedir (Örn: Mosq. Synod. gr. 315).

Doctrina Patrum Kanıtı: Bu metnin daha kısa bir versiyonu, 8. yüzyılın sonuna ait bir el yazmasında yer alan Doctrina Patrum derlemesinde halihazırda mevcuttur.

Nihai Karar: 8. yüzyıla ait el yazmalarında izi bulunan ve 9. yüzyılda kopyaları üretilen bir metnin, 13. yüzyıla ait bir kitaptan (Nicétas'ın eserinden) intihal edilmiş olması kronolojik olarak imkansızdır. D. J. Sahas da bu verilerden hareketle eserin telif tarihini 8. yüzyılın son çeyreği (750 civarı) olarak kesinleştirmiştir.

III. METİN ANALİZİ VE YAZARIN KİMLİĞİ

Abel'in ikinci makalesindeki eleştirel incelemeden geriye ne kalmaktadır? Metnin otantikliği lehine hangi kesin sonuçlara ulaşabiliriz?

Müslüman Egemenliği Altında Yaşam: 100. heresinin içerik analizi, yazarın mutlak bir Müslüman egemenliği altında (sous domination musulmane) yaşadığını ve İslam'ın o bölgede egemen/hâkim din (religion dominante) olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Yazar Arap diline tamamen hakimdir ve teolojik bilgileri doğrudan Müslüman muhataplarından (interlocuteurs musulmans) almaktadır. 8. yüzyıl Bizans dünyasında, Şamlı Jean'dan başka hiç kimse bu sosyo-kültürel şartlara ve bu düzeyde bir dilsel yetkinliğe sahip değildir.

Üslup ve Ilımlılık (Modération): Metinde, dişi deve hikayesindeki bazı ironik ifadeler hariç tutulursa, İslam inancına karşı herhangi bir hakaret veya aşırı saldırganlık (outrance) bulunmamaktadır. Bu üslup özelliği, 9. yüzyıldan itibaren Bizans'ta (Nicétas de Byzance ile birlikte) başlayan ve İslam'ı sert, kaba ve küçümseyici bir dille hedef alan polemik geleneğinden tamamen ayrılmaktadır. Jean, İslam coğrafyasında yaşadığı için ihtiyatlı ve sağduyulu bir dil kullanmak zorundadır. Ayrıca Bizans'taki İkonoklazm (Tasvir kırıcılık) krizinde, İmparatorun düşmanlığına karşı Şam'daki Müslüman halifenin himayesinde yaşamış olmanın getirdiği bir dostluk ve hafıza bağı da bu üslupta etkilidir.

İçeriksel Tutarlılık: Metinde sergilenen Hristiyan doktrini, Jean Damascène'in diğer dogmatik eserlerinde (özellikle La Foi orthodoxe'da) geliştirdiği teolojik sistemle hiçbir çelişki barındırmaz.

Müteakip Müdahaleler ve Değişiklikler

Bununla birlikte, elimizdeki nihai metnin tamamının yüzde yüz oranında doğrudan Jean'ın kaleminden çıktığını söylemek de zordur. Metin yüzyıllar boyunca kopyalanırken bazı müdahalelere maruz kalmıştır:

Katiplerin Müdahaleleri (Interpolations): Başarılı metinler tarih boyunca kopyalanırken müstensihler ve editörler tarafından güncellenir, küçük kelime değişiklikleri, formüller veya ayrıntılar eklenebilir. Muhtemelen dişi deve hikayesi veya bazı Kur'an sure numaralarının detaylandırıldığı kısımlar, 9. yüzyıl civarında metne eklenmiş sonraki katmanlardır. Ancak bu küçük değişiklikler metnin genel omurgasını ve temel değerini zedelememektedir. Metin, bütünü itibarıyla Jean Damascène'in L'Écrit sur les hérésies (Heresiler Üzerine Eser) külliyatına aittir.

Sonuç ve Tarihsel Önem

100. Heresi, Şamlı Jean'ın Saint-Sabas Manastırı'ndaki rahiplik ve olgunluk döneminde, muhtemelen dostu Cosmas'ın talebi üzerine, uzun yıllar boyunca yürüttüğü sözlü öğretilerin ve tartışmaların bir özeti olarak kaleme alınmıştır. Bu metin, İslam hakkında bir Hristiyan yazar tarafından Grek dilinde kaleme alınmış en eski, en doğrudan ve en değerli tarihsel tanıklıktır. Bizans dünyasının İslam'ı algılama biçimini yüzyıllar boyunca şekillendiren temel referans kaynağı olmuştur.

II. BİR MÜSLÜMAN İLE BİR HRİSTİYAN ARASINDAKİ TARTIŞMA

100. heresi metninde olduğu gibi, bu karşılıklı diyalog metninin (Disputatio) otantikliği hakkında da uzmanların görüşleri oldukça bölünmüştür. Eleştirmenler tarafından ileri sürülen fikirlerin büyük bir kısmı, ne yazık ki derinlemesine incelemelerden ziyade basit izlenimlere dayanmaktadır.

Eleştirmenlerin Görüşleri ve Geleneksel Atıflar

Şüpheci Yaklaşımlar: C. Dvornikotes, Bir Müslüman ile bir Hristiyan arasındaki Tartışma (La Controverse entre un Musulman et un Chrétien) metnini kaleme alan yazarın, Şamlı Jean'ın (Yuhanna Damascène) kendisi olamayacağını düşünür. Bu doğrultuda, eseri bu büyük kilise doktorunun hakiki eserleri arasında saymayı reddeder.

Otantikliği Savunanlar: J. Langen ise tam aksine metnin otantikliğinden şüphe etmek için hiçbir neden bulunmadığını ileri sürer. H. Beck ve J. Hoeck gibi araştırmacılar ise vardıkları sonuçlarda daha temkinli ve nüanslı hareket ederek, Jean'ı doğrudan yazar olarak önermeseler de bu olasılığa tamamen kapıyı kapatmazlar. Esere yönelik otantiklik yanlısı düşünenlerin sayısı karşıtlarından daha fazla olsa da, bu gruptaki araştırmacıların hiçbiri tezlerini destekleyecek kesin ve sarsılmaz bir kanıt sunamamıştır.

Yazma Geleneklerinin Sınırları: B. Kotter tarafından incelenen el yazmaları bu konuda bize doğrudan bir yardım sağlamamaktadır; çünkü eldeki yazmalar eserin kaynağına dair net bir bilgi sunmazlar. Çoğu durumda, el yazmalarındaki Tartışma (Controverse) metni, doğrudan Jean Damascène'in Heresiler Kitabı'nın (Livre des hérésies) hemen arkasından gelmektedir. Bilindiği üzere bu kitabın son bölümü de İslam'ı ele almaktadır; fakat el yazmalarında bu iki metin arasında her zaman açık bir ayrım (césure) çizgisi bulunur. Bu durum, iki metnin aynı elden çıkıp çıkmadığı sorusunu canlı tutmaktadır.

Latince Çeviri Geleneği ve Kotter'ın Tespiti

Tartışma metninin Jean Damascène'e atfedilmesi köken olarak R. Grosseteste tarafından 1546 yılında basılan Latince tercümeye dayanmaktadır. R. Grosseteste'in kullandığı Grekçe el yazmasında, Heresiler Kitabı ile Tartışma metni arasında hiçbir ayrım bulunmuyordu. Mütercim bu detayı gözden kaçırmış ve her iki metin de İslam'ı konu edindiği için, ikincisinin de ilkiyle aynı bütünün parçası olduğunu varsaymıştır. B. Kotter, bu tarihsel hataya dayanarak ikinci metni doğrudan Jean'a atfetmenin bilimsel olarak doğru olamayacağını belirtir.

EBU KURRA (THÉODORE ABŪ QURRA) METİNLERİ İLE İLİŞKİSİ

Tartışma metninin telif tarihine dair en önemli ipuçlarından biri, Jean'ın sadık öğrencisi Ebu Kurra'nın (Théodore Abū Qurra) günümüze ulaşan küçük risaleleri, özellikle de Opuscule 18 adlı eseridir. Çünkü bu risale, elimizdeki Tartışma metninin çok büyük bir kısmını birebir içermektedir. Bu metinsel paralellik karşısında üç farklı varsayım üretilebilir:

Ebu Kurra’nın risaleleri Tartışma metninden daha önce kaleme alınmıştır ve diyalog metni ondan esinlenmiştir.

Tartışma metni Ebu Kurra’dan daha eskidir ve onun risalelerine kaynaklık etmiştir.

Her iki metin de günümüze ulaşmayan çok daha eski ve ortak bir kaynaktan beslenmiştir.

Bağımlılık İlişkisi ve Tarihlendirme

B. Kotter, üçüncü ihtimali destekleyecek hiçbir veri bulunmadığı gerekçesiyle reddeder; birinci ihtimali ise içsel nedenlerden ötürü eler. Geriye kalan tek mantıklı açıklama, elimizdeki Tartışma metninin Ebu Kurra’nın risalelerine kaynaklık etmiş olmasıdır. Ebu Kurra’nın bu metinden yararlandığı gerçeği, eserin telif tarihini 8. yüzyılın sonu ile en geç 9. yüzyılın başı arasına yerleştirmemizi zorunlu kılar.

Bizzat Ebu Kurra’nın kendisi de bu bağımlılık ilişkisini doğrular nitelikte ifadeler kullanır. Müslüman muhatabı tarafından kendisine yöneltilen bir soruya yanıt verdiği Opuscule 18’in ikinci bölümünde, bu yanıtın ve argümanların temelini Jean Damascène’in sözlü öğretilerinden (enseignement oral / διὰ φωνῆς Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ) aldığını açıkça belirtir. Ebu Kurra, bu ifadesiyle diyalog metninin içeriğinin doğrudan hocası Jean Damascène’e ait olduğunu dolaylı olarak tescillemiş olur. P. Khoury de bu tespiti destekleyerek, diyaloglardaki asıl konuşmacının Ebu Kurra değil, onun arkasındaki asıl otorite olan Jean Damascène olduğunu savunur.

TARİHSEL BAĞLAM VE DOKTRİNEL UYUMLULUK

Tartışma metninin içeriği üzerinde yapılan detaylı incelemeler, yazarın 8. yüzyıl Müslüman dünyasını sarsan iç tartışmalar, ekoller ve akımlar hakkında olağanüstü düzeyde bilgi sahibi olduğunu göstermektedir:

Kaderiyye ve Cebriyye Tartışmaları: Yazar, Emeviler döneminde egemen olan Cebriyye (kadercilik) anlayışına karşı, hür iradeyi ve insan özgürlüğünü savunan Kaderiyye hareketinin argümanlarını çok iyi bilmektedir. Hristiyan yazar, Müslüman muhatabına karşı kendi teolojik tezlerini savunurken, bizzat Müslüman düşünürlerin kendi iç tartışmalarında kullandıkları mantıksal argümanları ve dil kalıplarını kullanır.

Şam’ın Entelektüel Avantajı: 8. yüzyılın başlarında bu derece derin bir İslam kelamı bilgisine ve kurallarına hakim Arapça dil yetkinliğine sahip Hristiyan yazar sayısı parmakla sayılacak kadar azdır. Gençlik yıllarını İslam İmparatorluğu'nun siyasi ve kültürel merkezi olan Şam’da geçiren, ailesinin sahip olduğu ayrıcalıklar sayesinde yönetim elitleriyle ve Müslüman idarecilerle yakın dostluklar kuran Jean Damascène, bu şartları eksiksiz karşılayan en güçlü figürdür. İslami idare altında konuşulan resmi dilin Arapça olması, onu bu dili en üst düzeyde kullanmaya yöneltmiştir. Bu durum, ona Kur'an'ın yaratılışı ve hür irade gibi en çetrefilli ve tehlikeli teolojik konuları,

Müslümanların tepkisini çekmeden veya şehit edilme riskine (martyre) girmeden tartışabileceği mükemmel bir entelektüel zemin hazırlamıştır.

Eserleriyle Tam Uyum: Metindeki dogmatik altyapı, Jean Damascène'in tüm külliyatında ve özellikle La Foi orthodoxe'da aktardığı resmi kilise öğretisiyle tam bir uyum (parfaite conformité) içindedir.

NİHAİ DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Tüm bu veriler, B. Kotter'ı metnin içeriği (contenu) açısından Şamlı Jean'a ait olduğunu kabul etmeye yöneltmiştir; ancak metnin biçimi (forme) konusunda aynı kesinliği sürdürmek zordur. Günümüze ulaşan farklı yazma varyantlarının tamamı, metnin tarih boyunca kopyalayan katipler tarafından defalarca gözden geçirildiğini ve yeniden düzenlendiğini (remaniée) göstermektedir:

Müşterek Ders Notları Tezi: Elimizdeki sunum, dilbilgisi kurallarına ve mantık akışına sadık kalmaya çalışan daha geç dönem bir yeniden inşa (version reconstruite) çalışmasıdır. Orijinal metin muhtemelen tek başına yazılmış büyük bir kitap değil, tıpkı Ebu Kurra'nın risalelerinde gördüğümüz gibi, birbirinden bağımsız küçük tartışma notlarının bir araya getirilmesinden oluşuyordu. M. Jugie de bu doğrultuda, Tartışma (Controverse) metninin bizzat Jean tarafından kaleme alınmış nihai bir kitaptan ziyade, onun Saint-Sabas Manastırı'nda verdiği sözlü derslerin ve teolojik seminerlerin öğrencileri tarafından tutulmuş ders notları/özeti (résumé de leçons orales) olduğunu savunur.

Nihai Karar: Sonuç olarak, metnin kelimesi kelimesine doğrudan Jean Damascène'in kaleminden çıktığını (rédacteur définitif) iddia etmek bilimsel olarak mümkün görünmese de; bu metni onun teolojik mirasının, düşünce dünyasının ve sözlü öğretilerinin doğrudan bir parçası (héritage de l'enseignement) olarak kabul etmek ve bu sıfatla eserleri arasında iade etmek tamamen meşru ve bilimsel olarak doğrudur. B. Kotter da bu haklı gerekçeyle eseri hazırladığı eleştirel baskıya (édition critique) dahil etmiştir.

BAŞLICA BASKILAR (LES ÉDITIONS PRINCIPALES)

I. İSLAM BÖLÜMÜ (100. HERESİ)

Erken Dönem Baskıları ve Tarihsel Süreç

İlk Latinka Baskı (1544): Şamlı Jean'ın (Yuhanna Damascène) İslam bölümünü (100. heresi) de içeren eserlerinin ilk Latince tercümesi, 1544 yılında Paris'te Joachim Périon tarafından yayımlanmıştır.

Köln Baskısı (1546): Bu ilk basımdan iki yıl sonra, 1546 yılında Köln'de R. Grosseteste tarafından Jean'ın tüm eserlerinin sadece Latince versiyonunu içeren kapsamlı bir külliyatı neşredilmiştir.

İlk Grekçe Metin Baskısı (1677): Grekçe orijinal metnin ilk baskısı, 1677 yılında Paris'te J.-B. Cotelier tarafından gerçekleştirilmiştir (Temel alınan el yazması: Paris. gr. 1320 s. 11).

Le Quien Baskısı (1712) ve Migne Serisi (1864): M. Le Quien, 1712 yılında Paris'te Opera Omnia (Tüm Eserler) başlığı altında Grekçe ve Latince metinleri bir arada sunan iki ciltlik anıtsal bir çalışma hazırlamıştır. Bu çalışma daha sonra 1748 yılında Venedik'te aslına sadık kalınarak yeniden basılmıştır. Nihayet 1864 yılında J.-P. Migne, bu ünlü Le Quien baskısını aynen devralarak kendi devasa serisi olan Patrologie Grecque külliyatının 94. cildine (c. 763-774) dahil etmiştir.
Çağdaş Eleştirel Baskı ve Kullanılan El Yazmaları
Jean Damascène'in bu eseri üzerinde modern bilimsel kriterlere uygun ilk eleştirel baskı (édition critique), 1981 yılında Berlin'de B. Kotter tarafından gerçekleştirilmiştir (Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV Liber de Haeresibus. Opera Polemica). B. Kotter, orijinal metni yeniden inşa edebilmek amacıyla şu temel el yazmalarını (manuscrits) tasnif etmiş ve kodlamıştır:

- B Messan. gr. 116 s. 10.
- C Cryptoferr. II (Patr.) 11 (B α 11) s. 10.
- D Paris. Suppl. gr. 8 s. 12.
- P Marc. gr. II 196 (coll. 1403) s. 11.
- Q Cesenas. Malatest. Pian. 3. 190 s. 12.
- R Monac. gr. 467 s. 11.
- S Paris. Coisl. 34 a. 1042.
- T Vat. gr. 720 s. 10.
- U Paris. gr. 1320 s. 11.
- W Vindob. hist. gr. 56 ca. a. 1000.

(Referansların başında yer alan harfler, B. Kotter'ın eleştirel metni oluştururken ve aparatları hazırlarken bu el yazmalarını belirtmek için seçtiği sembollerdir.)

II. BİR MÜSLÜMAN İLE BİR HRİSTİYAN ARASINDAKİ TARTIŞMA (LA CONTROVERSE ENTRE UN MUSULMAN ET UN CHRÉTIEN)

Tarihsel Baskılar ve Derlemeler

Latince İlk Baskı (1546 / 1712): Bu karşılıklı diyalog metninin Latince çevirisi ilk olarak 1546 yılında R. Grosseteste'in külliyatında, daha sonra ise 1712 yılında M. Le Quien'in edisyonunda yayımlanmıştır.

Grekçe İlk Baskı (1779): Orijinal Grekçe metnin dünya literatüründeki ilk baskısı 1779 yılında Venedik'te A. Galland tarafından yapılmıştır (Diadlexis Sarakenou kai Christianou / Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ). Bu baskıda Vinbod. theol. gr. 306 numaralı el yazması esas alınmıştır.

Migne Baskısı (1864): J.-P. Migne, 1864 yılında yayımladığı 94. ciltte öncelikle M. Le Quien'in metnini basmış ve yanına ek olarak Ebu Kurra'nın (Th. Abū Qurra) bu

konuyla ilgili risalelerinin özetlerini koymuştur. Migne aynı ciltte, Galland tarafından basılan metni "ikinci bir farklı tartışma" (deuxième controverse différente) başlığı altında yeniden yayımlamıştır; çünkü bu metnin yalnızca Latince tercümesine ulaşabilmiştir.

Kotter'ın Eleştirel Metin Yeniden İnşası

B. Kotter, bu diyalog metnini de kendi eleştirel çalışmasına (PTS 22, p. 427-438) dahil etmiş ve aşağıda listelenen köklü el yazmalarından hareketle orijinal metni yeniden inşa etmeye (essai de reconstitution du texte original) çalışmıştır:

- O Vallic. gr. 3, s. 13.
- V Vindob. theol. gr. 306, s. 13.
- X Ambros. 658, s. 12.
- Z Escorial. R. III. 1, s. 12.

HÉRÉSIE 100 / L'ISLAM (100. HERESİ: İSLAM)

Introduction (Giriş)

1. Ayrıca günümüze kadar kitleleri peşinden sürükleyen, halkı saptıran ve Deccal'in habercisi olan İsmaillilerin inancı da mevcuttur. Bu soy, İbrahim'in Hacer'den doğan oğlu İsmail'den türemiştir; bu nedenle onlara Agarenliler ve İsmailliler denir. Onlara Sarazenler de denir; bu kelime, Hacer'in melek tarafından çöldeyken "Sara beni eli boş (yoksul) gönderdi" demesinden türetilmiştir. Onlar başlangıçta putperesttiler [1, 2] ve sabah yıldızına ile kendi dillerinde Chabar olarak adlandırdıkları, büyük anlamına gelen Afrodit'e taparlardı.

Apparition de l'Islam (İslam'ın Ortaya Çıkışı)

Dolayısıyla, İmparator Herakliyos dönemine kadar açıkça putperestliğe devam ettiler. Bu dönemden itibaren ve günümüze kadar, onların arasında Muhammed isminde yalancı bir peygamber ortaya çıktı; bu kişi, şans eseri Eski ve Yeni Ahit metinlerine rastgele vakıf olduktan ve aynı şekilde Aryen eğilimli bir rahiple temas kurduktan sonra kendi mezhebini (heresisini) kurdu. Kendini dindar göstererek halkın güvenini kazandı ve kendisine gökten bir kitabın Tanrı tarafından indirildiğini iddia etti. Kitabında bazı gülünç doktrinleri kaleme alarak onlara bu şekilde Tanrı'ya tapınmayı aktardı.

Théologie coranique (Kur'an Teolojisi)

2. O, her şeyin yaratıcısı olan, doğurmamış ve doğurulmamış tek bir Tanrı olduğunu söyler. Onun iddialarına göre Mesih, Tanrı'nın Kelamı ve Ruhu'dur; ancak yaratılmıştır ve bir kuldur. Ve O, erkek eli değmeden, bakireliği bozulmadan, Musa ve Harun'un kız kardeşi olan Meryem'den doğmuştur. Gerçekten de, Kelam ve Ruh Meryem'e girmiş ve o da Tanrı'nın peygamberi [1, 2] ve kulu olan İsa'yı doğurmuştur. Ve Yahudiler, yasaları çiğneyerek O'nu çarmıha germek istemişler, ancak sadece O'nun gölgesini yakalayabilmişlerdir; Mesih'in kendisi ise çarmıha gerilmemiştir ve ölmemiştir; çünkü Tanrı O'nu çok sevdiği için göklere, kendi katına yükseltmiştir.

Ve o şunu da ekler: Mesih göğe yükseldiğinde, aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir:

Tanrı: Ey İsa, sen mi "Ben Tanrı'nın oğluyum ve Tanrıyım" dedin? [1, 2]

İsa: Rabbim, sen bilirsin ki ben bunu söylemedim ve kulun olmaktan ötürü kibirlenmedim; aksine insanlar, günahkar olanlar, benim hakkımda bu sözleri yazdılar ve yalan söyleyerek saptılar.

Tanrı: Biliyorum ki sen bu sözü söylemezdin.

Critique de la révélation (Vahiy Eleştirisi)

3. Bu yazıda gülünç daha birçok saçmalık aktarılmaktadır ve o, bunun kendisine Tanrı katından indirilen bir yazı olduğunu iddia ederek övünmektedir.
Biz onlara sorduğumuzda aramızdaki tartışma şu şekilde ilerler:

Hristiyan: Tanrı'nın ona bir yazı verdiğine kim şahitlik ediyor? Ya da peygamberlerden hangisi böyle bir peygamberin geleceğini haber vermiştir? [1, 2] (Şöyle diyerek onları zor durumda bırakırız): Musa, tüm halkın gözü önünde, Tanrı bulutta, ateşte, karanlıkta ve fırtınada göründüğünde Yasayı Sina'da almıştı; ve Musa'dan itibaren tüm peygamberler sırayla Mesih'in geleceğini, Mesih olan Tanrı'nın beden alarak geleceğini, çarmıha gerileceğini, öleceğini ve dirileceğini ve yaşayanları ve ölüleri yargılayacak olanın O olduğunu haber vermişlerdir. Peygamberiniz neden diğerlerinin şahitlik etmesi için bu şekilde gelmedi? Ve gözlerinin önünde dumanı tüten dağda Musa'ya Yasayı veren Tanrı, kesinliğinizi pekiştirmek için bahsettiğiniz yazıyı sizin hazır bulunduğunuz sırada ona neden iletmedi? [1, 2]

Müslüman: Tanrı her dilediğini yapar.

Hristiyan: Bunu biz de çok iyi biliyoruz, ama peygamberinize yazının nasıl vahyedildiğini soruyoruz.

Müslüman: Bu yazı, o uyurken üzerine indi.

Hristiyan: Madem yazıyı uykusu sırasında, bu faaliyetin farkına varmadan aldı, halk atasözü ona tam olarak uymaktadır.

Biz de onlara yeniden soruyoruz:
— Mademki kendisi emretti, sizin Kitabınızda, hiçbir şey yapmamak ya da hiçbir şey almamak üzere, o halde neden ondan şahit istemediniz? İlk olarak sen, şahitlerin

yardımıyla peygamber olduğunu ve Tanrı tarafından gönderildiğini kanıtla; ve hangi Kitap senin lehine şahitlik ediyor?

Utanç içinde, sessizliklerini koruyorlar. Haklı olarak biz onlara diyoruz ki:
— Mademki bir kadınla evlenmenize, şahitsiz ne bir şey satın almanıza ne de bir şey edinmenize izin verilmemiştir, hatta şahitsiz eşek veya hayvan sürüsüne bile sahip olamazsınız; o halde kadınları, malları, eşekleri ve geri kalan her şeyi şahitler huzurunda alıyorsunuz da, sadece imanı ve Kitabı, size bu Kitabı aktaran kişiden şahitsiz nasıl kabul ediyorsunuz? Çünkü size bu Kitabı aktaran kişinin hiçbir garantisi yoktur ve onun lehine önceden şahitlik etmiş hiç kimse bilinmemektedir. Üstelik, onu uykuda, rüya halinde almıştır!

L'ACCUSATION D'ASSOCIATIONNISME (ORTAK KOŞMA / ŞİRK SUÇLAMASI)
Bize "ortak koşanlar" diyorlar; çünkü, dediklerine göre biz, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu ve Tanrı olduğunu söylediğimizde O'nun yanına bir ortak koymuş oluyoruz. Biz de onlara diyoruz ki:
— Peygamberlerin ve Kitabın bize aktardığı budur. Sizin de, peygamberleri kabul ettiğinizi iddia ettiğiniz gibi. Ve eğer biz haksız yere İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğunu söylüyorsak, bunu size öğreten ve bunu size aktaranlar da o peygamberlerdir. Onlardan bazıları, bizim peygamberlere bir şeyler eklediğimizi söyler, onları alegorik bir şekilde yorumlarlar; diğerleri ise, İbranilerin, bizi saptırmak için bu metinleri peygamberlere atfettiklerini söylerler. Onlara yeniden diyoruz ki:
— İsa'nın Tanrı'nın Kelamı ve Ruhu olduğunu söyleyen sizler, neden bizi ortak koşanlar olarak suçluyorsunuz? Çünkü Kelam ve Ruh, içinde bulundukları varlıktan ayrılmaz şeylerdir ve doğal olarak orada bulunurlar. O halde eğer O, Tanrı'da Tanrı'nın Kelamı olarak bulunuyorsa, O'nun Tanrı olduğu da açıktır. Ama eğer O, Tanrı'ya göre O'nun Kelamı ve Ruhu değilse, o zaman Tanrı sizin ifadenize göre Kelamsız ve Ruhsuzdur. Demek ki, Tanrı'ya bir ortak koşmaktan kaçınırken, O'nu eksiltmiş (sakatlamış) oluyorsunuz. O'nu eksiltmek ve O'nu bir taşa, bir tahta parçasına ya da cansız herhangi bir nesneye benzer kılmak yerine, O'nun bir ortağı olduğunu söylemeniz sizin için daha hayırlı olurdu. İşte bu yüzden, bizi ortak koşanlar olarak adlandırırken yalan söylüyorsunuz; biz de, buna karşılık, sizi eksiltenler olarak adlandırıyoruz.

L'ACCUSATION D'IDOLÂTRIE (PUTPERESTLİK SUÇLAMASI)
Bizi putperestlikle de suçluyorlar; çünkü biz haçın önünde secde ediyoruz ve onlar bundan iğreniyorlar. Biz de onlara diyoruz ki:
— Peki siz neden Kabe'nizdeki <1> bu taşa sürünüyorsunuz ve bu taşı öpene kadar seviyorsunuz?
Bazıları, İbrahim'in Hacer ile orada birleştiğini söyler; diğerleri ise Hacer'in, İshak'ı kurban etme anında deveyi oraya bağladığını söyler. Biz onlara cevap veriyoruz:
— Kitaba göre, orada ağaçlık ve çalılarla kaplı bir dağ vardı; İbrahim odunları kesti, kurban için hazırladı ve İshak'a yükledi, eşekleri ise hizmetkarlarla birlikte arkada

bıraktı. O halde bu saçmalıklar nereden çıkıyor? Çünkü o yerde, bir ormandan gelme odun yoktur ve eşekler oradan geçmezler.
Buna rağmen buranın İbrahim'in yeri olduğunu iddia ederek utanıyorlar; sonra da diyoruz ki:
— Aptalca iddia ettiğiniz gibi burası İbrahim'in yeri olsun! Bir kadına bağlandığı ya da deveyi bağladığı için İbrahim'in yeri olan bir taşı öpmekten utanmıyor musunuz? Bir kadına bağlandığı ya da deveyi bağladığı için; ama İblislerin gücünü ve putların aldatmacalarını yerle bir eden Mesih'in haçı önünde secde ettiğimiz için bizi suçluyorsunuz!
Öte yandan, bu taşın Afrodit'in başı olduğu, önünde secde ettikleri ve ona Chabar dedikleri anlatılır. Ve günümüzde bile, dikkatle inceleyenlere bir heykelin izi görünmektedir.

Türkçeye çeviren İbrahim Şimşek'in dipnotu:
Kabe yüksek tepe manasındadır.

L'ÉCRIT DE LA FEMME (KADIN YAZISI)

Bu Muhammed, denildiği gibi, birçok saçma sapan yazı derlemiş ve bunların her birine bir isim vermiştir. Örneğin, dört kadını ve bin cariyeyi açıkça alabilmeyi, eğer mümkünse elinin altında uysalca tutulabilmesini, bu dört kadının dışında; ve eğer isterse birini boşayıp yerine bir başkasını alabilmeyi açıkça emrettiği Kadın Yazısı gibi. Bu kanunu şu nedenden dolayı koymuştur: Muhammed'in Zeyd adında bir yoldaşı vardı. Bu adamın Muhammed'in arzuladığı güzel bir karısı vardı. Birlikte oturdukları sırada Muhammed ve Zeyd arasında şu konuşma geçti:
Muhammed:
— Dostum, Tanrı bana senin karını almamı emretti.

Zeyd:
— Sen bir elçisin, Tanrı'nın sana söylediği gibi yap, karımı al.
Veya daha kesin olmak gerekirse, anlatıyı başlangıcından alacak olursak, ona dedi ki:

Muhammed:
— Tanrı bana karını boşamanı emretti.
O da kadını boşadı. Birkaç gün sonra ise Muhammed şöyle dedi:

Muhammed:
— Tanrı bana onu kendim almamı emretti.
Onu aldıktan ve onunla zina yaptıktan sonra şu kanunu koydu: Karısını boşamak isteyen boşasın. Ama eğer boşadıktan sonra ona geri dönerse, kadının bir başkasıyla evlenmiş olması şartıyla buna izin verilir. Ve eğer boşanan bir kız kardeş ise, erkek kardeşi isterse onunla evlenebilir. Aynı yazıda bu türden şu tavsiyeleri de verir: "Sana Tanrı'nın verdiği toprağı işle ve ona tüm özeni göster; bunu şu ve şu şekilde yap" — onun müstehcenliklerini söylememek adına.

LA CHAMELLE DE DIEU (TANRI'NIN DEVESİ)

Bir de Tanrı'nın Devesi Yazısı vardır. Onun hakkında der ki, Tanrı tarafından gönderilmiş bir deve bütün nehri içiyordu ve iki dağ arasından geçemiyordu, çünkü yer darlığı vardı. Orada bir halk vardı, bir gün deve suyu içiyordu, ertesi gün ise halk içiyordu. Deve suyu içtiğinde, halka su yerine süt vererek onları besliyordu. Sonra, kötü olan bazı adamlar kalktılar ve deveyi öldürdüler. Ancak devenin küçük bir yavrusu vardı, o da annesinin ölümünden sonra feryat ederek yanındaki Tanrı'ya sığındı.

Biz de diyoruz ki:
— Bu deve nereden geliyordu?

Siz:
— Tanrı'dan, diyorsunuz.

Biz de diyoruz ki:
— Başka bir deve onunla çiftleşti mi?
— Hayır, diyorlar.

Biz de diyoruz ki:
— O halde, sizlerin de dediği gibi, bu devenin ne babası, ne annesi, ne soyu sopu vardı ve arkasından başına uğursuzluk gelen küçük bir yavru doğurdu. Ama ne erkek deve göründü ne de küçük deve yukarı alındı. O halde, Tanrı'nın kendisiyle konuştuğu peygamberiniz, neden bu devenin ne yediğini, sütünü sağmak için kimlerin gittiğini öğrenmedi? Belki de o da annesi gibi bir gün kötü insanlarla karşılaşmıştır, annesi öldürülmüş, kendisi ise cennete sizden önce girmiş olabilir ve cennetinizdeki o süt nehrinin kaynağı odur, ki bu nehir hakkında siz pek çok saçmalık söylüyorsunuz! Söylediğinize göre cennetinizde üç nehir akıyor: su, şarap ve süt nehirleri. Eğer sizden önce giden o mucizevi deve cennetin dışındaysa, şüphesiz açlıktan ve susuzluktan ya da başka sıkıntılardan dolayı kurumuş olmalıdır; o halde peygamberiniz, gizemi açığa çıkmadığı için Tanrı ile iletişim halinde olmakla boşuna övünmektedir. Ama eğer deve yeniden cennetteyse ve siz cennetin ortasında susuzluktan ölüyorsanız ve yakınından geçen nehrin şarabından arzuluyorsanız, su yetersizliğinden onu içiyorsanız —çünkü deve hepsini içmiştir—, bu şarapla sarhoş olursanız ve uykuya dalıp tamamen şarapla sarhoş olarak cennetin zevklerini unutursanız ne olacak? Peygamberiniz bu olasılıkları neden düşünmedi ki, cennetin zevkleri içinde bu durum başınıza gelmesin; ve devenin şimdi nerede yaşadığını öğrenmekle neden ilgilenmedi, ya da rüyasında bu üç nehir hakkında size neden detaylı bilgi vermedi? Size gelince, biz size açıkça duyuruyoruz ki, mucizevi deveniz eşeklerin ruhlarından önce sizin ruhlarınıza girdi ve siz de kendi sıranızda hayvanlar gibi yok olmak üzeresiniz. Dışarıdaki karanlıklar, sonsuz azap, yanan ateş, uykusu olmayan kurt ve cehennemin iblisleri sizi beklemektedir.

L'ÉCRIT DE LA TABLE (SOFRA YAZISI)

Muhammed bir de Sofra Yazısı söylemiştir. Burada Mesih'in Tanrı'dan bir sofra istediği ve bu sofranın kendisine verildiği söylenir.

Ona göre, nitekim, Tanrı şöyle cevap verdi:

Tanrı:
— Sana ve seninkilere bozulmayan bir sofra verdim.

L'ÉCRIT DE LA VACHE (İNEK YAZISI)

Ayrıca İnek Yazısı ve sayılarının çokluğu nedeniyle sessizlikle geçiştirmem gerektiğini düşündüm başka gülünç sözler de söyler.

PRATIQUES ET INTERDITS (UYGULAMALAR VE YASAKLAR)

Onlara, kadınlarına da olduğu gibi, sünnet olmayı emretti. Şabat gününe uymamayı ve vaftiz olmamayı buyurdu; Kanun tarafından yasaklanmış bazı yiyeceklerin yenmesine izin verirken, diğerlerinden uzak durulmasını söyledi. **Şarap içmeyi de kesin olarak yasakladı.**

BİR MÜSLÜMAN İLE BİR HRİSTİYAN ARASINDAKİ TARTIŞMA

İnsanın Özgürlüğü

1. Hristiyan'a Müslüman tarafından soru sorulur:

Müslüman:
— Sana göre iyiliğin ve kötülüğün müellifi (kaynağı) kimdir?

Hristiyan:
— Biz, tüm iyiliklerin tek müellifinin Tanrı olduğunu söyleriz, fakat O kötülüğün müellifi değildir.

Müslüman:
— Sana göre kötülüğün müellifi kimdir?

Hristiyan:
— Elbette kendi özgür iradesiyle hareket eden iblis ve aynı zamanda biz insanlarız.

Müslüman:
— Ne sebebiyle?

Hristiyan:
— Özgür irade uyarınca.

Müslüman:
— Nasıl yani? Sen özgür iradeye sahipsin ve her istediğini yapman mümkün müdür ve bunu yapıyor musun?

Hristiyan:
— Tanrı beni sadece iki alanda özgür yaratmıştır.

Müslüman:
— Bunlar nelerdir?
Hristiyan:
— Kötülük yapmak ve iyilik yapmak; iyi olanı ve kötü olanı yapmak. Sonuç olarak, eğer kötülük yaparsam Tanrı'nın kanunu beni cezalandırır, fakat iyilik yaparsam kanundan korkmam. Aksine, Tanrı tarafından ödüllendirilirim ve O'nun merhametine nail olurum. Aynı şekilde, insandan önce iblis de Tanrı tarafından özgür yaratılmıştı, günah işledi ve Tanrı onu kendi ait olduğu konumdan kovdu. Fakat belki bana şöyle itiraz edeceksin: "İyi şeyler ve kötü şeyler dediklerin nelerdir? İşte güneş, ay ve yıldızlar iyi şeylerdir. Bunlardan birini yapıver!" Ben sana daha önce bu anlamda konuşmadım; ben insanın gücü dahilinde olan iyilik ve kötülükten bahsediyorum. Örneğin iyi olan; Tanrı'yı övmek, dua, sadaka ve bunlara benzeyen şeylerdir; kötü olan ise fuhuş, hırsızlık ve benzeri her türlü eylemdir.

Tanrı Adildir

Eğer senin iddia ettiğin gibi iyilik ve kötülük Tanrı'dan gelseydi, Tanrı adaletsiz görünürdü. Ki O öyle değildir. Nitekim eğer senin iddia ettiğin gibi fuhuş yapana fuhuş yapmasını, hırsıza hırsızlık yapmasını ve katile cinayet işlemesini emreden Tanrı olsaydı, bu adamlar O'nun iradesine itaat ettikleri için bir ödülü hak ederlerdi. Bu da senin kanun koyucularının yalancı, kitaplarının ise asılsız olduğunu kanıtlar; çünkü onlar, yalnızca Tanrı'nın iradesine itaat etmiş olan fuhuş yapanın ve hırsızın derisinin yüzülmesini, Tanrı'nın iradesini yerine getirdiği için onurlandırılması gereken katilin ise öldürülmesini emrederler.

Yaratılış ve Üreme

Müslüman:
— Kadınların rahmindeki çocukları kim şekillendiriyor?

Hristiyan:
— Kitap (Kutsal Yazı) tarafından, dünyanın yaratılışının ilk haftasından sonra Tanrı'nın herhangi bir şeyi şekillendirdiğinin veya yarattığının onaylandığını hiçbir şekilde bulamayız. Eğer buna karşı çıkıyorsan, bana ilk haftadan sonra Tanrı tarafından yaratılmış herhangi bir yaratık veya herhangi bir eser göster. Fakat bunu hiçbir şekilde yapamazsın, çünkü görünen tüm varlıklar ilk hafta içinde yaratılmıştır. Böylece Tanrı insanı bu ilk hafta içinde şekillendirmiş ve ona: "Çoğalın, üreyin ve yeryüzünü doldurun" dediğinde, üremeyi ve üremeyi gerçekleştirmeyi emretmiştir. İnsan, içinde yaşam tohumu barındıran canlı bir varlık olduğundan, bu tohum kendi karısının içinde filizlenmiştir ve insan insanı bu şekilde var eder; nitekim ilahi Kitap şöyle der: "Adem Şit'i var etti, Şit Enos'u var etti, Enos Kenan'ı var etti, Kenan Mahalalel'i var etti, Mahalalel Yared'i var etti ve Yared Hanok'u var etti". Fakat Kitap,

Tanrı'nın Şit'i, Enos'u veya bir başkasını şekillendirdiğini söylemez. Ve buradan anlarız ki, Tanrı tarafından şekillendirilen kesinlikle ve sadece Adem'dir, onun soyundan gelenler ise şimdiki zamana kadar üremişler ve sonra kendileri de nesiller var etmişlerdir. Ve böylece, Tanrı'nın lütfuyla dünya korunmaktadır, çünkü o zamandan beri, Tanrı'nın emrettiği şey uyarınca, her bitki ve her ot ürün vermekte ve çoğalmaktadır. Zira Tanrı şöyle demiştir: "Yeryüzü otlaktaki otu yeşertsin!"... Ve O'nun emriyle tüm ağaçlar büyümüş ve tüm bitki ve ot türleri kendi içlerinde çoğalma gücüne sahip olmuştur. Her bitkinin ve her otun tohumu canlıdır; toprağa kendiliğinden düşerse veya oraya ekilirse yeniden büyür. Bir başkası tarafından şekillendirilmez, aksine Tanrı'nın başlangıçtaki emrine itaat eder. Ve işte ben, daha önce de söylediğim gibi, daha önce belirtilen alanda ve sadece orada kendi özgür irademe sahip olarak, eğer tohumumu özgürlüğümü kullanarak ya kendi karıma ya da bir başka kadına bırakırsam, bu tohum Tanrı'nın başlangıçtaki emrine itaat ederek büyür ve filizlenir; O her gün ve şu anda bile şekillendirdiği ve çalıştığı için değil: "Çünkü Tanrı göğü, yeri ve tüm evreni altı günde ilk hafta içinde yapmış ve yedinci gün üstlendiği tüm işlerden istirahat etmiştir", Kitap'ın bana tanıklık ettiği gibi.

Baba Oğulu Var Eder

Müslüman:
— Peki nasıl oluyor da Tanrı, Yeremya'ya şöyle diyor: "Seni ana rahminde şekillendirmeden önce seni tanıdım ve sen rahimden çıkmadan önce seni kutsadım"?

Hristiyan:
— Adem'den beri ve sonrasında Tanrı, her insanın rahmine hayatı aktarma ve üreme gücünü şekillendirmiştir. Nitekim Şit'i kendi bağrında taşıyan Adem onu var etmiştir ve oğul da günümüze kadar var etmiş ve var etmektedir. "Rahimden itibaren seni kutsadım" sözüne gelince, bunu gerçekte Kutsal İncil'in tanıklığına göre Tanrı'nın çocuklarını doğuran şey olarak gözünde canlandır: "Çünkü O'nu kabul edenlerin hepsine, O'nun adına iman edenlere, ne kandan, ne insanın iradesinden, ne de bedenin iradesinden değil, Tanrı'dan doğanlara Tanrı'nın çocukları olma gücünü verdi" — vaftiz yoluyla.

Vaftiz ve Kurtuluş

Müslüman:
— O halde vaftiz Mesih'ten önce de mi vardı? Nitekim Yeremya, Mesih'ten önce doğmuştur.

Hristiyan:
— Aziz elçinin, bazılarının bulutta bazılarının ise denizde vaftiz edildiğini onaylayan tanıklığına göre vardı. Ve Rab İncillerde şöyle der: "Sudan ve Ruh'tan doğmayan, Göklerin Egemenliğine giremez". Dolayısıyla İbrahim, İshak, Yakup ve Mesih'ten önce gelip Göklerin Egemenliğine girmiş olan diğer tüm azizler daha önce vaftiz edilmişlerdi; zira Mesih'in tanıklığına göre, eğer vaftiz edilmemiş olsalardı

kurtulamazlardı. Kutsal Ruh da şöyle diyerek buna tanıklık eder: "Günahkarlar rahimden itibaren yoldan saptılar", yani vaftiz rahminden itibaren. Bu yüzden ilan ediyoruz ki, kurtulmuş olan veya olan herkes, Tanrı'nın lütfuyla vaftiz yoluyla kurtulmuştur veya kurtulmaktadır.

İrade ve Hoşgörü

3. Müslüman:
— Sana göre, Tanrısının iradesini yerine getiren birinin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu söylersin?

Hristiyan:
— Nereye varmak istediğini biliyorum.

Müslüman:
— Bana açıkla!

Hristiyan:
— Bana şunu söylemek istiyorsun: "Mesih gönüllü olarak mı acı çekti yoksa hayır mı?" Ve eğer sana "Gönüllü olarak acı çekti" dersem, bana şöyle diyeceksin: "O halde git Yahudilerin önünde secde et, çünkü onlar senin Tanrının iradesini yerine getirdiler".

Müslüman:
— Sana söylemek istediğim tam olarak buydu. Eğer bana cevap verebiliyorsan, yap!

Hristiyan:
— Senin irade dediğin şeye ben kendi adıma hoşgörü ve tahammül (uzun sabır) diyorum.

Müslüman:
— Bunu nasıl kanıtlayabilirsin?

Hristiyan:
— Olgulardan hareketle. Şöyle ki, sen ve ben oturduğumuzda veya ayakta durduğumuzda, bizden biri Tanrı'nın iradesi ve yetkisi olmadan ayağa kalkabilir veya hareket edebilir mi?

Müslüman:
— Hayır.

Hristiyan:
— Tanrı: "Çalmayacaksın, zina etmeyeceksin, öldürmeyeceksin" dediğinde, bizim çalmamızı, zina etmemizi ve öldürmemizi mi istiyor?

Müslüman:
— Hayır, çünkü isteseydi "Çalma, zina etme, öldürme!" demezdi.

Hristiyan:
— Tanrı'ya hamdolsun! Çünkü söylemek istediğim şeyi söyleyerek benimle aynı fikirde olduğunu gösteriyorsun. İşte Tanrı istemedikçe hiçbirimizin ayağa kalkamayacağını veya hareket edemeyeceğini, diğer taraftan da Tanrı'nın bize çalmayı veya zina etmeyi yasakladığını kabul ettin. Eğer ben şu anda ayağa kalkar ve çalmaya ya da zina etmeye gidersem, buna ne ad verirsin: Tanrı'nın iradesi mi, yoksa rıza, hoşgörü ve tahammül mü?

Müslüman:
— Gerçekten de böyledir.

Hristiyan:
— Şunu da anla: Tanrı şiddetle cezalandırabilecekken şimdilik bundan kaçındı, yani günaha karşı tahammül gösterdi. Fakat istediğinde, eğer tövbe etmezsem beni cezalandırır; nitekim Yahudilere karşı da böyle davrandı. Gerçekten de birkaç yıl sonra onlara karşı Titus'u, Vespasianus'u ve Yunanları kışkırttı ve onların kibirlerini kırdı.

Mesih ve Tanrı

5. Eğer Müslüman sana sorarsa:
Müslüman:
— Sana göre Mesih kimdir?

Hristiyan:
— Yanılma korkusu olmadan ona "Tanrı'nın Kelamı" de, çünkü Kitap O'nu Kelam, aynı zamanda Hikmet, Kol, Tanrı'nın Gücü ve benzeri pek çok başka isimle adlandırır. Gerçekten de pek çok ismi vardır. Ve sen de sıran geldiğinde ona sor ve de ki: "Mesih senin Kitabında nasıl adlandırılıyor?" Eğer bir kaçış yolu olarak seninle başka bir konuyu tartışmak isterse, senin soruna cevap vermeden önce onun sorusuna cevap verme. Böylece sana cevap vermeye tamamen mecbur kalacaktır: "Benim Kitabımda Mesih, Tanrı'nın Ruhu ve Kelamı olarak adlandırılır." O zaman ona tekrar de ki: "Senin Kitabına göre Tanrı'nın Ruhu ve Kelamı yaratılmamış mıdır yoksa yaratılmış mıdır?" Eğer sana yaratılmamış olduklarını söylerse ona de ki: "İşte benimle aynı fikirde olduğunu gösteriyorsun, çünkü biri tarafından yaratılmamış olan, aksine yaratan şey Tanrı'dır." Fakat eğer hiç çekinmeden yaratılmış olduklarını söylemeye cüret ederse ona de ki: "O halde Tanrı'nın Ruhu'nu ve Kelamı'nı kim yarattı?" Ve eğer mahcup bir şekilde bunun Tanrı olduğunu söylerse ona de ki: "Az önce onların yaratılmamış olduğunu söylüyordun, şimdi ise Tanrı'nın onları yarattığını söylüyorsun! Pekala, eğer ben sana aynı şeyi söyleseydim bana şöyle derdin: 'Kendi tanıklığını yıktın ve artık ne dersen de sana inanmıyorum.' Her şeye rağmen sana şunu da soruyorum: Tanrı, Ruhu ve Kelamı yaratmadan önce Ruhsuz ve Kelamsız

mıydı?" Ve sana cevap verecek bir şeyi olmadığından senden kaçacaktır. Nitekim Müslümanlara göre böyle bir şey söyleyenler kafir sayılırlar, dışlanırlar ve onlardan nefret edilir. Ve eğer onu diğer Müslümanlara şikayet etmek istersen senden çok korkacaktır.

Kelimeler ve Bildirimler

6. Müslüman sana sorduğunda:
Müslüman:
— Tanrı'nın kelimeleri yaratılmış mıdır yoksa yaratılmamış mıdır?

Hristiyan:
— Eğer "yaratılmıştır" dersen, sana şöyle der:

Müslüman:
— İşte Tanrı'nın Kelamı'nın yaratılmış olduğunu onaylıyorsun.

Hristiyan:
— Fakat eğer "yaratılmamıştır" dersen, şöyle der:

Müslüman:
— Tanrı'nın var olan tüm kelimeleri yaratılmamıştır, ancak onlar tanrı değillerdir. İşte Tanrı'nın Kelamı olan Mesih'in Tanrı olmadığı konusunda benimle aynı fikirde olduğunu gösteriyorsun.

Hristiyan:
— Bu yüzden ne "yaratılmıştır" ne de "yaratılmamıştır" diye cevap vereceksin, aksine ona şöyle cevap vereceksiniz: "Ben Tanrı'da tek bir Kelam olduğunu, O'nun 'enypostasié' (şahsi varlığa sahip) olduğunu ve senin de bizzat itiraf ettiğin gibi yaratılmamış olduğunu ikrar ediyorum. Oysa ben Kitabımın tamamını Tanrı'nın kelimeleri olarak değil, ilahi bildirimler (iletişimler) olarak adlandırıyorum."

Müslüman:
— Nasıl oluyor da Davut 'Rabbin kelimeleri kutsal kelimelerdir' diyor da 'Rabbin bildirimleri kutsaldır' demiyor?

Hristiyan:
— Ona peygamberin mecazi anlamda konuştuğunu, gerçek anlamıyla konuşmadığını söyle.

Gerçek Anlam, Mecazi Anlam

Müslüman:
— Mecazi anlam ve gerçek anlam ile ne kastediyorsun?

Hristiyan:

— Gerçek anlam bir şeyin kalıcı anlamıdır; mecazi anlam ise geçici (durumsal) bir anlamdır.

Müslüman:
— Peygamberin geçici bir anlam kullanması mümkün müdür?
Hristiyan:
— Ona de ki: "Peygamberlerin cansız varlıkları kişileştirme, onlara gözler ve ağızlar atfetme alışkanlıkları vardır; tıpkı: 'Deniz gördü ve kaçtı' gibi. Gerçekte denizin gözleri yoktur, çünkü cansızdır. Peygamber ona yeniden canlı bir varlık gibi seslenir: 'Sana ne oldu ey deniz, kaçıyorsun?' Ve devamı. Aynı şekilde Kitap: 'Kılıcım etle beslenir' der. Oysa beslenmek, yiyen ve içen bir ağız için geçerlidir ve bir kılıç kesebilse de içemez. Ve böylece mecazi anlamda, bildirimleri tam olarak kelime olmasalar da, kelime olarak adlandırmıştır."

Enkarnasyon (Beden Alma)

7. Eğer Müslüman sana derse ki:
Müslüman:
— Tanrı bir kadının rahmine nasıl indi?

Hristiyan:
— Ona de ki: "Senin Kitabını ve benimkini kullanalım! Senin Kitabın Tanrı'nın Bakire Meryem'i tüm kadın bedenlerinin üzerinde temiz kıldığını ve Tanrı'nın Ruhu ile Kelamı'nın onun içine indiğini söyler; ve benim İncil'im der ki: 'Kutsal Ruh senin üzerine gelecek ve En Yüce Olan'ın gücü seni gölgeleyecek'. Böylece ikisi de aynı kelimelere ve aynı amaca sahiptir, fakat bil ki, Kitap'ın Tanrı'nın yükselişinden ve inişinden bahsetmesi, mecazi anlamdadır ve gerçek anlamda değildir, bizim kendi doğamız göz önünde bulundurularak söylenmiştir. Çünkü filozoflara göre gerçek anlamda yükselmek ve inmek bedenle ilgilidir, oysa Tanrı her şeyi kapsar ve hiçbir mekanda barındırılamaz. Nitekim peygamberlerden biri şöyle demiştir: 'Qui a mesuré l'eau de la mer avec sa main, le ciel avec un empan, et toute les terres dans sa paume?' Tek bir kelimeyle, tüm sular Tanrı'nın elinde, tüm gökyüzü bir karışında ve tüm dünya avucundadır. Her şeyi kendi elinde barındıran biri nasıl inebilir veya yükselebilir?"

Uknum Birliği (Hipostatik Birlik)

8. Eğer Müslüman sana sorarsa:
Müslüman:
— Eğer Mesih Tanrı idiyse nasıl yiyordu, içiyordu, uyuyordu ve geri kalan her şeyi yapıyordu?

Hristiyan:
— Ona de ki: "Hem benim Kitabımın hem de seninkinin tanıklığına göre her şeyi yaratmış olan Tanrı'nın Ebedi Kelamı, Kutsal Bakire Meryem'in bedeninden, bir ruha ve zekaya sahip kusursuz bir insan yaratmıştır. Yiyen, içen ve uyuyan bu insandır.

Buna karşılık, Tanrı'nın Kelamı yemedi, içmedi ve uyumadı. Çarmıha gerilmedi ve ölmedi. Fakat çarmıha gerilen, Kutsal Bakire'den aldığı kutsal bedenidir. Ve bil ki, Mesih'in iki doğası olduğu fakat tek bir şahsiyeti (uknumu) olduğu söylenir. Gerçekten de tektir Tanrı'nın Ebedi Kelamı, beden aldıktan sonra bile, doğa olarak değil şahsiyet olarak. Çünkü Kelam'ın bedenle olan o kelimelere sığmaz birleşmesinden sonra Üçleme'ye (Teslis'e) dördüncü bir şahsiyet eklenmemiştir."

Meryem'in Ölümü (Dormition)

9. Eğer Müslüman sana sorarsa:
Müslüman:
— Tanrı'nın annesi dediğiniz kadın ölü müdür yoksa canlı mı?

Hristiyan:
— Ona de ki: "O ölmemiştir, Kitap'ın kanıtladığı şeye iman etmiştir. Nitekim Kitap bu konuda şöyle der: 'İnsanların doğal ölümü onun üzerine geldi, fakat bizimki gibi zorlayarak veya köleleştirerek değil —asla!— aksine şöyle denildiğindeki gibi: Un sommeil profond s'empara du premier homme, et la côte lui fut ôtée (İlk insanın üzerine derin bir uyku çöktü ve kaburgası ondan alındı)'."

Yaratılış Tamamlanmıştır

10. Eğer Müslüman sana derse ki:
Müslüman:
— İşte vücudumun herhangi bir yerine bir darbe aldım ve vurulduktan sonra vücutta bir yara oluştu ve yaranın içinde bir kurtçuk doğdu. Bunu kim şekillendirdi?

Hristiyan:
— Ona, daha önce yaptığımız gibi de ki: "Dünyanın yaratılışının ilk haftası geçtikten sonra, Tanrı tarafından şekillendirilen veya şekillendirilmekte olan hiçbir şey bulamayız; aksine ilk hafta emrettiği gibi, Tanrı'nın emri uyarınca meydana gelen şey meydana gelir. İtaatsizlikten sonra, nitekim yeryüzü diken ve çalı bitirmeye mahkum edilmiştir. Ve şimdiye kadar, ekilmeden bile, bunları bitirir. Aynı şekilde bizim bedenimiz de mahkum edilmiştir ve günümüze kadar bit ve kurtçuklar var etmeye devam eder."
Le Christ est plus grand que Jean-Baptiste (Mesih, Vaftizci Yahya'dan Daha Büyüktür)

11. Müslüman, Hristiyan'a yeniden soru sorar:
Müslüman:
— Sana göre kim daha büyüktür; kutsayan (kutsal kılan) mı yoksa kutsanan (kutsal kılınan) mı?

Hristiyan:
— Sorunun arkasındaki düşmanlığı bildiğimden, ne demek istediğini biliyorum.

Müslüman:
— Ha şöyle! Madem biliyorsun, bana açıkla!

Hristiyan:
— Eğer sana kutsayanın kutsanandan daha büyük olduğunu söylersem, bana şöyle diyeceksin: "Git, Vaftizci Yahya'ya tapın, çünkü o senin Mesih'ini vaftiz etti ve kutsadı!"

Müslüman:
— Ben de tam olarak bunu söyleyecektim.

Hristiyan:
— Bir bilmece şeklinde, Hristiyan Müslüman'a şöyle der: "Kölen eşliğinde banyoya gittiğinde, o seni yıkadığında ve temizlediğinde, sana göre kim daha büyüktür: parayla satın alınmış bu zavallı köle mi, yoksa onun efendisi olan ve onun tarafından temizlenen kişi mi?"

Müslüman:
— Ben derim ki, satın alan kişi olarak ben, satın aldığım kişiden daha büyüğüm.

Hristiyan:
— Tanrı'ya hamdolsun! Şunu bil ki benim için de Yahya, Mesih'e Ürdün'de hizmet eden bir köle ve bir hizmetkardı; orada Kurtarıcım vaftiz edildi ve orada barınan kötü iblislerin kafasını parçaladı.
Müslüman, çok şaşırmış ve şaşkına dönmüş bir halde, Hristiyan'a verecek hiçbir karşılığı kalmadığından, itirazları tükenmiş olarak geri çekildi.

Kitabın Sonu

Türkçeye çeviren İbrahim Şimşek

Kitabın çevirisine hiç bir garanti verilmez. İlgilendiğiniz bölümü kitap sayfasındaki ilgili bölümden kontrol ederek kullanınız. Satılması yasaktır.

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 383

JEAN DAMASCÈNE

ÉCRITS SUR L'ISLAM

PRÉSENTATION, COMMENTAIRES ET TRADUCTION

PAR

Raymond LE COZ

Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres et de l'Œuvre d'Orient

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS-7e
1992

MEPKIN ABBEY

Cette publication a été préparée avec le concours de l'Institut des Sources Chrétiennes (U.R.A. 993 du C.N.R.S.)

Textes grecs de B. KOTTER (†), reproduits ici avec la bienveillante autorisation des Éditions Walter DE GRUYTER

© *Les Éditions du Cerf, 1992*

ISBN : 2-204-04676-0
ISSN : 0750-1978

AVANT-PROPOS

L'intérêt porté à l'Islam par les chrétiens n'est pas nouveau, tant s'en faut [1]. Malgré les vicissitudes de l'histoire, qui amenèrent chrétiens et musulmans à s'affronter plus souvent qu'à dialoguer, certains lieux privilégiés ont vu s'établir des échanges fructueux entre les deux religions et les deux cultures : Bagdad sous les 'abbāsides, Tolède après la reconquête, et la Sicile de Frédéric II, furent les points de rencontre les plus célèbres. Mais le premier d'entre eux, dès le VIIe siècle, et peut-être le plus important à cause de l'orientation qui y sera donnée aux rapports islamo-chrétiens, fut sans conteste la Damas des umayyades, à l'époque de saint Jean Damascène.

Les chrétiens de cette ville ont eu à l'égard de l'Islam une attitude identique à celle de nos contemporains : un sentiment de peur s'y trouvait tempéré par un élan de curiosité et une certaine recherche du dialogue. La peur était justifiée, car, après un siècle de présence musulmane, les chrétiens melkites commençaient à perdre leur identité culturelle, la langue arabe prenant peu à peu le pas sur le grec. De plus, les conversions entraînées par les tracasse-

1. Pour s'en persuader, il suffit de consulter la recension entreprise dans la revue *Islamochristiana*, dont l'objectif est d'établir la liste exhaustive des ouvrages concernant le dialogue islamo-chrétien depuis l'origine. Ont déjà paru : VIIe-Xe siècle, *Islamochristiana*, t. 1 ; XIe-XIIe siecle, *id.*, t. 2 ; XIIIe-XIVe siècle, *id.*, t. 4.

ries dont les chrétiens étaient alors victimes se faisaient de plus en plus nombreuses. La curiosité manifestée par ses concitoyens amena Jean Damascène à conclure son *Livre des hérésies* par un chapitre fournissant les informations essentielles sur la doctrine musulmane : c'est l'hérésie 100. D'autre part, une amorce de dialogue, à tendance polémique, il est vrai, et dont les musulmans avaient pris l'initiative [1], commençait à s'établir prudemment. Cette tentative n'était pas dénuée de pièges. Jean en dénonce quelques-uns dans sa *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, avant d'y formuler les arguments qui devaient permettre à ses coreligionnaires d'acculer les contradicteurs musulmans à reconnaître la vanité de leurs attaques contre la doctrine chrétienne.

Si les textes de Jean sur l'Islam ont été traduits en anglais par J. W. Voorhis, F. H. Chase et D. J. Sahas [2], ainsi qu'en arabe [3] et en russe [4] pour l'un d'entre eux, ils restaient encore inaccessibles dans leur intégralité aux

1. C'est du moins la conclusion que l'on peut tirer de l'ouvrage du moine nestorien Théodore Bar Kōni, intitulé le *Livre des scolies* et qui date de la fin du VIIe siècle. C'est une somme des connaissances philosophiques, théologiques et apologétiques. Au chapitre X, il relate, dans un dialogue simulé, les objections des musulmans cultivés contre les croyances chrétiennes.

2. Le chapitre sur l'Islam, ou hérésie 100, a été traduit en anglais par : J. W. VOORHIS, « John of Damascus on the moslem heresy », *MW* XXIV, New-York 1934, p. 391-398 ; F. H. CHASE, *Saint John of Damascus, Writings*, The Fathers of the Church 37, New-York 1958, p. 111-163 ; D. J. SAHAS, *John of Damascus on Islam, The « Heresy of the Ismaelites »*, p. 133-141. La *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* a eu pour traducteurs : J. W. VOORHIS : « The Discussion of a Christian and a Saracen », *MW* XV, New-York 1935, p. 266-273 ; D. J. SAHAS, *John of Damascus on Islam*, Leyde 1972, p. 143-155.

3. Une traduction de la *Controverse*, en 1968, par M. S. Seale, est signalée par B. KOTTER, *PTS* 22, p. 423.

4. A. Sagarda aurait traduit l'hérésie 100 en russe, en 1913. Cf. B. KOTTER, *PTS* 22, p. 17.

lecteurs de langue française [1]. Profitant de la parution récente d'une nouvelle édition critique des œuvres du Damascène, réalisée par les bénédictins de l'Institut Byzantin de Scheyern, nous avons entrepris la traduction commentée du passage du *Livre des hérésies* concernant l'Islam, ainsi que de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, dans le but de combler cette lacune.

***

Pour présenter l'enseignement de Jean Damascène sur l'Islam — du moins ce qui en est connu —, il nous a fallu regrouper sous un même titre deux ouvrages différents. Le premier n'est d'ailleurs pas une œuvre complète, mais un extrait de son *Livre des hérésies* : l'hérésie 100. Nous avons joint à ce passage la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* qui lui est complémentaire. Le tout forme une unité thématique, et nous avons donné comme titre à l'ensemble de l'ouvrage : *Écrits sur l'Islam*.

Notre initiative peut être critiquable et demande, sans doute, à être justifiée. Si nous nous sommes permis de présenter seul le chapitre 100 du *Livre des hérésies*, comme s'il s'agissait d'une œuvre autonome — et de lui donner pour titre « l'Islam » —, c'est que ce texte est en fait différent du reste de l'œuvre dont il est extrait :

— *Le Livre des hérésies* n'est que la compilation d'informations puisées dans des ouvrages plus anciens et se présente sous la forme d'un catalogue. Seule l'hérésie 100, l'Islam, constitue un apport personnel du Damascène [2] et bénéficie d'un traitement différent. Au lieu

1. A. Ducellier, *Le Miroir de l'Islam, Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen Age (VII^e-XI^e siècle)*, a traduit de très nombreux extraits des textes de Jean.
2. Cf. le chapitre VI concernant l'authenticité des textes.

de citer l'hérésie, l'auteur écrit : « Il y a aussi la religion des Ismaélites qui domine encore de nos jours ». Il marque ainsi une rupture évidente avec les quatre-vingt-dix-neuf hérésies précédentes. De plus, il ne se contente pas d'un rappel succinct ou d'un simple résumé ; il fournit un enseignement détaillé de plusieurs pages. Sans doute Jean a-t-il voulu privilégier la description de l'Islam, sachant qu'il avait beaucoup d'informations originales à donner et que lui seul en était capable.

— La nouveauté du sujet abordé par l'auteur dans ce passage — que l'on peut considérer comme le premier texte grec sur l'Islam — autorise à prendre en compte son originalité, d'autant plus que les auteurs byzantins qui polémiqueront par la suite avec les musulmans puiseront une grande partie de leurs informations dans cette hérésie 100.

— Le chapitre sur l'Islam forme un tout qui se suffit à lui-même. Sa lecture ne suppose pas la connaissance de ce qui précède, et rien, pour la compréhension du texte, ne vient s'opposer au choix que nous avons fait de le présenter seul.

— Enfin, dernier argument en faveur de notre entreprise, il y a l'exemple de tous ceux qui ont suivi une démarche identique à la nôtre et qui se sont intéressés à ce seul chapitre du *Livre des hérésies*. Les articles parus sur l'hérésie 100 (101 dans la PG de Migne) sont nombreux [1], et nous avons déjà parlé de la traduction en d'autres langues, en particulier en anglais, de ce même passage isolé du reste de l'œuvre.

Il nous a paru logique d'y associer le dialogue qui met en scène un musulman et un chrétien, ainsi que l'ont fait avant nous J. W. Voorhis et D. J. Sahas, précédemment

1. Cf. la liste des ouvrages et articles cités.

cités. Outre qu'il constitue un témoignage précieux sur l'existence de telles discussions en terre d'Islam au VIII^e siècle, il nous renseigne sur les thèmes abordés au cours de ces débats et nous permet d'admirer l'habileté de Jean Damascène dans ses réponses aux critiques des musulmans, grâce à la bonne connaissance qu'il avait, pour l'époque, de la doctrine de l'adversaire.

***

Les textes de Jean Damascène sur l'Islam appartiennent à deux genres littéraires différents. L'hérésie 100, dans sa majeure partie, s'apparente aux nombreux écrits qui ont vu le jour, dans l'Église, au moment où sont apparues les premières erreurs concernant la Trinité et la personne du Christ. L'auteur y présente l'essentiel de « l'hérésie » musulmane, illustrant son exposé de quelques passages du Coran. C'est une œuvre polémique, écrite pour dénoncer et condamner, comme il en existe tant dans la littérature chrétienne. Elle préfigure les réfutations du Coran qui prolifèreront, dans les milieux byzantins principalement, mais aussi en Occident après la prise de Tolède, et qui se développeront essentiellement hors du monde musulman. Leur ton polémique sera particulièrement virulent.

Cependant, aux paragraphes 4, 5 et 6 de cette hérésie 100 [1], Jean interrompt son récit pour rapporter des discussions qui avaient lieu entre chrétiens et musulmans. Ces disputes relèvent d'un genre nouveau auquel se rattache également la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*.

Si les premiers chrétiens ont eu à justifier leur foi auprès des tenants du paganisme, de même les contemporains de Damascène ont-ils été amenés à répondre aux nombreuses

1. Selon le plan de cette hérésie 100 que nous proposons au chapitre III.

critiques formulées par les musulmans à l'encontre de la doctrine chrétienne. Ces controverses, verbales à l'origine, ont été par la suite transmises par écrit, et ont donné naissance à une abondante littérature de type apologétique. Elles suivent à peu près toutes le même schéma : l'initiative de la dispute revient en général à un musulman qui est soit un personnage politique important, soit un docteur de l'Islam ; le chrétien qui doit répondre aux questions portant sur les croyances contraires à celles de l'Islam est presque toujours un dignitaire religieux, patriarche de préférence. Il convient de noter que Jean Damascène, pour sa part, ne donne aucune précision sur les protagonistes du débat qu'il rapporte. Ce genre d'écrit s'est développé très tôt dans les pays sous domination musulmane, principalement en Orient, et de nombreuses controverses de ce type sont mentionnées ou résumées dans les ouvrages de A.-Th. Khoury [1], de G. Tartar [2] et de R. Haddad [3].

Les genres littéraires différents, auxquels appartiennent les deux ouvrages de Jean, développeront parallèlement leur originalité. Leur tendance polémique sera plus ou moins accentuée, en fonction du contexte géographique et du climat politique dans lesquels évolueront les différents auteurs. Ainsi la relative modération que l'on peut relever dans les écrits du Damascène s'explique-t-elle par l'obligation de réserve imposée aux chrétiens de Syrie dans les débuts du VIII^e siècle [4].

1. A.-Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'Islam*, t. 1, Münster 1969.
2. G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834)*, p. 76-81.
3. R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, p. 26-37.
4. Si les musulmans arabes ne connaissaient pas le grec, il leur arrivait de se faire traduire des homélies pour savoir ce qui était

***

Nous avons fait précéder les textes et leur traduction d'une introduction en six chapitres. Son importance s'explique par la nécessité de mieux faire connaître la personnalité du Damascène, par la particularité des sujets abordés, comme par les nombreux problèmes que soulèvent ces deux écrits.

Un premier chapitre destiné à renseigner sur la période historique et le milieu damascénien rappelle les divisions qui déchirèrent l'Église d'Orient à la suite des querelles christologiques du VI[e] siècle. Ces luttes ont, en effet, grandement facilité la conquête de la Syrie par les musulmans. Nous essayons également de faire le point sur les rapports qui ont pu s'instaurer entre chrétiens et musulmans après l'installation de ces derniers à Damas, ainsi que sur leur évolution, en particulier après la prise du pouvoir par la dynastie umayyade qui choisit cette ville comme capitale du nouvel empire.

La biographie succincte de Jean Damascène fait l'objet du chapitre suivant et complète notre information sur cette époque. Beaucoup ignorent que ce grand théologien, Père de l'Église d'Orient, a passé toute sa vie en terre d'Islam. Son grand-père, ainsi que son père, ont joué un rôle politique important auprès du calife et figuraient parmi les grands personnages de la cour. Lui-même a exercé de très hautes fonctions dans l'administration musulmane avant de se retirer au monastère de S. Sabas près de Jérusalem. Cette situation privilégiée a permis à notre auteur de connaître l'Islam mieux que ses contemporains et explique comment il a pu apporter aux chrétiens de son temps des informations contrôlées sur la doctrine de cette nouvelle

enseigné, et les autochtones nouvellement convertis pouvaient, eux, comprendre le contenu de ces écrits.

religion. Nous terminons par un rappel de la production littéraire de Jean afin de pouvoir mieux situer les deux textes sur l'Islam par rapport à l'ensemble de son œuvre et d'en fixer les limites.

Le chapitre trois, qui complète cette approche, est consacré à la présentation détaillée des écrits du Damascène sur l'Islam, forme et contenu. Après avoir fait l'inventaire des thèmes qui y sont abordés, nous essayons de reconstituer le plan de chacun de ces textes, tentative un peu artificielle, il est vrai, dans la mesure où l'un comme l'autre sont des ouvrages composites. Elle nous permet cependant de retrouver les idées directrices qui ont guidé notre auteur dans son entreprise.

Les commentaires présentent un développement d'une longueur inhabituelle et forment la matière de deux chapitres : l'un pour « l'Islam », l'autre pour la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, car nous avons voulu réduire au strict minimum les notes de la traduction afin de ne pas alourdir la lecture. Pour mieux apprécier la qualité des informations apportées par Jean, et donc la valeur de ses écrits sur l'Islam, il nous a fallu confronter continuellement ces deux textes, soit avec les thèses développées dans les autres ouvrages de l'auteur, soit avec le contenu du Coran lui-même, soit encore avec les doctrines soutenues par les différents courants théologiques qui commençaient à se faire jour dans l'Islam à l'époque du Damascène.

Quelques critiques ont soulevé récemment le problème de l'authenticité de ces textes. Nous consacrons le sixième chapitre de l'introduction à l'examen des arguments avancés pour ou contre l'attribution de ces écrits à Jean, afin d'établir dans quelle mesure il est bien l'auteur de « l'Islam », c'est-à-dire de l'hérésie 100, ainsi que de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*.

L'exposé des principales éditions, une bibliographie succincte reprenant uniquement la liste des articles et des

livres utilisés ou cités dans les notes, ainsi qu'un lexique des termes techniques arabes complètent notre ouvrage. Les références aux écrits de Jean se rapportent à l'édition de B. Kotter [1]. Pour les textes non parus dans cette édition les références renvoient à la *PG* de Migne. Nous utilisons la traduction du Coran de R. Blachère pour les citations coraniques non contenues dans le texte lui-même.

Dernières précisions concernant l'orthographe de certains mots : Pour les mots arabes, le système de transcription retenu se trouve dans les pages qui suivent. Les quelques mots arabes transcrits en grec dans les textes de Damascène sont regroupés dans un index. Lorsque le mot prophète prend une majuscule, c'est qu'il s'agit de Mahomet, le Prophète de l'Islam. Enfin, dans la traduction de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* nous avons mis une majuscule aux mots Musulman et Chrétien lorsque l'on parle des deux interlocuteurs, car ils peuvent, dans ce cas précis, être assimilés à des noms propres.

***

Dans l'introduction de son ouvrage intitulé *Les Sources de la Connaissance* Jean Damascène précise que son apport personnel est minime. Selon lui, il n'aurait fait que procéder à une simple mise en ordre des doctrines sûres définies par les Pères aux premiers siècles de l'Église. Ainsi en est-il pour nous dans ce livre : nous nous sommes contenté d'utiliser les matériaux mis à notre disposition par les spécialistes de Jean Damascène qui nous ont précédés, sans prétendre apporter d'éléments nouveaux, soit sur les écrits eux-mêmes, soit sur leur auteur, notre seule ambition étant de faire connaître le rôle important joué par Jean Damascène dans l'histoire du dialogue islamo-chrétien.

1. B. Kotter est l'auteur de l'édition des Bénédictins de Scheyern.

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION DES MOTS ARABES [1]

ء	ʾ	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	ʿ
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	sh	و	w
ص	ṣ	ى	y

1. Le système de transcription est emprunté, pour l'essentiel, à l'ouvrage de L. GARDET, *La Cité musulmane*, p. 13. Nous y avons ajouté quelques précisions concernant la transcription des voyelles brèves, de l'article, et des diphtongues.

Voyelles de prolongation : ى et ا = ā, و = ū, ي = ī.

Nous n'avons pas transcrit le ة, sauf quand le mot est en annexion ; il se rend alors par t.

Voyelles brèves : ـَ = a ; ـِ = i ; ـُ = u.

L'article ال se rend soit par al, soit par l-.

Transcription des diphtongues :

ـَو = aw ; ـَي = ay
وَ = wa ; يَ = ya

La forme francisée a été conservée pour les mots les plus courants (Coran, sourate), en particulier pour les noms propres et géographiques (Mahomet, Bagdad).

CHAPITRE I

LA SITUATION POLITIQUE ET RELIGIEUSE EN SYRIE ET EN PALESTINE AUX VI^e ET VII^e SIÈCLES

1. A la veille de la conquête musulmane

a. *Sur le plan politique*

L'empereur de Byzance et le roi sassanide de Perse sont en guerre. En l'an 610, les Perses, dont la religion nationale est le mazdéisme, envahissent la Syrie et la Palestine. L'occupation, accompagnée de persécutions contre les chrétiens fidèles à Byzance, se poursuit jusqu'à la victoire finale de l'empereur Héraclius et le traité de paix éternelle du 17 Juin 628. Certes la Perse est soumise à Byzance, mais la guerre a affaibli les deux empires et préparé le terrain à la conquête musulmane.

Mahomet suivait ces événements et ne cachait pas sa sympathie pour les chrétiens. A la suite des premiers revers grecs, ces versets de la sourate intitulée *al-Rūm*, c'est-à-dire « les Romains », lui furent révélés : « Les Romains ont été vaincus aux confins de notre terre. (Mais)

eux, après leur défaite, seront vainqueurs, dans quelques années. A Allah appartient le sort dans le passé comme dans le futur. Alors les croyants se réjouiront du secours d'Allah. Il secourt qui Il veut. Il est le Puissant, le Miséricordieux [1]. »

b. *Sur le plan religieux*

Depuis les conciles d'Éphèse en 431 et de Chalcédoine en 451 les chrétiens sont divisés en trois Églises qui se haïssent, cherchant chacune l'appui du pouvoir pour éliminer les factions rivales.

- L'Église chalcédonienne

Les partisans du concile de Chalcédoine sont du côté du vainqueur de 628, après avoir été persécutés et déportés par les Perses. C'est l'Église officielle de l'Empire byzantin. Mais la querelle au sujet de la personne du Christ rebondissant en ce début du VII^e siècle, l'Église chalcédonienne se trouve à nouveau secouée par l'hérésie.

Voulant réconcilier les chalcédoniens et leurs adversaires, l'empereur impose une nouvelle doctrine, le monothélisme : s'il y a bien deux natures dans le Christ, il n'y a cependant qu'une seule volonté. Ce compromis satisfait peu de monde et engendre une hérésie supplémentaire. Au lieu de rassembler les chrétiens, l'empereur les divise encore un peu plus [2]. Il met en place à Byzance un

1. Coran, 30, 1-4. « Romains » est le nom donné aux Byzantins par les Arabes.

2. L'*Ekthésis* ou « Exposition » a été promulguée en 638. L'Église maronite serait issue de cette hérésie. En 735, le patriarche de Constantinople affirme que les maronites professent le monothélisme condamné en 681 par le 6^e concile œcuménique. En 780, le catholicos nestorien rapporte contre eux la même accusation. Jean déclare

patriarche monothéliste. La Syrie et la Palestine, c'est-à-dire les patriarcats de Jérusalem et d'Antioche [1], restent fidèles à l'orthodoxie chalcédonienne et se trouvent donc pour le moment en opposition avec l'empereur.

L'Église fidèle au concile de Chalcédoine, qui sera appelée par la suite melkite, est implantée dans les grandes villes de Syrie, ainsi que dans toute la partie centrale et méridionale du pays et sur la côte. Ces chrétiens sont de culture grecque, à l'exception des Arabes sédentarisés qui résident dans le sud du pays.

- L'Église monophysite ou jacobite

Les monophysites sont les disciples et les héritiers de l'école d'Alexandrie. A la suite d'Origène et de Cyrille, ils optent pour une exégèse allégorique et mystique des Écritures, et se trouvent en opposition avec l'école d'Antioche au sujet de la nature du Christ. Au concile d'Éphèse en 431 les monophysites l'emportent. Mais par la suite Euthychès, le patriarche de Byzance, radicalise la doctrine de Cyrille, affirmant qu'il y a une seule nature dans le Christ. Il est condamné en 451 au concile de Chalcédoine. Dans les années qui suivent le concile, les chalcédoniens et anti-chalcédoniens ont, tour à tour, l'appui de l'empereur. Le patriarche Sévère d'Antioche peut ainsi faire passer au monophysisme, entre 512 et 518, la totalité de la hiérarchie de Syrie et d'Égypte. L'empereur Justinien désorganisera cette première Église monophysite.

également les maronites hérétiques dans le *De Hymno Trisagio*, *PTS* 22, p. 313, sans préciser toutefois, en quoi consiste leur erreur. Quant à l'Église maronite, elle se défend d'avoir eu des déviations doctrinales au cours de son histoire. Cf. P. Dib, art. « Maronites », *DTC* 10, 1^re partie, c. 8-27.

1. Il en est de même pour le patriarcat d'Alexandrie.

Sur la demande des Arabes monophysites du désert de Syrie, alliés à l'empereur de Byzance, Jacques Baradée est sacré évêque d'Édesse en 543. Organisateur infatigable, Jacques consacre sa vie à mettre sur pied une nouvelle hiérarchie qui doublera la hiérarchie chalcédonienne. En souvenir de son fondateur cette Église sera appelée jacobite. Ce sont les jacobites qui donneront aux chalcédoniens le surnom de melkites, c'est-à-dire de partisans de l'empereur de Byzance, afin d'éveiller contre eux les soupçons du conquérant arabe. Ils répondent ainsi aux persécutions subies de la part des Byzantins. Quatre siècles plus tard le patriarche jacobite Michel le Syrien (+ 1126) célèbre la conquête musulmane comme une libération du joug de Byzance : « Le Dieu des vengeances, écrit-il, nous délivra par les Ismaélites des mains des Romains [1]. » C'est-à-dire, des Byzantins.

Grecs de culture à l'origine, les jacobites optent au VI^e siècle pour la langue locale et font du syriaque, qui est le dialecte araméen d'Édesse, une langue liturgique et culturelle, traduisant du grec les textes philosophiques et scientifiques anciens. Leur territoire se trouve partagé en deux zones d'influence. Au nord de la Syrie, dans la région qui s'étend d'Antioche aux rives de l'Euphrate, nous avons un groupe jacobite important, d'origine byzantine, avec Édesse pour centre principal. C'est le bastion de l'Église jacobite. La deuxième branche est constituée par les Arabes nomades du désert de Syrie. Leurs tribus, utilisées par l'empereur pour faire tampon entre l'Empire byzantin et la Perse, sont organisées en un royaume, le royaume ghassānide, dont la capitale est Bosra, petite ville située au sud de Damas. Nous avons vu ces chrétiens arabes intervenir auprès de l'empereur pour faire sacrer évêque Jacques Baradée. A leur intention, l'Église jacobite ordon-

1. Cité par J. Hajjar, *Les Chrétiens uniates*, p. 92. On remarquera que Michel le Syrien appelle encore les musulmans « Ismaélites ».

ne des prêtres nomades illettrés. C'est une hiérarchie un peu fruste mais bien adaptée aux besoins des bédouins. Le royaume ghassānide est donc peuplé d'Arabes nomades, de religion jacobite, mais au service de l'empereur byzantin, chalcédonien ou monothélite, selon l'époque.

• L'Église nestorienne ou Église de Perse

Se rattachant à l'école d'Antioche, elle distingue nettement deux natures dans le Christ et insiste sur cette double nature. Ainsi le patriarche de Constantinople Nestorius refuse-t-il de donner à la Vierge le titre de « mère de Dieu », soutenant qu'elle n'est que la mère de l'homme Jésus. En 431, Nestorius est condamné par le concile d'Éphèse et déposé. L'Église qui regroupe ses partisans portera désormais le nom du patriarche déchu, et ses membres doivent chercher refuge en Mésopotamie située alors en territoire perse. Les monophysites, responsables de la condamnation de Nestorius, deviendront leurs ennemis mortels. Édesse ayant été conquise par les Byzantins, les nestoriens fuient à Nisibe, puis s'établissent enfin à Séleucie. Pour cette raison leur Église prendra également le nom d'Église de Perse. Minoritaires, ils se trouveront fréquemment dans une situation difficile, car la religion nationale est celle de Zoroastre. Le rejet de tout ce qui vient de Byzance les amène à adopter la langue syriaque, un siècle avant leurs ennemis jacobites.

Les nestoriens, peu avant la conquête musulmane, évangélisent les tribus arabes clientes du roi de Perse, elles aussi organisées en un royaume, connu sous le nom de royaume lakhmide, dont le territoire s'étend du Bas Irak actuel jusqu'au centre de l'Arabie. La capitale, Ḥīra, se trouve en relation permanente avec les milieux commerçants de la Mecque, des caravanes reliant régulièrement les deux villes. Pendant l'occupation de la Syrie par les Perses, les chrétiens nestoriens ont participé activement au

pillage du pays, encourageant les persécutions contre leurs ennemis jacobites et melkites.

Donc, au moment de la conquête musulmane, vers 632, la Syrie et la Palestine sont fraîchement reconquises par un Empire byzantin épuisé. Cette région est secouée depuis plus de deux siècles par les querelles christologiques. Les chrétiens sont divisés en trois Églises qui se haïssent : l'Église fidèle au concile de Chalcédoine soutenue par le pouvoir impérial, l'Église jacobite qui vient d'être réorganisée, et l'Église nestorienne réfugiée en Perse. Le désert de Syrie, la Transjordanie et le sud de l'Irak (qui était alors la Perse) sont peuplés, depuis plusieurs siècles déjà, par des Arabes christianisés, partagés entre ces différentes communautés [1].

Les chrétiens sont divisés au sujet du Christ. Or, voici qu'arrivent du Sud d'autres Arabes, prêchant une nouvelle religion pour les Arabes, qui parle, elle aussi, de Jésus. Les Arabes chrétiens sont donc tout disposés à accueillir ce qu'ils perçoivent comme une nouvelle version du christianisme, prêchée spécialement pour eux, dans leur propre langue.

2. La conquête musulmane et les quatre premiers califes (632-661)

Mahomet meurt en 632. Dès l'année suivante, Ḥīra, capitale du royaume arabe client de la Perse, se livre aux musulmans sans combat. Saint Sophrone, patriarche chalcédonien de Jérusalem, négocie la reddition de cette

1. Nous ne parlons que des trois principales doctrines, mais comme le souligne un historien arabe : « Quand 10 chrétiens se réunissaient, ils formaient 11 opinions différentes » (M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959, p. 11).

ville en 636, tandis que Manṣūr Ibn Sarjūn, le grand-père de Jean Damascène, règle vraisemblablement celle de Damas. La même année, la bataille du Yarmūk ouvre la route pour la conquête du nord de la Syrie jusqu'à Antioche et Édesse. La frontière avec le monde byzantin est ainsi pratiquement fixée pour plusieurs siècles [1]. En 638, la Syrie se trouve sous domination musulmane ainsi que la Perse, et les Grecs évacuent Alexandrie en 642. Il n'aura donc fallu que dix ans aux combattants de l'Islam pour soumettre toute cette région.

La situation que nous avons décrite précédemment — forte implantation arabe, Empire byzantin affaibli, Église déchirée — explique pour une bonne part la rapidité de cette invasion. Mais il faut tenir compte également de l'attitude des musulmans à l'égard des populations nouvellement soumises. En effet, les « Gens du livre », c'est-à-dire essentiellement les chrétiens et les juifs, bénéficient du statut de protection, négocié pour la première fois par saint Sophrone lors de la prise de Jérusalem [2]. Il s'agit d'un contrat passé entre le vainqueur et les représentants officiels des communautés chrétiennes ou juives locales. L'accord conclu à Jérusalem servira de modèle pour les autres villes.

En quoi consiste exactement le statut de *dhimmī* ou de « protégé »? Moyennant promesse de soumission et de paiement d'un tribut annuel, la sécurité des personnes et des biens est assurée, ainsi que la liberté religieuse. De ce fait, Jérusalem, troisième ville sainte de l'Islam, ne subit

1. A l'exception d'Antioche qui sera reconquise et restera byzantine de 970 à 1070.

2. Le sort des non-musulmans n'avait pas été précisé par le Coran. En cas de vide juridique, la loi musulmane s'appuie sur l'exemple du Prophète. Or, lorsqu'il a conquis Najran, Mahomet a garanti aux chrétiens (qui étaient Nestoriens?) la libre pratique du culte et l'absence d'humiliation en échange d'un tribut raisonnable. Cf. L. GARDET, *La Cité musulmane*, p. 344-345.

MEPKIN ABBEY

aucun pillage et ses habitants ne sont pas inquiétés. Ce qui n'avait pas été le cas lors de l'arrivée des Perses quelques années plus tôt, et l'attitude des musulmans tranche singulièrement sur celle des croisées lorsqu'ils prendront cette même ville [1]. Il convient cependant d'ajouter que la tolérance religieuse est imposée par une nécessité d'ordre économique. Les musulmans sont des conquérants et des militaires, pas des administrateurs, ni des artisans ou des paysans. De plus, il leur faut financer l'armée qui poursuit ses conquêtes. Les *dhimmī*, soumis et protégés, travaillent et financent les opérations militaires. Pour maintenir une plus grande stabilité dans les territoires conquis, les musulmans ne changent rien à l'organisation administrative mise en place par les Byzantins et maintiennent le grec (et le persan) comme langue officielle.

L'accueil réservé aux conquérants par les populations locales varie selon les Églises et les ethnies. Les melkites, grecs de culture dans leur grande majorité, ont la malchance de perdre saint Sophrone peu après la chute de Jérusalem. On assiste à une fuite de la hiérarchie et d'une partie des fidèles en direction du territoire resté byzantin. Le patriarche d'Antioche réside désormais à Byzance, et cette Église complètement désorganisée reste sans chef pendant soixante ans environ. D'autre part lorsque les musulmans reprennent la guerre contre l'Empire byzantin, ils tiennent leurs sujets d'origine grecque en suspicion. Cette situation inconfortable ne prendra fin qu'avec

1. L'historien arabe Ibn al-Athīr raconte que pendant les journées du 15 et 16 Juillet 1099 les croisés défoncèrent toutes les portes et tuèrent tous ceux qui leur tombèrent sous la main : hommes, femmes et vieillards. Les juifs furent enfermés dans la synagogue à laquelle on mit le feu. Il souligne que les croisés s'acharnèrent particulièrement sur les *Imām* et les *'ulamā'*, profanèrent les mosquées et détruisirent les livres saints des musulmans. Cf. A. MAALOUF, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris 1983, p. 12.

l'arabisation de l'Église melkite et l'acceptation définitive du nouveau régime.

Les tribus arabes chrétiennes font bon accueil à leurs frères venus du Sud avec lesquels elles s'étaient déjà trouvées en relation par le passé. Plusieurs d'entre elles avaient été persécutées par Byzance pour leur foi « hérétique », et les nouveaux arrivants apparaissent donc comme des libérateurs. Nous avons vu quelle était l'opinion de Michel le Syrien. De plus, comme elle reprenait les histoires d'Abraham, de Moïse et de Jésus, la nouvelle religion pouvait apparaître comme une nouvelle variante du christianisme, une de plus. Il y a même des conversions à l'Islam, car une similitude ethnique de même qu'une langue et des coutumes communes rapprochent ces chrétiens des musulmans.

Les motifs de conversion sont loin d'être toujours purs. Il ne faut pas oublier qu'en terre d'Islam le gros de l'impôt ne frappe que les « Gens du Livre », c'est-à-dire les chrétiens et les juifs. Pour y échapper certains se font musulmans, ainsi que le déplore le catholicos nestorien dans une lettre à un évêque de Perse, datant de l'année 650 : « Les Arabes ne combattent point notre croyance chrétienne. Ils manifestent une bienveillance à l'égard de notre religion... Pourquoi votre peuple, les fidèles de Marou [1], ont-ils renoncé à leurs croyances? Pourquoi ceci est-il advenu alors que les Arabes ne les ont point contraints à apostasier comme en témoignent les habitants de Marou eux-mêmes? Les Arabes ne se sont-ils point imposé de respecter notre religion et la croyance de nos fidèles si nous leur payons une part de notre commerce? Mais ils ont délaissé la religion qui leur vaut le salut

1. Il faut lire Mazūn et non Marou. Mazūn est le nom persan d'Oman, évêché qui dépendait de la province nestorienne du Fars, bien que situé de l'autre côté du golfe persique. Cf. J.-M. Fiey, « *Īšō'yaw* le Grand », *OCP* 36, 1970, p. 33.

éternel, pour conserver une partie des accidents de cette terre passagère; cette religion qu'ont achetée et qu'achètent tous les jours des peuples entiers en versant leur sang pour gagner la vie éternelle. Votre peuple de Marou a apostasié délibérément pour conserver une part de son commerce et pour ce qui est encore moins que cela... [1] ».

Nous avons tenu à citer un large extrait de cette lettre pastorale autant pour illustrer notre propos sur les motifs de conversion que pour souligner la tolérance des musulmans à l'égard des autres religions. Mais il ne faudrait pas en déduire que les populations conquises se sont converties à l'Islam uniquement pour des préoccupations d'ordre économique. Ainsi l'ensemble du corps épiscopal du Baḥrayn, région située sur la côte est de la péninsule arabique, est passé à l'Islam dès l'arrivée des musulmans pour des motifs tout à fait différents. On peut conclure en disant qu'il y aura au cours des siècles une assimilation progressive, tout à fait logique. Mais pour nuancer cette constatation, il convient cependant de ne pas oublier qu'il subsiste encore de nos jours des communautés arabes chrétiennes bien vivantes, vestiges de ces grandes Églises d'Orient du VII[e] siècle [2].

1. Cité par J. Hajjar, *Les Chrétiens uniates*, p. 75. Le catholicos Ischoyahb III, dans une lettre datée de 647, flétrit la lâcheté des chrétiens d'Oman qui abandonnaient leur foi, non pas sur l'injonction des musulmans, ni sous la menace des tortures, mais pour ne pas payer tribut de la moitié de leurs biens. Dans cette même lettre il ajoute : « Ces Arabes, auxquels Dieu a donné pour le temps présent l'empire du monde, sont aussi, comme vous le savez, tout près de nous; et non seulement ils n'attaquent pas la religion chrétienne, mais ils font l'éloge de notre foi, honorent les prêtres et les saints du Seigneur et accordent leur bienfait aux églises et aux monastères. » A. Agrain, art. « Arabie », c. 1307.

2. Il est difficile d'évaluer le nombre des chrétiens orientaux arabisés. Leur division entre uniates et orthoxes s'ajoute à l'extrême morcellement de ces petites communautés entre les différents pays du Proche-Orient et à une diaspora importante à travers le monde

3. Damas, capitale de l'Islam : les califes umayyades (661-750)

L'année 661 est une date importante dans la vie de l'Islam et marque un tournant dans les rapports entre chrétiens et musulmans. Ces derniers sortent momentanément d'une guerre fratricide et se retrouvent, eux aussi, déchirés entre trois grands groupes rivaux. Mu'āwiya, le gouverneur de Damas, sort vainqueur du conflit : ses partisans prendront par la suite le nom de sunnites [1]. Les vaincus, fidèles à 'Alī, le calife destitué, sont appelés shī'ites [2]. Enfin ceux qui ont refusé de se soumettre à l'arbitrage du Coran se nomment les khārijites [3]. Si les

entier. De plus, les gouvernements musulmans ont pris la fâcheuse habitude de sous-estimer systématiquement le chiffre de la population chrétienne dans leurs pays respectifs. J. Hajjar, qui consacre le chapitre IV de son livre à la situation actuelle des chrétiens d'Orient, donne les chiffres suivants pour les seuls uniates : 180 000 chaldéens (c'est le nom actuellement donné aux nestoriens rattachés à Rome); 600 000 maronites; 250 000 melkites; moins de 100 000 syriaques (anciennement jacobites); 80 000 coptes catholiques (mais on estime à plus de 4 millions les coptes orthodoxes). Cf. également P. Rondot, *Les Chrétiens d'Orient*, Paris 1957.

1. Les sunnites ou *ahl al-sunna* (« ceux qui suivent la tradition ») forment les trois-quarts de la communauté musulmane. Ce n'est qu'à la fin des temps umayyades et au début de l'ère 'abbāside que les sunnites prirent conscience d'eux-mêmes en tant que communauté distincte, en opposition, précisément, aux dissidences minoritaires des khārijites et des shī'ites. Cf. L. Gardet, *Les Hommes de l'Islam*, p. 246-247.

2. Shī'ite vient de *shī'a* qui signifie partisan (dans le cas présent de 'Alī). Cette importante communauté est implantée essentiellement en Iran, en Irak, au Liban et au Pakistan. Elle a donné naissance à de nombreuses sectes : les Ismaéliens qui ont pour chef l'Aga Khan; les Zaydites du Nord-Yémen; les Druzes et les 'Alaouites établis dans les montagnes du Proche-Orient.

3. Les Khārijites (mot qui vient de *Kharaja* : sortir) ont refusé d'accepter l'arbitrage qui mettait fin à la bataille de Ṣiffīn au cours de

chrétiens sont divisés sur la personne du Christ et sur sa nature, les musulmans le sont, eux, sur le fait de savoir qui doit être le successeur légitime du Prophète, c'est-à-dire qui doit être calife. Un tel problème peut nous paraître purement politique à nous occidentaux, mais le calife étant à la fois chef politique et responsable religieux de la communauté musulmane, il n'existe pas de coupure entre les deux domaines. De graves discussions théologiques prendront directement leur source dans des débats de cette nature.

Mu'āwiya instaure un régime héréditaire, résolvant ainsi le problème de sa succession, et choisit Damas comme nouvelle capitale d'un empire musulman qui s'étendra, vers la fin de cette dynastie, des frontières de la Chine jusqu'aux Pyrénées. Durant toute cette période les conquêtes se poursuivent, à l'Est comme à l'Ouest, tandis qu'au Nord la guerre continue avec le voisin byzantin [1]. Les tribus chrétiennes jacobites participent activement aux combats contre Byzance, brandissant la croix et la bannière de saint Georges au milieu de la mêlée. Damas est une ville à majorité chrétienne. Les musulmans y sont peu nombreux, et pour organiser leur empire ils doivent nécessairement s'appuyer sur les gens compétents vivant dans les pays nouvellement soumis. Les conquérants font preuve d'un grand réalisme à ce sujet. En Syrie, les fonctionnaires

laquelle les musulmans se sont affrontés pour la première fois. Très puissant jusqu'au IX[e] siècle, ce courant est pratiquement éteint de nos jours, et ne subsistent que quelques petits groupes d'adeptes : les Mozabites en Algérie, les habitants de Djerba en Tunisie, la majorité des citoyens de l'émirat d'Oman-Mascate dans la presqu'île arabique et quelques tribus du Djebel Nafusa en Libye.

1. Byzance, assiégée chaque année de 674 à 680 ne sera sauvée que par le feu grégeois. Les razzias contre l'Asie Mineure reprendront sous 'Abd al-Malik (685-705). 'Umar II assiégera une dernière fois Byzance, 1800 navires transportant les troupes nécessaires à l'encerclement.

683) garde Manṣūr comme « ministre », fait également confiance à un médecin chrétien et charge un moine de l'éducation de son fils.

'Abd al-Malik règne de 685 à 705. Avec lui le climat favorable aux chrétiens commence à se dégrader. Cette évolution est due pour une part à la reprise des combats avec Byzance. Il réduit les libertés accordées jusqu'ici et prend un édit fiscal qui pèse lourdement sur les épaules des « Gens du Livre ». L'arabisation de l'administration est décidée, mesure importante par ses conséquences pour les fonctionnaires chrétiens. Malgré tout, il confie son frère, le futur calife, à un chrétien, et choisit le père de Jean Damascène comme responsable des finances.

On attribue à Walīd I[er] (705-715) la confiscation de l'église Saint-Jean-Baptiste de Damas. Au cours de la guerre qui vient de reprendre avec Byzance, il ordonne le massacre de prisonniers, et cherche à convertir de force à l'Islam la tribu arabe jacobite des Banū Taghlib qui se bat à ses côtés. Il y a des martyrs. Les chrétiens sont chassés peu à peu du gouvernement. Pour garder leur poste, de nombreux fonctionnaires se convertissent à l'Islam. Mais l'Église melkite s'arabise elle aussi progressivement et regarde de moins en moins du côté de Byzance. Cette évolution permet au calife, en 706, de nommer un patriarche à Jérusalem, dont le siège était resté vacant depuis la mort de S. Sophrone.

'Umar II (717-720) est un calife pieux. Son zèle religieux entraîne des conditions de vie difficiles pour les non-musulmans. Contrairement aux autres califes, il encourage les conversions malgré les difficultés financières entraînées par cette politique, les *dhimmī* étant les principaux contribuables. De plus, les « Gens du Livre » sont définitivement exclus de toutes les fonctions dans l'administration et des mesures d'humiliation sont mises en application : obligation de porter des vêtements distinctifs et de prier à voix basse, défense d'ériger de nouveaux lieux de culte.

Malgré cette politique radicale, en guise de compensation pour l'église Saint-Jean confisquée par son prédécesseur, 'Umar restitue l'église Saint-Thomas qui avait été transformée en mosquée. Selon l'historien jacobite Denis de Tell-Mahré, Yazīd II aurait pris en 723 un édit ordonnant la destruction des images [1]. Il ne s'agit pas d'intervention dans la querelle iconoclaste qui ne débutera qu'en 730 avec l'édit de l'empereur Léon III contre la vénération des images. Cette mesure est la stricte mise en application de la loi musulmane qui interdit les représentations figurées d'êtres animés [2].

Si Hishām (724-743) pourvoit le siège patriarcal d'Antioche d'un titulaire résidentiel, Walīd II (743-744) fait couper la langue de ce même patriarche et l'exile pour avoir prêché contre l'Islam. Un traitement identique est infligé au métropolite de Damas [3]. Marwān II accepte en 745 l'élection d'un autre patriarche à Antioche.

Ainsi évolue l'attitude du pouvoir musulman à l'égard

1. B. Chabot, « *Chronique* » *de Denis de Tell Mahré*, Édition et traduction française, Paris, 1895.

2. Cette attitude est logique, car l'Islam avait dû, pour s'imposer, combattre les idoles. Dans les premiers temps de l'Église, les chrétiens se méfiaient également beaucoup de la représentation de Jésus et des saints. Les sculpteurs convertis devaient abandonner leur métier. Il faudra attendre plus de deux cents ans pour observer un changement d'attitude. Au IV[e] siècle encore, Eusèbe considère que c'est faire œuvre d'idolâtrie que de peindre l'image des saints et même du Christ. Toujours au IV[e] siècle, si Basile de Césarée, en Cappadoce, accepte la peinture de fresques pour l'édification des fidèles, le concile d'Elvire rappelle qu'il n'est pas permis de peindre sur les murs ce qui est l'objet de culte et d'adoration.

3. Le martyrologe cite trois personnages du nom de Pierre, à peu près contemporains, entre lesquels il semble qu'il y ait eu parfois confusion : Pierre de Capitolias, martyrisé en 715, après avoir été interrogé en un lieu appelé Maïouma, situé au nord de Damas ; Pierre, évêque de Maïouma, ville du littoral palestinien ; enfin Pierre, le métropolite de Damas. Cf. Peeters, « La Passion de S. Pierre de Capitolias », *AB* LVIII, 1939, p. 299-333.

des chrétiens sous la dynastie umayyade. Leur élimination progressive de la vie publique et le durcissement dans l'application du statut officiel vont en faire des citoyens de seconde zone. Face à cette situation, l'Église melkite, réalisant qu'elle ne peut plus espérer le retour des Byzantins, accepte une collaboration loyale avec les nouveaux maîtres. Son arabisation entraîne la reconnaissance officielle par le pouvoir califal et permet la nomination à Jérusalem, à Antioche, ainsi qu'à Alexandrie, d'un patriarche arabe-melkite et non plus byzantin.

L'impossibilité de rester fonctionnaire provoque le passage à l'Islam de chrétiens désireux de conserver leur poste. En revanche, la querelle au sujet des images épargne l'Église melkite qui échappe à l'autorité de l'empereur, accédant à une certaine indépendance à l'égard de l'autorité civile. Devenue un peu marginale du fait des circonstances politiques, cette Église ne vit pas pour autant repliée sur elle-même, mobilisant ses forces vives pour combattre les erreurs dogmatiques et défendre la vraie foi. Ainsi les trois patriarches prennent-ils position contre l'iconoclasme avec une parfaite unanimité, attitude courageuse, car le maître du moment, en bon musulman, est défavorable lui aussi à la vénération des icônes. Et paradoxalement, malgré toutes ces circonstances défavorables, le VIII[e] siècle représente pour l'Église melkite la période la plus brillante de son histoire et le siècle d'or de sa pensée théologique.

Comment se présente donc la situation des chrétiens de cette province dans la première moitié du VIII[e] siècle ? La Syrie, définitivement conquise, est devenue le centre du monde musulman, du moins sur le plan politique. On assiste à une islamisation progressive de la population autochtone, mais le pouvoir, qui a peur de voir fondre ses revenus, freine en général ce mouvement de conversion. Le remplacement de la langue grecque par la langue arabe se poursuit. Le rapport de forces entre les différentes

communautés chrétiennes est stabilisé, maintenant que le bras séculier de l'empereur ne peut plus intervenir pour favoriser l'une ou l'autre des doctrines [1]. Le statut juridique des chrétiens en terre d'Islam se précise de plus en plus : on peut affirmer que la garantie des personnes et des biens ainsi que la liberté du culte sont assurées, dans la mesure où les chrétiens se soumettent aux obligations de réserve qui leur sont imposées, dans le cadre d'un pacte qui fixe aux différentes communautés leurs droits et leurs devoirs réciproques [2].

C'est dans ce cadre politique et religieux qu'a vécu Jean Damascène, en Syrie puis à Jérusalem. Cet environnement peu favorable ne l'a pas empêché de devenir le plus beau fleuron de l'Église melkite et de prendre place parmi les principaux docteurs honorés par l'Église universelle.

1. Les umayyades de Damas épouseront des femmes arabes monophysites et donneront leur préférence aux jacobites pour des raisons familiales et culturelles. Les califes 'abbāsides de Bagdad favoriseront les nestoriens, se sentant plus proches de leur doctrine christologique.

2. Pour le statut de *dhimmī*, voir l'étude qui lui a été consacrée par L. Gardet, *La Cité musulmane*, Annexe II, Paris, 1961, p. 344-349. A consulter également : A. Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en terre d'Islam*.

CHAPITRE II

JEAN DAMASCÈNE

1. Sa vie

a. *Les sources*

Les biographies anciennes de Jean sont nombreuses. La plus importante a été rédigée en arabe [1], sans doute au IX^e siècle, et traduite en grec par un certain Jean, patriarche de Jérusalem [2]. Cette traduction se trouve dans la *PG* de Migne, en introduction aux écrits du Damascène [3]. Il existe d'autres récits plus courts : Une *Vita*

1. Éditée par C. Bacha, *Biographie de saint Jean Damascène, texte original arabe*, Harissa 1912. Le titre arabe complet est : *Sīrat al-qiddīs yūḥannā al-dimashqī al-aṣliyya tasnīf al-rāhib mīkhā'īl al-sam'ānī al-anṭākī*, c'est-à-dire : « Original de la vie de saint Jean Damascène, composée par le moine Michel de S. Simon d'Antioche ». Selon M. Hemmerdinger, « La *Vita* arabe de saint Jean Damascène et BHG 884 », *OCP* XXVIII (1962), p. 422-423, cette *Vita* est une œuvre anonyme, écrite entre 808 et 869. Michel n'aurait composé que l'introduction. Dans notre étude nous appelons ce texte la *Vita* arabe.

2. Sur l'auteur de cette traduction, cf. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 53, note 2.

3. *PG* 94, c. 429-490. Quand nous parlons de la *Vita* grecque de Jean Damascène, c'est à ce texte que nous faisons référence.

Marciana [1], datant du XI^e siècle, d'auteur inconnu ; une *Vita* rédigée au XIII^e siècle par Jean Merkuropoulos, patriarche de Constantinople, ainsi qu'une autre *Vita* anonyme [2]. Enfin, un dernier ouvrage de Constantin Acropolite est connu sous le titre de *Sermo in S. Joannem Damascenum* [3]. Les textes grecs sont étroitement tributaires de la *Vita* arabe, et ils nous fournissent peu de renseignements originaux sur la vie de Jean. Toutes ces biographies relèvent du genre hagiographique. Si nous ne devons pas les négliger, il est nécessaire de les utiliser avec prudence, et de bien faire la part entre ce qui relève de l'histoire et ce qui tient de la légende, aussi merveilleuse soit-elle.

Des informations complémentaires sur Jean, sa famille et son milieu sont rapportées par les chroniqueurs de langue grecque et syriaque. De religion jacobite, ces derniers adoptent une attitude systématiquement hostile à la famille du Damascène, tandis que les écrivains grecs, favorables à l'iconoclasme, ne cherchent pas à dissimuler la haine qu'ils éprouvent à l'égard de Jean, leur ennemi implacable. Il convient donc d'accueillir leur témoignage avec beaucoup de prudence. Les historiens arabes ont décrit la conquête de Damas et narré la vie en Syrie sous les ummayades. Ils nous fournissent, eux aussi, des renseignements précieux sur l'époque où Jean et sa famille y vivaient [4].

Malgré l'abondance de documents, nous sommes incapa-

1. Éditée par M. Gordillo, « Damascenica, I. Vita Marciana », *OC* VIII (1926), p. 60-68.

2. Les deux ont été éditées par A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosolymitikes Stachyologias*, t. IV, Bruxelles (1953), p. 271-302 et 305-350.

3. *PG* 140, c. 812-885.

4. Nous donnerons les références au fur et à mesure que nous citerons ces auteurs. Pour la période umayyade en général, voir Cl. Cahen, *L'Islam*, p. 29-44.

bles de dater avec exactitude les grands événements qui ont marqué l'existence de notre auteur. La date de sa naissance ne nous est pas mieux connue que celle de sa mort, et l'on ne peut préciser l'année de son départ pour le monastère de S. Sabas, pas plus que le jour de son ordination. Il reste toutefois possible de reconstituer les grandes étapes de la vie de Jean et d'en donner une description qui doit, somme toute, être assez conforme à la vérité historique [1].

b. *La famille de Jean Damascène*

Jean est né dans une famille de hauts fonctionnaires chargés de collecter l'impôt pour le compte de l'empereur byzantin [2]. Comme la grande masse des habitants de la province, sa famille était sans doute d'origine syrienne [3]. Mais si la population, dans sa majorité, parlait un dialecte araméen et suivait la religion jacobite, l'élite des grandes villes, dont les parents de Jean, était imprégnée de culture grecque et très attachée à l'orthodoxie chalcédonienne [4].

1. Les principaux biographes contemporains sont : M. Jugie, art. « Jean Damascène », *DTC* 8 (1924), c. 693-751 ; H. Leclercq, art. « Jean Damascène (saint) », *DACL* 7 (1927), c. 2186-2190 ; J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son œuvre*, Harissa 1950 ; J.-M. Sauget, « Giovanni Damasceno, santo », *BSa* 6 (1965), p. 732-739 ; D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leyde 1972.

2. J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 14, nous apprend que Manṣūr était « logothète de la fonction publique », et il précise, à la page 9, que « ses attributions se limitaient à la seule province de Phénicie Libanaise dont Damas était la ville principale », c'est-à-dire pour les Arabes le *Djund* de Damas. « En Syrie, tôt, les troupes sont administrativement réparties en quatre circonscriptions ou *Djund* (pl. adjnād) correspondant sans doute à peu près à des provinces byzantines » (Cl. Cahen, *L'Islam*, p. 24).

3. J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 14-16, pense qu'il était d'origine arabe.

4. Ph. Hitti, *History of the Arabs*, Londres 1937, p. 153.

Manṣūr Ibn Sarjūn, le grand-père de Jean, exerçait la fonction de percepteur pour la ville de Damas et pour toute la région. Quand la Syrie fut envahie par les Perses en 610, il continua à remplir le même rôle au service du roi sassanide. Après la victoire finale d'Héraclius en 628, Manṣūr conserva son poste, mais l'empereur lui fit payer très cher sa complaisance à l'égard de l'envahisseur, lui infligeant une forte amende [1]. Manṣūr en gardera une profonde rancœur, et la brimade dont il fut victime peut expliquer son attitude lors de la prise de Damas par les musulmans. Le grand-père de Jean semble, en effet, avoir joué un rôle important lors de cet événement, mais on ne peut affirmer qu'il ait livré la ville par trahison [2]. Cependant la tradition byzantine a longtemps considéré ce personnage comme un traître [3]. Eutychius précise même

Ph. Hitti, *History of Syria*, New York 1951, p. 417. D'ailleurs Michel le Syrien, *Histoire*, II, 492, fait de Sarjūn Ibn Manṣūr un grand persécuteur de la doctrine monothélite (une seule volonté dans le Christ) que l'empereur Héraclius voulait imposer pour mettre fin à la querelle entre chalcédoniens et monophysites.

1. J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 18, parle de 100 000 *dīnār*, le *dīnār* étant la pièce d'or.

2. Les auteurs ne sont d'ailleurs pas d'accord sur le récit de la chute de Damas, ni sur le personnage qui a signé le pacte accordant aux habitants le statut de *dhimmī* : certains affirment que c'est Manṣūr, d'autres penchent pour l'évêque. Or saint Sophrone, le patriarche de Jérusalem, a lui-même négocié le sort des fidèles de sa ville. Cette démarche n'a pas nui à sa mémoire et n'a pas remis en cause sa sainteté. A propos de la trahison de Manṣūr signalons qu'Euthychius dit à trois reprises (*Annales*, II, 16, 62, 69) que les patriarches et les évêques du monde entier ont anathématisé Manṣūr, parce qu'il avait aidé les musulmans à conquérir Damas.

3. Tout ceci est d'autant plus confus que la ville fut prise deux fois, ayant été délivrée entre-temps par Héraclius. Al-Baladhūrī, historien musulman du IX^e siècle, dans son livre intitulé *Kitāb futūḥ al-buldān* (le Livre des Conquêtes), raconte que l'évêque ouvrit les portes de la ville. Dans un autre passage, il parle d'un ami de l'évêque. Euthychius, patriarche melkite d'Alexandrie au X^e siècle, affirme que c'est le fait d'Ibn Sarjūn, surnommé Manṣūr (*Annales*,

que, lors de la capitulation, Manṣūr aurait plaidé et obtenu la vie sauve pour lui, sa famille et tous les habitants à l'exception des *Rum*, c'est-à-dire des Byzantins [1].

Quand ils occupaient un pays, les musulmans conservaient les structures administratives qu'ils y trouvaient et maintenaient en place les fonctionnaires compétents. Aussi Manṣūr garda-t-il son poste encore une fois, continuant à percevoir les impôts pour ce nouveau maître, ainsi qu'il l'avait fait auparavant pour les Byzantins et les Perses [2]. En l'absence des responsables religieux qui avaient fui vers Antioche, puis jusqu'à Byzance, Mu'āwiya, le gouverneur de Damas, choisit Manṣūr comme chef et comme représentant officiel de la communauté chalcédonienne. Il devint en plus son homme de confiance, et quand Mu'āwiya s'empara du pouvoir califal en 661, l'inspecteur des impôts de la province de Syrie, le grand-père de Jean Damascène, fut promu responsable de l'administration fiscale de tout l'empire musulman. Et comme les finances de l'État avaient essentiellement pour but d'entretenir les armées,

II, p. 15). Il existe encore beaucoup d'autres versions de cette chute de Damas. Cf. à ce sujet J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 20-25. H. Lammens, *Études sur le règne des Ommayades*, p. 387, pense que toutes les villes sont tombées par reddition, ce qui en dit long sur l'attachement de ces populations à l'Empire byzantin. C'est également l'opinion de N. Elisséeff, art. « Dimashk », *NEI*, t. II, p. 288 : « L'aversion de la population de Dimashk (Damas) pour le régime byzantin amena un groupe de notables, dont l'évêque et le contrôleur général des finances Manṣūr Ibn Sarjūn, le père de saint Jean Damascène, à engager des négociations pour éviter les souffrances inutiles à la population ».

1. Euthychius, *Annales* II, p. 15.

2. Cet impôt consistait en une capitation (*Jizya*) à laquelle s'ajoutait un impôt foncier (*Kharaj*). Il était dû par les chrétiens en échange de la protection qui leur était accordée, et correspondait, à peu de chose près, à ce que prélevait auparavant l'empereur de Byzance. Donc, peu de changement pour les habitants de cette contrée, seule différait la destination de l'impôt.

Manṣūr devint donc pratiquement responsable du financement de la conquête et de la guerre contre Byzance [1]. Peut-être fut-il même à la tête de l'administration civile.

Son fils Sarjūn, le père de Jean, lui succéda dans ses fonctions [2]. La juridiction de Sarjūn Ibn Manṣūr s'exerça sur un territoire plus vaste que la Syrie puisque nous le voyons intervenir auprès du calife pour dénoncer les malversations financières survenues en Égypte [3]. La puissance de Sarjūn ne cessa de s'affirmer : « Son importance grandira avec l'extension des conquêtes. L'Afrique du Nord, une partie de l'Asie-Mineure, l'Iraq, le Ḫorāssān passeront sous le contrôle financier de Sarjūn ; les troupes de terre et de mer qui porteront leurs armes jusqu'au Maġreb et sous les murs de Constantinople seront régies par ce chrétien qui tenait les leviers de commande les plus importants de l'Empire arabe [4]. » A la mort de Mu'āwiya,

1. J. Boulos, *Peuples et civilisations du Proche-Orient*, p. 248, dit que : « La charge d'Ibn Sarjūn (c'est-à-dire de Manṣūr) faisait de lui une sorte de chancelier du califat, à la fois ministre de la guerre et des finances. » Selon H. Lammens, *Études sur le règne du Calife Omaiyade Mu'āwia Ier*, I, p. 13, Manṣūr devint le premier ministre après avoir été *wāī al-kharāj*, c'est-à-dire percepteur des impôts fonciers dus par les chrétiens, puis *'āmil Dimashq*, autrement dit intendant fiscal de Damas (cf. Euthychius, *Annales* II, p. 15).

2. Euthychius, *Annales* II, p. 5, précise qu'il était *'āmil 'alā al-kharāj* ou collecteur de la capitation. La *Vita* grecque le rend responsable des affaires publiques pour tout le pays (*PG* 94, c. 437). D'après la *Vita* anonyme, il était appelé émir par ses concitoyens (Papadopoulos-Kerameus, *Analecta* IV, p. 272). Michel le Syrien, *Chronique* II, p. 477, en fait le *Kātib* de 'Abd al-Malik (684-708). Il est impossible de fixer la date de sa prise de fonction, les historiens arabes, tout comme les grecs, confondant parfois Sarjūn Ibn Manṣūr et Manṣūr Ibn Sarjūn, le fils et le père, c'est-à-dire le père et le grand-père de Jean.

3. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 28 ; J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 35-36.

4. J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 33-34. L'auteur a opté pour un système de transcription des mots arabes différent du nôtre.

son successeur Yazīd Ier lui maintint sa confiance. En plus de son rôle officiel, Sarjūn semble avoir été l'ami intime du calife et de son poète favori, le chrétien Akhṭal [1]. Sarjūn eut également une grande influence sur le successeur de Yazīd, du moins jusqu'à sa disgrâce. Ainsi, sur son intervention, 'Abd al-Malik renonça, semble-t-il, à utiliser l'église de Gethsémani comme carrière pour reconstruire la mosquée de la Mecque [2].

Ce dernier détail nous amène à nous poser la question de l'attachement de la famille de Jean Damascène à la foi chrétienne. Des historiens musulmans ont en effet affirmé que Sarjūn aurait embrassé l'Islam [3], conversion fort improbable, sinon impossible, car son fils Jean aurait été musulman lui aussi, et son retour à la foi chrétienne en aurait fait un renégat, crime puni de mort par la loi musulmane [4]. Il est vrai que Sarjūn fut le *mawlā* de Yazīd [5] et Manṣūr le *mawlā* de Mu'āwiya. Le terme de *mawlā* désignait les nouveaux convertis à l'Islam. Pour

1. L'historien musulman Abū al-Faraj al-Isfahānī, *Kitāb al-aghānī*, t. 16, p. 20 (Le Caire, 20 volumes, à partir de 1928) le confirme. Akhṭal était un chrétien jacobite, comme la mère de Yazīd Ier. Il se promenait dans le palais califal la croix suspendue au cou, bien en évidence. Sur Akhṭal, voir H. Lammens, « Un poète royal à la cour des Ommayades », *ROC*, t. 9 (1904), et du même auteur : « Le Chantre des Omiades », *JA* 1894, p. 97-176 ; 193-242 ; 381-459.

2. Théophane, *Chronographie*, année 682, p. 559.

3. En particulier Ibn 'Asākir, *Tārikh madīnat Dimashq* (Histoire de Damas), t. 6, p. 71 (Damas 1349 h.).

4. A ce sujet J. Hajjar, *Les Chrétiens uniates*, p. 100, raconte : « Sous le règne de Hicham (724-743), un chrétien apostat puis moine de Saint-Sabas et supérieur de Sainte-Catherine de Sinaï, Kaïss ibn Rabi' ibnYazid devenu l'humble moine Abdel-Massih, est massacré à Ramleh, en Palestine, après avoir été reconnu par ses anciens compagnons musulmans. » (Nous avons respecté la transcription des mots arabes utilisés par l'auteur).

5. « Ses commensaux habituels (de Yazīd) étaient le chrétien Sarǧun, son *mawlā*, ainsi que Aḫṭal ». J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 66.

s'intégrer à la communauté musulmane qui avait encore gardé sa structure tribale, ils devaient se faire clients d'une tribu arabe [1]. Ce titre pouvait cependant s'appliquer à un indigène non converti, un chrétien par exemple [2], et ne peut donc être utilisé comme preuve du passage de la famille de Jean à l'Islam. D'autant plus que l'auteur de la *Vita* arabe exalte la foi de Sarjūn [3], tandis que Théophane le qualifie « d'homme très chrétien » [4], ce qui, pour l'époque, n'était pas incompatible avec la fonction remplie auprès du calife [5].

Le passé de cette famille, et les multiples preuves qu'elle a données par la suite de sa fidélité à l'Église [6], nous

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *Le Monde musulman*, p. 236, note qu'il y eut un mouvement de conversions spontanées à la fin du VIIIe siècle. Jusqu'alors les non-arabes n'avaient pas été jugés dignes d'être intégrés à la communauté musulmane. Il souligne (p.242-243) que les convertis, pour trouver leur place dans la nouvelle communauté, devaient s'attacher à un personnage musulman dont ils devenaient les *mawālī* (pl. de *mawlā*). Cf. également Cl. Cahen, *L'Islam*, p. 38-39, et M. Rodinson, art. « Arabisme », *Encyclopedia Universalis*, t. II, p. 464 : « Sous les Omayyades (660-750) qui dominent un Empire arabe, on s'intègre à la caste dominante à la fois en adoptant l'Islam et en se rattachant à une tribu arabe par un lien de clientèle, en s'arabisant. »

2. M. Gaudefroy-Demombynes, *Le Monde musulman*, p. 243.

3. *PG* 94, c. 436 B-437 A : « Il se conduisait suivant les principes d'une vertu droite et d'une religion louable, craignant Dieu, accomplissant ses commandements ». Cité par J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 57. Le même passage le montre plein de charité envers les chrétiens prisonniers des musulmans.

4. Théophane, *Chronographie*, année 682, p. 559.

5. Au moment de sa disgrâce il était encore chrétien, ainsi que le rappelle un historien musulman, l'auteur du *Kitāb al-mawārīd*, cité par J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 36 : « Sarǧūn ibn Manṣūr le chrétien était proposé au *dīwān aš Šām*, sous Abdel Malek ibn Marwān. Le calife lui donna un ordre, il désobéit. 'Abdel Malek le congédia et établit Muḥammad ibn Yazīd al Anṣāri à sa place. » *Dīwān aš Šām* a le sens d'administration fiscale de la Syrie, *aš Šām* pouvant désigner soit la seule ville de Damas soit toute la Syrie.

6. Deux de ses neveux rejoindront Jean à la laure de Saint-Sabas.

permettent d'affirmer que les « sarjūnides », tout en se conduisant comme des collaborateurs zélés et efficaces du pouvoir musulman, furent d'ardents défenseurs de la foi. Si Jean Damascène a grandi dans un milieu privilégié, puisque ses parents, riches et puissants, vivaient dans l'intimité du « Commandeur des Croyants », il a pu trouver, malgré tout, au sein de sa famille, l'exemple d'un attachement profond à la foi chrétienne.

c. *La jeunesse de Jean à Damas*

Les biographies ne fournissent aucun renseignement précis sur la date de sa naissance, mais la plupart des auteurs contemporains sont d'accord avec M. Jugie pour la situer aux alentours de 675 [1]. J. Nasrallah conteste ce choix et le fait naître vingt ans plus tôt [2] ; quant à Sahas, il opte pour 652 [3]. La seule certitude que nous ayons est que

Cette famille fournira également deux patriarches à l'Église de Jérusalem : Sergius Ier (842-856) et Elias III (879-907).

1. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, p. 38, note 2, cite les auteurs qui soutiennent cette date : Altaner, Amantos, Hitti, A.-Th. Khoury, Panagiotes K. Khristou. M. Jugie, « Jean Damascène », c. 695, suppose que Jean a vécu environ 75 ans et qu'il est mort en 749, ce qui lui permet de fixer approximativement cette date de 675.

2. J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 58-59, croit que c'est Jean, et non son père Sarjūn, qui était le commensal et le compagnon de Yazīd lors de ses « parties fines ». Yazīd étant né en 644, et ses débauches s'étant déroulées avant qu'il devienne calife en 680, J. Nasrallah a dû vieillir Jean de 20 ans pour en faire un homme d'un âge suffisant pour lui permettre de participer à de telles activités. Mais cette solution suppose que Jean ait vécu plus que centenaire.

3. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 39, s'appuie sur le texte de la *Vita* anonyme (Papadopoulos, *Analecta* IV, p. 272). Cette *Vita* raconte que Sarjūn donna comme précepteur à son fils le moine Cosmas, un grec de Sicile, ramené comme esclave à Damas. Or Théophane, *Chronographie*, p. 532, raconte qu'en 664 il y eut un raid en Sicile et que de nombreux esclaves furent ramenés à Damas. La même *Vita* précise que Jean avait 12 ans en 664, il serait donc né

l'enfance et la jeunesse de Jean se sont déroulées à Damas au moment où sa famille jouissait de tout son prestige et entretenait les plus chaleureuses relations avec le calife et son entourage.

Tous les récits de la vie de Jean s'étendent longuement sur son éducation et y attachent une très grande importance. La *Vita* anonyme nous raconte que son père tint à lui donner comme précepteur, dès l'âge de douze ans, un moine sicilien appelé Cosmas [1]. Elle précise même : « Pour qu'il n'étudie pas seulement dans les livres des sarrasins [2]. » Le mot sarrasin est sans doute à prendre ici dans le sens d'arabe et non de musulman [3]. En revanche,

en 652. Mais rien ne permet d'affirmer que Cosmas ait été fait prisonnier au cours de ce raid, qui n'était qu'une opération de razzia parmi beaucoup d'autres, la première ayant eu lieu en 652.

1. Cf. la note précédente. Originaire de Crète, et donc grec, ce moine savant connaissait la rhétorique, la physique, l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie et la théologie (*PG* 94, c. 941-944).

2. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta* IV, p. 273.

3. Nous connaissons l'organisation de l'enseignement à Damas au début de l'Islam grâce aux travaux de M. Abiad, *Culture et éducation arabo-islamique au Šām pendant les trois premiers siècles de l'Islam*. Voici ce que nous apprend l'auteur : « En ce qui concerne l'enseignement primaire, le deuxième calife (ʿUmar) suivit l'exemple du prophète. Il demanda aux captifs syriens qui savaient lire et écrire d'enseigner aux musulmans la lecture et l'écriture... Les musulmans envoyèrent également leurs fils dans les *kuttāb* déjà existants chez les Arabes indigènes, où ils apprirent la lecture et l'écriture avec les enfants arabes de confession chrétienne » (p. 52). « Pour enseigner l'écriture, les maîtres appelés *mukattib* se servaient de maximes et de poésies » (p. 215). Muʿāwiya instaura des *kuttāb* dirigés par des Musulmans, avec même programme (lecture, écriture) que les *kuttāb* locaux (p. 58). Il mit en valeur la langue et la littérature arabes, incluant ces matières dans les programmes de formation ; il accordait aux grammairiens, poètes et maîtres en éloquence une place importante à la cour et dans la société (p. 59). ʿUtba, le frère de Muʿāwiya, gouverneur de l'Égypte, dans une recommandation au précepteur de ses fils, demande que la formation arabe traditionnelle soit combinée avec la formation religieuse (p. 64). L'auteur souligne

en dehors du domaine strictement religieux, rien ne s'oppose à ce qu'il ait bénéficié du même enseignement de la langue arabe que la plupart des enfants de son âge, musulmans ou non, appartenant à la même classe sociale [1]. L'apprentissage littéraire de la langue reposait essentiellement sur l'étude des poètes. Or Akhṭal, le chantre des umayyades, était un habitué de la maison familiale de Jean. Grâce à ce contact permanent avec l'un des plus grands poètes de son époque, la langue arabe ne devait pas lui être étrangère [2].

que « l'équilibre observé par les premiers Ummayades entre les éléments religieux et les éléments séculiers de la culture arabo-islamique » a été rompu en faveur de l'élément religieux sous le règne de ʿUmar II (p. 86). « Le système d'enseignement, qui prit forme dès le premier siècle, puisait à diverses sources : le patrimoine arabe traditionnel, la religion islamique et, à un moindre degré, les usages préexistants dans les régions conquises » (p. 213). L'auteur termine en ajoutant que si l'on connaît bien le contenu de l'enseignement religieux, malheureusement on manque d'information sur les disciplines séculières (p. 220). D. et J. Sourdel, *La Civilisation de l'Islam classique*, semble confirmer qu'il n'était pas nécessaire de passer par l'étude du Coran pour connaître la langue arabe. Il rappelle que l'arabe n'est sans doute pas uniquement l'image du parler mekkois, mais qu'il faut le rapprocher de la *koiné* poétique répandue en Arabie et dans les régions syro-mésopotamiennes dès le VIe siècle. « Il reste difficile d'établir des rapports entre la langue du Coran, celle des rapsodes d'Arabie et celle des milieux arabes chrétiens où l'écriture arabe elle-même aurait vraisemblablement pris naissance » (p. 125).

1. Il devait, en plus, connaître l'araméen qui était la langue du peuple et qui est encore pratiquée de nos jours dans quelques villages de la région de Damas, comme Maʿlūlā.

2. Le calife ʿAbd al-Malik demanda un jour à Akhṭal d'où il venait : « J'étais chez votre secrétaire Ibn Sarǧūn ». « Ah ! s'écria ʿAbd al-Malik, tu connais les bons endroits ! » D'après Abū al-Faraǧ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, VIII, p. 290, cité par J. Nasrallah, *Saint Jean Damascène*, p. 69. G. Troupeau, qui a eu l'amabilité de relire les chapitres d'introduction de cet ouvrage et de me faire part de ses remarques, manifeste son désaccord avec J. Nasrallah. Selon lui rien ne permet d'affirmer que le Damascène connaissait l'arabe. Il

Jean reçut une solide formation grecque classique, comme le prouvent les multiples références aux philosophes de l'antiquité qui illustrent ses ouvrages [1]. Cette éducation grecque traditionnelle était d'ailleurs requise pour pouvoir remplir les fonctions auxquelles il était destiné.

Jean entra dans la vie active vers l'âge de vingt ans, à la fin du règne d'ʿAbd al-Malik (685-705) [2]. Il commença sans doute par seconder son père. Sarjūn avait alors été remplacé par un musulman au poste de responsable des finances et de la guerre [3], ce qui ne signifiait pas, pour autant, une mise à l'écart de la vie publique. L'arabisation ne posait pas de problème à sa famille [4], tous ses membres étant lettrés en arabe. D'autre part, la décision prise sous Walīd Ier (705-715) de radier tous les chrétiens de la fonction publique ne fut que provisoire. Le décret ne put entrer en application, les musulmans s'avérant encore incapables d'assumer de telles responsabilités [5].

est même probable que c'est à cause de son ignorance de cette langue qu'il abandonna son poste dans la fonction publique islamisée et arabisée. Seule la découverte éventuelle d'un manuscrit de l'ouvrage en langue arabe qui lui est attribué, ainsi que nous le signalons dans la suite de ce chapitre, peut mettre fin à ce débat.

1. C. Chevalier, *La Mariologie de saint Jean Damascène*, p. 40-43, donne toute une liste de ces auteurs, philosophes ou Pères de l'Église, cités dans les ouvrages de Jean Damascène.

2. C'est sous ʿAbd al-Malik que les tracasseries commencèrent sérieusement pour les chrétiens.

3. Cf. p. 48, note 5.

4. ʿAbd al-Malik arabisa l'administration, mais il maintint en place les hommes compétents, c'est-à-dire, en Syrie, les chrétiens.

5. Walīd Ier commença le recrutement de fonctionnaires musulmans. Cette mesure fut théorique, car elle aurait entraîné une désorganisation des services. Il ne faut pas oublier non plus que le monde musulman était en pleine effervescence, avec le soulèvement de l'Irak et de l'Arabie, et l'apparition d'un anti-calife : Ibn al Zubayr. Les chrétiens, non impliqués dans ces querelles, offraient l'avantage de la fidélité, même si la guerre avait repris contre Byzance

Il n'est guère possible de déterminer avec exactitude la fonction qu'occupa Jean lorsqu'il succéda à son père. Il semble qu'il fut « secrétaire de l'émir de la Ville », c'est-à-dire chef de l'administration fiscale urbaine, comme l'affirment certains de ses biographes [1]. On peut penser qu'il conserva au moins la charge de percepteur auprès des chrétiens tenue traditionnellement par sa famille, et qu'il collecta ainsi les impôts dus par les chrétiens de la province de Damas [2]. Mais il s'agissait, là encore, d'une charge très importante, car les chrétiens, jacobites et melkites, formaient toujours la grosse majorité de la population ; l'économie de la région reposait sur eux [3]. Jean Damascène se trouvait donc en contact avec l'entourage du calife et avait l'avantage de pouvoir fréquenter les grands personnages du régime dans le cadre de ses attributions. Les relations débordaient certainement le strict domaine professionnel, étant donné les liens d'amitié qu'il avait pu continuer à entretenir avec ses anciens compagnons de jeunesse.

Une telle situation permit à Jean de devenir un observateur privilégié des luttes politiques et religieuses qui divisaient la communauté musulmane, et de parler de

(on connaît le sentiment des chrétiens syriens à l'égard des byzantins !).

1. La *Vita* arabe dit qu'il était *Kātib li amīr al-bilād*, ce qui peut se traduire par « secrétaire du prince de la région » (le calife ?). Cf. C. Bacha, *Biographie*, p. 15. De même *PG* 94, c. 449 ; Papadopoulos-Kerameus, *Analecta* IV, p. 281, 318 (cité par D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 42, note 3).

2. Le VII[e] concile œcuménique le compare à Matthieu, fonctionnaire des impôts comme lui, et qui quitta tout pour suivre le Christ (Mansi, *Collectio*, XIII, c. 356).

3. Cette juridiction se limitait aux seuls chrétiens ; il est donc logique de penser que la famille de Jean avait continué à en assumer la charge, même après l'élimination des chrétiens de l'administration. L'exil dont sera frappé le frère de Jean vers 740 pourrait d'ailleurs être une mesure prise en rapport avec cette fonction.

tous ces problèmes avec ses amis, en toute liberté. Or, c'est justement au début du VIII[e] siècle qu'ont pris naissance les premières polémiques entre les partisans de la toute puissance de Dieu et ceux qui affirmaient que l'homme était libre [1]. Il est probable que les discussions entre chrétiens et musulmans amenèrent ces derniers à se poser des questions au moment où la conscience religieuse musulmane était troublée par le contexte politique de l'époque. Ce n'est donc pas par hasard que Jean a consacré la moitié de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* au problème du libre arbitre [2].

Sous le pieux calife 'Umar II (717-720) la vie devint plus difficile pour les chrétiens : mesures vexatoires mises en vigueur, liste de martyrs qui s'allonge, et enfin élimination définitive des non-musulmans des fonctions administratives. Cette dernière mesure entraîna la conversion de nombreux chrétiens désireux de garder leur emploi [3]. Jean fit un choix différent : renonçant aux honneurs et aux richesses, il préféra quitter la ville de son enfance et prendre le chemin du monastère de Saint-Sabas.

d. *Jean moine à Saint-Sabas*

La date de son départ n'est pas connue, mais il a sans doute quitté Damas pendant le califat de 'Umar II. Jean

1. A l'exception de 'Umar II, les califes umayyades étaient considérés comme de mauvais musulmans. S'ils se maintenaient au pouvoir, c'est donc que Dieu le voulait. Obéir à ces califes, quoi qu'ils fissent, c'était se soumettre à la volonté de Dieu. Telle était la doctrine officielle. Les opposants pensaient que l'homme était responsable de ses actes et considéraient ces califes comme des pécheurs, inaptes à assumer leur tâche de successeur du prophète.

2. B. Kotter, *Controverse entre un Musulman et un Chrétien PTS* 22, p. 427-430.

3. Pour la première fois un calife encouragea ouvertement la conversion de chrétiens non-arabes.

aurait donc rejoint le monastère au plus tard pendant l'année 720, âgé d'environ quarante ans [1]. La laure de Saint-Sabas, située dans une vallée proche de Jérusalem [2], était un grand centre spirituel et intellectuel. Foyer de la pensée melkite, le monastère brillait de tout son éclat en ce début du VIII[e] siècle. Bien qu'on y trouvât des moines de langue syriaque et arménienne, Saint-Sabas était un couvent hellénisé ; la langue grecque n'avait pas encore fait place à la langue arabe comme langue culturelle et liturgique, même si cette dernière était largement utilisée dans la vie courante [3].

En 706, l'Église melkite avait enfin retrouvé son chef spirituel, le patriarche Jean V étant monté sur le siège de Jérusalem resté vacant depuis soixante ans. Ordonné prêtre par le nouveau patriarche dont il deviendra le théologien [4], Jean Damascène sera amené à écrire des

1. M. Jugie, art. « Jean Damascène », c. 695, pense qu'il a dû rejoindre Jérusalem dès la nomination de Jean V, c'est-à-dire vers 706. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, p. 45, retarde ce départ jusque vers l'année 724.

2. Sur le monastère de Saint-Sabas on peut consulter : H. Leclercq, art. « Sabas », *DACL*, t. 15, c. 189-211 ; S. Vailhé, « Les Écrivains de Mar Saba », *EO* 1899, p. 1-11 et 33-46 ; S. Vailhé, « Le Monastère de S. Sabas », *EO* 1899, p. 332-341, 1900, p. 18-28.

3. A la fin du VIII[e] siècle la situation avait évolué et les vies de saints furent alors rédigées en arabe par les moines de Saint-Sabas (un peu pour échapper à la censure de Byzance !). Ce fut le cas pour les vies de saint Romain et saint Siméon. Cf. P. Peeters, *AB* XXX, 1911, p. 393-427.

4. Avant 726, nous dit J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 101. Il se base sur le fait que le traité intitulé *Expositio et declaratio Fidei* (*PG* 95, c. 417-438) serait une profession de foi prononcée à l'occasion de son ordination. Jean y parle d'hérésies sans mentionner l'iconoclasme apparu en 726. Il a donc été ordonné avant cette date. Le raisonnement de J. Nasrallah n'est pas probant, maintenant que l'on sait, grâce aux travaux de B. Kotter (*PTS* 22, Introduction), que cette hérésie ne figure pas dans la liste des erreurs dénoncées par Jean dans son *Livre des hérésies*, composé pourtant postérieurement aux trois traités contre l'iconoclasme.

pamphlets contre les diverses hérésies, en particulier contre l'iconoclasme [1]. Animé par le souci de défendre la vérité, il rédigera trois discours contre les briseurs d'images [2], attitude courageuse car, ainsi que nous l'avons déjà signalé, la religion musulmane s'opposait à toute représentation figurative, et des mesures venaient d'être prises pour faire respecter ce point de doctrine [3]. Les trois discours pour la défense des icônes entraîneront sa condamnation, non par les musulmans, mais par le concile iconoclaste de Hiéria en 754 : « Anathème à Manṣūr [4] qui a un nom de mauvais présage et qui professe des sentiments mahométans ! Anathème à Manṣūr qui a trahi le Christ ! Anathème à l'ennemi de l'Empire, au docteur d'impiété, au vénérateur des images [5] ! » Dans le même esprit Jean écrira contre l'Islam des ouvrages critiques, mais rédigés en grec, et donc, à priori, inaccessibles aux musulmans [6]. Cette démarche dangereuse ne l'empêchera pas de finir ses jours paisiblement, alors qu'à la même époque Étienne III, le nouveau patriarche d'Antioche, Pierre évêque de Maïouma, ainsi qu'un autre Pierre, métropolite de Damas, étaient martyrisés — langue coupée pour l'un d'eux — et

1. L'Église melkite échappait à la juridiction de l'empereur. De ce fait, ses membres se trouvaient plus libres pour défendre des thèses non soutenues officiellement par l'Église de Constantinople.

2. B. Kotter, *PTS* 17, p. 65-200.

3. Yazīd II (720-724) avait déjà pris un édit iconoclaste. Aurait-il inspiré l'empereur Léon III ?

4. Étant l'aîné, il avait repris le nom du grand-père, selon la coutume orientale. Cf. J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 57.

5. Mansi, *Collectio*, XIII, 352E-356D ; Héfélé, *Histoire des Conciles* III, p. 703-705. L'iconoclaste Constantin Copronyme changea le nom de Manṣūr (victorieux) en μανζήρ (bâtard). Cf. *PG* 94, c. 12, note d.

6. J. Hajjar, *Les Chrétiens uniates*, p. 95, rapporte que 'Abd al-'Azīz, gouverneur d'Égypte, s'inquiétant de la signification des offices chrétiens célébrés en grec, se fit traduire les textes pour s'assurer qu'ils ne contenaient pas d'injures à l'encontre de l'Islam.

exilés, pour avoir prêché contre l'Islam en faisant référence à la doctrine de Mahomet, instruits peut-être sur le sujet par Jean Damascène lui-même [1].

Jean meurt avant 754 [2], quatre ans après la chute de la dynastie umayyade à laquelle son nom et celui de sa famille resteront liés dans l'histoire. Les « sarjūnides » furent parmi les premiers à avoir pris l'initiative de collaborer avec les nouveaux maîtres, et à leur suite de nombreux chrétiens maintiendront cette tradition de bons rapports avec les musulmans dans les capitales successives de l'Empire islamique [3]. Mais, plus que son rôle politique,

1. J. HAJJAR, *Les Chrétiens uniates*, p. 100, parle également des soixante pèlerins d'Amorium mis à mort à Jérusalem sous Yazīd II (720-724). La prédication contre Mahomet et contre l'Islam avait été la cause du martyre de Pierre Capitolias (cf. Ch. I, note 20). Pierre de Damas était l'ami de Jean Damascène. Il eut la langue coupée pour avoir parlé contre l'Islam. Il est mort en 742 et Jean aurait composé son panégyrique.

2. Le livre intitulé *Les Sources de la connaissance* a été écrit à la demande de Cosmas, son frère adoptif, lorsqu'il était déjà évêque de Maïouma, c'est-à-dire après 743. D'autre part, le concile de Hiéria, qui s'est tenu en 754, déclare que « la Trinité a enlevé les trois » (MANSI, *Collectio*, XIII, 356), ce qui veut dire qu'il constate que les trois ennemis de l'iconoclasme, parmi lesquels Jean, étaient morts. Sa mort se situe donc entre ces deux dates extrêmes. S. VAILHÉ, « Date de la mort de Jean Damascène », propose la date de 749. Il se base sur *La Vie d'Étienne le Sabaïte*, le neveu de Jean, écrite par Léonce de Saint-Sabas. Cette vie raconte qu'Étienne a été amené à Saint-Sabas par son oncle à l'âge de dix ans, et qu'il y serait resté quinze ans avec ce même oncle. Or Étienne est mort en 794, à l'âge de 69 ans. Il serait donc arrivé à Saint-Sabas en 734. Ajoutons 15 ans, ce qui fait 749. I. DICK, « Abuqurra », p. 122, note 24, remet en question cette date. Il s'appuie sur l'article de G. GARITTE, « Le Début de la Vie de saint Étienne le Sabaïte retrouvée en arabe au Sinaï », *AB*, t. 77 (1959), p. 332-369. J.-M. SAUGET, « *Giovanni Damasceno* », p. 735, doute que cet Étienne le Sabaïte soit le même qu'Étienne, le neveu de Jean. C'est également la thèse soutenue par G. Garitte.

3. Bagdad, fondée par la nouvelle dynastie 'abbāside, se substitue à Damas comme capitale de l'Empire musulman. Les chrétiens nestoriens y joueront pendant plusieurs siècles, auprès des califes, le

c'est la place tenue par Jean dans l'élaboration de la pensée chrétienne que l'histoire a finalement retenue. Bien avant qu'il ne soit proclamé Père de l'Église, en 1890, par le pape Léon XIII, la tradition byzantine lui avait déjà donné le titre de « Docteur Émérite », titre amplement justifié vu l'ampleur et l'originalité de l'œuvre qu'il nous a laissée.

2. L'œuvre de Jean Damascène

Les écrits de Jean Damascène, du moins ceux qui nous sont parvenus, datent tous de la seconde période de sa vie, c'est-à-dire de son séjour au monastère de Saint-Sabas. Les œuvres éditées à ce jour ont toutes été rédigées en grec, langue culturelle et liturgique de l'Église melkite à cette époque. L'arabisation ne sera généralisée et définitive qu'à la fin du VIII[e] siècle. M. Lequien, le premier, a publié l'ensemble des écrits de Jean Damascène, en puisant uniquement dans les fonds de la Bibliothèque Royale à Paris [1]. Migne a repris intégralement ce texte, en y

rôle tenu par les melkites à Damas. Ils rempliront même certaines fonctions jusqu'alors interdites aux chrétiens. Par exemple, sous al-Mu'tamīd (870-890), un chrétien est chargé de la réorganisation de l'armée et en prend le commandement. Il est reproché d'autre part au calife al-Muqtadīr d'avoir confié ces mêmes fonctions à un chrétien nestorien (cf. J. HAJJAR, *Les Chrétiens uniates*, p. 135-136). Cette présence des chrétiens dans l'entourage du pouvoir se perpétua également au Caire jusqu'au XI[e] siècle. Les califes fāṭimides feront appel aux coptes monophysites et à des Syriens monophysites ou chalcédoniens et leur confieront des fonctions très importantes dans le gouvernement. Ainsi, en 1009, al-'Azīz choisit comme vizir le chrétien Manṣūr ibn 'Abdūn. Un autre chrétien, Nastūrus (Nestor) lui succéda en 1011. A la fin du siècle, l'Arménien Vahran remplira la même charge (cf. J. HAJJAR, *op. cit.*, p. 137).

1. M. LEQUIEN, *Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni Monachi et Presbyteri Hierosolymitani, Opera Omnia quae exstant*, 2 vol., Paris 1712 ; Venise 1748. Allatius, de son côté, a dépouillé une partie des fonds de la Vaticane.

ajoutant quelques ouvrages qui avaient échappé à Lequien [1]. M. Jugie, dans l'article du *Dictionnaire de Théologie Catholique* consacré à Jean, avait essayé de déterminer ce qui pouvait être retenu comme écrits authentiques [2]. Enfin, B. Kotter a entrepris l'édition critique et complète des œuvres du Damascène [3].

Quelques biographes soutiennent que notre auteur aurait écrit en arabe des ouvrages actuellement perdus [4].

1. *PG* 94, 95 et 96 (dans sa presque totalité), Paris 1864.
2. M. Jugie, art. « Saint Jean Damascène », c. 696-707.
3. On trouvera dans les cinq volumes actuellement publiés sous le titre : « Die Schriften des Johannes von Damaskos » : vol. I (*PTS* 7, Berlin 1969) : les textes philosophiques (L'*Institutio elementaris*, *La Dialectique*, Die Philosophischen Stücke aus cod. Oxon. Bold. Auct. T. I. 6, qui porte le titre de φιλόσοφα) ; vol. II (*PTS* 12, Berlin 1973) : *La Foi orthodoxe* ; vol. III (*PTS* 17, Berlin 1975) les *Discours apologétiques contre ceux qui rejettent les saintes Images* ; vol. IV (*PTS* 22, Berlin 1981) : les œuvres polémiques, et notamment le *Livre des hérésies*, p. 19-67, et la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, p. 427-438 ; vol. V (*PTS* 29, Berlin 1988) : les homélies et les écrits hagiographiques.
4. Telle est l'opinion de J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, p. 179 : « Quant à la question de savoir si le Damascène a écrit en arabe, tout en étant pour l'affirmative, nous ne pouvons donner le nom d'aucune de ses productions, l'inventaire des manuscrits arabes de nombreuses bibliothèques n'ayant pas encore vu le jour. » A.-Th. Khoury, *Théologiens*, I, p. 48, affirme, à la suite de A. Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, t. IV, 2, p. 323, que le Vatic. Arab. 175 serait une réfutation de l'Islam par Jean. Mais dans une lettre datée du 5 Mars 1983, J.-M. Sauget, de la Bibliotheca Apostolica Vaticana, nous précise que le Vatic. Arab. 175 est en fait « un recueil composite, composé de textes hagiographiques. Aucun n'est attribué à Jean Damascène, ni ne le concerne ». Notre correspondant ajoute que la Bibliothèque vaticane possède des manuscrits arabes contenant des œuvres de Jean Damascène : Vatican Arabe 79, 177, 178, 179, 346, 536, 578 ; Sbath 644, 685, 716, 717, 769. Peut-être l'un de ces manuscrits contient-il le texte en question. R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, p. 299-300, rappelle toutefois que, si à la fin de l'époque umayyade la langue arabe est devenue la langue officielle, il ne semble pas qu'elle apparaisse encore comme le véhicule d'une véritable civilisation musulmane : « Il suffit de considérer la production littéraire, juridique ou religieuse de l'époque umayyade : elle est des plus réduites. L'arabe n'est pas l'expression de l'ensemble du monde musulman. » Le raz de marée de l'arabisme ne déferlera que sous les 'abbāsides. Pourquoi faudrait-il que Jean ait joué le rôle de précurseur en ce domaine, alors que la littérature d'expression arabe était encore à l'état embryonnaire ? Selon l'opinion de E. Ponsoye, *La Foi orthodoxe*, p. 6 : « S'il a parlé et prié en syriaque et en arabe, il a pensé et écrit en grec. »

C'est possible puisque Jean maniait parfaitement cette langue, mais une telle entreprise ne semble pas répondre aux besoins de ses lecteurs ou de ses auditeurs. Étant donné que les musulmans ignoraient le grec, s'exprimer dans cette langue permettait de développer sa pensée en toute sécurité, sans avoir à craindre de sanctions éventuelles de la part des autorités. Sans compter qu'il lui était plus facile d'exprimer des concepts philosophiques et des définitions théologiques en grec qu'en arabe, dont le vocabulaire était encore pauvre en ce domaine. En revanche, il est certain que plusieurs de ses écrits furent traduits de bonne heure en arabe, pour les besoins de populations différentes [1]. Ainsi Théodore Abū Qurra, qui se déclarait son disciple et affirmait rapporter un enseignement reçu de vive voix (ἀπὸ φωνῆς), a beaucoup travaillé à la propagation de la pensée de notre auteur dans des écrits rédigés aussi bien en arabe et en syriaque qu'en grec [2].

1. J. Nasrallah, *op. cit.*, p. 179-188.
2. Sur Théodore Abū Qurra, cf. I. Dick, « Un continuateur arabe de Jean Damascène : Théodore Abu Qurra, évêque melkite de Harran », *POC* 12 (1962), p. 209-223 ; p. 319-332 ; *POC* 13 (1963), p. 114-129. Abū Qurra est né vers 750 à Édesse. Vu la date de sa naissance, il n'a pu être un disciple direct de Jean Damascène. Il aurait passé une partie de sa jeunesse à Ctésiphon ou à Bagdad, ce qui explique sa connaissance de l'Islam et de l'arabe. On le retrouve moine à Saint-Sabas, où il étudie la Bible et les Pères, en particulier Jean de Damas. Évêque de Harran vers 793, pour quelques années, il est alors âgé de quarante ans environ. Bien que la majorité des habitants de cette ville fût monophysite, Harran était restée un centre de culture grecque et païenne très célèbre. Théodore est déposé de

Certains ouvrages de Jean ne nous sont d'ailleurs parvenus que dans leur version arabe [1].

Parmi les écrits polémiques du Damascène nous trouvons la controverse dans laquelle un chrétien répond aux objections avancées par un musulman, et cette tentative de réponse aux critiques formulées par les fidèles de l'Islam est l'une des toutes premières du genre [2]. Par la suite, les écrits polémiques contre l'Islam seront à la mode dans l'Église byzantine [3]. Aux XII[e]

son siège épiscopal par le patriarche Théodoret d'Antioche. De retour à Saint-Sabas, il écrit une lettre aux Arméniens (monophysites partisans de la doctrine d'Eutychès) à la demande du patriarche de Jérusalem Thomas. Puis il part à Alexandrie polémiquer avec les coptes (dont le monophysisme, comme celui des jacobites, est purement nominal). Après un séjour à la cour d'Arménie en 815, son passage est signalé vers 823-824 à Bagdad, où il participe à une rencontre à trois (sur l'initiative du calife?), avec le patriarche jacobite et le catholicos nestorien. Il semble qu'il y ait eu également des discussions avec des « théologiens » musulmans. On perd ensuite sa trace. Théodore meurt après 825. MIGNE, *PG* 97, c. 1461-1606, a publié 43 de ses opuscules en grec, dont plusieurs contre les musulmans. Théodore a également écrit 12 traités en arabe, certains ont été publiés par L. CHEIKHO, *al-Mashriq* 15 (1912), p. 757-774 et 825-842, et par C. BACHA, *Mimars de Théodore Abu Qurra, évêque de Harran*, Beyrouth 1944.

1. C'est le cas, en particulier, de l'*Exposé et explication de la vraie Foi*, qui aurait été écrit à l'occasion de son ordination, *PG* 95, c. 417-436. Cf. JUGIE, art. « Jean Damascène », c. 699.

2. Il semble qu'il ait été précédé dans cette entreprise. Dès 643, le patriarche Benjamin d'Alexandrie aurait engagé une controverse avec 'Amr Ibn al-'Ās, le conquérant de l'Égypte. R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes*, p. 26-30, présente toute une série de controverses qui se sont déroulées aux VII[e] et VIII[e] siècles.

3. Pour l'Église byzantine, consulter l'ouvrage d'A.-Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, t. 2. Le texte grec le plus important semble être *La réfutation du Coran*, de Nicétas de Byzance (*PG* 105, c. 669-805), réfutation qu'il a composée au IX[e] siècle, après avoir fait traduire le Coran en grec. L'attitude des nestoriens est toute différente si l'on en croit l'ouvrage qui se

et XIII[e] siècles les théologiens latins suivront cet exemple [1].

Son œuvre magistrale s'intitule *La Source de la Connaissance*. C'est ce livre qui a établi la réputation du Damascène. Ouvrage tardif puisque composé en 743 [2], cette première tentative d'organisation rationnelle des connaissances concernant la foi chrétienne est une véritable « Somme Théologique ». Jean s'appuie sur la pensée des Pères grecs pour élaborer la synthèse des doctrines définies par les conciles au cours des siècles antérieurs, sur Dieu, la Providence, la Révélation et sur la personne du Christ [3]. Le tout est précédé d'une double introduction philosophique et historique [4]. La partie philosophique,

présente comme une correspondance entre le calife de Bagdad al-Ma'mūn (813-833) et le catholicos Timothée (*al-Mashriq* 19 (1921), p. 359-374; 408-418 — en arabe). Pour R. Caspar qui a également publié et traduit ce texte (*Islamochristiana* III, p. 107-175), le dialogue est antérieur à cette période et concernerait le calife al-Mahdī (775-785), et non pas al-Ma'mūn. Sur ce dialogue à Badgad consulter également G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn* (813-834).

1. Des occidentaux arabisants sont allés en terre d'Islam, comme Ricoldo de Monte-Croce et Raymond Lulle. Le texte latin de Ricoldo est actuellement perdu, mais nous en possédons une traduction grecque : *PG* 154, c. 1037-1152. Sur Raymond Lulle, voir D. URVOY, *Penser l'Islam, les présupposés islamiques de « l'Art » de Raymond Lulle*, Paris 1980, p. 169-173. Pierre le Vénérable a fait traduire le Coran pour pouvoir le réfuter : *PL* 189, p. 661-720. Pour les traductions latines du Coran, cf. M.-Th. D'ALVERNY, « Deux traductions latines du Coran », *AHDLMA*, t. 16 (1947-1948).

2. L'ouvrage a été composé, en effet, à la demande de son ancien condisciple de Saint-Sabas, Cosmas, devenu évêque de Maïouma en 743, à la suite du martyre de Pierre, son prédécesseur : *PG* 94, c. 521 A.

3. Nous ne retrouvons cependant pas dans *La Source de la connaissance* la totalité du message des Pères grecs, de même qu'il faut faire appel aux autres écrits de Jean pour se faire une idée complète et exacte sur sa propre théologie.

4. Dans une étude sur les différents manuscrits, B. KOTTER, *Die*

intitulée *Dialectique* [1], se résume, pour l'essentiel, à un ensemble de définitions précisant le sens des termes tels que : nature, personne, hypostase, etc. Précaution de la plus grande importance lorsque l'on sait qu'un simple désaccord sur la signification exacte d'un mot (φύσις par exemple) a pu être à l'origine de querelles sanglantes entre chrétiens.

Vient ensuite l'introduction historique ou *Livre des hérésies* [2]. L'ambition de Jean n'est pas d'élaborer une histoire du dogme ni de décrire l'évolution de la pensée des Pères grecs. Mais, avant d'aborder l'exposé de la foi chrétienne, l'auteur juge utile de dénoncer les erreurs et les fausses doctrines. Pour décrire les quatre-vingts premières hérésies, Jean Damascène a repris intégralement le texte du *Panarion* d'Épiphane [3]. La description des erreurs plus tardives a été également empruntée à différents auteurs : ainsi, pour parler du monothélisme, s'est-il

Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos, p. 197, signale que cet ordre n'est pas toujours respecté et que le *Livre des hérésies* manque même parfois. Cela tient au fait que chacun des livres dont se compose l'ouvrage forme un ensemble qui se suffit à lui-même, et que le copiste a la possibilité de reproduire la seule partie de *La Source de la connaissance* qui l'intéresse.

1. La traduction exacte est : *Chapitres philosophiques*. B. KOTTER, *Die Schriften*, t. 1 (*PTS* 7), p. 51-146. Il faut d'ailleurs se reporter à la totalité des textes contenus dans cet ouvrage pour avoir une idée exacte de la pensée philosophique de Jean Damascène.

2. B. KOTTER, *Die Schriften*, t. 4 (*PTS* 22), p. 19 s. Le mot hérésie est pris ici au sens très large. Jean en donne lui-même la définition au chapitre 65 de la *Dialectique*, intitulé « Définitions diverses » : c'est une opinion communément admise par un groupe d'hommes, mais rejetée par d'autres, et pas seulement une erreur dogmatique au sens strict. C'est ainsi que les vingt premières hérésies parlent du judaïsme et du paganisme grec, et que la dernière concerne l'Islam.

3. Pour le *Panarion* d'Épiphane (315-403) cf. *GCS* 25, 31 et 37 (éd. K. Holl et J. Dummer).

inspiré de saint Sophrone [1]. Mais, si l'apport original de Jean se résume à peu de chose, le *Livre des hérésies* revêt pour nous la plus grande importance, ainsi que nous l'avons signalé dans la préface, puisqu'il contient le premier texte grec de la littérature chrétienne consacré à la présentation de l'Islam [2].

La Foi orthodoxe [3], troisième partie de la *Source de la Connaissance*, est le plus connu des ouvrages de Jean Damascène. Le livre est divisé en 100 chapitres, mais l'ordre et le contenu de ces chapitres ont permis leur regroupement sous quatre grandes rubriques, si bien que l'on a pu lui appliquer les divisions devenues classiques dans les traités de théologie du Moyen Age latin, tout comme dans les livres de *'ilm al-kalām*, qui sont des exposés raisonnés et apologétiques de la foi musulmane. Le plan actuel de la *La Foi orthodoxe* est donc le suivant : 1. Le *De Deo Uno* ; 2. La Création ; 3. L'histoire du Salut (la christologie chez les chrétiens, la prophétologie chez les musulmans) ; 4. Questions diverses. Nous avons là, à peu de choses près, le plan du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard [4], mais aussi celui des grands traités de *'ilm al-kalām* [5]. Il est toutefois aventureux d'en conclure que Jean Damascène ait inspiré les théologiens latins et les penseurs musulmans. Tout au plus peut-on affirmer que les ouvra-

1. M. JUGIE, art. « Jean Damascène », c. 697. Toutefois Jugie s'est trompé sur l'apport original de Jean, puisqu'il lui a attribué les hérésies 102 et 103, considérées comme apocryphes par B. Kotter.

2. C'est l'hérésie 100, recensée par Migne sous le n° 101. Nous donnons au chapitre III l'explication de cette numérotation différente. *PG* 94, c. 763-773 ; B. KOTTER, *PTS* 22, p. 60-67.

3. B. KOTTER, *PTS* 12, p. 7-241.

4. Le pape Eugène III aurait demandé au pisan Burgondio, vers 1150, de traduire *La Foi orthodoxe*, donc avant la parution du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, qui aurait ainsi pu en prendre connaissance. Cf. M. JUGIE, art. « Jean Damascène », c. 750.

5. Pour le plan des livres de *'ilm al-kalām*, voir L. GARDET et G.-C. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 136-174.

ges de ces différents auteurs ont une ressemblance formelle avec *La Foi orthodoxe*. Pour avoir réalisé la synthèse de sept siècles de pensée chrétienne, notre auteur peut être considéré comme le précurseur de tous ceux qui rédigeront un exposé complet de la doctrine de l'Église. C'est donc à juste titre qu'il a pu être considéré comme le sceau des Pères grecs, son œuvre marquant bien la transition entre l'âge patristique et l'époque scolastique [1]. Le Damascène a, de plus, ouvert la voie aux nombreux écrivains byzantins auteurs d'ouvrages sur l'Islam, lui qui était mieux placé que quiconque pour mener à bien ce travail d'information.

1. L. Gardet et G.-C. Anawati, *op. cit.*, p. 207.

CHAPITRE III

LES ÉCRITS DE JEAN DAMASCÈNE SUR L'ISLAM

Dans l'ensemble de l'œuvre de Jean Damascène ses écrits sur l'Islam représentent peu de chose, puisqu'à ce jour nous ne sommes en possession que de deux textes relativement courts, soit au total une vingtaine de pages [1].

1. D'autres écrits sur l'Islam ont été attribués à Jean Damascène; cf. A.-Th. KHOURY, *Théologiens*, t. 1, p. 48; D. J. SAHAS, *John of Damascus*, p. 123-126. Ces textes sont : 1. Deux courts passages sur les dragons (*PG* 94, c. 1600-1601) et sur les fées (*PG* 94, c. 1604 A-B), considérés comme non authentiques par C. DYOVOUNIOTES, *Δαμασκηνός*, p. 187, et par HOECK, *OCP*, XVI, 1951, p. 18. 2. La « Passion de saint Pierre de Capitolias », éditée par P. PEETERS, *AB* LVII (1939), p. 299-333, n'est pas davantage de Jean. D'après THÉOPHANE, *Chronographie*, Année 734, Pierre, évêque de Maïouma aurait été martyrisé pour avoir parlé contre l'Islam, et Jean aurait prononcé son panégyrique. Il ne s'agit pas du texte publié par Peeters. Il faut distinguer en effet plusieurs Maïouma : la ville dont Pierre fut évêque se trouve près de Gaza, tandis que le lieu où Pierre de Capitolias a été condamné se situe sur l'Oronte, près de Homs, au nord de Damas. Il sera toutefois martyrisé dans son village de Capitolias en Jordanie. D'autre part, Pierre de Capitolias a été martyrisé sous Walīd I^{er} (705-715), tandis que Pierre fut évêque sous Walīd II (743-744), ce qui peut expliquer le confusion. 3. Le texte arabe intitulé *Réponse aux musulmans* (*Radd 'alā al-muslièin*), dont le manuscrit est pour le moment introuvable (cf. ch. II, note 68). 4. La *Formule d'abjuration*, *PG* 115, p. 124-136, qui est un texte plus tardif. A.-Th. KHOURY, *Théologiens*, t. 1, p. 187, suggère la fin du IX^{e} siècle comme date possible. Ce texte a été traduit en français par E. MONTET, *RHR*, LIII (1906), p. 145-163.

Le premier, un extrait du *Livre des hérésies*, consiste en une présentation, polémique parfois, de la doctrine de l'Islam, suivie de la réfutation de quelques critiques adressées aux chrétiens et de l'étude de quatre sourates du Coran. *La Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, quant à elle, se présente comme un recueil de réponses aux attaques subies sur certains points par la doctrine chrétienne.

Pourquoi cette discrétion relative de Jean Damascène sur un sujet nous paraissant aujourd'hui, après plus de douze siècles de recul, comme celui qui aurait dû préoccuper l'Église en priorité? A titre de comparaison, notre auteur a dépensé beaucoup plus d'énergie pour combattre l'iconoclasme, qui, à nos yeux, devait présenter un danger bien moindre pour l'avenir de l'Église [1]. En fait, l'Islam, malgré sa puissance politique et militaire, n'apparaissait pas comme une menace immédiate pour la foi orthodoxe. Étant donné l'extrême indigence de la réflexion théologique musulmane en cette première moitié du VIII^{e} siècle, les penseurs chrétiens n'avaient pas matière à s'inquiéter. Le Coran étant considéré comme une compilation d'histoires bibliques mal rapportées et mal comprises, il suffisait de le tourner en ridicule. Certes, l'attitude des chrétiens changera quelques années plus tard, lorsqu'ils trouveront en face d'eux des théologiens musulmans parfaitement capables de manier la logique et d'élaborer une doctrine cohérente; ce qui n'était pas encore le cas à

1. Il convient cependant de nuancer cette affirmation. De toutes les hérésies présentées par Jean, la centième est en effet, et de loin, la plus détaillée. Alors que toutes les autres sont présentées en quelques lignes, nous avons pour l'Islam une description plus développée et une information plus complète.

l'époque de Jean Damascène. Cependant, malgré leur brièveté, l'exposé sur l'Islam et *La Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, dans la mesure toutefois où ils ont bien Jean Damascène pour auteur [1], revêtent une grande importance pour la connaissance des rapports entre les musulmans et les chrétiens au premier siècle de l'occupation de la Syrie. Nous sommes en présence des tout premiers écrits où l'on voit un théologien vivant en terre d'Islam s'intéresser à cette nouvelle religion et en étudier la doctrine dans un but polémique et apologétique [2].

La personnalité de Jean leur donne une plus grande importance encore. L'auteur savait de quoi il parlait, ses informations sur l'Islam n'ayant pas été puisées dans des livres. La position officielle de sa famille, tout comme les rapports amicaux entretenus personnellement avec les gens au pouvoir, lui avaient permis de bien connaître cette religion ainsi que les principaux points du dogme chrétien critiqués par ceux qui tentaient d'élaborer la théologie musulmane et de rationaliser le contenu de la révélation coranique. Sa connaissance de l'arabe lui avait également facilité les discussions avec ses amis de la cour califale, y compris sur des sujets religieux. Or, à cette époque où Jean résidait à Damas, certains de ses concitoyens musulmans commençaient à se poser des questions au sujet du libre arbitre et débattaient le problème de la création du Coran. Ce qui allait devenir au siècle suivant la théologie dialectique (*iklm al-kalām*) en était à ses premiers balbutiements [3]. A sa connaissance personnelle de l'Islam et des musulmans s'ajoute le fait que Jean était un

1. Le problème de l'authenticité fera l'objet du ch. VI.
2. Cf. Ch. II, p. 61, note 2.
3. Cf. L. GARDET, *Introduction*, p. 32-39; 200-207; I. GOLDZIHER, *Le Dogme*, p. 70-78; L. LAOUST, *Les Schismes*, p. 48-49.

théologien à la doctrine sûre, le représentant le plus authentique de l'orthodoxie chalcédonienne en ce début du VIII^{e} siècle. Ces deux écrits seraient donc parmi les plus anciens témoignages d'un théologien sur l'Islam, rédigés par la personnalité la plus compétente de l'époque, tant pour la sûreté de son information que pour l'étendue de son érudition.

1. L'Islam

Le texte ne porte pas de titre; il est habituellement appelé la 101^{e} hérésie de Jean Damascène. L'auteur y parle de la Religion des Ismaélites, jamais de l'Islam. De même le mot musulman n'apparaît-il pas sous sa plume, laissant la place à celui de sarrasin. Les deux termes, Islam et musulman, ne seront transcrits en grec par les écrivains byzantins qu'à une époque plus tardive [1]. Nous pensons cependant qu'il est logique de les utiliser puisqu'ils sont passés dans le langage courant, et qu'ils sont la transcription fidèle des mots arabes servant à désigner cette religion (*Islām*) et ses adeptes (*muslimūn*).

Dans la version du *Livre des hérésies* rapportée par Lequien et reprise par Migne, le chapitre sur l'Islam se trouve répertorié en 101^{e} position [2], suivi de deux autres

1. Il serait intéressant de savoir si les mots « musulman » et « Islam » ont été utilisés par Jean dans son ouvrage intitulé *Réponse aux musulmans*, comme semble l'indiquer le titre (cf. Ch. II, note 68). Dans les ouvrages des polémistes byzantins connus à ce jour, le mot musulman a été utilisé pour la première fois par BARTHÉLÉMY D'ÉDESSE, *Réfutation d'un Agarène*, *PG* 104, c. 1393 C et 1401 D (τῶν μουσουλμανῶν).
2. *PG* 94, c. 763-773.

hérésies : l'iconoclasme et la secte des Aposchites, ainsi que d'un épilogue. Dans l'édition réalisée par Kotter, dont nous utilisons le texte, le même chapitre porte désormais le numéro 100 et clôt la liste des hérésies énumérées par Jean [1]. Kotter s'appuie sur plusieurs éléments pour conclure ainsi le *Livre des hérésies*. La division en 100 chapitres ou centuries était fréquente à cette époque [2]. C'est le cas, entre autre de *La Foi orthodoxe* du même Damascène. L'auteur de l'épilogue du *Livre des hérésies* qui se trouve dans l'édition de Lequien, et qui ne figure d'ailleurs plus dans celle de Kotter, signale que l'on vient de parler de 100 hérésies [3]. La limitation à 100 est confirmée dans la *Doctrina Patrum* [4]. Mais Kotter fait surtout appel aux manuscrits les plus anciens pour justifier son choix. Dans ces manuscrits l'hérésie des Autoproscopes ne figure pas et a donc été intercalée tardivement à la centième place dans la liste attribuée à Jean Damascène [5]. Il convient de la supprimer, tout comme les deux hérésies 102 et 103 qui ont été rajoutées. On restitue ainsi à l'Islam sa place véritable, qui est la centième et la dernière.

L'ouvrage intitulé *La Source de la connaissance*, et par conséquent le *Livre des hérésies* qui en est une partie, date de la fin de la vie de Jean, puisqu'il a été écrit après 743. L'auteur est alors âgé de 65 ans et plus. N'oublions pas que ses seules sources d'information sont les connaissances personnelles acquises dans sa jeunesse. Or, il a quitté Damas et cessé de fréquenter régulièrement ses amis

1. B. Kotter, *Überlieferung*, p. 213.
2. Cf. I. Hausherr, art. « Centuries », *DSp.*, t. I, p. 416. La centurie est une collection de sentences groupées par centaines ; c'était un procédé littéraire en usage chez les auteurs spirituels, surtout grecs, le nombre cent étant synonyme de perfection.
3. *PG* 94, 777 B.
4. F. Diekamp, *Doctrina Patrum*, p. 270. C'est aussi l'opinion de C. Dyovouniotes, Δαμασκηνός, p. 44.
5. B. Kotter, *PTS* 22, p. 5, note 10.

musulmans depuis une trentaine d'années. Ses souvenirs étaient peut-être lointains, ce qui pourrait expliquer les imprécisions et les erreurs qui se seraient glissées dans son exposé. D'autre part, au tout début du VIII[e] siècle le texte du Coran n'était sans doute pas encore définitivement fixé dans sa version actuelle [1], tandis que les recueils de *Ḥadīth*, qui rapportent la tradition du Prophète, n'avaient pas été rédigés [2]. Il nous est donc difficile de juger la

1. R. Blachère, *Introduction*, p. 12-135, retrace l'histoire de la fixation du texte de la vulgate. Consignée parfois sur des objets divers, la révélation coranique fut essentiellement mémorisée par les Compagnons du Prophète et retransmise oralement. A la suite de la disparition au combat d'un certain nombre de « Rapporteurs », il y eut une première recension officielle sous le calife Abū Bakr (632-634). Mais il existait d'autres versions parallèles, avec de nombreuses variantes. Damas avait adopté le Coran de Ubayy Ibn Ka'b. Le calife 'Utmān fit rédiger un texte destiné à rallier l'ensemble des musulmans. Il en envoya quatre copies à La Mecque, Bassora, Koufa et Damas, puis il fit détruire les autres versions, mais son entreprise fut contestée et ne réalisa pas l'unanimité espérée. Ibn Mas'ūd dont la version avait été adoptée à Koufa refusa de se soumettre et son texte resta utilisé dans cette ville, tandis que les musulmans de Damas semblent être restés fidèles au Coran d'Ubayy Ibn Ka'b. Ce n'est que sous le calife 'Abd al-Malik (685-705) que le gouverneur d'Irak, al-Ḥajjāj, fut à l'origine de la rédaction du Coran actuel. Or, au sujet du *corpus* d'Ubbay utilisé à Damas, nous savons que de nombreuses variantes opposaient cette recension à la Vulgate de 'Utmān : l'ordre des sourates n'était pas le même ; les titres des sourates ne coïncidaient pas toujours (la sourate *al-Mujādala* s'y nommait *al-ẓihār*) ; il comprenait 116 sourates au lieu de 114 ; on y trouvait enfin deux prières actuellement absentes de la Vulgate : « le Reniement » et « la Course » (Blachère, *op. cit.*, p. 41-43). Ce corpus a disparu mais il en existait encore des exemplaires à Bassora à la fin du X[e] siècle. Nous pouvons donc penser qu'il en était de même à Damas à la fin du VII[e] siècle, ville qui avait adopté cette version dès le début de l'Islam, et ne soyons donc pas étonnés si Jean Damascène ne cite pas le Coran tel que nous le connaissons. Il faudrait pouvoir comparer ces passages avec le texte d'Ubayy.
2. Les *Ḥadīth* sont des éclaircissements puisés dans la vie et les paroles de Mahomet, pour permettre l'explication de certains

présentation de l'Islam faite par Jean Damascène à partir des textes actuellement à notre disposition et en fonction de ce qu'il nous est possible de connaître maintenant de cette religion par les livres. Toutes ces précisions sont nécessaires, car elles nous permettent de ne pas porter un jugement trop hâtif sur Jean Damascène, et, en particulier, de ne pas conclure qu'il est de mauvaise foi ou mal renseigné lorsque nous repérons des inexactitudes dans ses affirmations ou ses citations.

En outre, la place du texte sur l'Islam dans l'œuvre de Jean en fixe les limites. L'intention de l'auteur n'était pas de nous donner un exposé complet de la foi musulmane ou de présenter cette religion avec l'idée de la mieux faire connaître pour pouvoir engager un dialogue, ainsi que nous chercherions à le faire de nos jours. Le *Livre des hérésies* a été écrit dans une autre optique : combattre les erreurs et les fausses doctrines. Dans le passage qui nous intéresse, la 100[e] hérésie, Jean Damascène dénonce les croyances et les mœurs des musulmans en ce qu'elles s'opposent à l'orthodoxie et à la morale chrétienne. Il le fait, de plus, dans un style bien propre aux Pères de l'Église, c'est-à-dire en ayant recours aux sarcasmes et aux injures. A cette période, alors que l'élaboration du dogme provoquait encore de nombreuses crises au sein de l'Église, un besoin de se démarquer par rapport à tout ce qui n'était pas orthodoxe se faisait profondément sentir. L'idée d'un dialogue à partir de ce qui rapproche ne pouvait encore s'imaginer ; les préoccupations de l'Église

passages obscurs du Coran. Des milliers de traditions ont été recueillies. Leur authenticité ayant été sévèrement critiquée, seules furent retenues celles qui reposaient sur une chaîne de transmission sans faille, comme pour le Coran. Six recueils furent rédigés au IX[e] siècle. L'ensemble des *Ḥadīth* forme, avec le Coran et la *Sīra* (la vie du Prophète), ce qu'on appelle la « Tradition » ou *Sunna*. Cf. I. Goldziher, *Le Dogme*, p. 33-35.

contemporaine ne se retrouvent pas dans les écrits de Jean, pas plus que dans ceux des autres Pères grecs. Une dernière remarque au sujet de la présence d'une étude sur l'Islam dans un livre consacré aux hérésies. Il n'y a pas eu confusion de la part de Jean, le terme d'hérésie devant être pris au sens large de secte ou d'école philosophique, ainsi qu'il le définit lui-même au chapitre 65 de la *Dialectique* [1]. Les vingt premières hérésies sont d'ailleurs consacrées au paganisme, à l'hellénisme et au judaïsme [2]. Le *Livre des hérésies* est un répertoire de toutes les doctrines qui s'écartent de l'orthodoxie chrétienne. Au XII[e] siècle encore, Pierre le Vénérable traitera, lui aussi, l'Islam d'hérésie [3].

Si nous considérons la structure du chapitre sur l'Islam, nous voyons que ce texte, extrêmement composite, comprend onze paragraphes d'inégale longueur, formant chacun une certaine unité autour d'un thème précis [4]. Bien

1. Cf. Ch. II, p. 63, note 2.
2. Jean Damascène, dans son introduction au *Livre des hérésies*, nous rappelle également, à la suite d'Épiphane, que les mères de toutes les hérésies sont au nombre de quatre : le « Barbarisme » recouvre la période qui va d'Adam à Noé, le « Schitisme » nous amène jusqu'à la tour de Babel, « l'Hellénisme » est considéré comme l'époque du culte des idoles, et enfin le « Judaïsme ». B. Kotter, *PTS* 22, p. 19-25.
3. Pierre le Vénérable (1092-1156) fait traduire le Coran à Tolède, l'envoie à saint Bernard, ainsi que d'autres ouvrages musulmans également traduits, et lui demande de réfuter la funeste hérésie de Mahomet (*PL* 189, c. 649). Cependant, dans sa propre réfutation de l'Islam, il avoue ne pas savoir s'il doit appeler l'Islam une hérésie, car il ne s'agit pas d'une secte issue du christianisme (*Liber contra sectam sive haeresim saracenorum*, *PL* 189, c. 669-670).
4. Ce découpage est artificiel, P. Khoury, A.-Th. Khoury et D. J. Sahas proposent des plans différents. Celui de P. Khoury, « Jean Damascène et l'Islam », *POC* 7, p. 48-50, est le plus détaillé : 1. Origines. 2. Ancienne religion. 3. Mahomet. 4. Le Coran. 5. Description du Coran. 6. Dieu. 7. Le mal et le libre arbitre. 8. Le Christ.

qu'elle n'existe pas dans l'original grec, nous reprendrons cette division en onze paragraphes pour donner plus de clarté au commentaire contenu dans le chapitre v de notre ouvrage. Nous proposons donc le plan suivant :

1. Introduction : Elle est essentiellement historique. Après avoir souligné le succès rencontré par l'Islam, Jean énumère les différents noms donnés aux musulmans et décrit la religion anté-islamique.

2. Origine de l'Islam : Jean parle de la révélation faite à Mahomet et des sources chrétiennes du Coran.

3. La théologie du Coran : l'auteur l'expose sans la commenter ni la critiquer. Il n'y a qu'un seul Dieu ; Jésus n'est qu'un prophète, il n'est pas mort sur la croix et Dieu l'a rappelé à lui.

4. La révélation coranique : le Damascène questionne les musulmans au sujet de la révélation coranique. Il met en doute l'authenticité de cette révélation parce qu'il n'existe pas de témoignage en faveur du Prophète. Le fait que le Coran ait été révélé pendant le sommeil se trouve tourné en dérision.

5. L'accusation d'associationnisme : les musulmans traitent les chrétiens d'associateurs. Jean retourne l'accusation et leur reproche de mutiler Dieu.

6. L'idolâtrie des chrétiens : les musulmans accusent les chrétiens d'adorer la croix et donc d'être idolâtres. Jean justifie cette tradition et reproche aux musulmans de

9. Le Prophète. 10. Le mariage. 11. Le témoignage. 12. Le baptême. 13. Interdits alimentaires. 14. Le culte. A.-Th. KHOURY, *Les Théologiens*, t. 1, p. 62-63 est plus sobre : 1. Introduction. 2. Origines de l'Islam. 3. L'Islam. 4. Défense de la religion chrétienne. 5. Analyse de certaines sourates. 6. Prescriptions diverses. D. J. SAHAS, *John of Damascus*, p. 94-95, se rapproche du précédent : 1. Introduction historique. 2. Théologie. 3. Apologétique. 4. Introduction du Coran. 5. Lois et rites.

MEPKIN ABBEY
MONCKS CORNER, S. C. 29461

vénérer la Pierre Noire au cours du pèlerinage à la Mecque. A son tour il les traite d'idolâtres et se moque d'eux à cause de la relation qu'ils établissent entre cette Pierre Noire et l'histoire d'Abraham.

7. L'écrit de « la Femme » : partant d'un chapitre du Coran, Jean fustige la loi musulmane sur le mariage. Il critique la polygamie, le divorce et accuse Mahomet d'adultère à propos de l'histoire de Zayd.

8. L'écrit de « la Chamelle » : Jean raconte l'histoire coranique de la chamelle et en profite pour se moquer de la conception musulmane du paradis. Il insulte les adeptes de cette religion et les voue aux flammes de l'enfer.

9. L'écrit de « la Table » : l'auteur y parle d'une table descendue du ciel à la demande de Jésus.

10. L'écrit de « la Vache » est simplement cité.

11. Les interdits : le texte se termine par l'énumération de quelques interdits : le sabbat, le baptême, le vin et certaines nourritures.

Le passage sur l'Islam manque d'unité de style ; c'est un mélange de descriptions et de controverses qui se répartissent selon le schéma suivant :

Exposé : 1. L'introduction.
» : 2. Origine de l'Islam.
» : 3. La théologie du Coran.
Controverse : 4. La révélation coranique.
» : 5. L'accusation d'associationnisme.
» : 6. L'accusation d'idolâtrie.
Exposé : 7. L'écrit de « la Femme ».
» : 8. A propos de « la Chamelle ».
Controverse : A propos de l'écrit de « la chamelle ».
Exposé : 9. L'écrit de « la Table ».
» : 10. L'écrit de « la Vache ».
» : 11. Les interdits.

Cependant, le ton polémique se retrouve dans la plupart des paragraphes. Selon Jean Damascène le Coran est rempli de paroles risibles. Il est reproché aux musulmans d'accepter la révélation sans témoin alors qu'il en faut pour acheter ne serait-ce qu'un âne, de mutiler Dieu en le privant de son Esprit et de son Verbe, d'adorer la Pierre Noire pour des raisons stupides ou honteuses. Quant à la description du paradis musulman, Jean en fait une « vision d'enfer »[1]. L'ensemble fait penser à une compilation reprenant divers éléments rassemblés artificiellement, sans que l'auteur ait cherché à repenser ou à construire son texte. La *Doctrina Patrum* ne contient que les vingt-cinq premières lignes du texte de Kotter, et l'on pourrait penser qu'il s'agit là du texte de base autour duquel toute le reste se serait greffé par la suite[2]. Mais Kotter, se fondant sur l'étude des manuscrits, pense que c'est la totalité du paragraphe, et pas seulement ce mini exposé, qu'il faut attribuer au Damascène[3].

Si nous examinons le contenu de la 100e hérésie nous devons constater que l'histoire des débuts de l'Islam est rapportée fidèlement, même si l'humeur polémique se fait sentir dès les premières lignes : l'étymologie du mot sarrasin est tendancieuse et Mahomet est appelé pseudo-prophète simulant une vie religieuse profonde. L'exposé de la christologie du Coran est complet, et pour rédiger cette synthèse l'auteur a dû rassembler des informations disséminées à travers de nombreuses sourates du Coran, ce qui permet de supposer une bonne connaissance de son contenu. Jean donne une description exacte, sans commen-

1. P. Khoury, « Jean Damascène et l'Islam », *POC* 8, p. 320.
2. L'ouvrage intitulé *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édité par Diekamp, est une anthologie des Pères grecs et date, sans doute, du IXe siècle. Il contient tout le début du *Livre des hérésies* de Jean Damascène, p. 270, 14-16.
3. B. Kotter, *Uberlieferung*, p. 211.

taire critique, du Christ tel que le présente l'Islam. Il souligne très fortement le refus de reconnaître Jésus comme fils de Dieu, bien qu'il soit Parole de Dieu, et malgré sa naissance virginale. Tout ce passage se termine par une citation assez fidèle du Coran, preuve que Jean connaît très bien son sujet. De même, dans l'échange polémique au sujet de la révélation, le Damascène utilise très habilement ses connaissances de la loi coranique sur le témoignage pour prouver que le Prophète est un imposteur et montrer aux musulmans qu'ils sont naïfs.

Des deux accusations d'associationnisme et d'idolâtrie, auxquelles répond ensuite l'auteur, la deuxième n'est pas adressée aux chrétiens dans le Coran. Mais peut-être faut-il y voir la trace d'accusations populaires contre lesquelles les chrétiens devaient se défendre au premier siècle de l'Islam[1]. Jean fait remarquer qu'il existe parfois différentes versions du texte coranique sur le même sujet. Ainsi note-t-il deux récits sur l'origine du caractère sacré de la Pierre Noire de la Mecque : l'un raconte qu'Abraham y a attaché son chameau, l'autre qu'Agar s'est uni à lui sur cette pierre. De même pour la falsification des Écritures par les juifs : certains disent que les juifs ont mal compris les Écritures, d'autres prétendent qu'ils les ont faussées volontairement. On peut penser que ces différentes versions ont été rapportées par la tradition musulmane, avant la fixation définitive du texte de la vulgate, et qu'elles remontent donc au tout début de l'Islam. Il convient de noter, en outre, l'extrême violence de l'attaque de Jean Damascène dans ce passage ; les accusations qu'il retourne contre les musulmans tendent à faire passer les disciples de Mahomet pour des idolâtres eux-mêmes.

1. L'accusation d'associationnisme a encore cours de nos jours. Dans un discours prononcé par S. B. Maximos IV, le patriarche grec catholique se plaignait de ce que les chrétiens de Syrie fussent qualifiés de renégats sous prétexte d'associationnisme (*Église Vivante*, n° 2, 1958, p. 124).

L'auteur poursuit sa critique de l'Islam en prenant comme point de départ le texte coranique. Selon toute vraisemblance Jean n'avait pas eu lui-même accès au Coran et il ne le connaissait que de vive voix, ce qui ne l'empêche pas de citer certains passages sans trop d'erreurs[1]. Et encore faut-il tenir compte du fait que le texte actuel n'était sans doute pas définitivement fixé, si l'on veut établir les comparaisons. Les éléments rassemblés sous le titre de l'écrit de « la Femme » sont disséminés, comme pour la christologie, à travers tout le Coran. Le contenu est cependant exact, même si le texte du Coran n'est pas toujours rapporté fidèlement, que le sujet abordé soit la législation du mariage et la répudiation, ou encore l'histoire de Zayd consacrée au remariage des femmes répudiées. L'histoire de « la Chamelle de Dieu » pose, en revanche, quelques problèmes. Toute la partie consacrée à l'histoire de la petite chamelle, qui permet justement à Jean de faire une disgression sur le paradis d'Allah, est absente dans le *corpus* actuel du Coran. Cette variante existait-elle dans une des versions alors en cours à Damas à cette époque ? L'auteur ne développe pas l'écrit de « la Table » qui lui fait suite, et se contente de citer l'écrit de « la Vache » sans en préciser le contenu. Enfin, Jean termine son texte en énumérant quelques habitudes ou rites, considérés de nos jours encore comme les critères extérieurs d'appartenance à l'Islam. C'est la simple description d'un comportement sociologique.

L'analyse rapide de la « Religion des Ismaélites » montre que son auteur possédait de bonnes informations sur l'Islam comme sur le Coran, même s'il lui arrive d'utiliser les textes de façon tendancieuse. Il est fort probable, pour ne pas dire certain qu'il avait fréquenté intimement les

1. La lecture du Livre de l'Islam était en effet interdite aux non-musulmans.

gens dont il décrit la religion, ce qui lui permettait de bien connaître non seulement les textes sacrés de l'Islam, mais encore les griefs des musulmans contre le dogme chrétien.

2. Controverse entre un Musulman et un Chrétien

La Patrologie Grecque de Migne contient deux versions de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*. La première, qui se trouve au tome 94[1], est le texte publié par Lequien dans son édition des œuvres de Jean Damascène[2]. N'ayant pas retrouvé l'original grec, Lequien nous en a donné la traduction latine. Cette controverse est reproduite dans l'*Opuscule 18* de Théodore Abū Qurra, avec deux variantes cependant : Théodore se présente lui-même comme l'interlocuteur du musulman, et il fait suivre son texte d'une deuxième partie, consacrée également au dialogue islamo-chrétien, qu'il présente comme le compte-rendu d'un enseignement reçu oralement de la bouche même de Jean[3]. L'original grec, ou deuxième

1. *PG* 94, c. 1585-1596.
2. M. Lequien, *Opera*, t. 1, 467-469. Est également rapporté dans la collection des œuvres de Th. Abū Qurra : *Opuscule* 18, *PG* 97, c. 1543.
3. *PG* 94, c. 1595-1598 (διὰ φωνῆς Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *PG* 94), c. 1595-1598. Dans ce texte présenté comme un enseignement oral de Jean, et non retenu par Kotter, le Musulman tente de prouver au Chrétien qu'il y a eu des étapes dans la révélation : le judaïsme a remplacé le paganisme, le christianisme a supplanté la révélation de Moïse, et donc le message du Christ doit s'effacer devant l'Islam. Le Chrétien refuse cette conclusion. Jésus et Moïse appuyaient leur mission sur des miracles et le Christ avait été annoncé par Moïse. Rien de tel pour Mahomet. (Nous verrons qu'en fait, pour les musulmans, le Christ a bien annoncé Mahomet. Quant au miracle qui conforte la mission de Mahomet, c'est le Coran lui-même). Les *Opuscules* 19 et 20 de Th. Abū Qurra prolongent cette polémique et démontrent que Mahomet est un faux prophète.

version de la controverse, a été publié par Galland [1] et est rapporté dans le tome 96 de Migne [2]. Le contenu de ces deux disputes est identique, seul diffère l'ordre de présentation des sujets abordés.

Aucune des deux versions ne donne entière satisfaction ; certains passages sont tout à fait incompréhensibles par suite d'erreurs dans la transmission du texte. En s'appuyant sur divers manuscrits, B. Kotter a réussi à reconstituer un texte plus cohérent, qu'il a publié dans son quatrième volume des œuvres de Jean Damascène [3]. Dans son introduction, Kotter rappelle la difficulté de cette entreprise à cause des grandes variations de texte d'un manuscrit à l'autre, aucun ne pouvant prétendre offrir l'original. L'ensemble est donc présenté comme le résultat d'un compromis. Kotter adopte le plan suivi dans la version éditée par Galland, et pour la reconstitution du texte lui-même il a recours, chaque fois, au manuscrit le plus lisible, en tenant compte aussi bien du contenu que de la grammaire [4]. Il utilise, en outre, une autre source, les opuscules 9, 35, 36, 37 et 38 de Théodore Abū Qurra, qui débattent exactement les mêmes questions, mais dans une forme plus concise, et avec parfois plus de clarté [5].

La *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* ne suit aucun plan et ne possède aucune unité. Elle se compose de neuf dialogues de différentes longueurs, mis les uns à la suite des autres. Le premier de ces dialogues est de loin le plus long, puisqu'à lui seul il constitue la moitié du texte et englobe plusieurs sujets, chaque réponse

1. Bibl. Gallandiana, t. XIII, p. 272.
2. *PG* 96, c. 1336 B-1348 B.
3. B. Kotter, *PTS* 22, p. 427-438.
4. B. Kotter, *PTS* 22, p. 425 : 6. Die Ausgabe.
5. Nous donnons les références à ces *Opuscules* dans le tableau qui suit l'analyse de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*.

du chrétien entraînant une nouvelle objection de la part du musulman. Pour plus de clarté, nous avons numéroté chacun de ces paragraphes de la première controverse, et notre présentation, dans le chapitre v consacré aux commentaires, sera donc un peu différente de celle du texte grec de Kotter. Les autres dialogues beaucoup plus courts, se limitent à une seule question suivie de la réponse, toujours selon le même schéma : « Si le Musulman te dit... tu réponds ».

Les problèmes suivants sont débattus dans la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* :

1er *dialogue* :

1. Le Musulman demande qui est l'auteur du mal. Le Chrétien répond que si Dieu est l'auteur du bien, seul l'homme est responsable du mal, vu qu'il jouit du libre arbitre. C'était également le cas du diable avant sa chute. La liberté de l'homme se limite au domaine moral.

2. Le Chrétien poursuit son explication. La liberté de l'homme est nécessaire à la justice de Dieu, autrement Dieu devrait récompenser l'homme pour le mal qu'il commet, puisqu'il ne fait qu'obéir à la volonté de Dieu.

3. Question du Musulman sur le rôle joué par Dieu dans la procréation. L'auteur dénonce le piège contenu dans la question : répondre que Dieu forme l'enfant, ce serait le rendre complice de l'adultère. Le Chrétien doit expliquer que la création proprement dite s'est achevée avec la première semaine, et que la procréation est régie selon la loi de la nature fixée par Dieu le sixième jour : « Croissez et multipliez-vous ! »

4. La réponse entraîne une autre objection du Musulman : Dans ce cas pourquoi Dieu dit-il à Jérémie : « Avant de t'avoir formé dans le sein de ta mère, je t'ai sanctifié ? » Le Chrétien doit faire comprendre que ce passage est une allusion au baptême d'où naissent les enfants de Dieu.

5. Nouvelle objection de l'adversaire [1] : « Le baptême existait donc avant le Christ ? » Le Chrétien affirme que, selon les Écritures, le baptême est nécessaire au Salut.

2e *dialogue* :

« Celui qui fait la volonté de Dieu, agit-il bien ou mal ? » L'auteur décèle dans cette question un nouveau piège ; le Musulman veut insinuer que les juifs, responsables de la mort du Christ, n'ont fait que se soumettre à la volonté de Dieu. Il convient donc de les féliciter pour leur obéissance. Jean établit une distinction entre ce qui est volonté de Dieu proprement dite et la simple tolérance à l'égard des auteurs du péché.

Le Musulman, subjugué par les réponses et plein d'admiration ne trouve plus rien à objecter.

3e *dialogue* :

Le Musulman demande qui est le Christ. Le Chrétien répond qu'il est le Verbe de Dieu. Retournant la question, il cherche à savoir ce qu'en disent les livres saints de l'Islam. La réponse du Coran est identique à celle de l'Évangile : le Christ est Esprit et Verbe de Dieu. Le Chrétien, pour une fois, prend l'initiative du dialogue et demande si le Verbe de Dieu est créé ou incréé. Si le Musulman répond incréé, les deux parties sont d'accord. Si sa réponse est que Dieu a créé le Verbe, cela suppose qu'avant cette création Dieu était sans Parole. Or une telle position est considérée comme hérétique par les musulmans, et l'interlocuteur doit fuir de peur d'être dénoncé à ses coreligionnaires.

4e *dialogue* :

Question du Musulman concernant les paroles de Dieu : sont-elles créées ou incréées ? Nouveau piège destiné à faire

1. Ὁ ἐναντίος et non plus ὁ Σαρακηνός.

dire au Chrétien que le Christ, Parole de Dieu, est créé. Il convient donc d'établir une distinction entre τὰ λόγια, qui se réfère à la Parole de Dieu incréée, et τὰ ῥήματα, qui sont des manifestations de Dieu aux hommes par des paroles qui, elles, sont créées. Le Musulman fait remarquer que David dit pourtant : « Les paroles de Dieu (τὰ λόγια) sont des paroles saintes », et qu'il n'utilise pas l'expression τὰ ῥήματα. La réponse du Chrétien est simple ; il faut établir une distinction entre le sens propre et le sens figuré d'un mot. Il prend des exemples dans la Bible où il est dit en particulier : « La mer a vu et a fui ». Or, au sens propre, la mer ne peut ni fuir ni voir.

5e *dialogue* :

Question sur l'incarnation : « Comment Dieu peut-Il descendre dans le sein de la Vierge ? » Le Chrétien fait remarquer que, cette fois encore, il faut prendre le mot descendre au sens figuré. Au sens propre, Dieu ne peut ni monter ni descendre.

6e *dialogue* :

Le Musulman demande comment le Christ pouvait manger et boire, vu qu'il était Dieu. Le Chrétien lui précise qu'il y avait deux natures dans le Christ. Ce n'est pas Dieu qui mangeait, mais l'homme Jésus. Cependant, il y avait en lui une seule hypostase.

7e *dialogue* :

La Vierge est-elle morte ou vivante, s'inquiète le Musulman ? Le Chrétien répond que la Vierge a eu une mort différente, non violente, plutôt une dormition.

8e *dialogue* :

Le Musulman aborde à nouveau le sujet de la création continue, déjà traité dans le premier dialogue : « Quand un

ver apparaît dans une plaie, qui forme ce ver? » Le Chrétien renvoie à la réponse déjà faite : la création est terminée et la nature a ses lois.

9e *dialogue* :

Encore une question piège au sujet de Jésus : Jean-Baptiste est-il plus grand que lui, puisqu'il l'a sanctifié au moment du baptême? Le Chrétien répond par un argument *ad hominem*, et pose cette question : « Quand ton esclave te lave dans le bain, qui est le plus grand, toi qui es le maître mais qui es lavé, ou lui, qui est ton esclave, mais qui te lave? » De même en est-il pour Jean-Baptiste; dans cette action il n'est que le serviteur de Jésus.

Une nouvelle conclusion termine le texte : le Musulman, n'ayant plus rien à dire, se retire.

La *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* possède la structure que nous exposons dans le tableau ci-dessous. Pour chacune des parties nous avons fait figurer en regard les références au texte édité par B. Kotter et aux *Opuscules* correspondants de Th. Abū Qurra[1].

1. D'autres *Opuscules* grecs de Th. Abū Qurra parlent de l'Islam. Ces controverses se trouvent dans Migne, *PG* 97. Les sujets suivants sont débattus : Op. 3 (1492 D-1504 C). La Trinité; Op. 8 (1528 C-1552 C), la Trinité; Op. 19 (1544 A-1548 A), Mahomet est un faux prophète; Op. 20 (1545 A-1548 A), Mahomet est possédé du démon; Op. 21 (1548 A-1552 C), la vérité du christianisme est prouvée par sa faiblesse; Op. 22 (1552 D-1553 C), l'Eucharistie; Op. 23 (1553 D-1556 A), le Christ est Dieu; Op. 24 (1556 A-1557 D), la monogamie; Op. 25 (1557 D-1561 D), la filiation divine; Op. 32 (1583 A-1584 C), l'union hypostatique. Th. Abū Qurra aborde les mêmes thèmes dans ses traités en arabe (cf. A. JEFFERY, art. « Abū Kurra »). Celui qui s'intitule : *De l'Existence du Créateur et de la vraie Religion*, édité par Cheikho, *al-Mashriq* 15, p. 757-774, 825-842, s'adressait aux musulmans. Les dix autres publiés par C. BACHA, *Mimars de Théodore Abū Qurra, évêque de Harran*, feraient également allusion à des problèmes qui concernent la théologie musulmane. Jeffery souligne cependant que Théodore se permet plus de liberté dans les ouvrages rédigés en grec. Autre particularité, dans ses écrits en grec

	Kotter	*Th. Abū Qurra* (*PG* 97)
1er *dialogue*		
1. La liberté de l'homme	1. l. 1-20	Op. 35, c. 1588 A1-A15
2. Dieu est juste	» l. 20-27	Op. 35, c. 1588 B1-C6
3. Création et procréation	» l. 28-75	Op. 35, c. 1588 C7-1589 C5
4. Le baptême et le salut	2	Op. 35, c. 1589 C6-C14
2e *dialogue*		
Volonté et tolérance	3 et 4	Op. 9, c. 1529 A1-A7 Op. 35, c. 1592 A1-B6
3e *dialogue*		
Le Christ est Dieu	5	Op. 35, c. 1592 B8-C6
4e *dialogue*		
Paroles et communications	6	Op. 36, c. 1592 C8-1593 B8
5e *dialogue*		
L'Incarnation	7	manque
6e *dialogue*		
L'union hypostatique	8	manque
7e *dialogue*		
La Dormition	9	Op. 37, c. 1593 B12-C1
8e *dialogue*		
La Création est achevée	10	Op. 37, c. 1593 C2-C13
9e *dialogue*		
Le Christ est plus grand que Jean-Baptiste	11	Op. 38, c. 1593 D1

Théodore se met parfois lui-même en scène dans le rôle de l'interlocuteur chrétien (Op. 21-22-24). Dans les *Opuscules* qui correspondent à notre *Controverse*, le Musulman est souvent appelé le Barbare (Op. 35, c. 1588 A1-1588 C6; 1589 B7-1592 C6; Op. 36 et 37), rarement Sarrasin (Op. 35, c. 1588 C7-1589 B6; Op. 38), une seule fois Agarène (Op. 9), orthographié d'ailleurs Magarène. Dans l'Opuscule 8 le Musulman est appelé l'Arabe : ὁ Ἄραψ.

L'ensemble de l'œuvre s'articule autour de deux thèmes principaux : celui de la liberté de l'homme et de la justice de Dieu d'une part (dialogues 1 et 8), qui reprend la question déjà posée au sujet de la création, et d'autre part la christologie, avec la mariologie qui en est le prolongement (dialogues 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 9), où nous trouvons un débat sur la Parole de Dieu. Or ce sont les mêmes sujets : liberté de l'homme et Parole de Dieu créée ou incréée, qui seront débattus entre les premiers théologiens musulmans à Damas comme en Irak.

Si le contenu de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* diffère de celui de l'hérésie 100, il le complète en quelque sorte [1]. L'exposé sur l'Islam est essentiellement une description donnée dans le cadre d'une information plus générale. L'intention de l'auteur est ici bien différente. Il veut mettre à la disposition des chrétiens un manuel pratique dans lequel ils puissent trouver une réponse appropriée aux objections les plus courantes : le Musulman formule ses critiques, et le Chrétien se trouve dans l'obligation de justifier sa foi [2]. Cette suite de petits dialogues livre un enseignement vivant qui répond aux besoins réels de la communauté chrétienne, dispensé par un théologien qui connaissait bien la pensée et les intentions de l'adversaire [3].

1. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 101, est d'un avis contraire.
2. La seule fois où le Chrétien prend l'initiative dans la discussion, c'est dans le quatrième dialogue qui porte sur la Parole de Dieu.
3. Ce qui lui permet de mettre le Chrétien en garde contre les intentions malicieuses de son interlocuteur : Dialogue 1, 3e paragraphe, dialogues 2, 4 et 9.

CHAPITRE IV

L'ISLAM : COMMENTAIRES

1. Introduction

a. *Présentation de l'Islam*

Jean appelle l'Islam « Religion des Ismaélites » [1], et l'utilisation du mot religion [2] montre bien que, pour lui, ce n'est pas une simple hérésie chrétienne. Et que l'Islam soit présenté comme une religion dominante semble confirmer la thèse selon laquelle l'auteur résidait en terre musulmane. Toutefois la domination était purement politique, la grande majorité de la population de Syrie, à cette époque, étant encore restée fidèle au christianisme.

Jean reproche à l'Islam d'égarer les peuples en les séduisant et ne fait aucune allusion à la guerre sainte (*jihād*), ni à la propagation de l'Islam par les armes. Or nous sommes en pleine période de conquêtes, en Afrique du Nord comme en Espagne, l'invasion n'étant stoppée en France qu'à Poitiers [3], tandis que la guerre reprenait de

1. Quatre siècles plus tard, Michel le Syrien utilisera encore la même terminologie (*Chronique*, II, p. 413).
2. ἡ θρησκεία.
3. Les Arabes fondent Kairouan en 670, passent en Espagne en 711, et sont arrêtés à Poitiers en 732.

plus belle contre Byzance [1]. Une telle présentation de l'Islam prouve que les musulmans n'exerçaient aucune pression sur les Syriens au moment où les conversions se multipliaient parmi les chrétiens désireux d'être maintenus dans leurs fonctions ou soucieux d'échapper aux impôts dus par les *dhimmī*. Son succès relevait plus de la ruse que de la violence, semble vouloir dire l'auteur quand il accuse cette religion d'être le précurseur de l'antéchrist.

Dans *La Foi orthodoxe*, le Damascène consacre tout un chapitre à ce personnage : « Est antéchrist quiconque ne confesse pas que le Fils de Dieu est incarné [2]. » Et, décrivant le véritable antéchrist qui viendra à la fin des temps, il précise : « Ce ne sera pas le diable incarné, mais un homme né de la fornication, qui sera élevé en secret et subitement établira son royaume. Au début il singera la sainteté ; mais bientôt il lèvera le masque et persécutera l'Église de Dieu [3]. » Le même terme est utilisé plusieurs fois dans la Bible et nous situe toujours dans un climat eschatologique [4] : l'antéchrist est un personnage qui provoquera l'apostasie avant l'avènement du Christ et permet-

1. Les attaques contre Byzance avaient repris sous 'Umar II, en 717-718.
2. *La Foi orthodoxe*, IV, 26, *PTS* 12, p. 232-234.
3. Traduction de M. Jugie, art. « Jean Damascène », c. 746.
4. I Jn 2, 18 ; 4, 3. II Jn 7 (Il l'appelle Séducteur), Matth. 24, 24, Apoc. 13, 1-8. L'antéchrist n'est pas un personnage inconnu de la tradition islamique. Il existe, chez les commentateurs, des récits qui mettent en scène un certain *Dajjāl* que Jésus devra combattre dans le dernier temps. *Dajjāl*, mot d'origine syriaque, signifie « menteur ». Voir A. Abel, art. « Dadjdjāl », *NRIs*, t. 2, p. 77-78. « En arabe, usité comme substantif pour désigner le personnage qui arrivera à la fin des temps et fera régner pendant une période de quarante jours ou quarante ans l'impureté et la tyrannie sur un monde destiné à connaître ensuite la conversion universelle à l'Islam. » L'auteur de cet article précise que cette figure est inconnue du Coran, mais apparaît dans la tradition, en particulier chez Ibn Ḥanbal. Selon un Ḥadīth le Prophète l'aurait annoncé.

tra de reconnaître ce dernier. Instrument de Satan, il séduira et persécutera les croyants pour une grande épreuve dernière à laquelle mettra fin le retour du Christ [1]. Ce nom désigne en fait tous les ennemis de l'orthodoxie, tel Nestorius dans la querelle de la *Théotokos*, ou Léon III et les autres partisans de l'iconoclasme [2]. L'expression « précurseur de l'antéchrist » s'applique donc à tous ceux qui soutiennent une erreur pouvant séduire les chrétiens orthodoxes et ne s'adresse pas seulement à l'Islam.

b. *Les trois noms donnés aux musulmans*

Le premier est celui d'ismaélite. Cette appellation se justifie si on se réfère à la Bible [3], mais elle correspond également à ce que le Coran nous enseigne sur l'histoire d'Abraham [4]. Les Arabes sont les descendants d'Ismaël et c'est pourquoi la révélation a été faite en arabe pour les Arabes [5]. La perspective coranique dépasse cependant l'aspect purement ethnique souligné par Jean. L'essentiel pour les musulmans n'est pas leur appartenance raciale [6].

1. *Bible de Jérusalem*, p. 1563, note i.
2. L'Islam est également considéré comme l'annonciateur de l'anté-christ par Nicétas de Byzance, *Réfutation du Coran*, *PG* 105, c. 717 A et 749 D, accusation reprise dans l'ensemble des ouvrages polémiques byzantins contre l'Islam. Cf. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 68-69.
3. *Gen.* 21, 13 : « Du fils de ta servante je ferai un grand peuple. »
4. Sur le personnage d'Abraham dans l'Islam, on peut consulter : Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran* ; M. Hayek, *Le Mystère d'Ismaël* ; A. J. Wensinck, art. « Ibrāhīm », *EIs*, t. 2, p. 458.
5. Coran 4, 50 ; 6, 157 ; 13, 37 ; 14, 2 ; 16, 105 ; 20, 112 ; 22, 78 ; 26, 195 ; 34, 43 ; 39, 29 ; 41, 2 et 44 ; 42, 5 ; 43 2 ; 46, 11. De même Jésus avait-il été envoyé à son peuple pour l'instruire dans sa langue : « Nous n'avons envoyé nul Apôtre sinon (chargé d'enseigner) dans l'idiome de son peuple » (Coran 14, 4).
6. Peu de passages coraniques parlent de la famille d'Abraham :

Si Abraham, par Ismaël, est bien le père des Arabes, son rôle religieux importe beaucoup plus. Il est avant tout le père des croyants, le fondateur du monothéisme [1]. L'Islam est la religion d'Abraham (*millat Ibrāhīm*) [2], qui a construit la *Ka'ba* avec l'aide d'Ismaël [3], et qui, le premier, s'est soumis à Dieu, c'est-à-dire s'est fait musulman (*aslama*) [4], au moment du sacrifice de son fils.

Le nom d'Agarène (ou Agarénien), qui vient d'Agar, est logique lui aussi. S'il n'est plus guère en usage de nos jours, il se retrouve fréquemment chez les polémistes byzantins qui ont succédé à Jean [5]. L'auteur anonyme du *Contre Mahomet* donne l'étymologie de ce mot : « Agarène vient d'Agar, la mère d'Ismaël [6]. »

Enfin le mot Sarrasin est de loin le plus connu, puisqu'il sera utilisé pendant tout le Moyen Age, avec celui de Maure, comme synonyme de musulman. Il semble qu'il vienne du sémite *sharqiyyīn*, qui signifie orientaux, nom que les gens de cette contrée donnait aux Arabes [7].

Coran 3,30 ; 4, 57 ; 14, 41. Il ne faut pas oublier que, de nos jours, les Arabes ne forment qu'une petite minorité de la population musulmane du globe.
1. Coran 3, 60 ; 4, 57 ; 19, 43 ; 21, 57 et 67 ; 26,69 ; 29, 1 ; 37, 81 ; 42, 11 ; 43, 25 ; 53, 38. De même Ismaël est considéré avant tout sous l'angle religieux : c'est un prophète. Coran 2, 130 ; 3, 78 ; 4, 161 ; 6, 86 ; 19, 55 ; 21, 85.
2. Coran 16, 124 ; 263, 38.
3. Coran, 2, 119 et 121.
4. Coran 37, 103. *Islām* (soumission) et musulman (soumis) viennent de la même racine (SLM) qu'*aslama* (se soumettre).
5. En dehors d'Abu Qurra, ce sont, entre autres : l'auteur de la *Vita* de Jean Damascène, *PG* 94, c. 436 ; Constantin Acropolite, *Sermo*, *PG* 140, c. 817 ; l'auteur du *Contre Mahomet*, *PG* 104, c. 1448 ; Nicétas Choniate, *La Religion des Agaréniens*, *PG* 140, c. 105 ; Barthélémy d'Édesse, *Réfutation d'un Agarène*, *PG* 104, c. 1384.
6. *PG* 104, c. 1448 B « Ἀγαρηνοὶ δὲ ἀπὸ Ἄγαρ τῆς μητρὸς Ἰσμαήλ ».
7. Les Arabes nomades étaient appelés Arabes scéniyes, c'est-à-dire qui vivent sous la tente (Ἄραβες σκηνίται). Ce nom fut attribué

L'étymologie rapportée par Jean Damascène : « dépouillée par Sara » est très tendancieuse ; Agar a certes fui pour échapper aux traitements infligés par Sara, selon la Bible [1], mais l'auteur, emporté par son ardeur polémique, semble oublier le texte de la Genèse dans lequel Dieu bénit Ismaël et sa descendance appelée à devenir un grand peuple [2]. Agar n'a donc pas été complètement dépouillée ! Sans doute le propos de Jean est-il de démontrer que les Arabes ne sont pas qualifiés pour apporter quelque chose de nouveau à la Révélation.

c. *La religion anté-islamique*

L'auteur raconte qu'avant l'apparition de l'Islam les habitants de la Mecque adoraient l'Étoile du Matin [3] ainsi qu'Aphrodite, connue sous le nom de *Chabar*. En fait le panthéon de la Mecque était très fourni, puisque certains chroniqueurs arabes parlent, avec exagération, de 360 idoles autour de la *Ka'ba*. Si à l'origine chaque tribu vénérait sa propre idole, à la veille de l'Hégire la Mecque avait réussi à établir une certaine hégémonie politique, et la

par la suite à tous les Arabes, païens ou chrétiens, qui vivaient en territoire romain. Ce serait l'origine du mot *Saraceni*, Sarrasins. Cf. H. Leclercq, art. « Sarrasin », *DACL*, t. 15, I^re^ partie, p. 902-903. Nous n'avons malheureusement pu consulter l'article de L. Cheikho, « L'origine du mot Sarrasin ». Leclercq donne comme autres sens : pillard et oriental.
1. *Gen.* 18, 6.
2. *Gen.* 17, 20. Cette bonne intention d'Abraham est confirmée dans un autre verset *Gen.* 25, 6 : « Quant aux fils de ses concubines, Abraham leur fit des présents et il les envoya, de son vivant, loin de son fils Isaac, à l'Est, au pays d'Orient. ». Ce verset confirmerait le rapport entre le mot sarrasin et le sens d'oriental.
3. C. Chevalier, *La Mariologie*, p. 222, note 2, remarque que c'est la raison pour laquelle Jean Damascène ne donne jamais ce titre à la Vierge.

Ka'ba était en passe de devenir le panthéon national des Arabes. On avait assisté à une adoption politique des divinités des villes voisines et des tribus environnantes, pour mieux affermir l'autorité de la Mecque et se concilier tous les dieux, afin qu'ils soient favorables au commerce de la ville. Rome, en d'autres temps, avait entrepris la même démarche. Mais il existait une hiérarchie entre toutes ces idoles, avec, au sommet, le Seigneur de la *Ka'ba* (*rabb al-Ka'ba*), appelé aussi *al-Ilāh*, qui deviendra *Allāh* par contraction, ou encore Hobal. S'il était un dieu créateur, il n'était pas un dieu unique pour autant. En dessous de lui venaient trois divinités astrales ou stellaires, pouvant être considérées comme les trois déesses mères des trois grandes cités commerçantes du Ḥijāz : Manāt, déesse de Yathrib (qui deviendra plus tard Médine) ; al-Lāt (féminin de *al-Ilāh*), déesse de Ṭā'if, semblable à la divinité syrienne de la fécondité (Ichtar — Aphrodite — Vénus) ; enfin al-'Uzzā, déesse mecquoise de l'amour et de la fécondité [1].

Jean Damascène semble bien informé de la situation religieuse en Arabie à la veille de la prédication de Mahomet, même s'il ne l'est que partiellement et s'il prend Vénus pour la déesse principale, puisqu'il l'appelle *Chabar* avec sans doute le sens de grande.

1. Al-lāt signifie « la Déesse » ; 'Uzzā « la Toute-Puissante » ; Manāt est la divinité « du Destin et de la Mort ». L. Gardet, *Les Hommes de l'Islam*, p. 38, note 23. Elles sont citées ensemble toutes les trois dans le Coran 53, 19-20. Sur la religion pré-islamique, cf. J. Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam*, p. 118 s. ; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 44 s. ; A. Jamme, *La Religion arabe pré-islamique*, p. 239-307.

2. Apparition de l'Islam

a. *La date*

La date avancée dans le texte du *Livre des hérésies* est exacte. Mahomet, qui a commencé sa prédication vers 610, est contemporain d'Héraclius, dont le règne a débuté en cette même année [1].

b. *Les sources de l'enseignement de Mahomet*

Jean affirme que Mahomet s'est inspiré de la Bible, vu que nous trouvons dans le Coran de nombreuses histoires tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament [2]. La connaissance de la Bible par le Prophète de l'Islam ne fait pas de doute. Médine était une ville à forte implantation juive et Mahomet ne pouvait pas ignorer les livres saints de cette population au milieu de laquelle il était venu vivre après avoir émigré de la Mecque. On raconte même qu'un cousin de sa femme Khadīja, du nom de Waraqa, aurait traduit en arabe les principales péricopes évangéliques [3]. La popula-

1. Il est possible de trouver des renseignements sur Mahomet et sur sa mission dans les ouvrages suivants : Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*; R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*; W. M. Watt, *Mahomet à la Mecque*; *Mahomet à Médine*; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*; E. Dermenghem, *Mahomet et la tradition islamique*; M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*; R. Arnaldez, *Mahomet ou la Prédication prophétique*: M. Rodinson, *Mahomet*.

2. L'influence de la Bible sur le Coran a été étudiée par J. Jomier, *Bible et Coran*, et D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*.

3. « Il était si savant qu'il pouvait traduire l'Évangile du syriaque en hébreu et en arabe », M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 66. Ce cousin de Khadīja (première et seule épouse de Mahomet tant qu'elle a été en vie) était *Ḥanīf*, ce qui veut dire qu'il était attiré par le monothéisme dès avant l'apparition de l'Islam, comme bon nombre de ses concitoyens. Un auteur musulman, Khaṭīb Baghdādī, rapporte que le calife 'Umar II aurait copié un livre de la Bible, et que le livre de Daniel l'aurait été par un compagnon du Prophète. Pour la traduction de l'Évangile en arabe, c'est 'Amr Ibn al-'Aṣ, le conquérant de l'Égypte, qui aurait demandé à Jean, le patriarche monophysite d'Antioche de réaliser ce travail, avec l'interdiction formelle de parler de la divinité du Christ, du baptême et de la croix. Jean refuse cette restriction et convoque évêques et Arabes chrétiens connaissant bien l'arabe et le syriaque, chaque phrase étant contrôlée par tous les traducteurs (A. Aigrain, art. « Arabie », c. 1302).

tion de Najran était en majorité chrétienne au VII[e] siècle, et comme les habitants de cette région fréquentaient les foires du Ḥijāz, Mahomet aurait eu l'occasion d'entendre les homélies de leur évêque Quss b. Sadiya [1]. Enfin, au cours de ses déplacements avec les caravanes de marchands, les occasions ne lui ont pas manqué de rencontrer d'autres chrétiens, nestoriens et monophysites, ou encore syncrétistes du désert.

L'accusation de plagiat n'est pas nouvelle puisque le Coran nous la rapporte déjà. Les judéo-chrétiens disaient de Mahomet : « Cet homme a seulement pour maître un mortel [2] », critique contre laquelle *Allāh* défendait son Prophète : « Tu ne connaissais pas ce que sont les Écritures et la Foi antérieurement [3]. » Et encore : « Tu ne récitais, avant celle-ci, aucune autre Écriture [4]. » Pour l'Islam, la réponse est simple : Bible et Coran ont une

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 12. Plusieurs ouvrages nous renseignent sur l'implantation du christianisme en Arabie au moment de la prédication de Mahomet : Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*; H. Charles, *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*. A. Aigrain, art. « Arabie », paragraphes IX et X, c. 1253-1292.

2. Coran 16, 105; 25, 6; 27, 70; 29, 47.

3. Coran 42, 52.

4. Coran 29, 47.

source commune, la Mère du Livre [1], dont l'archétype se trouve au ciel [2]. Le Coran en est seulement une version en arabe pour les Arabes [3]. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il y ait des points communs entre tous ces ouvrages; Bible et Coran se rejoignent souvent, il est vrai, mais c'est le contraire qui serait étonnant. Ils devraient même concorder intégralement, et, s'il y a des divergences, c'est que les chrétiens et les juifs ont tronqué la révélation de Jésus et celle de Moïse [4]. Mahomet n'a été envoyé que pour rétablir la révélation dans sa pureté initiale, et les musulmans peuvent affirmer que la révélation a été transmise, mot à mot, au Prophète. Il est à noter cependant que l'auteur du *Livre des hérésies* passe sous silence l'influence du paganisme arabe de la Mecque, qui est au moins aussi importante que l'apport biblique, en particulier pour ce qui est des rites et du pèlerinage.

Au cours d'un voyage en Syrie, Mahomet aurait rencontré le moine nestorien Baḥīrā, à Boṣrā exactement [5]. Est-ce une légende issue des milieux chrétiens et destinée à prouver que Mahomet n'a rien apporté d'original? Telle semble être la version de Jean Damascène. Ce récit est-il au contraire d'origine musulmane, avec une arrière pensée apologétique? Il s'agirait alors de montrer que Mahomet avait été reconnu comme prophète par ledit moine. L'imagerie populaire de l'Islam, représentant le moine

1. Coran 13, 39.

2. Coran 43, 3.

3. Coran 26, 195.

4. Plusieurs versets du Coran dénoncent cette action coupable des juifs et des chrétiens : « Ils (les chrétiens) ont oublié une partie de ce par quoi ils ont été édifiés » (Coran 5, 17). Et encore : « Une faction parmi eux (les juifs) qui entendait le discours d'Allah, le faussait ensuite, sciemment, après l'avoir compris » (Coran 2, 70). Le même reproche se retrouve en Coran 3, 72; 4, 48. J. Jomier, *Bible et Coran*, consacre le chapitre VI à ce problème (p. 39-44).

5. Cf. A. Abel, art. « Baḥīrā », *NEIs*, 1960, t. 1, p. 950.

Baḥīrā venant saluer Mahomet adolescent inciterait à opter pour cette explication [1]. Mais pourquoi l'auteur parle-t-il de moine arien et non pas de nestorien? Sans doute trouve-t-il des traces d'arianisme dans la théologie du Coran. Arius, il est vrai, a voulu privilégier la place du Père au sein de la Trinité, et comme Mahomet, il a dévalorisé le *Logos*. Les musulmans, de leur côté, ont vu dans le moine qui rendait hommage au Prophète un nestorien, parce que la christologie nestorienne est proche de la doctrine de l'Islam sur Jésus [2].

1. Image reproduite dans E. Dermenghem, *Mahomet*, p. 15. Cet épisode de la vie du Prophète est parfois mis en parallèle avec l'épisode de Jésus au temple en compagnie des docteurs.

2. Dans l'article précité A. Abel rappelle que Jāḥiẓ, auteur musulman du IX[e] siècle, dans sa *Réponse aux Chrétiens*, démontre que le verset du Coran favorable aux chrétiens (Coran 5, 82) s'adresse uniquement aux chrétiens semblables à Baḥīrā, donc aux nestoriens, et non aux byzantins ou aux monophysites. La christologie du nestorianisme, telle qu'elle est définie par Théodore de Mopsueste, le théologien de cette Église, est proche de celle enseignée par l'Islam (cf. J. Labourt dans son ouvrage intitulé : *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 248-251). La nature humaine du Christ est complète et se suffit à elle-même. Le Verbe est uni à l'homme d'une manière morale (κατ' εὐδοκίαν) et non physique (κατ' οὐσίαν). L'Homme-Christ, lors de son baptême, devint fils adoptif de Dieu, mais le Verbe s'unit à l'humanité dès le message de l'Ange. Il y a un seul fils, mais deux natures. Pour exprimer le mode d'union, il parle d'adhésion (συνάφεια). Elle est définitive et indestructible; on peut parler aussi d'union (ἕνωσις), mais elle est non essentielle, non physique. Elle est « prosopopique ». Il y a donc un πρόσωπον, une « personne » unique. Théodore admet aussi bien l'expression « mère de l'homme » que « mère de Dieu » (θεοτόκος), car elle signifie pour lui unité physique, communication des idiomes. Le texte anonyme intitulé *Contre Mahomet* parle d'un moine jacobite (*PG* 104, c. 1446). Les jacobites étaient en effet très nombreux dans cette région de la Syrie.

c. *Accueil réservé à la mission du Prophète*

L'auteur prétend que Mahomet, avant de commencer sa prédication, a séduit ses concitoyens en simulant la piété. Il semble ignorer les difficultés rencontrés par le Prophète pour remplir sa mission auprès des habitants de la Mecque. En fait, les sarcasmes du début se transformèrent rapidement en hostilité. Mahomet s'attaquait aux idoles et les habitants de la ville craignaient que ses paroles nuisent à la prospérité du pèlerinage qui attirait les païens de toute l'Arabie, source de profit pour beaucoup d'entre eux. Certains convertis avaient été amenés à chercher refuge auprès des chrétiens abyssins [1]. Mahomet et ses compagnons furent contraints à leur tour d'émigrer le 16 juillet 622 à Yathrib, connue actuellement sous le nom de Médine. De cette émigration, ou Hégire, date le début de l'ère musulmane [2]. Avec le départ de la Mecque commence une lutte fratricide entre mecquois et émigrés soutenus par les nouveaux convertis. Cette lutte est émaillée par la bataille du mont Uḥud, la guerre du « Fossé » et aboutit finalement à la prise de la Mecque en 630. C'est donc par la force, par les armes, que Mahomet s'est concilié la faveur des gens de sa race. L'enseignement du Prophète est antérieur de vingt ans à la conversion des Mecquois, ou, pour être plus précis, à la conquête de la ville, qui a entraîné leur conversion.

1. Vers 615, c'est-à-dire 5 ans après le début de la prédication de Mahomet.
2. Cette émigration a permis au prophète de devenir chef d'État et de mettre en application le système politico-religieux institué par l'Islam.

d. *Rédaction du Coran*

Mahomet a bien enseigné que Dieu lui a envoyé un Livre révélé [1], mais, pas plus que Jésus, il n'a rédigé de message. Savait-il d'ailleurs lire et écrire? La question n'a toujours pas été résolue par ses biographes [2]. Quand il proclamait le Coran, les versets révélés étaient transcrits par des scribes sur des morceaux de cuir, des poteries ou des omoplates de chameau. La recension complète de ces textes n'a sans doute pas été réalisée du vivant du Prophète [3]. Remarquons que Jean n'appelle pas ce livre Coran, ce qui signifie proclamation. Il utilise le mot livre (βίβλος) qui correspond au mot arabe *muṣḥaf*, l'un des autres noms donnés au Coran. Il parle également d'Écriture (γραφή) [4], et non de sourate pour désigner les différents chapitres.

Selon l'auteur, la prédication s'adressait uniquement aux Ismaélites, c'est-à-dire aux Arabes. Mais Mahomet est-il venu seulement pour son peuple, ou bien avait-il une vocation universelle? Des versets du Coran peuvent être utilisés en faveur de l'une et l'autre thèse. Wensinck

1. L'archétype de ce livre se trouve près de Dieu : Coran, 43, 3.
2. Une tradition musulmane ancienne le représente comme un illettré. D'autres sources nous le montrent réclamant un écritoire pour rédiger son testament. R. Blachère (*Introduction au Coran*, p. 6-12) pense « qu'il existe des présomptions que Mahomet ait su lire et écrire. »
3. Sur l'histoire de la rédaction du texte coranique, cf. ch. III, p. 72, n. 1.
4. Sourate est un mot qui vient sans doute du syriaque et qui signifie écriture. M. Rodinson, *Mahomet*, p. 161. Selon Lampe (*A Patristic Greek Lexicon*, p. 322-323), Jean est le seul Père de l'Église à avoir utilisé le mot γραφή dans le sens du chapitre du Coran (« accompanied by a title, feature of mahomedians scripture »).

estime que la pensée du Prophète a évolué sur ce sujet [1]. Chaque peuple a eu ses messagers, et Mahomet est d'abord venu apporter la révélation en arabe pour les Arabes [2]. Ayant émigré à Médine, et constatant l'opposition des juifs à sa mission, Mahomet, aurait alors fait d'Abraham le premier musulman, le premier soumis à Dieu, fondateur de l'Islam et constructeur de la *Ka'ba*. Le Coran serait devenu un appel pour tous les hommes, le rappel de la religion véritable déformée par les juifs et les chrétiens [3], son message devenant désormais universel : « Hommes! Je suis l'Apôtre d'Allah (envoyé) vers vous tous [4] ». Moubarac conteste cette interprétation [5]. Selon lui ce n'est pas aussi simple, car, dans certaines sourates datant de la Mecque on retrouve le terme *aslama* (s'est soumis à Dieu, s'est fait musulman) appliqué à Abraham, et la nouvelle religion se nomme déjà *millat Ibrāhīm*, c'est-à-dire communauté religieuse formée par la descendance d'Abraham.

En revanche, il semble évident que la tradition musulmane a toujours affirmé la vocation universaliste de l'Islam. La conquête du monde entreprise à la mort du Prophète en est la preuve. Il est vrai que, dans les premiers temps, aucune pression n'a été faite sur les non-Arabes pour les convertir de force. L'affirmation de Jean Damascène peut donc être considérée comme un témoignage sur la situation en Syrie au VIII[e] siècle; le message

1. A. J. Wensinck, art. « Ibrāhīm », *EIs*, t. II, p. 458.
2. « Nous t'avons révélé une prédication en langue orale pour que tu avertisses la Mère des cités et ceux qui sont autour d'elle » (Coran 42, 5). Ce message est conforme aux révélations antérieures : « (C'est une Révélation) en langue arabe pure, et cela se trouve certes dans les Écritures des Anciens » (Coran 26, 195-196).
3. Coran 2, 72.
4. Coran 7, 157-158.
5. Y. Moubarac, art. « La naissance de l'Islam », *Lumière et Vie*, n° 25, p. 17.

musulman s'adressait alors uniquement aux Arabes, et parmi les chrétiens, seuls ceux appartenant à des tribus arabes ont dû se convertir, au besoin par la force. L'auteur nous donne ainsi une précieuse information sur la liberté de religion et de culte, à Damas et à Jérusalem, à l'époque de la dynastie umayyade.

3. Le contenu du Coran

a. *Dieu est unique, créateur universel, il n'a pas engendré et n'a pas été engendré*

Affirmer qu'*Allāh* est l'unique Dieu est la seule profession de foi exigée du musulman : *lā ilāha illā llāh*. Champion du monothéisme absolu ou *tawḥīd*, l'Islam entend se démarquer du paganisme de la Mecque aussi bien que du christianisme et de son invocation trinitaire. Les versets du Coran rappelant cette unicité d'*Allāh* sont multiples [1]; ils insistent sur le fait qu'on ne peut lui associer quiconque et qu'il n'est comparable à personne. Or, dans plusieurs écrits dogmatiques, Jean Damascène insiste, lui aussi, sur cette unicité de Dieu, y consacrant même le cinquième chapitre du premier livre de *La Foi orthodoxe*, qui s'intitule : « Une preuve démonstrative que Dieu est un et non multiple [2]. »

Allāh a tout créé [3]. Le seigneur de la *Ka'ba*, le plus

1. Coran 2, 127.158.256; 3, 1.4-6.16.55.57; 4, 89.169; 6, 77; 6, 19.100.102.163; 7, 31.57.63.158; 9, 31.130; 10, 69; 11, 2.17; 12, 39; 14, 49.52; 16, 23.53; 17, 2.24.41.49; 18, 110; 19, 66; 20, 7; 21, 108; 22, 35; 23, 93; 34, 21; 35, 3; 37, 4; 38, 65; 39, 6; 40, 12; 41, 5; 42, 9; 47, 21; 52, 43; 59, 22-23; 64, 13; 72, 20; 73, 9; 112, 1.
2. *La Foi orthodoxe*, I, 5 : *PTS* 12, p. 13-14.
3. Coran 2, 159; 6, 101.102; 13, 17; 15, 85; 16, 8.17; 21, 31; 27, 90; 28, 68; 30, 19, 53; 39, 7; 43, 81; 44, 38; 46, 32; 51, 48; 55, 29; 67, 3; 77, 23.

grand des dieux de la Mecque, était déjà un dieu créateur. Mais, dans le Coran, le dogme de la création est utilisé comme une preuve de l'unicité et de la toute puissance d'*Allāh*, qui crée ce qu'Il veut [1]. En formant le monde en six jours et sans fatigue [2], Il achevait son œuvre par la création d'Adam le vendredi. L'homme est tiré de la matière et Dieu lui a insufflé son esprit [3], le plaçant donc au centre de la création ; tout fut créé pour lui [4]. Mais si la création est un signe de la bonté de Dieu pour l'homme [5], elle est avant tout la preuve évidente de la résurrection finale. Puisqu'Il a créé l'homme de peu de chose, *Allāh* pourra aussi le ressusciter : « C'est Lui qui vous donna la vie, puis (qui) vous fera mourir, puis (qui) vous fera revivre [6]. »

En disant que le Dieu de l'Islam n'a pas engendré et n'a pas été engendré, Jean Damascène cite textuellement le Coran [7]. Pour le Prophète, affirmer qu'*Allāh* n'a pas d'enfant, cela émane du simple bon sens : « Comment aurait-Il des enfants Lui qui n'a pas de compagne [8] ! » Le Coran revient souvent sur le fait qu'*Allāh* n'a pas d'enfant [9], encore une fois pour s'opposer aussi bien aux chrétiens qu'aux polythéistes. Le refus d'attribuer des

1. Coran 2, 111 ; 5, 20 ; 24, 44 ; 35, 1 ; 42, 48.
2. Coran 7, 52 ; 10, 3 ; 12, 9 ; 25, 60 ; 50, 37 ; 57, 4. Du fait qu'Il ait créé le monde sans fatigue, Dieu n'a pas eu besoin de se reposer par la suite.
3. « Ton Seigneur dit aux anges : Je vais créer un mortel d'argile et quand je l'aurai harmonieusement façonné et que j'aurai en lui insufflé Mon Esprit (*rūḥ*), tombez devant lui prosternés » (Coran 38, 71-72).
4. Coran 16, 10-15.
5. « Ton Seigneur crée ce qu'Il veut et choisit ce qui, pour (les Hommes), est le meilleur » (Coran 28, 68).
6. Coran 22, 65.
7. *Lam yalid wa lam yūlad*, Coran 112, 3.
8. Coran 6, 101.
9. Coran 23, 93 ; 41, 69 ; 17, 111 ; 25, 2.

MEPKIN ABBEY

enfants à *Allāh* oppose la révélation coranique à la foi des polythéistes de la Mecque, qui lui donnaient des filles en la personne des anges. Mais, s'Il n'a pas de fils, à plus forte raison n'a-t-Il pas de filles. Le Coran utilise avec humour un argument *ad hominem* pour convaincre les Mecquois de leur sottise : « (Allah) aurait-Il pour Lui des filles dans ce qu'Il crée, alors qu'Il vous a octroyé des fils... [1] ? » Cela semble curieux, en effet, lorsqu'on connaît l'estime des bédouins pour les filles et les mœurs qu'ils pratiquaient : « Ils donnent des filles à Allah — gloire à Lui ! — alors qu'ils ont des fils qu'ils désirent et que, lorsqu'on annonce à l'un d'eux (la venue d') une femelle, son visage s'assombrit. Suffoqué il se dérobe aux siens par honte de ce qui lui est annoncé (se demandant) s'il conservera cette enfant pour son déshonneur ou s'il l'enfouira dans la poussière [2]. » Le Coran ajoute : « Et ils voudraient qu'Allah, Lui, préfère les filles aux fils [3] ! »

Mais cette insistance à affirmer que Dieu n'a pas engendré est également une critique de la Trinité : « Jésus, fils de Marie, est seulement l'Apôtre d'Allah..., et ne dites point : Trois !... A Lui ne plaise d'avoir un enfant [4] ! » Toutefois, il faut savoir que la Trinité dont Mahomet avait eu connaissance était une triade de type subordinationniste, composée du père, de la mère et du fils [5] : « Ô Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux hommes : Prenez-

1. Coran 43, 15. Et encore : « Quoi ! Votre Seigneur vous a-t-Il octroyé des fils et a-t-Il pris, pour Soi, des filles parmi les Anges ? » (Coran 17, 42).
2. Coran 16, 59-61.
3. Coran 37, 152. Il s'agit sans doute du seigneur de la Ka'ba et des déesses subalternes protectrices des cités.
4. Coran 4, 169. R. Arnaldez, *Jésus*, p. 20, souligne que le Coran parle une seule fois de Fils de Dieu (*Ibn Allāh*), Coran 9, 30. Partout ailleurs, c'est le terme engendré (*walad*) qui est utilisé.
5. Sans doute à la suite d'une secte hérétique présente à la Mecque (les Marianites ?).

nous, moi et ma mère, comme divinités en dessous d'Allah [1] ? » Dans le Coran Mahomet laisse cependant une possibilité d'ouverture en émettant la supposition suivante : « Si le Bienfaiteur a des enfants, je suis le premier de (leurs) adorateurs [2]. »

b. *La christologie du Coran*

Jean Damascène expose avec exactitude la christologie du Coran : Jésus est Parole et Esprit de Dieu ; sa mère est Marie ; il n'a pas été crucifié ; Dieu l'a rappelé près de Lui et l'a interrogé [3].

1. Coran 5, 116.
2. Coran 43, 81. Les commentateurs du Coran, dès le IX^e^ siècle, ont eu parfaitement connaissance du contenu du dogme trinitaire, et ils l'ont réfuté. R. ARNALDEZ, *Jésus*, p. 20-22 et 231-232 explique cette incompréhension par un problème de terminologie. Le terme utilisé par les théologiens chrétiens pour personne est *uqnūm*, mot d'origine syriaque. Le Coran et les docteurs de l'Islam utiliseront *shakhṣ* qui signifie toute réalité individuelle, ou même *shay'*, chose. Donc, pour les musulmans, le dogme trinitaire affirme qu'il y a trois choses ou trois individus, et non qu'il y a trois personnes en Dieu. C'est également l'opinion de L. GARDET, art. « Allāh », p. 421.
3. Avant de commenter ce passage, il convient de souligner, avec R. Arnaldez, que le personnage de Jésus dans le Coran emprunte plus aux évangiles apocryphes qu'aux Évangiles canoniques reconnus par l'Église. Pour le musulman, lorsque le Coran modifie des passages de l'Évangile, c'est pour en rétablir le texte authentique, qui a été modifié par les chrétiens. Le véritable Jésus est celui qui est restitué par le texte coranique (ARNALDEZ, *Jésus*, p. 14). Le même auteur poursuit sa mise en garde (*op. cit.*, p 222) : « Les chrétiens risquent d'interpréter les versets du Coran qui parlent de Jésus dans un sens trop chrétien. Qu'ils ne s'y trompent pas... Le Jésus du Coran est un prophète de l'Islam... Il n'est pas le Christ des Évangiles, plus ou moins retouché. Il est entièrement musulman et parfaitement intégré dans la conception d'ensemble que l'Islam se fait de la prophétie et des prophètes... Tous les traits essentiels de la figure de Jésus peuvent se retrouver soit en Abraham, soit en Moïse,

Jésus est bien Parole et Esprit de Dieu, mais il a été créé. C'est que Parole et Esprit de Dieu ont une signification différente dans l'Évangile et le Coran. Le mot *Kalima* (parole) est utilisé trois fois en rapport avec l'histoire de Jésus. C'est tout d'abord Zacharie qui demande à son Seigneur de lui accorder une descendance. Pendant qu'il prie, les anges viennent lui dire : « Allah t'annonce (la naissance de) Jean qui déclare véridique un Verbe (émanant) d'Allah, (lequel Verbe sera) un chef et un prophète parmi les Saints [1]. » La même annonce est ensuite faite à Marie, toujours par l'intermédiaire d'un ange : « Ô Marie ! Allah t'annonce un Verbe (émanant) de Lui, dont le nom est le Messie, Jésus fils de Marie [2]. » La troisième fois il s'agit d'un verset critiquant la Trinité : Jésus fils de Marie est seulement l'Apôtre d'Allah, son Verbe jeté par Lui à Marie et un Esprit (émanant) de Lui... Ne dites point : Trois !... Allah n'est qu'une divinité unique [3]. »

Le mot Esprit revient souvent dans le Coran. A l'occasion de la conception de Jésus, Dieu insuffle en Marie son Esprit (*rūḥ*) [4]. Mais *rūḥ* est également le souffle de Dieu en Adam pour lui donner la vie [5]. C'est aussi l'ange qui transmet la révélation à Mahomet : « Et il est certes une révélation (*tanzīl*) du Seigneur des Mondes descendue (du ciel) par l'Esprit fidèle, sur ton cœur, pour que tu sois parmi les avertisseurs [6]. » Interrogé par les infidèles sur cet Esprit, voici ce qu'il est ordonné à Mahomet de répondre :

soit en Mahomet ». M. HAYEK, *Le Christ et l'Islam*, a consacré la totalité de cet ouvrage à la personne du Christ, telle qu'elle est décrite dans le Coran et par la tradition musulmane.
1. Coran 3, 34.
2. Coran 3, 40.
3. Coran 4, 169.
4. Coran 66, 11 ; 21, 91 ; 9, 149.
5. Coran 38, 72.
6. Coran 26, 192-194.

« L'Esprit procède de l'Ordre de ton Seigneur et il ne vous a été donné que peu de science [1]. » Il semble donc que cet Esprit soit un messager, un intermédiaire, dont *Allāh* se sert pour communiquer avec le genre humain, avec Marie par exemple : « Nous lui envoyâmes Notre Esprit et il s'offrit à elle (sous forme) d'un mortel accompli [2]. » Cet Esprit a été identifié par la tradition musulmane comme étant l'ange Gabriel [3].

Pour le Coran, Jésus n'est donc qu'un serviteur de Dieu (*'abd Allāh*), partageant ainsi la condition de tous les autres hommes. Parlant au berceau pour justifier sa mère, il dira lui-même : « Je suis serviteur d'Allah [4] ! » Jésus est appelé vingt fois fils de Marie dans le Coran, contre une seule fois dans l'Évangile [5]. Mais c'est uniquement au verset 29 de la sourate 19 que la mère de Jésus est confondue avec Marie sœur d'Aaron [6]. Lorsque le Coran parle de Marie, il veut insister autant sur le caractère purement humain de Jésus que sur la virginité de sa mère. Il revient fréquemment sur ce dernier point. Marie répondit à l'ange qui lui annonçait un fils : « Comment

1. Coran 17, 87.
2. Coran 19, 17.
3. Seul parmi les commentateurs, Avicenne (Ibn Sīnā) distingue entre *al-rūḥ al-amīn*, Esprit Fidèle (Coran 26, 193) qui serait Gabriel (Jibrīl), le transmetteur de la Révélation, et *rūḥ al-quds*, l'Esprit de Sainteté (Coran 2, 87 ; 16, 102, etc.) qui serait *Isrāfil*. L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 206, note 3.
4. Coran 19, 31. L'insistance des chrétiens nestoriens sur l'aspect humain de Jésus fera que leur Église sera considérée par les musulmans, à partir du IX^e^ siècle, comme l'Église chrétienne authentique, la plus fidèle à la révélation, et donc comme l'interlocuteur le plus valable pour discuter de la personne de Jésus.
5. Mc 6, 3.
6. R. ARNALDEZ (*Jésus*, p. 32-34), rappelle que le Livre des Nombres (12, 1) parle de Marie, sœur d'Aaron et de Moïse, ainsi que de leur père (12, 14). Le Coran dit que Marie est de la famille d'Amran (appelé 'Imrān dans le Coran 3, 31).

aurais-je un enfant alors que nul mortel ne m'a touchée [1] ? » *Allāh* explique lui-même le mode de conception : « Nous soufflâmes en elle Notre Esprit (*rūḥ*) [2]. » Il prit la défense de Marie contre les juifs : « (Nous les avons maudits) à cause de leur incrédulité, pour avoir dit, contre Marie, une immense infamie [3]. » De même les maudit-il, au verset suivant, pour avoir dit : « Nous avons tué le Messie, Jésus fils de Marie, l'Apôtre d'Allah ! », alors qu'ils ne l'ont ni tué ni crucifié, mais que son sosie lui a été substitué à leurs yeux [4]. La mort de Jésus est impensable pour les musulmans. Dieu a sauvé Abraham, Moïse, Mahomet et beaucoup d'autres de la machination de leurs ennemis et de la mort. Jésus ne saurait faire exception, car Allah protège ses amis [5].

Au sujet de son ascension, le Coran nous dit : « Allah l'a élevé vers Lui [6]. » Puis Il a procédé à son interrogatoire : « Ô Jésus fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux hommes : Prenez-nous, moi et ma mère, comme divinités au-dessous d'Allah ! (Jésus) répondit : Gloire à Toi ! Il n'est point de moi de dire ce qui n'est pas pour moi une vérité ! Si j'ai dit cela, Tu le sais, (car) Tu sais ce qui est en mon âme... Je ne leur ai dit que ce que Tu m'as ordonné, à savoir : Adorez Allah, mon Seigneur et le vôtre [7] ! »

L'exposé de la christologie musulmane faite par Jean est

1. Coran 3, 42 ; 19, 20.
2. Coran 21, 91.
3. Coran 4, 155.
4. Coran 4, 156. Un disciple de Jésus, qui lui ressemblait, a été crucifié à sa place. On a cru voir là une affirmation d'origine docétiste, hérésie répandue dans le sud de l'Arabie. R. BLACHÈRE, *Le Coran*, p. 126, note du verset 156, pense qu'elle aurait une origine gnostique. Les disciples de Basilide, vers 130, disaient que Simon de Cyrène avait été mis à mort à la place de Jésus.
5. R. ARNALDEZ, *Jésus*, p. 191-203.
6. Coran 4, 156.
7. Coran 5, 116-117.

donc bien conforme à la présentation de Jésus que nous retrouvons dans le Coran.

4. Critique de la révélation coranique

a. *Mahomet ne peut présenter ni témoignage ni texte scripturaire en sa faveur*

Jean reprend les attaques dont Mahomet avait été victime dès le début de sa mission. Il était accusé de forger une révélation, pour faire croire qu'il était un envoyé de Dieu : « Que n'a-t-on fait descendre sur (cet homme) un signe de son Seigneur [1] ! », disaient ses concitoyens. Ils ajoutaient : « C'est un poète ! Qu'il nous apporte un signe identique à ce dont furent chargés les premiers (Envoyés) [2] ! » Mahomet retourne cet argument et souligne justement que, malgré tous les signes qu'ils ont apportés, les apôtres venus avant lui n'ont pas été écoutés et ont même été persécutés [3]. Il ne revendique d'autre témoignage pour lui-même que celui d'*Allāh* : « Allah suffit comme témoin [4]. » Les autres témoignages en faveur des prophètes qui l'ont précédé n'ont pas été reconnus, aussi *Allāh* peut-il dire : « Seul nous a empêché d'envoyer des signes le fait que les anciens aient traité les signes de mensonges [5]. » D'ailleurs le Coran, dans sa perfection, se suffit à lui-même. Si tout autre que Dieu en était l'auteur, n'y

1. Coran 13, 8.
2. Coran 21, 5. Il lui était en effet reproché de s'exprimer à la façon des poètes de son époque.
3. Coran 41, 43.
4. Coran 29 51; 46, 7; 13, 43.
5. Coran 17, 61.

trouverait-on pas une foule de contradictions [1] ? De plus, chaque verset du Coran porte le nom de *aya*, mot que l'on peut traduire par signe (de Dieu). Chaque *aya* est par lui-même un miracle, une preuve éclatante aussi bien de l'existence du Dieu unique que de l'authenticité de la mission du Prophète [2].

Pour l'Islam, Mahomet a bel et bien été annoncé par les prophètes, contrairement à ce que soutient Jean. Abraham, à la Mecque, avait demandé à Dieu : « Seigneur ! Envoie parmi (les habitants) de cette ville un Apôtre (issu) d'eux, qui leur communiquera Tes *aya*, (qui) leur enseignera l'Écriture et la Sagesse, et les purifiera [3] ! » La même annonce se retrouve dans la Thora et l'Évangile [4]. Ainsi Jésus fils de Marie dit : « Ô fils d'Israël ! Je suis l'Apôtre d'Allah (envoyé) vers vous, déclarant véridique ce qui de la Thora est antérieur à moi et annonçant un Apôtre qui viendra après moi, dont le nom sera Aḥmad [5]. » Enfin, il

1. Coran 4, 84. « La seule chose qui 'distingue' Muḥammad et en fait le plus grand des prophètes, c'est qu'il a reçu la mission de prêcher le Coran. Le Coran est le 'miracle' (*mu'jiza*) de Muḥammad... Il n'y a qu'un seul miracle de Muḥammad, c'est d'avoir apporté aux hommes le Coran inimitable qui prouve l'authenticité de sa mission par ce que Dieu lui a donné de faveur en le chargeant de prêcher la révélation définitive qui doit transformer la pensée et les cœurs par l'éloquence de la Parole que rien ni personne ne pourra jamais altérer » (R. Arnaldez, *Jésus*, p. 13).
2. Coran 24, 42; 46, 6. Le mot ayatollah signifie donc « signe de Dieu ».
3. Coran 2, 123.
4. Coran 7, 156.
5. Coran 61, 6. R. Arnaldez (*Jésus*, p. 149-150), explique que Aḥmad et Muḥammad viennent de la même racine ḤMD et ont la même signification : « Le Loué » (pour ses qualités morales), et que cet Aḥmad serait le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean; παράκλητος (défenseur) aurait été déformé en περικλυτός (de renom, illustre). Il existe un commentaire de Rāzī, datant du XII[e] siècle, qui abonde dans ce sens et s'appuie sur les chapitres 14-15 et 16 de l'Évangile de Jean pour démontrer que Mahomet est le Paraclet annoncé. Cf. également R. Blachère, *Le Coran*, p. 153, note 6.

ne faut pas oublier que Mahomet accuse les juifs et les chrétiens d'avoir tronqué les Écritures, en particulier les passages qui annonçaient sa venue. Les arguments avancés par l'auteur ne sont donc pas valables dans un débat avec des interlocuteurs musulmans [1].

b. *Le Coran a été révélé au Prophète pendant son sommeil*

En fait, la révélation a été transmise par un ange : « C'est seulement là une Révélation qui lui a été transmise, que lui a enseignée un (Ange) redoutable, fort et doué de sagacité. (Cet Ange) se tint en majesté alors qu'il était à l'horizon supérieur. Puis il s'approcha et demeura suspendu et fut à deux arcs ou moins. Il révéla alors à son Serviteur ce qu'il révéla [2]. » L'annonciateur était Gabriel : « Celui qui est ennemi de Gabriel (est infidèle) car celui-ci, avec la permission d'Allah, a fait descendre (la révélation) sur ton cœur, (Prophète), pour déclarer véridiques les messages antérieurs, comme Direction et Annonce pour les croyants [3]. »

Ce qui a pu faire penser à une Révélation transmise pendant le sommeil, c'est l'allusion à la Nuit de la Destinée : « Nous l'avons fait descendre durant la Nuit de la Destinée [4] », dit Dieu, en parlant du Coran. Et ailleurs : « Cette Écriture explicite, nous l'avons révélée par une

1. « La Thora et l'Évangile ont été déformés par les juifs et les chrétiens. Le Coran est à l'abri d'une telle détérioration et c'est lui qui, en rappellant (*dhikr*) les histoires d'Abraham, de Moïse et de Jésus, rétablira la vérité exacte de la révélation que chacun d'eux a apportée dans le Livre que Dieu a fait descendre sur lui » (R. Arnaldez, *Jésus*, p. 13).
2. Coran 53, 4-10.
3. Coran 2, 91.
4. Coran 97, 1.

Nuit Bénie : Nous avons été celui qui avertit. Durant cette nuit, est dispensé tout ordre sage, (tout) ordre venu de nous [1]. » Cela dit, il est vrai qu'en plusieurs passages le Coran parle de songes et de visions [2]. Mais dans la Bible, Dieu ne se sert-il pas fréquemment de cette voie pour faire connaître sa volonté aux hommes ? « S'il y a parmi vous un prophète... c'est dans un songe que je lui parle [3] », peut-on lire au Livre des Nombres. Jean est donc bien mal venu de critiquer le Coran sur ce point.

c. *Les musulmans font appel à des témoins pour tout, sauf pour la Révélation*

Cette remarque prouve que l'auteur a vécu au milieu des musulmans dont il connaissait aussi bien la législation que la doctrine. Nous pouvons, effectivement, trouver dans le Coran de nombreux exemples qui démontrent l'importance du témoignage en Islam, dans la vie quotidienne comme sur le plan judiciaire. Il est requis comme

1. Coran 54, 1-4.
2. Coran 8, 45 ; 17, 62 ; 48, 27. Il en est de même pour le *Ḥadīth* : « Le rêve du croyant est un quarante-sixième don de prophétie. » Cité par D. Urvoy, *Penser l'Islam*, p. 143. Et encore (D. Uroy, *op. cit.*, p. 144) : « Le rêve est une conversation entre l'homme et son Dieu. »
3. Nombr. 12, 6. *La Bible de Jérusalem*, p. 1189, note e, donne la référence des passages où l'on voit Dieu se servir des rêves surnaturels pour communiquer avec les hommes. Cf. également A. Michel, art. « Songes », *DTC* 14, 2, Paris 1941, c. 2366, et H. Lesêtre, art. « Songes », *Dict. de la Bible*, t. 5, c. 1834. A la différence des polémistes byzantins plus tardifs, Jean Damascène ne fait pas allusion aux convulsions dont aurait souffert le Prophète, au cours desquelles le Coran lui aurait été révélé. Cf. Théophane le Confesseur, *Chronographie*, *PG* 108, c. 685 B-C.

preuve juridique [1] : deux témoins sont nécessaires pour emprunter de l'argent [2] ; une femme ne peut être accusée d'adultère que s'il y a eu quatre témoins du forfait [3], la répudiation d'une femme doit se faire en leur présence [4], de même pour la rédaction d'un testament, etc. Mais l'argument avancé par Jean est ici sans valeur, puisque pour l'Islam, ainsi que nous l'avons déjà signalé, la Thora et l'Évangile témoignent en faveur de Mahomet et l'annoncent [5].

5. Accusation d'associationnisme

a. *Les musulmans accusent les chrétiens d'être des associateurs*

Quand le Coran parle des associateurs, il s'agit presque toujours des idolâtres de la Mecque. L'énumération qu'il nous donne [6] : judaïsants, sabéens, chrétiens, zoroastriens, associateurs, montre bien que Mahomet établit une distinction entre les détenteurs d'une Écriture (*ahl al-kitāb*) et les associateurs proprement dits [7]. Cependant, on voit,

1. « En droit musulman, le système de la preuve légale est seul en vigueur : le juge ne doit pas fonder sa décision sur son intime conviction, ni sur ce qu'il a appris par lui-même. La preuve par excellence, abondamment réglementée, est la preuve testimoniale ; l'écrit reste subalterne » (R. Charles, *Le Droit musulman*, p. 106).
2. Coran 2, 282.
3. Coran 4, 19.
4. Coran 65, 2.
5. Cf. la note 98 de ce chapitre.
6. Coran 22, 17.
7. Coran 2, 99 ; 98, 1-5. Les versets qui concernent les associateurs et l'associationisme sont trop nombreux pour tous les citer. Cf. R. Blachère, *Le Coran*, p. 694.

dans un autre passage, qu'en disant : « Le Messie est le fils d'Allah, ils (les chrétiens) imitent le dire de ceux qui furent infidèles antérieurement [1] .» Dans ce cas précis, le Coran assimile les chrétiens aux polythéistes. Dans la vie courante, il semble que cette accusation soit venue assez rapidement sur les lèvres des musulmans. Quand il décide d'écarter les chrétiens de la vie publique, le pieux calife 'Umar (717-720) publie un édit dans lequel il les appelle associateurs : « Les associateurs sont impurs ». Et une autre fois, à propos de la Syrie, il parle de « contrée habitée par les associateurs [2]. » Jean étant Syrien lui-même, ce genre d'accusation lui avait peut-être été adressée personnellement.

b. *Jean réplique en s'appuyant sur les prophètes*

Si l'accusation se trouve dans le Coran, c'est également sur le Coran que se fonde notre auteur pour la réfuter : Les chrétiens proclament Jésus fils de Dieu à la suite de l'enseignement des prophètes, or les musulmans, eux aussi, reconnaissent les prophètes comme véridiques [3]. Jean fait cependant état de la théorie coranique du *taḥrīf* dont il a connaissance, c'est-à-dire de la corruption des

1. Coran 9, 30. Le verset 31 précise qu'ils avaient reçu l'ordre d'adorer une divinité unique : « Combien est-elle plus glorieuse que ce qu'ils Lui associent. » Les juifs sont coupables du même crime en disant que 'Uzayr (Esdras) est fils de Dieu.
2. Ces deux citations sont tirées de l'ouvrage de J. Hajjar, *Les Chrétiens uniates*, p. 106. Cf. également p. 78, note 1, la réflexion de S. B. Maximos IV.
3. « Nous t'avons envoyé révélation, comme nous avons envoyé révélation à Noé et aux Prophètes (venus) après lui, comme nous avons envoyé révélation à Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, aux (douze) tribus, à Jésus, Job, Jonas, Aaron, Salomon et David à qui nous avons donné des psaumes »(Coran 4, 161).

Écritures, soit par les chrétiens eux-mêmes, soit par les juifs dans le but de tromper les chrétiens. Le Coran parle souvent de la manipulation de l'Écriture et il est vrai qu'il en accuse souvent les juifs : « Parmi eux se trouve certes une fraction (de gens) qui gauchissent (?) l'Écriture, en l'articulant, pour que vous comptiez cela (comme partie) de l'Écriture alors que cela n'est pas partie de l'Écriture ; ils disent que cela vient d'Allah alors que cela ne vient pas d'Allah. Contre Allah ils profèrent le mensonge alors qu'ils savent [1]. » Toutefois, contrairement à ce que prétend notre auteur, le texte coranique ne précise pas qu'il y ait eu intention malveillante des juifs à l'égard des chrétiens.

c. *Les musulmans mutilent Dieu*

A son tour, Jean accuse les musulmans de mutiler Dieu en le privant de sa Parole et de son Esprit. Il se sert encore une fois du Coran, qui affirme reconnaître le Christ comme Verbe et Esprit de Dieu. Mais, étant donné la différence de signification que revêtent ces deux termes pour les chrétiens et pour les musulmans [2], cette accusation perd toute signification. Cependant, dès l'époque umayyade, les musulmans seront amenés à aborder le problème des attributs de Dieu, et nous assistons à la naissance de la controverse qui devait donner naissance au mu'tazilisme [3]. Aussi, lorsque Jean expose leur opinion :

1. Coran 3, 72. Et encore 2, 56.70.73 ; 3, 64 ; 4, 48 ; 5, 15. Dans d'autres passages il est parlé de ceux qui ont reçu l'Écriture, sans autre précision : Coran 2, 141 ; 6, 93.
2. Cf. le paragraphe 3b de ce chapitre.
3. Puisque Dieu parle, cette parole fait-elle partie de son essence ou a-t-elle une existence propre ? Plus tardivement, à Bagdad au IX[e] siècle, l'école mu'tazilite refusera l'existence de ces attributs considérés comme une atteinte à l'unicité de Dieu (*tawḥīd*). C'est l'école Ash'arite (X[e] siècle) qui rétablira le juste milieu entre les

« S'il (le Verbe) est hors de Dieu, ainsi que vous le pensez, Dieu est alors sans Esprit et sans Verbe », peut-être est-ce là un écho des débats qui avaient lieu entre musulmans eux-mêmes et entre chrétiens et musulmans sur ce sujet [1]. Dans le même ordre d'idée, l'affirmation par les chrétiens de l'éternité de la Parole de Dieu a peut-être amené les musulmans à devoir répondre à une autre interrogation concernant le Coran, Parole de Dieu : Est-il incréé ou est-il créé ? Il en sera longuement débattu au chapitre V, dans le commentaire sur *La Controverse entre un Musulman et un Chrétien*.

6. L'accusation d'idolâtrie

a. *Les musulmans accusent les chrétiens d'être idolâtres parce qu'ils adorent la Croix*

Le Coran accuse les chrétiens d'associationnisme (*shirk*) et d'impiété (*kufr*), mais nulle part il n'est parlé d'idolâtrie à propos de la vénération de la Croix. A leurs

mu'tazilites qui nient les attributs divins et les littéralistes qui tombent dans l'anthropomorphisme. Pour Ash'arī Dieu possède les attributs distincts de son essence, mais ils n'ont ni réalité ni existence en dehors d'elle. Cf. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 151-178 ; T. Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam*, p. 86-95 ; L. Gardet, *Introduction*, p. 46-57. Il est à signaler que Jean lui-même parle souvent des attributs divins dans *La Source de la connaissance* et en donne de longues listes : *PG* 94, c. 792 ; 808 ; 860 ; 1236. Il est très proche de la position que prendront les mu'tazilites, en disant que les attributs font partie de l'essence de Dieu.

1. Un passage de l'*Expositio Fidei*, I, 6-7, s'intitule : « Dieu ne peut être séparé de sa parole et de son esprit » (*PG* 94, 801-805). Cf. M. Jugie, art. « Saint Jean Damascène », *DTC*, c. 719-720.

yeux, cependant, cette adoration est sans objet, le Christ n'étant pas mort sur la croix [1]. L'attitude des chrétiens est donc ridicule et même scandaleuse, car elle tend à laisser croire que Dieu a permis la mort de son prophète de façon ignominieuse. Dans les *ḥadīth*, il est d'ailleurs question d'un retour de Jésus pour venir condamner ce culte [2]. Mais dans la pratique, à l'époque de Jean Damascène, des mesures officielles furent prises, qui pouvaient lui permettre de juger les sentiments des musulmans à l'égard de la Croix. Le calife 'Abd al Malik, par exemple, fit abattre des croix [3]. On parle également d'un échange de lettres entre l'empereur byzantin Léon III et 'Umar II au sujet de la légitimité de la vénération de la Croix et des icônes [4]. Enfin, il est possible de voir dans ce passage un écho de la campagne iconoclaste lancée par le calife Yazīd II (720-724), quelques années avant le décret de l'empereur Léon III.

b. *Ce sont les musulmans qui sont idolâtres*

Les musulmans font acte d'idolâtrie lorsqu'ils embrassent la pierre de la *Ka'ba*, sous prétexte qu'Abraham s'est uni sur elle à Agar ou qu'il y a attaché son âne au moment du sacrifice de son fils. Dans ce passage, Jean donne à ses lecteurs une information sur les rites pratiqués lors du

1. Cf. p. 108, n. 4.
2. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 85. Selon ces *Ḥadīth*, Jésus viendrait lui-même détruire la croix.
3. Michel le Syrien, *Chronique* II, p. 745. Il aurait été précédé dans ce genre d'action par le calife 'Umar I (634-644) qui, à la demande des juifs, avait fait abattre la croix qui se trouvait sur le mont des Oliviers à l'époque de la construction du Dôme du Rocher à Jérusalem. Cf. Théophane, *Chronographie*, année 635, p. 524.
4. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 85-86.

pèlerinage à la Mecque [1]. Mais il semble qu'il ait fait une certaine confusion, car il y a deux pierres qui font l'objet d'un culte. Tout d'abord la Pierre Noire, encastrée dans la maçonnerie de la *Ka'ba*, et que l'on touche lors du pèlerinage après avoir pratiqué le rite de circonvolution autour du temple. Mais c'est à une autre pierre, appelée *Maqām Ibrāhīm* ou station d'Abraham, qu'est lié le souvenir du passage d'Abraham à la Mecque. Elle est actuellement située près de la *Ka'ba* [2]. Abraham se serait hissé sur cette pierre pour achever la construction du temple, avec l'aide de son fils Ismaël : « (Rappelez-vous) quand Abraham, avec Ismaël, élevait les assises du Temple (de la Mecque) [3]. » L'emplacement avait été fixé par *Allāh* lui-même : « Nous établîmes pour Abraham l'emplacement du Temple [4]. »

En aucune façon il n'est fait allusion, dans les textes que nous venons de citer, au sacrifice d'Abraham. Le récit coranique du sacrifice est bref, sans aucune description ni localisation : « Quand l'enfant eut atteint (l'âge) d'aller avec son père, celui-ci lui dit : 'Mon cher fils ! en vérité, je me vois en songe en train de t'immoler ! Considère ce que

1. La *Ka'ba* (mot qui signifie cubique) est un édifice en forme de parallélépipède. A l'angle sud-est se trouve la Pierre Noire (*al-Ḥajar al-aswad*), encastrée dans le mur, à 1,50 m au-dessus du niveau du sol, hauteur qui permet au pèlerin de la toucher et de la baiser. Cf. M. Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions musulmanes*, p. 87 ; E. Kuran, art. « Ka'ba », *NEIs*, t. 4, p. 331-337.
2. C'est une ancienne pierre sacrée sur laquelle, selon la tradition musulmane, Abraham monta pour poser les assises supérieures de la *Ka'ba*. La *Maqām Ibrāhīm* est à quelque distance du temple. On touche et on baise également cette pierre (M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 88). Une année, le calife Yazid avait emmené avec lui, au pèlerinage, son fidèle Akhṭal, le poète chrétien ami du père de Jean. Ce qui pouvait devenir une source d'information pour notre auteur.
3. Coran 2, 121.
4. Coran 22, 27.

tu en penses ! ' — ' Mon cher père ' répondit-il, ' fais ce qui t'est ordonné ! Tu me trouveras, s'il plaît à Allah, parmi les Constants '. Or quand ils eurent prononcé le *salām* et qu'il eut placé l'enfant contre terre, Nous lui criâmes : ' Abraham ! tu as cru en ton rêve ! En vérité, c'est là l'épreuve évidente ! ' Nous le libérâmes contre un sacrifice solennel et nous le perpétuâmes parmi les modernes [1]. » Si la Mecque est devenue le centre religieux de l'Islam, ce n'est pas parce que le sacrifice d'Abraham y a été accompli, mais à cause de la construction du temple de la *Ka'ba*.

Cependant, lors du pèlerinage, exactement le 10 de *dhū al-Ḥijja* [2], les pèlerins égorgent un mouton au cours de la fête appelée *'id al-aḍḥā* ou fête de la victime [3], qui ne commémore pas nécessairement le sacrifice d'Abraham, mais qui serait plutôt la reprise d'un rite mecquois datant de l'époque anté-islamique [4]. C'est peut-être cette coïncidence qui a amené Jean Damascène à faire le lien entre la fête du Sacrifice, qui a lieu au moment du pèlerinage, et la pierre qui, vénérée elle aussi au cours de ce même pèlerinage, est liée au souvenir du passage d'Abraham à la Mecque.

1. Coran 37, 100-108.
2. *Dhū al-Ḥijja* est le mois du pèlerinage. L'année musulmane est composée de mois lunaires de 28 jours, ce qui déplace continuellement la date de cette fête par rapport à notre calendrier grégorien.
3. Cette fête est appelée *'id al-Kabīr* en Afrique du Nord. Pour s'unir d'intention aux pèlerins, les musulmans du monde entier imitent leur geste et sacrifient un mouton, s'ils en ont les moyens. D'ailleurs, Jean lui-même, dans sa jeunesse, a sans doute pris part à ces festivités, invité par ses amis musulmans de Damas.
4. Sur les sacrifices dans l'Islam et à la Mecque, cf. M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 553-562.

c. *Justification de l'adoration de la Croix*

Si les musulmans trouvent légitime de vénérer la pierre d'Abraham, à plus forte raison les chrétiens doivent-ils adorer la Croix par laquelle nous est venu le salut. Dans *La Foi orthodoxe*, Jean Damascène insiste avec force sur le culte dû à la Croix : « Il n'est rien de plus digne que sa précieuse Croix. Par elle seule la mort a été ruinée, le péché de notre premier père effacé, l'enfer dépouillé... [1]. » Et plus loin : « Ce bois précieux et vénérable sur lequel le Christ s'est offert en oblation pour nous, parce que sanctifié par le contact de son corps et de son sang, il faut l'adorer. »

d. *Origine de la pierre de la* Ka'ba

L'auteur croit savoir que cette pierre vénérée par les musulmans est la tête d'Aphrodite, appelée *Chabar*, et que l'on peut y distinguer les traces d'une effigie sculptée. Près de la Mecque, à *al-Ṭā'if*, se trouvait le bétyle d'al-Lāt, assimilée à Aphrodite. Si Gaudefroy-Demombynes pense que les anciens Arabes n'ont pas eu d'idoles à visage humain [2], d'autres auteurs ont un avis contraire et signalent, dans le sud de l'Arabie, des stèles funéraires où les yeux sont figurés par deux carrés et le nez par un trait [3]. Il est difficile de savoir si des traces de sculpture existaient à l'époque de Jean Damascène, la Pierre Noire ayant été cassée puis reconstituée [4], et sa surface patinée

1. La traduction de ce texte et du suivant est de C. Chevalier, *Mariologie*, p. 245.
2. M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 24.
3. J. Starcky, *Histoire des Religions*, t. 4, p. 321.
4. M. Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions musulmanes*, p. 87.

par treize siècles d'attouchements et de baisers. En revanche, les musulmans affirment que la trace des pieds d'Abraham subsiste encore de nos jours sur le *Maqām Ibrāhīm* [1].

Quant à l'appellation de *Chabar*, dont parle Jean, D. J. Sahas se demande s'il ne faut pas y voir une allusion à l'invocation *Allāh akbar* lancée fréquemment par les musulmans, en particulier tout au long du pèlerinage [2]. Cette signification est peu probable. Jean mentionne simplement le nom donné par les Arabes à Aphrodite, dans la période anté-islamique, sans vouloir faire allusion aucunement aux rites du pèlerinage musulman.

7. La sourate de « la Femme »

Jean commence l'étude du Coran par la sourate 4 intitulée *al-nisā'*, « les Femmes » (et non « la Femme ») [3]. Le contenu de cette sourate ne se limite pas à la législation

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *op,. cit.*, p. 88.
2. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 87. Il cite en particulier (note 1) une lettre du patriarche Germain de Constantinople (715-730), contemporain de Jean. Il y est mentionné que les musulmans adressent l'invocation de Hobar à une pierre. Cette lettre se trouve dans les actes du 8e concile œcuménique : J. D. Mansi, *Collectio* XIII, 109 E.
3. Le Coran contient 114 sourates ou chapitres. Chacune porte un titre. Ces sourates sont d'inégale longueur. Dans le corpus actuel, elles sont présentées selon un ordre de grandeur décroissant, les plus longues au début, les plus courtes à la fin, exceptée la première sourate qui échappe à cette classification. Jean commente les sourates 2, 4 et 5, qui datent de Médine et sont donc parmi les plus tardives. Or ces sourates sont les moins « prophétiques », au sens chrétien du terme ; elles insistent sur l'organisation sociale de la nouvelle communauté et leur contenu est surtout juridique.

du mariage et du divorce en Islam. En revanche, les différents sujets traités par Jean dans ce passage se trouvent dispersés à travers tout le Coran.

a. *La polygamie*

Comme l'affirme très justement notre auteur, le Coran permet de prendre quatre épouses légitimes, ainsi qu'un nombre indéterminé de concubines : « Épousez donc celles des femmes qui vous seront plaisantes, par deux, par trois, par quatre, (mais) si vous craignez de n'être pas équitables, (prenez-en) une seule ou des concubines ! C'est le plus proche (moyen) de n'être pas partiaux [1]. » Mais, pour la loi musulmane, le mariage n'est pas une association égalitaire entre deux époux ; c'est un simple contrat qui rend une femme licite à un homme, avec obligation essentielle, pour l'épouse, d'être à la disposition du mari ; à noter que le mot arabe que nous traduisons par mariage est *nikāḥ*, dont la signification exacte est relation sexuelle. C'est de ce strict point de vue que le juriste musulman traite l'institution du mariage [2].

1. Coran 4, 3 ; L. M. Watt, *Mahomet à Médine*, p. 330-356, dans un chapitre consacré à la réforme du mariage et de l'héritage, explique ce verset en disant que beaucoup de musulmans avaient péri dans la bataille d'Uhud, le 23 mars 625. Les hommes qui avaient survécu devaient épouser plusieurs femmes pour qu'elles ne restent pas seules. D'ailleurs Mahomet ne fait que réglementer la polygamie pratiquée à la Mecque avant l'Islam. L'interprétation laxiste actuelle précise que la monogamie demeure un idéal, mais si le musulman dont l'épouse a vieilli est tenté, il peut recourir à un nouveau mariage.
2. Ce qui choque Jean Damascène qui, lui, se situe sur le strict plan moral. Pour mieux comprendre le mariage musulman, cf. G. H. Bousquet. *L'Éthique sexuelle de l'Islam*. p. 101-114 ; du même auteur : *Le Droit musulman*, p. 97-111 ; R. Charles, *Le Droit musulman*, p. 43-53.

b. *La répudiation*

Jean explique la répudiation, *al-Ṭalāq*, c'est-à-dire la possibilité pour le mari de renvoyer sa femme et d'en prendre une autre, selon son bon plaisir, ainsi que le prévoit le Coran [1]. Si le mariage n'est que l'acquisition du droit à l'usage sexuel d'une femme, il est logique qu'on puisse renoncer à ce droit acquis, sans motif ni formalité. Voici d'ailleurs ce qu'en dit Bousquet : « Le mariage est essentiellement un acte par lequel une femme, souvent sans être consultée, doit se mettre sexuellement à la disposition d'un mari, s'il y a lieu à côté de trois autres épouses et nombre illimité de concubines, pour être renvoyée incontinent, dès qu'elle a cessé de plaire [2]. » Nous sommes loin de la vision chrétienne du mariage, mais c'est dans le cadre de cette perspective musulmane qu'il faut juger les textes coraniques, ce que nous ne saurions attendre de notre auteur.

c. *La femme de Zayd*

Jean Damascène raconte ensuite l'histoire de Zayd, fils adoptif de Mahomet, dont la femme avait plu au Prophète.

1. *Al-Ṭalāq* est le titre de la sourate 65. C'était une pratique courante à la Mecque, comme elle l'était chez les anciens israélites (*Deut.* 24, 1). Les versets du Coran qui réglementent la répudiation sont très nombreux (Coran 2, 226,237.242 ; 4, 129 ; 33, 4.48 ; 58, 2.4 ; 65, 1 ; 66, 5). Ils précisent, entre autre, les devoirs du mari à l'égard de la femme répudiée ; le but est d'amener l'époux à reprendre sa femme, ne serait-ce que pour éviter les problèmes financiers délicats entraînés par ces séparations. Il convient, enfin, de préciser qu'en droit musulman ce n'est pas la seule forme de séparation entre époux. Cf. G.-H. Bousquet, *Le Droit musulman*, p. 120-124 ; R. Charles, *Le Droit musulman*, p. 54-57 ; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 636-640.
2. G.-H. Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, p. 136.

Sur l'ordre de Dieu, Mahomet demanda à Zayd de répudier sa femme, pour qu'il puisse la prendre comme épouse [1]. La version du Coran est légèrement différente. Mahomet défendit à Zayd de répudier son épouse, mais Dieu imposa sa volonté : « (Prophète, rappelle-toi) quand tu disais à celui sur qui Allah et toi aviez répandu vos bienfaits : 'Garde auprès de toi ton épouse et sois pieux envers Allah !' (Rappelle-toi quand) tu cachais en ton âme ce qu'Allah devait faire paraître et (quand) tu craignais le jugement public alors qu'Allah était le plus digne que tu Le craignisses ! Quand Zayd eut rompu tout commerce avec (son épouse), nous te la fîmes épouser... [2] »

d. *Interprétation de cet épisode*

Selon Jean, cet événement a amené Mahomet à proclamer une loi ordonnant qu'une femme répudiée soit épousée par un tiers avant de pouvoir être reprise par son ancien époux. Cette loi, la loi du *Muḥhallil* existe bien en effet : « Si (l'époux) répudie (son épouse), elle n'est plus licite ensuite pour lui avant qu'elle ne soit mariée à un époux autre que lui. Si celui-ci la répudie, nul grief à leur faire à tous deux s'ils reviennent ensemble, s'ils pensent appliquer les lois d'Allah. Voilà les lois d'Allah. Il les explique à un peuple qui sait [3]. »

1. Cet épisode de la femme de Zayd deviendra l'un des sujets préférés de la polémique byzantine. Il sera utilisé pour prouver que Mahomet n'était pas un prophète puisqu'il avait commis un adultère. (Selon l'Évangile peut-être : *Matth.* 19, 9 ; *Mc* 10, 10, mais pas pour l'Islam puisqu'il y avait eu répudiation auparavant). Ainsi Théophane le Confesseur parle-t-il de dérèglements sexuels. Cf. A.-Th. Khoury, *Théologiens*, t. 2, p. 91 s.
2. Coran 33, 37.
3. Cf. G.-H. Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, p. 137-141.

Dans le Coran l'histoire de Zayd revêt une autre signification. Ce qui est en question c'est l'inceste. Zayd étant le fils adoptif de Mahomet, le problème était de savoir si l'adoption entraînait les mêmes interdits que les liens du sang à l'égard du mariage. L'ordre donné à Mahomet d'épouser la femme répudiée de son fils adoptif est une réponse à cette question : « Quand Zayd eut rompu tout commerce avec (son épouse), Nous te la fîmes épouser afin que nul grief ne fut fait aux croyants, à l'égard des épouses de leurs fils adoptifs, quand ceux-ci ont rompu tout commerce avec elles. Que l'ordre d'Allah soit exécuté [1] ! »

e. *Comparaison femme-champ*

Jean Damascène, en prétendant que Mahomet proclame : « Laboure la terre que Dieu t'a donnée, mets-y tout ton soin, et fais-le de telle et telle façon », cite le Coran presque textuellement : « Vos femmes sont (un champ) de labour pour vous. Venez à votre champ de labour, comme vous le voulez [2]. »

1. Coran 33, 37.
2. Coran 2, 223. Cette comparaison du sexe de l'homme à un soc et celui de la femme à un sillon était fréquente chez les primitifs (cf. S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris 1949, t. 2, p. 249, note 2). D'autre part, l'Islam n'a pas la même attitude que le christianisme vis-à-vis de la sexualité, comme le montre ce *Ḥadīth* d'al-Navāwī : à un pauvre qui se plaignait de ne pouvoir faire l'aumône, en vue d'obtenir des récompenses célestes, le Prophète répondit : « Chaque fois que vous faites œuvre de chair, vous faites une aumône. » Réplique des croyants : « Comment ! chacun de nous satisferait ses appétits charnels et mériterait par là une rétribution ? » Il répondit : « Voyons ! Celui qui assouvit ses appétits de façon illicite ne se charge-t-il pas d'un péché ? De même, celui qui les satisfait de façon licite obtient une récompense » (*Les quarante Ḥadīth*, traduction Bousquet, 4e éd., cité par G.-H. Bousquet, *L'Éthique sexuelle de l'Islam*, p. 45-46).

8. La sourate de « la Chamelle »

a. *La chamelle de Dieu*

Il n'existe pas dans le Coran actuel de sourate ainsi intitulée [1], mais l'histoire d'une chamelle de Dieu revient plusieurs fois dans le texte coranique [2]. Il s'agit de la chamelle sacrée des Thamūd, peuplade établie au nord de Médine. Dans ce récit, Mahomet veut montrer comment sont châtiés ceux qui refusent d'écouter les prophètes. *Allāh* avait envoyé à ces gens un prophète du nom de Ṣalīḥ [3] ; comme ils exigeaient de ce dernier un signe prouvant sa mission, il répliqua : « Voici une chamelle. A elle appartient de boire (un jour), à vous de boire un (autre) jour désigné. Ne lui causez aucune meurtrissure, sinon vous serez soumis au tourment d'un jour redoutable [4] ! » Dieu avait envoyé cette chamelle aux Thamūd pour les tenter [5]. Or, ils la sacrifièrent ; pour les punir de n'avoir pas cru en la parole du prophète, *Allāh* les a anéantis jusqu'au dernier [6]. Cette histoire, au même titre que celle du peuple de Noé, des contribules de Loth et du Pharaon [7], est à situer dans le cadre d'un enseignement précis : Mahomet lançait un appel à la conversion en appuyant sa prédication sur des menaces et sur l'annonce de châtiments en cas d'endurcissement.

1. Mais il faut tenir compte du fait qu'on avait utilisé à Damas une version différente du Coran, dans laquelle les titres des sourates n'étaient pas toujours identiques à ceux du Coran actuel. (Cf. ch. III, note 13).
2. Coran 7, 71.75 ; 11, 67 ; 17, 61 ; 26, 155 ; 54, 23-32.
3. Coran 26, 141.
4. Coran 26, 155-158.
5. Coran 54, 27.
6. Coran 53, 52.
7. Coran 38, 11-12.

Le récit est fidèlement rapporté par Jean, mais sans qu'il en explicite la signification prophétique. De plus il ajoute un épisode étranger au texte actuel du Coran [1] : la chamelle avait eu une petite que Dieu recueillit près de lui à la mort de sa mère. Ce passage devient alors un prétexte pour ironiser sur le paradis musulman et remettre en question l'authenticité de la mission de Mahomet.

b. *Mahomet est un faux prophète*

L'auteur pose toute une série de questions, concernant aussi bien l'origine de cette chamelle que le lieu de son séjour actuel. Les musulmans ne peuvent avancer de réponse, et Jean en conclut que, si le mystère de la chamelle ne lui a pas été révélé, Mahomet ne peut prétendre avoir été l'interlocuteur de Dieu [2].

c. *Le paradis musulman*

Jean suppose la présence de la petite chamelle dans le paradis d'où coulent les trois fleuves, de lait, d'eau et de vin [3]. Le lait viendrait de la chamelle. Mais que les élus se méfient : si elle continue de boire la totalité de l'eau comme elle le faisait sur terre, ils en seraient réduits à boire le vin qui leur monterait vite à la tête et les

1. Certains passages du Coran d'Ubayy Ibn Ka'b ont pu disparaître du Coran actuel. (Cf. ch. III, note 13).
2. Cette conclusion se trouve en fait dans le passage suivant, concernant le paradis.
3. Le Coran parle de quatre ruisseaux : « (Voici) la représentation du Jardin qui a été promis aux pieux : il s'y trouvera des ruisseaux d'une eau non croupissante, des ruisseaux d'un lait au goût inaltérable, des ruisseaux de vin (*khamr*), volupté pour les buveurs, des ruisseaux de miel clarifié » (Coran 48, 16-17).

empêcherait de jouir des délices du paradis [1]. Cette histoire démontre bien que Mahomet n'est qu'un marchand de songes [2] et ce qui attend en fait les musulmans, ce sont les flammes de l'enfer [3].

9. La sourate de « la Table »

Jean cite la cinquième sourate intitulée exactement « La Table Servie » (*al-mā'ida*), titre qui lui a été donné parce qu'on y raconte un miracle dont a bénéficié Jésus : « (Rappelez-vous) quand les (Douze) Apôtres dirent : 'Ô Jésus, fils de Marie! ton Seigneur peut-il, du ciel, faire descendre sur nous une table servie?' — 'Soyez pieux envers Allah, si vous êtes croyants!' répondit (Jésus). 'Nous voulons manger de (ce que porte cette table) et que nos cœurs se tranquillisent. (Nous voulons) savoir que tu nous as dit vrai et nous trouver témoigner à ce propos.' — 'Mon Dieu! Mon Seigneur!' dit Jésus, fils de Marie, 'Fais, du ciel, descendre sur nous une table qui sera pour nous une fête pour le premier et le dernier de nous et sera un signe (émanant) de Toi! Donne-nous attribution, Toi qui es le meilleur des Attributeurs!' Allah dit (alors) : 'Je vais la faire descendre sur vous. Quiconque ensuite sera impie,

1. Le Coran prévoit l'objection : « Ils seront honorés dans les Jardins du Délice sur des lits se faisant face. On leur fera circuler des coupes d'une (boisson) limpide, claire, volupté pour les buveurs, ne contenant pas d'ivresse, inépuisable », Coran 37, 41-46.
2. Nous avons commenté au paragraphe 4b de ce même chapitre la place du songe dans la révélation coranique.
3. La totalité de ce passage tranche par son ironie et sa violence sur le reste de la présentation de l'Islam.

parmi vous, recevra de moi un tourment (tel) que Je n'infligerai à nul au monde un tourment semblable [1]'. »

Notre auteur se contente de résumer fidèlement cette citation, sans la commenter, rapportant que le Christ avait demandé à Dieu une table, et qu'elle lui fut accordée. Dieu lui avait répondu : « Je t'ai donné, ainsi qu'aux tiens, une table incorruptible. » Des critiques modernes ont vru voir dans ce passage une allusion à la Cène [2], ce qui semble improbable. Il ne faut pas se laisser abuser par le nombre des Apôtres, qui a été rajouté par Blachère, et qu'il a d'ailleurs mis entre parenthèses dans sa traduction. De plus, puisque Jésus n'a pas été mis à mort, pourquoi le Coran parlerait-il de son dernier repas? De son côté le célèbre commentateur du Coran, Ṭabarī, rapporte de vieilles traditions qui font penser que le miracle de la table serait un écho de celui de la multiplication des pains, interprétation qui semble plus plausible [3]. Pour sa part Arnaldez suggère d'y voir le rappel d'un passage du Psaume 78 : « ... Ils tentèrent Dieu dans leur cœur, demandant de quoi manger pour eux-mêmes. Ils parlèrent contre Dieu et dirent : Dieu est-il capable de dresser une table dans le désert [4] ? »

1. Coran 5, 112-115. Les commentateurs du Coran se sont emparés de ce récit et l'ont abondamment commenté. Cf. R. Arnaldez, *Jésus*, p. 172-183.
2. Cf. R. Blachère, *Le Coran*, p. 150, note du verset 112.
3. *Matth.* 14, 15-21; 15, 32-38. Ṭabarī (839-923), dans ses commentaires sur le Coran, a fait une grande place aux traditions d'origine juive appelées *Isrā'īliyyāt*. Cependant, si dans l'Évangile c'est essentiellement la pitié qui poussa Jésus à réaliser ce miracle, la lecture du même événement par le Coran est différente : Il s'agissait pour Jésus d'affermir la foi de ses disciples.
4. *Ps.* 78, 17-20. La traduction est de R. Arnaldez, *Jésus*, p. 235. L'iconographie byzantine présente parfois une table servie qui attend quelqu'un.

10. La sourate de « la Vache »

Ou plus exactement de « la Génisse » (*al-Baqara*). C'est la plus longue des sourates, puisqu'elle contient 286 versets. Y sont traités des sujets aussi divers que la Création, des attaques contre les juifs, Abraham, les interdits alimentaires, le jeûne, le pèlerinage, le mariage, l'usure, etc. Ils sont donc très abondants comme le signale notre auteur, qui se contente de mentionner le titre de la sourate sans en révéler le contenu.

11. Pratiques et interdits

Le chapitre 100 du *Livre des hérésies* se termine par une énumération des coutumes en usage parmi les musulmans.

a. *La circoncision*

Vieux rite sémitique antérieur à l'Islam, il n'en est pas question dans le Coran. Les Arabes chrétiens du désert de Syrie sacrifiaient probablement à cette coutume, eux aussi. Elle deviendra une pratique courante pour les musulmans mâles, sans prendre la signification religieuse qu'elle revêt dans le judaïsme [1].

b. *Refus du sabbat*

Pourquoi respecter le repos du sabbat puisqu'*Allāh* a créé le monde sans fatigue et n'a pas eu besoin de repos le

1. *Gen.* 17, 10. Pour le musulman il ne s'agit pas « d'obligation légale » (*farḍ*), mais de « coutume obligée » (*sunna wājiba*).

septième jour[1] ? Par cette prise de position Mahomet entendait bien se démarquer des juifs de Médine[2].

c. *Refus du baptême*

Parler de baptême en Islam est un non sens, le péché originel ayant été pardonné[3]. Pour être musulman, il suffira de prononcer, avec l'intention de faire sa soumission à Dieu, la profession de foi suivante : *Lā ilāha illā Allāh wa Muhammad rasūlu Allāh*, qui peut se traduire par : Il n'y a de divinité que Dieu, et Mahomet (n') est (que) son Prophète.

d. *Les interdits alimentaires*

Mahomet critique les interdits alimentaires des juifs, car toute nourriture est un don d'*Allāh*[4], ce qui ne l'empêche pas de déclarer lui-même certains aliments impurs[5]. Mais c'est l'intention qui compte avant tout ; en manger n'est pas automatiquement un péché : « Quiconque est contraint (à en manger) sans (intention d'être) rebelle ou transgresseur, nul péché ne sera sur lui[6]. »

1. Coran 46, 32.
2. « Suis la religion d'Abraham... Le sabbat n'a été imposé qu'à ceux qui s'opposent à son sujet » (Coran 16, 124-125).
3. Coran 20, 120 ; 2, 35. Le péché originel proprement dit a été une faute personnelle d'Adam qui lui a été pardonnée. A.-Th. Khoury (Manuel II Paléologue, *Entretien*, p. 160), note 3, rappelle que l'Islam n'ignore pas complètement le péché originel. Les commentateurs du verset 36 de la troisième sourate du Coran mentionnent, en effet, un *Hadīth* de Mahomet qui explique comment tout enfant est attaqué à sa naissance par le diable. Il lui donne un coup sur le côté et le fait pleurer. Seuls Jésus et Marie ont échappé au sort commun à tous les hommes.
4 Coran 7, 30.
5. Coran 16, 116 ; 6, 146.
6. Coran 2, 168.

e. *Interdiction du vin*

On considère généralement que cette interdiction s'est faite en trois étapes. Le vin a, tout d'abord, été considéré comme une faveur divine, signe de sa bienfaisance : « Des fruits des palmiers et des vignes, vous tirerez une boisson enivrante et un aliment excellent. En vérité cela est certes un signe pour un peuple qui raisonne[1]. » Puis le Coran met en garde contre les abus : « Ô vous qui croyez ! n'approchez point de la Prière, alors que vous êtes ivres[2]. » Pour en arriver finalement à l'interdiction absolue : « Ô vous qui croyez ! les boissons fermentées... sont seulement une souillure (procédant) de l'œuvre du Démon. Évitez-la[3] ! »

Jean Damascène était fort bien placé pour savoir que les califes transgressaient cette loi ; son père et lui-même, peut-être, avaient participé à des beuveries en leur compagnie, dans les châteaux du désert ou les monastères de la région de Damas. Témoin privilégié de ces manquements, il aurait pu railler l'hypocrisie des dignitaires musulmans. Il s'en est abstenu, n'ayant d'autre ambition que de nous informer sur la religion musulmane.

En conclusion, nous pensons qu'il est possible d'affirmer que le contenu de l'hérésie 100 est une bonne introduction à la connaissance de l'Islam, et apporte les informations essentielles au lecteur désireux de connaître cette religion. Si Jean a essayé d'être objectif dans son exposé, il a été amené à faire des choix, et, en conséquence, son récit comporte quelques lacunes. Ainsi ne parle-t-il

1. Coran 16, 69.
2. Coran 4, 46.
3. Coran 5, 92.

pas des cinq obligations de l'Islam[1], qui sont un critère d'appartenance à cette communauté bien plus essentiel que les interdictions énumérées à la fin du texte. L'auteur a surtout retenu ce qui pouvait être utile à un chrétien de son époque vivant au milieu des musulmans pour l'aider à situer cette nouvelle « hérésie » par rapport à l'orthodoxie. En mentionnant les deux critiques formulées par les musulmans : les chrétiens sont associationnistes et idolâtres, il nous renseigne sur les difficultés rencontrées par ces mêmes chrétiens pour répondre aux attaques dont ils pouvaient être victimes dans la vie de tous les jours. Sa connaissance du Coran est correcte, du moins ce qu'il nous en rapporte, et les citations assez fidèles, compte tenu des remarques que nous avons été amené à faire au sujet de l'état du Coran à son époque. Exceptons le passage concernant la petite chamelle et l'utilisation qui en a été faite. Nous reviendrons sur ce sujet au chapitre VI.

Pour juger la portée de ce chapitre que nous avons intitulé « l'Islam », il convient de le replacer dans le contexte plus général du *Livre des hérésies*. En outre, il ne faut pas oublier que dans sa *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, Jean donne un enseignement complémentaire, non plus simplement descriptif, mais d'ordre doctrinal, mettant ainsi à la disposition de ses coreligionnaires les arguments théologiques qui leur sont utiles lors de discussions avec des contradicteurs musulmans.

1. Qui sont : La profession de foi — le pèlerinage à la Mecque — le jeûne du Ramadan — l'aumone légale — les cinq prières quotidiennes.

CHAPITRE V

LA CONTROVERSE ENTRE UN MUSULMAN ET UN CHRÉTIEN : COMMENTAIRES

Dans le cadre de petits dialogues fictifs, le Musulman critique plusieurs points de la doctrine chrétienne, contraignant son interlocuteur à répondre aux objections. Les sujets abordés amènent Jean à dépasser le stade de l'information élémentaire telle que nous l'avons trouvée dans l'hérésie 100 et à situer le débat sur le plan théologique.

Lors de la présentation de la Controverse au chapitre III, nous avons pu constater que les attaques du Musulman s'articulaient autour de deux thèmes majeurs : tout d'abord la question délicate de la liberté de l'homme et de la toute-puissance de Dieu, autrement dit les rapports entre le Créateur et les créatures. Les commentaires de cette première partie, qui comprend les controverses 1, 2 et 8 (= Kotter § 1-4 et 10), sont regroupés sous le titre de « libre arbitre ». La deuxième partie, autrement dit les controverses 3 à 7 et la controverse 9 (= Kotter § 5-9 et 11), porte essentiellement sur la christologie et sera présentée sous cette rubrique.

1re PARTIE : LE LIBRE ARBITRE

1re Controverse

1. L'homme est libre de faire le bien ou le mal (Kotter 1)

Le Musulman se renseigne sur l'auteur du bien et du mal. Le chrétien lui répond que si Dieu est l'auteur du bien, le diable, et l'homme après lui, sont les seuls responsables du mal, Dieu leur ayant accordé le pouvoir d'agir librement. Toutefois, le pouvoir de l'homme se limite aux seuls domaines de la morale et de la foi.

La réponse du Chrétien résume parfaitement la pensée de Jean Damascène sur le problème de la toute puissance de Dieu et de l'initiative laissée à l'homme, telle qu'elle se trouve exposée tout au long de son œuvre. Dans l'ouvrage qu'il a consacré à la réfutation du manichéisme [1], Jean confesse sa foi en un Dieu unique, réfutant à l'avance toute

1. *Dialogue contre les Manichéens*, *PTS* 22, p. 35 s. L'époque de Jean Damascène a connu un renouveau du manichéisme, sous le nom de Paulicianisme. Les chrétiens et les musulmans se trouvent confrontés à un danger commun, la solution apportée au problème du mal par le manichéisme. Au milieu du VII^e^ siècle la secte des Pauliciens apparaît dans l'Empire byzantin, où elle se constitue en Église. Au début du VIII^e^ siècle, les manichéens, considérés comme des espions au service des sassanides, sont persécutés par Byzance et se réfugient en Perse, où ils viennent grossir les rangs des manichéens autochtones. La conquête arabe met fin aux persécutions dont ils sont également victimes de la part des mazdéens, et le VIII^e^ siècle sera une période florissante pour le manichéisme en Irak, grâce à la politique tolérante mise en œuvre par les umayyades. C'est ce danger qui amène Jean Damascène à écrire son *Dialogue contre les Manichéens*.

accusation de dualisme. Source de bonté et de justice, Il est cause de tout ce qui est bien [1] ; « Dieu n'est pas la cause de nos maux », affirme-t-il. C'est d'ailleurs ce titre qu'il choisit pour le chapitre 92 de *La Foi orthodoxe* [2].

Mais alors, d'où vient le mal? C'est une invention du diable [3], qui, créé libre, avait le pouvoir de choisir entre le bien et le mal [4]. Tout comme le diable, l'homme est lui aussi maître de ses actes [5] ; lorsqu'il agit, il est le principe de ses propres œuvres. Il est donc libre [6]. Jean insiste en précisant que nos déterminations libres (τὰ ἐφ' ἡμῖν) ne dépendent pas de la Providence, mais de notre libre arbitre [7]. Si Dieu est la cause de tout le bien qui est dans les créatures, la créature libre seule garde l'initiative de la qualité morale de ses actes [8]. L'homme peut donc, selon son bon vouloir, obéir à Dieu ou se laisser entraîner par le diable. La vertu nous a certes été donnée par Dieu, puisqu'il est la source et la cause de tout bien, mais il dépend de nous, soit de persévérer dans la vertu, soit de quitter le droit chemin, c'est-à-dire de nous attacher au mal et de nous laisser guider par le démon [9]. Il est du pouvoir de l'homme de résister ou de succomber à ses désirs, et cela en toute liberté. Exactement comme pour le diable, que Dieu avait créé bon, et qui est devenu librement l'inventeur du mal [10]. Toutes ces références à l'œuvre de Jean démontrent bien son insistance à affirmer le pouvoir de l'homme. Dans sa réponse au Musulman, il

1. *La Foi orthodoxe*, I, 8, *PTS* 12, p. 18-19.
2. *La Foi orthodoxe*, IV, 19, *PTS* 12, p. 218.
3. *La Foi orthodoxe*, IV, 20 (93), *PTS* 12, p. 221, l. 34 s.
4. *La Foi orthodoxe*, I, 18 (18), *PTS* 12, p. 48 s.
5. *La Foi orthodoxe*, II, 26-27 (40 et 41),*PTS* 12, p. 97 s.
6. *La Foi orthodoxe*, II, 25 (39), *PTS* 12, p. 96.
7. *La Foi orthodoxe*, II, 29 (43), *PTS* 12, p. 100, l. 20 à 101, l. 25.
8. *La Foi orthodoxe*, IV, 19 (92), *PTS* 12, p. 218-219.
9. *La Foi orthodoxe*, II, 30 (44), *PTS* 12, p. 103-104.
10. *La Foi orthodoxe*, II, 27 (41), *PTS* 12, p. 98.

prend soin toutefois de préciser que ce pouvoir n'est nullement créateur. L'homme, par exemple, est incapable de fabriquer le soleil ou la lune. Encore une fois, l'auteur ne peut être suspect de dualisme.

Que nous apprend le Coran à ce sujet? Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il manque singulièrement de clarté, car les musulmans partisans de la liberté de l'homme, comme les auteurs favorables à la prédestination, peuvent citer, les uns comme les autres, de nombreux versets du livre révélé à l'appui de leur thèse. Le Coran affirme en effet la responsabilité de l'homme, et nous pouvons trouver de nombreux versets en faveur de ce pouvoir de l'homme [1]. Il ne saurait être question de les citer tous, mais quelques exemples nous permettront de constater que cette thèse est soutenue de façon explicite : « A chaque âme ce qu'elle se sera acquis et contre elle ce qu'elle se sera acquis [2] », dit le Coran, et aussi : « Malheur à eux pour ce qu'ils se sont acquis [3]. » La responsabilité de l'homme ne se limite pas au plan moral, la liberté est également totale dans le domaine de la foi : « Quiconque le veut, qu'il soit croyant, quiconque le veut, qu'il soit infidèle [4]. »

Mais, en contradiction avec les versets que nous venons de citer, le pouvoir discrétionnaire de Dieu à l'égard de l'homme est affirmé avec autant de vigueur. Dieu dirige, conduit et égare qui Il veut [5], dispensant son attribution à qui bon lui semble [6] : « Celui qu'Allah dirige est dans la

1. Cf. R. BLACHÈRE, *Le Coran*, Index, p. 721, au mot « Libre arbitre ».
2. Coran 2, 286.
3. Coran 2, 73.
4. Coran 18, 28.
5. Coran, 4, 4. Cf. R. BLACHÈRE, *Le Coran*, Index, p. 687 : Allah égare qui Il veut, et p. 686 : Allah conduit qui Il veut.
6. Coran 2, 208; 3, 26.32; 13, 26. Nous verrons plus loin l'importance de la notion d'attribution ou *kasb*.

bonne direction, ceux qu'Il égare sont les perdants [1]. » Un tel dirigisme laisse peu de place à l'initiative humaine, « A celui qui est égaré par Allah, tu ne saurais trouver le chemin (pour le ramener) [2]. » Le message coranique semble même réservé à une minorité d'élus : « Si Allah voulait, Il dirigerait les hommes en totalité [3]. » Une dernière citation tend à confirmer l'absolue dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu : « Allah fait ce qu'il veut [4]. » Cependant, ainsi que le précise Gaudefroy-Demombynes, il convient de situer chacune de ces phrases dans leur contexte historique. L'affirmation du déterminisme absolu n'est souvent qu'une réaction du Prophète en face d'un scandale, celui du refus de la Révélation — qui est pourtant une Révélation en langage clair — par ses concitoyens de la Mecque. Pour Mahomet, si les mecquois n'embrassent pas l'Islam, c'est que Dieu ne le veut pas [5]. Le manque de précision du Coran n'a pas échappé aux adversaires du Prophète ni sans doute à ses propres fidèles. C'est pourquoi un *Ḥadīth* vient mettre un point final aux discussions concernant ces versets contradictoires du Coran : « Le Coran, dit le Prophète, n'a pas été révélé pour que vous tiriez argument d'une partie contre l'autre... Dans le Coran, une chose confirme plutôt l'autre. Ce que vous en comprenez, vous devez vous y conformer ; ce qui vous embarrasse, acceptez-le avec foi [6]. »

1. Coran 7, 177.
2. Coran 4, 90.
3. Coran 13, 20.
4. Coran 14, 32.
5. Voir à ce sujet M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 329 et 352-368. Dans le prolongement du Coran, de nombreux *Hadīth* sont favorables au *qadar*, ainsi cette définition de la foi : « La foi est que tu croies en Dieu, Ses anges, Ses livres, Ses envoyés et que tu croies dans le Décret divin, pour le bien et le mal, le doux et l'amer. » Cité par L. Gardet, *Dieu*, p. 119, note 1.
6. I. Goldziher, *Le Dogme*, p. 63.

En fait le Coran ne fournit pas de réponse précise à la question de la liberté de l'homme, tout simplement parce qu'il « ne pose pas le problème théologique de la prédestination (il ne pose pas de problème), ni le problème philosophique de la liberté humaine, il évoque le mystère des rapports de la créature et du Créateur [1]. » Goldziher rappelle que les prophètes ne sont pas dès théologiens et ne présentent pas un corps de doctrines organisées en système. La nécessité de l'élaboration d'une doctrine pour expliquer et interpréter la pensée du Prophète, voire en combler les lacunes, ne se fera sentir que plus tard, lorsque la communauté commencera à s'organiser et souvent sous l'influence du milieu ambiant [2]. C'est ce qui s'est passé pour la communauté musulmane : la responsabilité de l'homme, la toute puissance d'*Allāh* et son décret absolu seront les mystères sur lesquels s'exercera la réflexion des penseurs de l'Islam dès les premiers siècles de l'Hégire [3].

« La plus ancienne protestation contre la prédestination absolue vient de l'Islam syrien... Damas, centre intellectuel de l'Islam à l'époque du khalifat omayyade, est en même temps le centre de la spéculation sur le *qadar*, sur le fatalisme ; de là elle se répandit rapidement dans un rayon plus vaste [4]. » Dès 690, plusieurs causes amenèrent la

1. L. Gardet, art. « Allāh », *NEIs*, t. I, p. 420.
2. I. Goldziher, *Le Dogme*, p. 61, qui poursuit : « Ils (les théologiens) fournissent des réponses à des questions auxquelles le fondateur n'a jamais songé, concilient des contradictions qui ne l'avaient point troublé, imaginent des formules rigides et édifient un rempart de raisonnements à l'aide desquels ils croient mettre ces formules à l'abri d'attaques intérieures et extérieures. Ils déduisent ensuite des paroles du Prophète, souvent même en les prenant à la lettre, la somme de leurs propositions, groupées en un système coordonné..., ils argumentent avec une ingéniosité et une subtilité présomptueuses contre ceux qui tirent par les mêmes moyens d'autres conclusions de la parole vivante du Prophète. »
3. L. Gardet, art. « Allāh », *NEIs*, p. 421.
4. I. Goldziher, *Le Dogme*, p. 75.

communauté musulmane à prendre position sur des questions auxquelles le Coran ne donnait pas de réponse claire. Si l'on peut admettre qu'au départ une réflexion purement religieuse fut à l'origine de ce mouvement, les conditions politiques jouèrent également un rôle, sans oublier l'action stimulante de l'environnement, c'est-à-dire le contact avec les théologiens chrétiens.

Au départ de ce débat, donc, le problème du mal qui est théologique, et les questions qui en découlent : Peut-on rendre Dieu responsable du mal? La toute puissance de Dieu entrave-t-elle la liberté de l'homme? Bref, ce dernier est-il responsable de ses actes? Une partie des musulmans répond en refusant le déterminisme absolu qui est indigne de Dieu. D'autres soutiennent que soustraire les mauvaises actions de l'homme du domaine de la création d'*Allāh* revient à faire profession de dualisme. Ces deux tendances porteront un nom dans l'histoire : les partisans de la liberté de l'homme s'appelleront qadarites (*qadariyya*) [1],

1. C'est-à-dire « ceux qui restreignent la portée du décret divin en affirmant la responsabilité personnelle de la créature », D. Sourdel, *Civilisation de l'Islam classique*, p. 139. Les Qadarites étaient nombreux à Damas. L'une des principales figures de ce mouvement était Ghaylān al-Dimashqī (le Damascène). Tout comme Jean, il travaillait dans l'administration. Sur ce personnage, voir Ch. Pellat, art. « *Ghaylān* », *NEIs*, t. 2, p. 1050. Selon A. Guillaume, *JRAS*, p. 45, note 1, le mot qadarite viendrait de *qudra*, qui veut dire « pouvoir » (de l'homme), et non de *qadar*, qui signifie « déterminisme ». Sur cette école consulter : A. Guillaume, « Some remarks on free will and predestination in Islam, together with a translation of kitabu l-qadar from the Salih of al-Bukhari », *JRAS*, 1924, p. 45 ; D. B. Macdonald, art. « Kadarīya », *SEIs*, p. 200-201 ; ainsi que *Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, Lahore : The Premier Book House, 1964 ; W. M. Watt, *Free will and predestination in early Islam*, Londres, 1948 ; H. Laoust, *Les Schismes de l'Islam*, p. 48-49 ; Morris S. Seale, *Muslim theology. A Study of origine with reference to the Church Fathers* ; L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 37 ; J. Van Ess, art. « Ḳadariyya », *NEIs*, t. 4, p. 384-388.

ceux du déterminisme absolu, jabarites (*mujbira*) [1].

Si nous déplaçons le problème sur le plan politique, la réponse choisie revêt la plus haute importance pour les conséquences pratiques qui en découlent. La question posée est celle-ci : Un souverain peut-il être tenu pour responsable de ses actes, ou bien l'autorité califale est-elle simplement l'expression de la volonté de Dieu? Or, à ce moment précis de l'histoire musulmane, le pouvoir umayyade est de plus en plus contesté pour ses méthodes de gouvernement et jusque dans ses fondements mêmes. La doctrine jabarite obtient naturellement les faveurs des califes puisque, selon cette école, tout ce que fait le prince est voulu par Dieu, et se révolter contre le pouvoir c'est se révolter contre Dieu lui-même [2]. En revanche, les umayyades persécutent leurs adversaires qadarites dont les principaux chefs de file se trouvent mêlés à la vie politique de leur époque. Le fondateur du mouvement Ma'bad al-Juhanī, se révolte contre le gouverneur d'Irak et est mis à mort sous 'Abd al-Malik (685-705) ; 'Umar II (717-720), ainsi que Yazīd II (720-724) pourchassent les qadarites. Ḥishām (724-743) martyrise Ghaylān de Damas pour ses idées sur la liberté humaine, mais aussi pour avoir mis sur pied un programme politique : comme Ḥishām refusait de donner aux convertis les mêmes droits qu'aux Arabes, Ghaylan (qui était sans doute lui-même un converti)

1. De *Jabar*, qui signifie « contrainte ». Cf. W. M. Watt, art. « Djabariyya », *NEIs*, t. 2, p. 375. Quand 'Umar I vint à Damas en 637, il prononça un discours au cours duquel il souleva le problème du libre arbitre. L'opinion du calife fut que les êtres humains sont prédestinés au bien et au mal. M. Abiad, *Culture et éducation arabo-islamique au Šam*, p. 52.

2. Le calife 'Abd al-Malik attira un rival dans son palais, le fit décapiter, puis lança la tête à la foule des partisans de sa victime qui attendait devant la porte, en disant : « Le Prince des Croyants (c'est-à-dire le calife) a tué votre chef, comme cela était fixé dans la prédestination éternelle et dans le décret inéluctable (de Dieu). » Cité par I. Goldziher, *Le Dogme*, p. 78.

soutenait que cette décision allait à l'encontre de la loi musulmane et que c'était une raison suffisante pour déposer le calife. Walīd II (743-744) leur mène également la vie dure, et peut-être les qadarites prennent-ils part au complot qui entraîne son assassinat. Il est permis de le supposer, car son successeur, Yazīd III (744), est l'un de leurs partisans. Pendant la durée de son court règne, la doctrine de la liberté humaine devient le dogme officiel [1].

Ce survol historique rapide a permis de mettre en évidence que la prédestination était la doctrine soutenue par les califes de Damas. Jean le confirme dans cette première controverse, et l'on peut se demander si les chrétiens n'ont pas eu une influence quelconque sur l'évolution de la pensée des musulmans dans ce domaine. Van Ess le nie [2]. A son avis, le débat sur le libre arbitre, qui apparaît à Damas, n'est pas lié à des discussions éventuelles avec des chrétiens, mais trouve son fondement uniquement dans le Coran. Seale pense qu'il y a bien eu influence chrétienne [3]. Le penseur musulman Aḥmad Amīn confirme cette opinion : « Les rapports mutuels occasionnèrent des discussions sur le *qadā'* et le *qadar* [4], sur le déterminisme et le libre arbitre, sur les attributs de Dieu [5]... Et c'est peut-être là le fondement de la science du *kalām* en Islam [6]. » Laoust rappelle enfin que Ma'bad al-Juhanī, le fondateur du qadarisme, fut sans doute disciple d'un chrétien irakien, tandis que Ghaylān serait un

1. Cf. H. Laoust, *Les Schismes*, p. 48-49.
2. J. Van Ess, art. « Ḳadariyya », *NEIs*, t. 4, p. 384-388.
3. M. S. Seale, *Muslim theology*, p. 27-29. C'est aussi l'avis de D. et J. Sourdel, *Civilisation de l'Islam classique*, p. 139.
4. Le *qaḍa'* serait le décret prééternel, alors que la *qadar* est le décret particulier à chaque chose. Cf. L. Gardet, *Dieu*, p. 116.
5. Nous verrons plus loin que ce problème des attributs de Dieu est lié à celui du Coran créé et la Parole éternelle de Dieu.
6. Cité par L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 37, note 4.

chrétien de Damas converti à l'Islam [1]. Plusieurs études actuellement en cours permettront probablement de donner une réponse aux nombreuses questions encore en suspens concernant l'histoire du qadarisme, sa doctrine, la personnalité de ses principaux adeptes, ainsi que le lien de cette école avec le christianisme [2] Toujours est-il que nous trouvons, au début de cette controverse, un écho du débat qui divisait alors les musulmans de Damas, et Jean réfute la doctrine jabarite soutenue par le calife, alors que sa propre théologie est beaucoup plus proche de la pensée qadarite.

2. La justice de Dieu (Kotter 1)

Le chrétien poursuit son raisonnement : il faut que l'homme soit libre, sinon Dieu serait injuste en le punissant pour des actes qui ne relèveraient pas de son libre choix. Les musulmans affirment également que Dieu est juste, mais leurs lois, tirées du Coran, châtient corporellement les hommes coupables de mauvaises actions. Il y a donc contradiction entre la doctrine de la prédestination soutenue par l'Islam et la loi qui est mise en pratique. Si l'homme n'est pas responsable, il ne saurait être coupable, et Dieu n'a pas à le punir ; Jean voit dans cette contradiction la preuve que le Coran n'est pas un

1. H. Laoust, *Les Schismes*, p. 48-49. Selon J. Van Ess, il était d'origine copte.
2. L. Gardet, *Dieu*, p. 478, note 3, signalait (en 1967) que des études américaines et allemandes étaient en cours sur ce sujet. Le travail récent de D. Gimaret, *Les Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, n'aborde pas cette période. L'auteur se contente de renvoyer aux ouvrages de W. M. Watt et de J. Van Ess (voir la page XI).

livre révélé. Dans plusieurs passages de *La Foi orthodoxe* notre auteur proclame sa foi en la justice de Dieu, affirmant, par exemple, que « Dieu est bon et juste [1]. » « Il est source de bonté et de justice [2] », « on ne peut lui attribuer des actions immorales et injustes [3]. » Cette justice se manifestera avec éclat le jour de la rétribution finale.

Ainsi que nous l'avons déjà souligné, le Dieu du Coran est un Dieu juste. *Al-'Ādil*, le juste, est l'un des cent noms qui lui sont donnés [4] : « Dieu est le plus juste des juges [5]. » « Allah ne lèse point les hommes, ce sont les hommes qui se lèsent eux-mêmes [6] », quand ils refusent de croire aux messages des prophètes par exemple [7]. Le Coran ajoute : « Quiconque fait œuvre pie, (le fait) pour soi, quiconque agit mal, (le fait) contre soi [8]. » Il y aura donc un jugement dernier et une rétribution qui tiendra compte de la foi et des œuvres. Une Balance [9] permettra de donner à chaque âme le juste prix de ce qu'elle se sera acquis [10] : « Ceux qui auront cru et auront accompli des œuvres pies, je leur donnerai leur exacte rétribution. Allah n'aime point les injustices [11]. » La Balance du jugement est d'une précision

1. *La Foi orthodoxe*, I, 2 (2), *PTS* 12, p. 9, l. 13.
2. *La Foi orthodoxe*, I, 8 (8), *PTS* 12, p. 18, l. 5-6.
3. *La Foi orthodoxe*, II, 25 (39), *PTS* 12, p. 97, l. 23.
4. Dieu possède 100 noms, *al-asmā' al-ḥusnā*. Les hommes n'en connaissent que 99, Dieu se réservant la connaissance du centième. Cf. D. Gimaret, *Les Noms divins en Islam*.
5. Coran 11, 47. Sur la justice de Dieu dans le Coran voir R. Blachère, *Le Coran*, p. 690, les paragraphes XII et XIII de l'Index, au mot *Allāh*, où l'on trouvera toutes les références.
6. Coran 3, 178; 8, 53; 10, 45; 11, 103; 18, 47; 22, 10; 46, 18.
7. Coran 9, 71.
8. Coran 41, 46.
9. Coran 46, 16.
10. Coran 2, 281; 3, 155. Retenons que cette notion d'acquisition sera utilisée en Islam pour concilier la toute-puissance de Dieu avec sa justice.
11. Coran 3, 50.

extrême puisque l'homme ne sera pas lésé du poids d'une fourmi [1], ou d'une pellicule de datte [2]. Et comme *Allāh* est non seulement le Juste mais encore le Généreux, *al-Karīm*, l'homme sera même rétribué bien au-delà de ce qu'il mérite. S'il fait une bonne action, *Allāh* doublera sa récompense [3], voire la décuplera [4]. Il sera en outre tenu compte des capacités individuelles, car il n'est pas demandé à chacun plus qu'il ne peut : « Allah n'impose à toute âme que sa capacité : à chaque âme ce qu'elle se sera acquis et contre elle ce qu'elle se sera acquis [5]. » « Ceux qui auront cru et accompli des œuvres pies — nous n'imposons à toute âme que sa capacité — ceux-là seront les hôtes du Jardin où ils seront immortels [6]. »

Parmi les premiers penseurs de l'Islam, les qadarites, partisans de la liberté de l'homme, n'auront aucune difficulté pour expliquer que Dieu est juste : les hommes étant responsables de leurs actes et capables d'un choix libre, il est logique qu'ils puissent être jugés en toute équité par Dieu. Leur thèse sera reprise et renforcée par la première véritable école théologique de l'Islam, celle des mu'tazilites [7], dont les adeptes se donneront eux-mêmes le

1. Coran 4, 44.
2. Coran 4, 79.
3. Coran 4, 44.
4. Coran 6, 61.
5. Coran 2, 286.
6. Coran 7, 40. Pour la rétribution selon les œuvres, cf. R. Blachère, *Le Coran*, p. 135-136, qui donne une colonne et demie de références.
7. Les principaux fondateurs de cette école sont Wāṣil b. 'Aṭā' qui a vécu à Basra et est mort en 749, ainsi que Amr b. 'Ubayd, mort en 762. Les cinq thèses principales de cette école sont : 1) le libre arbitre ; 2) la négation des attributs de Dieu (le Coran est créé) ; 3) l'éternité des peines de l'enfer ; 4) la condition du pécheur grave, qui est ni tout à fait infidèle ni tout à fait croyant ; 5) ordonner le bien et interdire le mal, par la force s'il le faut. Sur l'école mu'tazilite il est possible de consulter : L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduc-*

nom de ahl al-'adl, c'est-à-dire « Défenseurs de la justice » (de Dieu). Les jabarites, en revanche, se voient confrontés à une contradiction insurmontable, résultant de l'affirmation simultanée de la prédestination absolue et de la justice de Dieu qui rétribue selon les œuvres. Le jabarisme étant la doctrine officielle dans la première moitié du VII[e] siècle, pour prouver que le livre saint de l'Islam est faux, il suffit à Jean de souligner cette contradiction et de dénoncer les sanctions appliquées par la loi musulmane et prévues dans le Coran à l'encontre du voleur, de l'adultère et du meurtrier. Pour un meurtre, c'est la loi du talion qui prévaut [1], tandis que l'adultère doit subir la flagellation [2], cent coups de fouet qui le transforment rapidement en écorché, comme le décrit Jean Damascène. Pour le voleur seul, notre auteur manque de précision : le Coran prévoit, en fait, le supplice de la main coupée [3]. Si Dieu inflige de tels supplices à des innocents, puisque reconnus irresponsables, c'est qu'Il est injuste. Or, Il est juste ! Le Coran est

tion, p. 46-52 ; H. LAOUST, *Les Schismes*, p. 52-54 ; H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 152-161 ; I. GOLDZIHER, *Le Dogme*, p. 79-86. Cette école explique à sa façon le libre arbitre de l'homme : « L'homme a une *qudra*, une puissance efficace sur ses actes, puissance créée par Dieu une fois pour toutes en chaque homme, et un *qadar*, un décret par lequel l'homme détermine et mesure lui-même ses actes. » Cf. L. GARDET, *Dieu*, p. 117.

1. En fait, « le droit de requérir l'application de la peine reste une affaire purement privée », selon G. H. BOUSQUET, *Le Droit musulman*, p. 84. Si le talion est autorisé (Coran 2, 173.190 ; 4, 94 ; 5, 49 ; 16, 127 ; 17, 35 ; 22, 59 ; 42, 38), la *diya* ou « prix du sang » est conseillée.

2. Le verset 2 de la sourate 24 du Coran, qui ordonne la flagellation, abroge les versets 19-20 de la sourate 4 qui laissaient la possibilité de pardonner. Le Coran actuel ne parle pas de Lapidation, mais la tradition veut qu'il y ait eu un verset « la lapidation », dont on ne trouve plus aucune trace. Cf. R. BLACHÈRE, *Le Coran*, p. 376, note du verset 2.

3. Coran 5, 42.

donc un livre rempli de mensonges. Telle est la conclusion qui s'impose selon le Damascène.

En fait, la théologie spéculative musulmane (*'ilm al-kalām*) trouvera une parade à cette difficulté qui paraissait insurmontable, et a imaginé une solution qui permet de sauvegarder à la fois la toute puissance de Dieu et sa justice : c'est la théorie du *kasb*, du sentiment de liberté qu'éprouve l'homme quand il agit. La notion de *kasb*, c'est-à-dire d'acquisition, trouve son origine dans le Coran [1]. Les partisans du *jabar*, contemporains de Jean Damascène, avaient déjà décrit le *kasb* comme la relation de l'homme à ses actes volontaires [2], et le premier théoricien du *kasb* (ou *iktisāb*) sera Ḍirār b. 'Amr qui vécut au VIII[e] siècle [3]. Voici comment Gardet définit le

1. Coran 2, 286 ; 3, 25.161 ; etc.

2. W. M. WATT, *Free will*, p. 98.

3. Sur Ḍirār ibn 'Amr et le *kasb*, voir : D. GIMARET, *Théories de l'acte humain*, p. 64-73 ; W. M. WATT, « The Origin of the islamic doctrine of acquisition », *JRAS*, 1943, p. 234-247 ; M. SCHWARZ, « Acquisition (*Kasb*) in early *Kalām* », in essays presented to R. Walker, *Islamic philosophy and the classical tradition*, Oxford, 1972, p. 355-387 ; L. GARDET, art. « Kasb », *NEIs*, t. 4, p. 720. Ash'arī, cherchant une solution moyenne aux problèmes théologiques controversés, tente de concilier les extrêmes. Pour la liberté humaine et la justice divine sa doctrine est la suivante : « Les actes que Dieu punit sont bien créés en nous par Lui ; mais Il ne les punit qu'en tant qu'ils sont mis en rapport avec le *kasb* (sans efficace de notre part), et qu'ils se manifestent comme contraires à son précepte. Mise en rapport et manifestation extérieure qui excluent toute injustice de la part de Dieu » (L. GARDET, *Dieu*, p. 89). Ash'arī est le fondateur d'une école qui porte son nom et dont la doctrine est devenue la théologie orthodoxe de l'Islam à compter du X[e] siècle. Il convient toutefois de relativiser cette affirmation car, en Islam, le *kalām*, tout comme la philosophie hellénisante (*al-falsafa*) et l'expérience mystique (*al-taṣawwuf*), est considéré comme une discipline marginale et même suspecte. Le seul domaine où le musulman peut exercer son activité intellectuelle pour approfondir sa foi est le *fiqh*, ou droit musulman, qui détermine comment les prescriptions coraniques doivent être observées. Sur Ash'arī et son

kasb : « Ce qui, dans son acte, appartient à l'homme n'est qu'une acquisition (*kasb*) par quoi l'acte lui est légalement attribué, sans qu'il en soit le créateur. Dieu crée en l'homme une capacité d'obéir ou de désobéir liée à l'acte. Pour le mal comme pour le bien, tout vient de Dieu. Il assiste ceux qu'Il veut diriger dans la voie droite en créant en eux le pouvoir d'obéir. En ceux qu'Il abandonne, dont Il entend sceller le cœur, Il crée le pouvoir de désobéir [1]. » Cependant, même si elle était déjà soutenue par certains de ses contemporains, la théorie du *kasb* était à peine élaborée à l'époque de Jean. C'est pourquoi il a pu argumenter si facilement contre une doctrine qui semblait ne pas pouvoir dénouer la contradiction attachée à l'affirmation simultanée de la justice de Dieu et de son pouvoir discrétionnaire vis-à-vis de l'homme.

3. Création et procréation (Kotter 1)

Au Musulman qui voudrait lui faire déclarer que Dieu crée l'enfant dans le corps de la mère adultère et se fait aussi complice, donc auteur du mal, le Chrétien répond

école on peut consulter : H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 162-178 ; L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 52-66.

1. L. Gardet, *Dieu*, p. 61, qui donne des explications complémentaires : « Pour qu'il y ait acte humain, il faut un pouvoir contingent, un acte accompli et un lien entre le pouvoir et l'acte. Le *kasb* est ce lien. Mais il n'est pas un effet direct du pouvoir sur l'acte, c'est une 'mise en annexion', en 'relation', de l'effet produit et de l'agent, sans aucune efficace du second sur le premier ; l'un et l'autre sont directement créés par Dieu » (*op. cit.*, p. 63). « C'est par cette 'mise en relation' que l'homme 'acquiert' ses actes : Ils lui seront donc à bon droit imputés par Dieu d'un point de vue juridique... L'homme n'est pas sans liberté, mais sa liberté ne requiert pas qu'il ait une efficace sur ses actes » (*op. cit.*, p. 64).

que Dieu a achevé la création le sixième jour. Ce que le Musulman appelle création continue n'est autre que la procréation, le prolongement de l'œuvre de Dieu selon les lois de la nature fixées par Lui. Dieu ne coopère pas avec l'adultère, puisque l'homme est maître de ses actes et qu'Il laisse faire la nature. Ce qui est vrai pour l'homme vaut aussi pour les plantes comme pour les vers qui apparaissent dans les plaies, ainsi qu'il est expliqué dans la controverse 8 (correspondant au paragraphe 10 du texte grec de Kotter), toujours en fonction des lois fixées une fois pour toutes lors de la conclusion de la semaine de la création.

La doctrine soutenue par Jean dans ce passage trouve sa justification dans les textes scripturaires : la Genèse précise que la création a été entièrement achevée en six jours [1], et quand il a décrit la généalogie de Jésus, l'Évangile parle de la génération du fils par le père et non de création par Dieu dans le sein de la mère [2]. Mais nulle part ailleurs le Damascène n'explicite sa pensée, qui demeure donc très incomplète et très floue. Ainsi ne voit-on pas très bien à quel moment se situe, pour lui, la création de l'âme chez l'homme, étant donné que la procréation se limite à un phénomène purement naturel, selon des lois, déterminées par Dieu certes, mais sans intervention de sa part [3].

Ce paragraphe de la controverse montre que Jean connaît parfaitement l'enseignement coranique au sujet de la création de l'homme. Dans le Coran, en effet, la création d'Adam et celle des autres hommes sont mises sur le même plan et ont nécessité la même intervention directe de Dieu : « C'est Lui qui a originellement façonné l'Homme à partir d'une argile, puis a fait sa progéniture à partir d'une miction d'un vil liquide, puis l'a formé harmonieuse-

1. *Gen.* 2, 1.
2. *Matth.* 1, 1-16.
3. Cf. M. Jugie, art. « Saint Jean Damascène », c. 723.

ment et a insufflé en lui son Esprit de vie (*rūh*), (qui) vous a donné l'ouïe, la vue, les viscères... [1] » La création est donc permanente : « Il vous a créés, dans le sein de vos mères, création après création [2]. » Il semble même qu'il y ait eu un acte créateur différent à chaque étape du développement de l'enfant dans le sein de la mère : « Nous l'avons fait éjaculation dans un réceptacle solide. Puis Nous avons fait l'éjaculation adhérence. Nous avons fait l'adhérence masse flasque. Nous avons fait la masse flasque ossature, et Nous avons revêtu de chair l'ossature... [3] » Cette intervention du Créateur se poursuit après la naissance : « Nous déposons dans les utérus ce que Nous voulons, jusqu'à un terme fixé, et Nous vous (en) faisons sortir ensuite petit enfant, pour qu'ensuite vous atteigniez votre puberté [4] », et ainsi de suite jusqu'à la mort qui débouche sur la résurrection. C'est d'ailleurs comme annonce de ce dénouement final que la création trouve sa signification profonde. Si Dieu est capable de créer à partir de rien, à plus forte raison peut-il nous ressusciter : « De quoi l'a-t-Il créé ? D'une goutte de sperme. Il l'a créé... puis Il l'a fait mourir et mettre au tombeau, et puis, quand Il voudra, Il le ressuscitera [5]. »

Les enseignements à tirer de l'acte créateur de Dieu sont multiples : il prouve que Dieu est unique [6], ou encore qu'Il fait ce qu'Il veut [7], mais le message coranique utilise la description de la création de l'homme essentiellement comme preuve de la résurrection finale : « (l'Homme) n'a-

1. Coran 32, 6-9.
2. Coran 39, 6.
3. Coran 23, 12-14.
4. Coran 22, 5.
5. Coran 80, 17-22.
6. « Nulle divinité excepté Lui » (Coran 39, 6).
7. « Nous disposons dans les utérus ce que Nous voulons » (Coran 22, 5).

t-il pas été une goutte de sperme éjaculée et ensuite coagulée ? (Allah l') a créé et formé harmonieusement. Celui (qui fit cela) ne se trouve-t-il pas capable de ranimer les morts [1] ? » *Allāh* appelle lui-même la résurrection une nouvelle création [2]. Le Coran ne tire donc pas argument de la création pour prouver que Dieu a créé le mal, ainsi que le pense Jean. Du moins ne l'utilise-t-il pas directement dans cette perspective. Cependant, comme la création démontre la toute-puissance de Dieu sur l'homme, il est possible que, dans les controverses avec les chrétiens, certains musulmans aient pu interpréter la création dans ce sens, vu qu'il y a intervention directe et constante de Dieu dans les actes humains : « Il l'a créé, puis Il a décrété son destin, puis le Chemin [3]. »

Pour expliquer la vision coranique de la création du monde et de l'homme, les penseurs de l'Islam feront appel à la philosophie atomiste, héritée de Démocrite et d'Épicure, et adaptée au dogme musulman de la création *ex nihilo* [4]. Il est difficile de savoir si les théologiens de l'Islam faisaient déjà référence à cette philosophie, dès le début du VIII[e] siècle, mais toujours est-il que l'un des membres les plus éminents de l'école mu'tazilite de Basra, Abū Hudhayl al-'Allāf (752-840) fera de la théorie atomiste le corollaire de la proclamation de la toute-puissance de Dieu. Elle apparaît également à leurs adversaires ash'arites comme la philosophie la plus apte à préserver la liberté de Dieu et son pouvoir absolu. Pour une fois, l'unanimité des *mutakallimūn*, ou théologiens de l'Islam, partisans de la liberté de l'homme comme théoriciens du déterminisme, se réalisera autour de cette doctrine philosophique, qui sera parfaitement définie par le *qāḍī* Bāqillānī qui a vécu à

1. Coran 75, 37-40 ; mais aussi 32, 9-11 ; 23, 15-16.
2. Coran 50, 14.
3. Coran 80, 19.
4. L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 63.

Bagdad au XI^e siècle [1]. Selon lui, l'unique réalité est l'atome visible, créé par Dieu quand Il lui plaît, et qui doit être revêtu d'un accident pour exister. Plusieurs atomes donnent la substance, toujours matérielle. Aucun accident ne peut durer deux instants, c'est-à-dire deux atomes de temps. Ainsi atomes, accidents et corps ne durent qu'un instant, et sont créés chaque instant par Dieu, sans intermédiaire. Il n'y a aucun lien nécessaire, aucune relation de causalité entre deux accidents. La loi naturelle n'existe pas, il n'y a que des « habitudes » de Dieu, appelées *'āda* ou *sunna*. Ainsi Dieu a l'habitude de faire commencer le jour au moment du lever du soleil, mais il pourrait très bien changer son habitude et faire coïncider la nuit avec l'apparition de ce même soleil. Il n'y a aucune relation de cause à effet et un miracle n'est qu'un simple changement d'habitude de la part de Dieu. Les attributs négatifs sont eux-mêmes des accidents positifs produits constamment par le Créateur : le repos n'est pas une absence de mouvement, ni la mort une privation de vie.

Cette évolution extrême de l'atomisme ayant été adoptée par l'orthodoxie musulmane, il y a donc un fossé entre la signification chrétienne de la création et le sens qu'elle a pris en Islam. Jean semble avoir parfaitement compris cette différence, alors que la doctrine atomiste, qui permet de comprendre le contenu du Coran sur ce sujet, n'était pas encore complètement élaborée.

4. Le baptême (Kotter 2)

Le père engendre le fils et le baptême engendre les enfants de Dieu (Kotter 1). Le baptême est nécessaire au

1. Sur l'atomisme et al-Bāqillānī, cf. : I. Goldziher, *Le Dogme*, p. 106-109 ; L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 62-64 ; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 137-176.

salut (Kotter 2). A l'appui de sa thèse sur la création continue et sur la prédestination, le Musulman avance une citation de Jérémie, dans laquelle Dieu dit au prophète qu'Il l'a formé dans le sein de sa mère et qu'Il l'y a sanctifié. Jean réaffirme la génération de l'homme par l'homme et précise que le texte cité ne fait pas allusion à la création continue ni à la prédestination, comme le prétend le Musulman, mais au baptême d'où naissent les enfants de Dieu. La réponse entraîne une autre interrogation du Musulman : « Le baptême existait donc avant Jésus ? » Jean soutient cette opinion [1].

Ce passage soulève plusieurs questions. Tout d'abord, il peut paraître curieux de voir le Musulman en référer à la Bible pour contrer le Chrétien, alors que la vérité révélée se trouve entièrement contenue dans le Coran. Le texte biblique n'est reconnu authentique par l'Islam que dans la mesure où il se trouve en conformité avec le livre révélé au Prophète. Mais, dans la pratique, tout au long de l'histoire de la théologie musulmane, nous voyons les *mutakallimūn* critiquer le christianisme à partir de l'Évangile lui-même [2]. Dans le cadre précis de cette controverse, l'utilisation de la Bible par le contradicteur n'est donc pas impossible. Plus étrange est qu'il fasse appel à Jérémie, personnage dont on ne trouve aucune trace dans le Coran.

1. Dans le texte édité par B. Kotter, nous changeons de paragraphe, et le Musulman est maintenant appelé l'Adversaire.

2. C'est le cas d'Abū 'Isā al-Warrāq, *Le Livre de la réfutation des trois sectes chrétiennes* ; Jāḥiẓ (Bagdad, IX^e siècle), *Réfutation des chrétiens* ; Al-Bāqillānī (mort en 1013 à Bagdad), *Tamhīd*. Un chapitre de ce livre est intitulé : « Contre les chrétiens » ; Ibn Ḥazm (Cordoue XI^e siècle), *Kitāb al-fiṣal*. Cet auteur admet l'authenticité du texte de l'Évangile ; Al-Juwaynī (Médine et la Mecque, XI^e siècle), *Al-Irshād*. La réfutation de la Trinité et de l'Incarnation se trouve au chapitre V, sect. IX ; Ghazzālī (Perse, XI^e siècle), *La Réfutation excellente*. Ce dernier auteur réfute la divinité de Jésus en s'appuyant sur le livre des Évangiles, qu'il admet comme un texte non falsifié.

Celui-ci ne contient d'ailleurs aucune allusion aux grands prophètes de la Bible. Cependant, dans les premiers temps de l'Islam, plusieurs juifs convertis transcrivent en arabe des traditions bibliques connues sous le nom d'*Isrā'īliyyāt*, ce qui veut dire : « données juives » [1]. Ils élargirent ainsi les sources d'information musulmanes sur la Bible. Dernière observation, le Musulman semble être au courant de la signification du baptême, en particulier de son lien avec la personne du Christ, bien que le Coran ne parle pas du baptême chrétien. Une telle connaissance peut s'expliquer simplement par le nombre de chrétiens convertis à l'Islam à l'époque de Jean Damascène. Il ne faut pas oublier non plus que Damas est pour les musulmans la ville de Jean-Baptiste.

Il convient enfin de rappeler que ces controverses ne sont pas la retransmission de discussions réelles rapportées fidèlement, mais qu'elles nous livrent des dialogues imaginaires destinés à fournir aux lecteurs de Jean les réponses appropriées aux différentes critiques auxquelles étaient soumises les vérités fondamentales de la foi chrétienne. On peut donc supposer que l'auteur développe, comme une simple éventualité, l'objection tirée de Jérémie.

Dans sa réponse, le Damascène réaffirme une fois de plus le principe de la procréation comme celui de la liberté de l'homme. La même doctrine se trouve exposée clairement tout au long de son œuvre : il ne faut pas confondre prédestination et prescience de Dieu. Certes, la science de Dieu est universelle et Il voit les choses présentes et

1. « Dans le désir de préciser certaines allusions faites à l'Ancien Testament, les auteurs musulmans s'adressèrent à leurs compatriotes juifs et chrétiens, plus ou moins en possession de commentaires et de traditions diversement authentiques. De plus, il y eut des juifs convertis qui, inconsciemment ou consciemment, mirent au service de leur nouvelle foi leur science talmudique. » L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 30. Les « données chrétiennes » s'appellent *masīḥiyyāt*.

futures avant qu'elles n'arrivent [1] ; comme si elles étaient déjà arrivées, précise-t-il [2]. Tout se produit infailliblement selon le plan qu'Il porte de toute éternité dans sa pensée [3]. Cependant, si Dieu prévoit tout, Il ne détermine pas tout [4] : « La prescience de Dieu est vraie et infaillible, mais ce n'est pas elle qui est la cause de la production de l'acte futur ; c'est parce que nous devons faire ceci et cela qu'Il le prévoit [5]. » Ce que Jean appelle προορισμός. C'est la « sentence éternelle que Dieu a prononcée sur chacun, après avoir consulté sa prescience, c'est-à-dire conséquemment à la prévision des mérites et des démérites [6] ». Il dépend de nous que la prescience divine nous ait enregistrés sur la liste des élus [7]. La doctrine de Jean sur la prescience de Dieu est donc fort éloignée du déterminisme absolu adopté par l'orthodoxie musulmane. Quant à la théologie du baptême nécessaire au salut, exprimée ici, elle est tout à fait conforme au contenu de *La Foi orthodoxe* [8]. Jean y énumère les différentes sortes de baptêmes, parmi lesquels celui reçu dans la nuée (esprit) et la mer (eau), cité précisément dans cette partie de la controverse [9], et il ajoute que, si, le baptême fait de nous des enfants adoptifs de Dieu, il nous faut en plus sa grâce [10].

1. *La Foi orthodoxe*, I, 14 (14), *PTS* 12, p. 43, l. 30-31.
2. *Dialogue contre les manichéens*, 37, *PTS* 22, p. 373.
3. *La Foi orthodoxe*, I, 9 (9), *PTS* 32, l. 17 s.
4. *La Foi orthodoxe*, II, 30 (44), *PTS* 12, p. 103, l. 2.
5. *Dialogue contre les manichéens*, 79, *PTS* 22, p. 394.
6. *Dialogue contre les manichéens*, 78, *PTS* 22, p. 393. Traduit par M. Jugie, art. « Saint Jean Damascène », c. 729.
7. *Dialogue contre les manichéens*, 79, *PTS* 22, p. 394.
8. *La Foi orthodoxe*, IV, 9 (82), *PTS* 12, p. 184, l. 67 s.
9. Jean énumère huit baptêmes différents : 1) Le Déluge ; 2) La nuée (esprit) et la mer (eau) ; 3) La Loi ; 4) Le baptême de Jean Baptiste ; 5) Le baptême de Jésus ; 6) La repentance ; 7) Le martyre ; 8) Le châtiment éternel (non salutaire, mais qui détruit le règne du péché).
10. Au sujet de la grâce, Jean précise : « Sans son secours et sa

2e Controverse

Il faut distinguer la volonté de Dieu de sa tolérance (Kotter 3 et 4)

Le Musulman fait une dernière tentative pour démontrer au Chrétien la fausseté de son opinion : si la soumission à la volonté de Dieu mérite récompense, il convient de changer d'attitude à l'égard des juifs qui n'ont fait qu'obéir à sa volonté en provoquant la mort de Jésus. En prenant des exemples tirés de la vie courante, Jean réfute ce raisonnement. Il établit une distinction entre ce que Dieu veut et ce qu'Il permet. Il veut le bien, mais Il permet le mal. Au cours de sa démonstration, le Damascène rappelle que nous pouvons nous lever sans que Dieu le veuille, et que, d'autre part, Il interdit le vol. Donc, si nous allons voler, Dieu ne veut certes pas que nous commettions ce vol, mais Il nous laisse faire.

Dans *La Foi orthodoxe*, au chapitre 92 intitulé : « Dieu n'est pas cause de nos maux », Jean insiste beaucoup sur cette permission de faire le mal, qu'il appelle παραχώρησις ou ἐξουσία, ne faisant d'ailleurs que reprendre la tradition de l'Église : « Il faut savoir que c'est la coutume de la Sainte Écriture de présenter la permission de Dieu comme une action positive de sa part [1]. » Mais cette permission n'entraîne pas la complicité de Dieu dans les actes mauvais

coopération, il nous est impossible de vouloir et de faire le bien. Mais il dépend de nous, ou de rester dans la vertu et de suivre Dieu qui nous y sollicite, ou de nous éloigner de la vertu, ce qui est se constituer dans le mal. » *La Foi orthodoxe*, II, 30 (44), *PTS* 12, p. 103, l. 9 s.

1. *La Foi orthodoxe*, IV, 19 (92), *PTS* 12, p. 218, l. 2 s.

de l'homme, même s'Il les prévoit : « Il prévoit beaucoup de choses qui ne lui plaisent pas et ce n'est pas lui qui en est la cause [1]. » Dieu pourrait, bien sûr, empêcher le mal, mais Il laisse l'homme responsable de ses actes : « Il peut tout, mais ne veut pas tout ce qu'Il peut [2]. » La même thèse sera soutenue en Islam par l'école qadarite puis par les mu'tazilites.

La première partie de la controverse se termine sur cette démonstration qui laisse le Musulman sans répartie. Jean prend soin de conclure que Dieu se garde le droit de punir le pécheur, quand Il le désire, et rappelle que c'est ainsi qu'Il a agi avec les juifs.

2e Partie : LA CHRISTOLOGIE

3e Controverse

Le Christ, Verbe de Dieu, est Dieu (Kotter 5)

Le Musulman demande qui est le Christ. Le Chrétien lui répond qu'il est le Verbe de Dieu, et, à son tour, questionne son contradicteur : « Comment le Christ est-il appelé dans tes Écritures? » — « Esprit et Verbe de Dieu », répond le Musulman. Le Chrétien poursuit : « Le Verbe de Dieu est-il créé ou incréé? » Si le Musulman répond incréé, le Chrétien lui réplique qu'il reconnaît implicitement la divinité du Christ. S'il répond créé, le

1. *Dialogue contre les manichéens*, 79, *PTS* 22, p. 394.
2. *La Foi orthodoxe*, I, 14 (14), *PTS* 12, p. 43, l. 32-33. Les mu'tazilites établissent la même distinction entre volonté et longanimité. Cf. L. Gardet, *Dieu*, p. 49.

Chrétien souhaite alors savoir si, avant leur création, Dieu se trouvait sans Esprit et sans Verbe. Le Musulman refuse de répondre, car une telle affirmation, qui revient à nier les attributs de Dieu, est considérée comme hérétique en Islam et entraîne des persécutions.

Au premier siècle de l'Hégire, le deuxième grand problème débattu est justement la création du Coran, et il semble que les discussions entre chrétiens et musulmans aient joué un certain rôle dans l'évolution et le développement de la doctrine de l'Islam. D'après Gardet et Anawati, les chrétiens utilisaient l'argument de la Parole de Dieu créée ou incréée pour acculer leurs adversaires à reconnaître le divinité de Jésus. D'où la nécessité pour ceux-ci de trouver une parade, et nous aurions là l'origine du débat sur la création du Coran [1].

A la question qui lui est adressée, le chrétien répond que, si l'Écriture donne au Christ beaucoup d'autres noms [2], celui de Verbe de Dieu lui convient parfaitement [3]. Si l'appellation de « Jésus, Fils de Marie » revient le plus souvent dans le Coran [4], celle de « Verbe de Dieu » est également réservée plusieurs fois au Christ [5]. Mais nous

1. L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 38. Ils suivent d'ailleurs l'opinion de Becker à ce sujet. A l'appui de cette interprétation, le décret pris en 827 par le calife al-Ma'mūn pour imposer la doctrine du Coran créé. Selon lui, affirmer que le Coran est un attribut éternel de Dieu, c'est reprendre ce que disent les chrétiens au sujet du Verbe de Dieu, c'est-à-dire du Christ.
2. F. Diekamp, *Doctrina Patrum*, p. 286-290, donne une liste de 187 noms!
3. La pensée théologique de Jean Damascène se trouve explicitée dans plusieurs de ses ouvrages : *La Foi orthodoxe*, III, 1-IV, 8 (45-81) et IV 18 (91), *PTS* 12, p. 106-180 et 212-218; *La Profession de foi*, *PG* 95, c. 427-434; *Contre les jacobites*, 78-85, *PTS* 22, p. 134-142; *De la foi contre les nestoriens*, 43, *PTS* 22, p. 285-288; *Homélies du Samedi Saint*, 11-20, *PTS* 29, p. 121-146.
4. 23 fois.
5. Coran 3, 34; 4, 169; 3, 40.

savons que cette expression « Verbe de Dieu » revêtait une signification totalement différente en Islam et en chrétienté [1]. Pour les chrétiens, le Verbe de Dieu est le *Logos*, deuxième personne de la Trinité; il n'en est pas de même pour les musulmans. La conclusion de Jean n'a pas de sens à leurs yeux, car pour eux la Parole de Dieu n'est pas une personne, mais un livre existant de toute éternité : le Coran [2].

Le dogme du Coran incréé est actuellement un article de foi dans l'Islam orthodoxe. Il n'en a pas toujours été ainsi, et, au siècle de Jean Damascène, ce problème était fort débattu pour une double raison : les musulmans voulaient, tout d'abord, se démarquer des chrétiens en évitant que le Verbe de Dieu ne soit assimilé au *Logos*, ainsi que le fait Jean dans cette controverse. Mais il y avait également la volonté de refuser des attributs à Dieu, pour mieux affirmer son unicité absolue, *al-tawḥīd*, et neutraliser ainsi toute tentative d'ouverture sur le dogme trinitaire.

Le débat sur le Coran a opposé les musulmans entre eux pendant plusieurs siècles et c'est finalement la thèse d'Ash'arī qui sera retenue par la tradition [3]. Les partisans de la doctrine opposée se recrutèrent dans les milieux

1. Cf. chapitre IV, paragraphe 3 b. Jean consacre un chapitre de *La Foi orthodoxe* à ce sujet : « Dieu ne peut être séparé de Sa Parole et de Son Esprit », I, 6 (6), *PTS* 12, p. 15 et 16.
2. Il est donc inexact de comparer le Coran à la Bible. Le Coran, reproduction intégrale de la Mère du Livre qui se trouve près de Dieu, est un livre révélé. Le Prophète est un simple transmetteur. La Bible est composée de livres inspirés par Dieu à des auteurs sacrés qui gardent leur personnalité et conservent leur style propre. D'où l'aspect composite de cet ouvrage. Pour les chrétiens, la Révélation c'est le Christ, une personne, une parole vivante; l'équivalent pour les musulmans c'est le Coran, un texte fixé de toute éternité, une Parole immuable.
3. Ash'arī soutient que le Coran éternel est la Parole incréée de Dieu; mais l'encre, les lettres séparées, avec lesquelles il a été écrit, sont créées.

jarabites et mu'tazilites [1], mais surtout parmi les jahmites [2]. D'après Laoust, les fondateurs de cette école furent les premiers à soutenir la thèse de la création du Coran [3]. Leur position découlait du refus absolu de donner à Dieu des attributs [4]. Dieu n'ayant pas l'attribut éternel de la Parole, le Coran ne pouvait être que créé [5]. Or, les principaux jahmites furent persécutés vers la fin de la vie de Jean Damascène, peut-être pour leurs croyances, mais certainement pour des raisons politiques puisqu'ils participèrent à une révolte contre le pouvoir de Damas. Ja'ad fut mis à mort en 743, Jahm en 740, et l'un des plus anciens *credo* musulman, le *Fiqh al-Akbar I*, déclare à l'article 10 que la secte des jahmites est vouée à la perdition [6]. Ainsi pouvons-nous comprendre pourquoi les partisans de cette doctrine n'avaient pas intérêt à se faire connaître des autorités, ainsi que le souligne notre auteur,

1. Cf. p. 146, note 7. Les partisans de cette secte se présentaient comme les défenseurs de la justice de Dieu, mais ils s'affirmaient également farouches partisans de l'unicité de Dieu ou *tawḥīd* (*ahl al-'adl wa l-tawḥīd*). Pour les mu'tazilites, les attributs sont identiques à l'essence, ils n'ont pas d'existence réelle. Les jabarites, leurs adversaires irréductibles sur le problème de la liberté de l'homme, seront comme eux partisans de refuser à Dieu tout attribut ne faisant pas partie de son essence.

2. Le persan Jahm b. Ṣafwān, qui a donné son nom à cette secte, était partisan du *jabar*, du Coran créé et de la négation absolue des attributs. Cf. W. M. Watt, art. « Djahmiyya », *NEIs*, t. 2, p. 398-399.

3. H. Laoust, *Les Schismes*, p. 48, note 48.

4. La doctrine officielle de l'Islam est que les attributs sont réels, mais pas à la façon des attributs humains. Ash'arī inventera le principe du *bilā kayf* (sans comment) : les attributs existent, mais on ne peut préciser en quoi ils consistent ; « ils ne sont pas Dieu et ils ne sont pas autre chose que Dieu » (Gardet et Anawati, *Introduction*, p. 146). Dans ses ouvrages, Jean Damascène donne, lui aussi, de longues listes d'attributs divins, en particulier dans *La Foi orthodoxe*, I, 2.8.14, *PTS* 12, p. 8, l. 10 s. ; p. 18, l. 1 s. ; p. 42.

5. H Laoust, *Les Schismes*, p. 51.

6. L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 140.

MEPKIN ABBEY

et ne cherchaient pas à se compromettre par leurs déclarations de foi. La remarque finale de Jean permet donc de situer, avec assez de précision, la date de ce débat.

4e Controverse

La Parole de Dieu et les communications de Dieu (Kotter 6)

Nous pouvons distinguer trois parties dans cette controverse.

1. Le Musulman argumente à son tour, en partant de ce même problème de la création ou de la non création de la Parole de Dieu, et essaie d'acculer le Chrétien à reconnaître que Jésus n'est pas Dieu. Pour le Chrétien, en effet, dire que la Parole de Dieu est créée, c'est concéder que le Verbe de Dieu est créé, et donc qu'il n'est pas Dieu. Mais si le Chrétien affirme que le Verbe de Dieu est incréé, le Musulman lui fait alors remarquer que, dans ce cas, toutes les paroles de Dieu sont également incréées, et que cependant elles ne sont pas Dieu.

2. Pour échapper au piège, le Chrétien doit confesser sa foi en un seul Verbe de Dieu, incréé et « énypostase » [1], ainsi que le reconnaît le Musulman lui-même. Il lui faut ensuite établir une distinction, dans les Écritures, entre ce qui est émanation du Verbe de Dieu (*logia*) et simples communications divines (*rhèmata*).

1. « Énypostase » est la transcription de τὸ ἐνυπόστατον et c'est l'orthographe adoptée par M. Jugie, vu l'absence d'esprit rude sur l'upsilon. René R. Khawam, *L'Univers des chrétiens d'Orient*, p. 95, préfère traduire « enhypostasié ».

Une remarque préliminaire concerne la personnalité de l'interlocuteur Musulman. Il semble bien que, contrairement à l'opinion de Sahas, il soit d'obédience orthodoxe, puisqu'il reconnaît que la Parole de Dieu, c'est-à-dire le Coran, est incréé [1]. Toutefois, si le Musulman reconnaît l'éternité de la Parole de Dieu, cela ne l'amène pas pour autant à croire qu'il s'agit d'une personne ou « énypostase ». Le choix de ce terme, par Jean, demande une explication, car il est riche en enseignements. L'auteur n'utilise pas le mot hypostase, qui désigne véritablement la personne, parce que le débat ne porte pas sur la Trinité, mais sur l'aspect divin de la personne de Jésus. L'hypostase, telle qu'elle est définie par Jean, c'est « l'individu concret subsistant en soi et selon soi d'une existence propre et indépendante [2]. » C'est le cas du Verbe. Du mot « énypostase », terme qu'il a repris à Léonce de Byzance, le Damascène donne trois définitions, mais seule la troisième concerne la personne du Christ : « On appelle aussi 'énypostase' (ἐνυπόστατον) la nature prise par une autre hypostase et ayant en elle la subsistance. Ainsi l'humanité du Seigneur, qui n'a pas subsisté en elle-même, même un instant, n'est pas hypostase mais plutôt « énypostase ». Elle a subsisté dans l'hypostase du Verbe de Dieu qui l'a prise, et c'est cette hypostase du Verbe qu'elle a eue et qu'elle a pour hypostase [3]. » Jean Damascène développe le même raisonnement dans un autre passage : « C'est à une nature humaine singulière, bien caractérisée par ses notes indivi-

1. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 115-116, prétend, en effet, qu'il s'agirait d'un jahmite.
2. Cf. M. Jugie, art. « Saint Jean Damascène », *DTC*, c. 710. *Dialectique*, 44, *PTS* 7, 110. l 15.
3. M. Jugie, *op. cit.*, c. 711. Cf. *Dialectique*, 44, *PTS* 7, p. 111, l. 17 s.

duelles, que le Verbe s'est uni. Cette nature humaine, sans doute, n'a jamais été un individu, une hypostase, parce qu'elle n'a jamais subsisté en elle-même et à part, mais elle est ἐνυπόστατος, elle a trouvé son existence et pris ses notes individuantes dans l'hypostase même du Verbe, qui la fait subsister en lui-même dans sa singularité avec tout ce qui la constitue [1]. » Et après l'Incarnation l'hypostase du Verbe est dite composée (ὑπόστασις σύνθετος), le Christ est l'hypostase du Verbe en tant qu'il possède deux natures [2]. En utilisant le terme « énypostase », le propos de Jean est de démontrer clairement que le Christ est Dieu, et dans cette profession de foi il aborde déjà le thème de l'union hypostatique qui sera l'objet des controverses suivantes.

Pour faire avancer le débat, notre auteur est amené à donner de nouvelles précisions sur la différence entre révélation et inspiration dans les Écritures. A la première il donne le nom de *logia*, les *logia* étant les recueils de paroles attribuées à Jésus qui ont servi à établir les textes des Évangiles. Ces paroles émanent directement du *Logos*. Quant aux autres textes de la Bible, Jean les appelle *rhèmata*, signifiant ainsi qu'ils sont composés de simples paroles, inspirées par Dieu certes, aux différents auteurs sacrés, mais qui ne sont pas des émanations directes du *Logos*, du Verbe. Il est par ailleurs intéressant de constater que, même si l'Islam ne connaît pas cette distinction entre révélation et inspiration, les commentateurs du Coran seront amenés, par la suite, à établir une différence entre le Coran et les manifestations de la parole de Dieu [3].

1. Cf. M. Jugie, *op. cit.*, c. 732. *La Foi orthodoxe*, III, 11 (55), *PTS* 12, p. 132.
2. *La Foi orthodoxe*, III, 3 (47), *PTS* 12, p. 111, l. 20 s.
3. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 117, note 1, cite l'article 3 de la Profession de Foi musulmane connue sous le nom de *Fiqh Akbar II*, datant sans doute du x[e] siècle : « Le Coran est la Parole de Dieu, écrite dans des livres, gardée dans nos mémoires, récitée par les langues, révélée au Prophète. Le Coran est incréé, mais son écriture et sa prononciation par les hommes sont créés. » Muḥammad

3. Citant un psaume de David, le Musulman constate que les deux termes, *logia* et *rhèmata* sont utilisés indifféremment. Le Chrétien ne conteste pas, mais il explique qu'il ne faut pas confondre le sens propre et le sens figuré d'un mot. A partir d'exemples tirés de la Bible, il démontre la nécessité d'interpréter de façon allégorique les anthropomorphismes qui abondent dans les livres révélés.

Dans *La Foi orthodoxe* Jean Damascène explique que lorsqu'un auteur sacré donne vie à des êtres inanimés, il ne saurait être question de prendre ces images au sens propre ; ce ne sont que des symboles [1]. De même certains mots sont-ils utilisés par analogie : ainsi, puisque le Christ est Dieu, il ne peut être serviteur, et si Jésus est parfois appelé serviteur dans l'Évangile, c'est par pure analogie (προσηγορικῶς) parce qu'il a pris la forme de serviteur [2]. Il arrive d'ailleurs à Jean lui-même d'avoir recours à ce style imagé et de donner vie à des êtres inanimés, en particulier dans ses homélies : « La nature n'ose devancer la grâce et s'efface devant elle », dit-il, et « la mort recule avec effroi. » Dernier exemple encore plus frappant : « le tombeau prend la parole dans une éloquente prosopopée [3].

Au siècle suivant, le problème du sens propre et du sens figuré des mots deviendra un sujet de débat parmi les commentateurs du Coran. Pour pouvoir expliquer les anthropomorphismes que contient ce livre, ils éprouveront

b. Karrām, mort en 869, fondateur de la tendance appelée *karrā miyya*, pense que la parole de Dieu (*kalām*) est éternelle, mais que son discours (*qawl*) est contingent. Or le Coran est discours et non Parole. Ce qui est exactement la distinction proposée par Jean Damascène.

1. *La Foi orthodoxe*, I, 11 (11), *PTS* 12, p. 33.
2. *La Foi orthodoxe*, III, 21 (65), *PTS* 12, p. 164, l. 29.
3. Cités par P. Voulet, *Homélies*, p. 15, note 4 (Nativité, 2 ; 2 Dormition, 30 ; 2 Dormition, 17).

eux-aussi le besoin d'aller au-delà du sens propre ou apparent (*ẓāhir*) du texte coranique et feront appel à l'interprétation allégorique (*ta'wīl*) ou à la métaphore (*majāz*) [1]. Peut-être le débat était-il déjà amorcé à l'époque de Jean Damascène, ce qui expliquerait sa démonstration.

5[e] Controverse

L'Incarnation (Kotter 7)

Le dialogue s'engage maintenant sur la manière dont s'est réalisée l'Incarnation : « Comment Dieu est-Il descendu dans la Vierge ? » Le Chrétien invite son interlocuteur à comparer ce qu'en dit le Coran : « Dieu a purifié la Vierge Marie au-dessus de toute chair féminine. L'Esprit de Dieu et Son Verbe sont descendus en elle », avec la réponse donnée par l'ange le jour de la Visitation : « l'Esprit Saint descendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. » Après avoir fait remarquer la similitude des deux textes, le Chrétien précise que le verbe descendre doit être pris au sens figuré. Dieu, qui contient l'univers dans sa main, comme l'affirme la Bible, ne saurait ni monter ni descendre réellement.

La citation du Coran rapportée par Jean surprend par sa précision, l'original disant exactement : « Ô Marie ! Allah t'a choisie et purifiée. Il t'a choisie sur (toutes) les femmes

1. L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 394. Ghazālī, dans son ouvrage *La Réfutation excellente*, explique que les textes de l'Évangile concernant l'Incarnation doivent être pris dans un sens figuré. Ainsi, quand le Christ dit : « Le Père et moi sommes un » (*Jn* 10, 30), c'est simplement une métaphore du même type que celle qui exprime dans le même Évangile l'unité des fidèles et de Dieu.

de ce monde [1]. » Et s'il a bien retenu ce texte, c'est que l'idée de purification de la Vierge par l'Esprit Saint est l'un de ses thèmes favoris, repris plusieurs fois dans d'autres ouvrages, *La Foi orthodoxe* par exemple : « Le Saint-Esprit descendit sur elle pour la purifier [2] »; et dans l'une des homélies sur la Dormition : « l'Esprit Saint communique une parfaite pureté à la Vierge [3]. » Cependant, si le récit du Coran est très proche de celui de l'Évangile, la signification qu'il revêt est très différente. Les expressions Esprit de Dieu et Verbe de Dieu ne recouvrant pas les mêmes réalités pour les chrétiens et pour les musulmans, ainsi que nous l'avons montré précédemment dans notre commentaire de l'hérésie 100 [4].

Selon Jugie, Jean Damascène est par excellence le théologien de l'Incarnation [5], et, dans ce court dialogue, notre grand docteur expose de façon succincte la doctrine qu'il développe dans bon nombre de ses écrits, en particulier lors de sa polémique avec les nestoriens [6]. Mais l'explication la plus claire et la plus nette sur le « Comment » de l'Incarnation nous est donnée dans *La Foi orthodoxe* : « Aussitôt après le consentement de la Vierge, le Saint-Esprit descendit sur elle pour la purifier, la rendre

1. Coran 3, 37. Et plus loin : « Ô Marie ! Allah t'annonce un Verbe (émanant) de Lui », Coran 3, 40.
2. *La Foi orthodoxe*, III, 2 (46), *PTS* 12, p. 109, l. 15-19.
3. *Première homélie sur la Dormition*, paragraphe 3, *PTS* 29, p. 483-500.
4. Cf. chapitre IV, paragraphe 3.
5. M. Jugie, art. « Saint Jean Damascène », *DTC*, c. 730.
6. Les principaux passages de son œuvre concernant l'Incarnation sont : *La Foi orthodoxe*, I, 2 (2) : « Le Fils unique de Dieu, est né de la Vierge et *Théotokos*, par le Saint-Esprit », *PTS* 12, p. 9, l. 20 s. De même II, 12 (56), *PTS* 12, p. 133 s.; IV, 14 (86), *PTS* 12, p. 198 s. *Contre les nestoriens*, 41, *PTS* 22, p. 280; 43, *PTS* 22, p. 286-287. *Ire Homélie sur la Dormition*, 2e paragraphe, *PTS* 29, p. 483-400. C. Chevalier, *La Mariologie*, p. 95-115, s'étend longuement sur ce sujet.

capable de recevoir le Verbe et de devenir sa mère. La Vertu et la Sagesse subsistante du Très-Haut, c'est-à-dire le Fils de Dieu, consubstantiel au Père, la couvrit de son ombre et se forma de sa substance immaculée et très pure une chair animée d'une âme raisonnable et intelligente, prémices de notre masse, et cela par voie de création immédiate, par l'opération du Saint-Esprit [1]. » Nous sommes bien loin de ce que croient les musulmans : pour eux la naissance de Jésus a été miraculeuse, certes, mais il n'en reste pas moins uniquement un homme.

Le verbe descendre doit être pris au sens figuré, précise Jean. Dans sa controverse précédente il s'était déjà étendu longuement sur l'importance de la distinction qu'il fallait établir entre le sens propre et le sens figuré d'un mot. Tout un chapitre de *La Foi orthodoxe* a d'ailleurs été consacré à l'explication des anthropomorphismes les plus courants dans la Bible [2]. Mais dans le cadre précis d'une discussion avec les musulmans sur l'Incarnation, la remarque du Damascène revêt une importance particulière. Les chrétiens se sont heurtés rapidement à des problèmes de vocabulaire pour faire comprendre aux disciples du Prophète les mystères de la foi chrétienne. Le sens exact attribué à certains mots n'étant pas toujours le même dans les deux communautés, cet obstacle n'a pas facilité le dialogue et a été source d'incompréhension entre les interlocuteurs. Une étude approfondie des termes arabes utilisés par les chrétiens du VIIIe siècle pour parler de l'Incarnation, de la Révélation, de la descente de Dieu, pourrait apporter un éclairage nouveau sur ces malentendus.

A titre d'exemple, il existe deux mots arabes pour exprimer la descente de Dieu : ce sont *tanzīl* et *ḥulūl* [3].

1. *La Foi orthodoxe*, III, 2 (46), *PTS* 12, p. 109, l. 16 s.
2. *La Foi orthodoxe*, I, 11 (11), *PTS* 12, p. 33-34.
3. Le *Dictionnaire Arabe-Français* de Kasimirski donne les

Le premier s'appliquera à la révélation coranique tandis que le second sera retenu par les chrétiens pour expliquer l'Incarnation du Verbe de Dieu, et de ce fait il sera proscrit par les auteurs musulmans [1]. Ainsi Bāqillānī explique-t-il que, pour les chrétiens, le Verbe, qui est le Fils, est descendu, *ḥalla* (verbe d'où est tiré le substantif *ḥulūl*), dans le corps du Messie. Ce mot revêtira le sens de visitation divine, d'inhabitation, d'infusion, et sera condamné, aussi bien par les mu'tazilites que par les sunnites, comme ayant une résonance strictement chrétienne [2].

En cette période de son histoire, l'Église melkite optait pour l'arabisation, nécessaire à sa survie, et entreprenait de redéfinir sa théologie dans une langue qui lui était jusque-là étrangère. Dans le même temps, les musulmans se trouvaient confrontés à un problème identique : leur éveil

définitions suivantes : *Nazala* veut dire descendre d'un endroit plus haut vers un autre plus bas; descendre dans un lieu, mettre pied à terre, faire halte. La forme *nazzala* (*'atā*) signifie la parole de Dieu qui descend sur un prophète. *Ḥalla* veut dire aussi descendre dans un lieu, faire halte. Ces deux termes sont utilisés indifféremment par les chrétiens arabes contemporains. La Bible de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth traduit le passage dont il est question dans le texte : « L'Esprit descendra sur toi », par *yahillu* (le mot est *'alayka*) alayka (N.T. p. 95). C'est le verbe *ḥalla* qui est utilisé. Par contre, quand l'Esprit descend sur le Christ au moment du baptême (*Lc* 3, 22), la traduction nous donne *nazala 'alayhi al-rūḥu l-qudūs*. Cette fois, c'est le verbe *nazala* que nous retrouvons (N.T. p. 101).

1. G. C. Anawati et L. Gardet, *La Mystique musulmane*, p. 43, note 9.
2. L. Massignon, *Essai*, p. 39; L. Gardet, *Dieu*, p. 48; L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 156, note 1, dit à propos de la mystique musulmane : « Le problème... du *ḥulūl*, infusion, d'où incarnation, a dominé en un sens toute l'histoire du ṣūfisme... Le *ḥulūl* fut suspecté comme signifiant une incarnation de la Divinité. L'accusation de *ḥulūl* fut l'une des principales élevées contre Ḥallāj, qui avait dit : 'Nous sommes deux esprits infondus dans un même corps.' » Ḥallāj est un mystique musulman, né en Perse en 858, condamné à mort et crucifié en 922 à Bagdad.

à la réflexion théologique les mettait dans l'obligation de forger un vocabulaire nouveau pour maîtriser les subtilités de cette discipline qu'ils ignoraient. Et dans l'acharnement que met Jean à bien définir le sens des mots, on peut voir une allusion indirecte aux difficultés rencontrées, aussi bien par les chrétiens chalcédoniens que par les musulmans de cette époque, pour élaborer un vocabulaire théologique arabe précis. Il serait d'ailleurs intéressant, si cela s'avérait possible, de rechercher dans quelle mesure la langue religieuse et liturgique des Arabes chrétiens du *limes* syrien ou de la région de Ḥīra a pu influencer le vocabulaire des théologiens de l'Islam comme celui des théologiens melkites.

6e Controverse

L'union hypostatique (Kotter 8)

Si le Christ était Dieu, s'inquiète le Musulman, comment pouvait-il manger, boire et dormir? Le Chrétien se lance dans une longue explication sur l'union hypostatique :

1. Au moment de l'Incarnation, le Verbe éternel de Dieu est devenu un homme parfait dans le sein de la Vierge.

2. C'est cet homme qui a bu, mangé et dormi, qui a été crucifié et qui est mort, et non le Verbe de Dieu.

3. Dans le Christ il y a une seule hypostase, mais il y a deux natures. La Parole de Dieu a pris chair en tant que personne, non en tant que nature.

4. L'union hypostatique n'a pas entraîné l'adjonction d'une quatrième personne à la Trinité.

Cet exposé semblerait mieux à sa place dans un dialogue avec des nestoriens ou des monophysites, dont la christologie s'écarte du dogme défini par le concile de Chalcédoine. Cependant, contrairement aux apparences, une telle démonstration se justifie pleinement dans le cadre d'une controverse avec les musulmans. Au cours des pages précédentes nous avons vu que les premiers commentateurs du Coran étaient divisés en plusieurs écoles. L'une d'entre elles, appelée *Hashwiyya*, c'est-à-dire « corporéiste »[1], soutenait qu'il fallait prendre à la lettre les versets anthropomorphiques du Coran. Ils attribuaient ainsi à Dieu des attitudes et des qualités corporelles : Dieu est vraiment assis sur un trône ; Il en descend exactement comme un mortel descend un escalier, etc. Or, Gardet et Anawati nous apprennent que « cette tendance eut beaucoup d'influence sur le peuple et donna naissance à toute une dialectique entre chrétiens et musulmans : puisque vous admettez que Dieu s'assoit sur un trône, disaient les chrétiens, à plus forte raison devez-vous admettre qu'Il puisse, dans l'Incarnation, assumer la nature humaine, bien plus digne qu'un trône[2]. »

Il est donc normal de voir Jean Damascène, l'un des docteurs de l'Église d'Orient qui a le plus médité sur le mystère de l'Incarnation, aborder avec les musulmans un sujet débattu à l'intérieur même de l'Islam : la « corporéité » de Dieu. Sa doctrine se trouve abondamment développée dans plusieurs passages de la *Dialectique* : comme l'hypostase ou la personne, explique-t-il, « est l'individu concret subsistant en soi et selon soi d'une

1. Nom donné par les opposants à cette doctrine, *ḥashwiyya* est un terme injurieux, tiré de *ḥashw* qui veut dire farce, dans le sens culinaire du terme. Il s'applique aux traditionnalistes extrémistes qui acceptent à la lettre les traditions grossièrement anthropomorphiques. Cf. F. Rosenthal, art. « Ḥashwiyya », *NEIs*, t. 3, p. 276-277.
2. L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 396.

existence propre et indépendante[1] », il y a union hypostatique « lorsqu'une nature est unie à une autre hypostase en qui elle trouve son appui et sa subsistance. C'est le cas de l'Incarnation du Verbe. L'humanité du Christ n'a jamais été une hypostase. Dès le premier instant elle a été soutenue dans l'être par l'hypostase du Verbe qui lui a servi d'hypostase[2]. » Dans *La Foi orthodoxe*, Jean décrit cette union de façon encore plus détaillée : « Le Verbe de Dieu lui-même a servi d'hypostase à la chair, car ce n'est pas à une chair préalablement douée d'une subsistance indépendante que le Verbe s'est uni... Mais le Verbe lui-même est devenu hypostase pour la chair, de sorte que, dès que la chair a existé, au même moment elle a été la chair de Dieu le Verbe, au même moment elle a été animée d'une âme rationnelle et intelligente... Celui qui était déjà par nature Dieu parfait, le même est devenu par nature homme parfait. Il s'est uni selon l'hypostase, sans confusion ni changement ni séparation[3]. » Le Christ, c'est l'hypostase du Verbe en tant qu'il possède les deux natures, et Jean peut donc affirmer que la personne du Christ est à la fois créée et incréée : « L'unique hypostase du Verbe incarné est incréée en raison de la divinité et créée en raison de l'humanité[4]. » C'est donc pourquoi seul

1. M. Jugie, art. « Saint Jean Damascène », *DTC*, c. 710. Cf. *Dialectique*, 44, *PTS* 7, p. 110, l. 15 s.
2. M. Jugie, *op. cit.*, c. 712. Cf. *Dialectique*, 66, *PTS* 7, p.139, l. 25 s.
3. M. Jugie, *op. cit.*, c. 731. Cf. *La Foi orthodoxe*, III, 2 (46), *PTS* 12, p. 110, l. 25 s. Plusieurs chapitres de ce livre sont entièrement consacrés à l'union hypostatique, ainsi que le chapitre 3 de la III^e^ partie (47), intitulé : « Il y a deux natures dans le Christ » (contre les monophysites), *PTS* 12, p. 111, et le chapitre 7 de cette même III^e^ partie (51), intitulé : « l'hypostase unique et composée du Verbe » (c'est-à-dire qu'elle subsiste dans une nouvelle nature et joue un double rôle), *PTS* 12, p. 122.
4. M. Jugie, art. « Saint Jean Damascène », c. 733. Cf. *La Foi orthodoxe*, IV, 5 (78), *PTS* 12, p. 177, l. 3 s. Jean Damascène

l'homme Jésus a mangé, bu et souffert[1]. La distinction établie entre personne et nature permet également de démontrer pourquoi l'union hypostatique n'a pas entraîné l'adjonction d'une quatrième personne à la Trinité, comme le prétend le Musulman.

Toute autre est l'opinion des penseurs de l'Islam, et, dans ce débat, la difficulté provient du manque d'accord préalable entre chrétiens orthodoxes et musulmans sur le sens exact des mots « personne » et « nature ». Si, malheureusement, nous ne sommes pas en possession de textes musulmans, datant de l'époque de Jean Damascène, qui nous permettraient de bien saisir les obstacles sur lesquels butaient les interlocuteurs, ce que nous savons par les différentes critiques des dogmes de l'Incarnation et de la Trinité émanant d'auteurs plus tardifs nous permet de comprendre qu'un vrai dialogue se heurtait à des difficultés insurmontables[2].

L'écueil principal était, une fois de plus, le vocabulaire arabe utilisé par les théologiens chrétiens. Le mot grec *ousia* qui signifie à la fois essence et substance, est traduit par *jawhar*, mot d'origine persane, signifiant essence pour les musulmans, mais en tant que substrat à un accident. Elle est supposée étendue, et, de ce fait, ne peut

poursuit : « Il faut éviter deux écueils : diviser l'unique Christ et nier la différence des natures. »
1. Jean a intitulé un des chapitres de *La Foi orthodoxe* III, 26 (70), *PTS* 12, p. 169, l. 3 s. : « Les souffrances du corps du Seigneur et l'impassibilité de sa divinité. ».
2. R. Arnaldez, « Conditions d'un dialogue avec l'Islam », *Les missions catholiques*, Juillet 1964, expose en sept points les difficultés que rencontre ce dialogue, la septième difficulté étant l'ambiguïté des mots : « Les mots n'ont pas du tout la même valeur en arabe coranique et dans les langues de culture chrétienne... Traduits dans leurs correspondants arabes, ils prennent un tout autre sens sous l'influence des idées coraniques. La même ambiguïté frappe également le vocabulaire technique de la théologie. On peut alors parler de tout sans se comprendre... »

s'appliquer à Dieu. Hypostase est traduit par *uqnūm* (pl. *aqānīm*), terme d'origine syriaque, inconnu des musulmans du VIII^e^ siècle. Quant à l'union hypostatique, elle est rendue par le mot *ittiḥād*, utilisé également par les mystiques de l'Islam pour exprimer l'union à Dieu, mais en excluant toute idée de fusion[1]. Tous ces malentendus amèneront Bāqillānī à conclure que Dieu ne peut être substance (*jawhar*), que la doctrine des hypostases (*al-aqānīm*) est insoutenable, et que l'union hypostatique (*al-ittiḥād*) est impossible[2].

L'incompréhension mutuelle est parfaitement illustrée par le commentaire d'Ibn Ḥazm sur l'union hypostatique, dans son livre intitulé *al-Fiṣal*, et elle est d'autant plus manifeste que le théologien musulman renonce même à utiliser le terme *uqnūm* pour désigner la personne, et le remplace par le mot *shay'* qui signifie exactement

1. Ce mot revêt plusieurs sens chez les auteurs musulmans. Mais au sens propre il signifie qu'un seul objet devient, tout en restant lui-même, quelque chose d'autre qu'il n'était pas auparavant. Dans un sens réel, l'*ittiḥād* est considéré comme nécessairement impossible ; de là le principe : *al-ithnān lā yattaḥidān*, que l'on peut traduire approximativement : deux choses séparées ne peuvent devenir une seule et rester deux. Ce principe s'applique à l'union hypostatique, c'est-à-dire à l'union avec l'humanité (*ittiḥād al-lāhūt bi l-nāsūt*), qui correspond à un *ḥulūl*. Cf. N. A. Nicholson (G. G. Anawati), *NEIs*, t. 4, p. 295-296. Les musulmans admettent bien une certaine forme d'*ittiḥād*, avec le sens d'*ittiṣāl*, c'est-à-dire une conjonction qui exclut l'idée d'une identité d'âme avec Dieu, mais lui refusent le sens de *ḥulūl* qui est l'inhabitation de l'Esprit de Dieu, sans confusion de nature, dans l'âme purifiée du mystique.
2. Dans ce même ouvrage, intitulé *Kitāb al-tamhīd*, al-Bāqillānī soutient que l'union hypostatique, telle que la conçoivent les melkites (dans l'union les deux deviennent un), ne peut se faire que par mélange, ce qui est le propre des corps : ainsi l'eau et la terre peuvent devenir une brique. Cf. L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction*, p. 155. De son côté al-Juwaynī, dans son livre *al-Shāmil*, réfute de la même façon la doctrine chrétienne concernant la substance, les hypostases et l'union.

« chose » : « L'Incarnation est impossible car elle introduirait une nouveauté en Dieu, ce qui est contraire à sa nature. Si dans l'Incarnation Dieu change d'état et devient homme, le Messie, Dieu devenu homme, n'est plus Dieu mais homme; inversement, si c'est l'homme qui devient Dieu, le Messie n'est plus homme, il est Dieu; s'il est les deux à la fois, ni Dieu ni l'homme n'ont changé d'état de telle sorte que l'un devienne l'autre, et ils sont juxtaposés, comme l'enseigne la doctrine nestorienne des deux natures et des deux personnes dans le Christ [1]. » La citation d'Ibn Ḥazm est intéressante à plus d'un titre. Elle permet de comprendre pourquoi les nestoriens, dont la christologie se rapprochait de la vision islamique du Christ, avaient la faveur des disciples du Prophète. De plus, comme tous les critiques musulmans, Ibn Ḥazm souligne le désaccord existant entre les chrétiens au sujet de l'union hypostatique, et il utilise cette absence d'unanimité comme argument contre la crédibilité du dogme de l'Incarnation.

Les musulmans ne peuvent accepter les conclusions de Jean Damascène. Pour eux, si le Christ est Dieu et s'il a souffert sur la croix, Dieu est mort, ainsi que l'explique Bāqillānī : « Si au moment de la mort l'union a subsisté, il faut que le Fils de Dieu soit mort, de même qu'il a été crucifié. Si on peut crucifier l'homme-Dieu, c'est l'homme-Dieu qui est mort, et par conséquent Dieu meurt dans son union à cet homme. Or si le Fils meurt, c'est le Père et

1. Ibn Ḥazm est un partisan du sens apparent des textes sacrés (ẓāhirite). Son *Kitāb al-fiṣal* est un ouvrage apologétique qui démontre la supériorité de l'Islam sur les autres religions, doublé d'un traité d'hérésiographie dénonçant les erreurs dogmatiques à l'intérieur de l'Islam. Le passage cité a été traduit par R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, p. 308. Dans le même chapitre, Ibn Ḥazm dénonce l'union hypostatique : l'homme et Dieu deviennent ensemble une troisième chose, et, dans ce cas, dit-il, le Christ n'est ni Dieu ni homme.

l'Esprit qui vont mourir aussi, et la substance aussi. Tout meurt [1]. »

De même, la présence d'une quatrième personne au sein de la Trinité, conséquence logique — pour eux — de l'union hypostatique, revient régulièrement dans l'analyse qu'en font les *mutakallimūn*. Pour Bāqillānī, si la substance est Dieu et si les trois personnes sont Dieu, cela fait quatre et la Trinité (*tathlīth*) est détruite. En effet, dès qu'une substance réunit trois personnes, il faut compter quatre. Al-Juwaynī demande également pourquoi les chrétiens se limitent à trois personnes en Dieu : Si le Père est l'hypostase de l'Existence, le Fils celle de l'Intelligence et l'Esprit celle de la Vie, il faudrait adjoindre au moins une quatrième hypostase, celle de la Puissance, *al-Qudra* [2]. Il s'agit là, il est vrai, de réfutations assez tardives du dogme chrétien. Mais les premières attaques contre l'union hypostatique, plus malhabiles car ne s'appuyant pas sur un outil philosophique très élaboré, se sont manifestées dès le début de l'Islam, et il n'est donc pas étonnant de voir notre auteur faire une mise au point sur le sens exact de cette doctrine dans le cadre d'une controverse traitant de l'Incarnation.

7e Controverse

La Dormition de la Vierge (Kotter 9)

Le Musulman demande si la mère de Dieu est morte ou vivante. Jean répond que la mort — notre mort douloureu-

1. Texte traduit par R. Arnaldez et non publié à notre connaissance.
2. Al-Juwaynī, *al-Irshād*, ch. v, section IX, p. 53, traduction de Luciani.

se qui est une conséquence du péché — n'a pas eu de prise sur elle. Il conviendrait plutôt de parler de dormition.

Marie, pour l'Islam, n'est que la mère d'un grand prophète, Jésus. La mort de la Vierge n'est pas mentionnée dans le Coran, pas plus que dans l'Évangile. Cependant, dans le prolongement d'une discussion sur l'Incarnation, la question posée au Chrétien sur le sort de la mère de Dieu semble tout à fait logique. D'autant plus que notre auteur insiste beaucoup dans ses œuvres sur le fait que la génération du Christ se rapporte à la personne et non à la nature : c'est l'hypostase du Verbe qui est engendrée, et Marie est vraiment *Théotokos* [1]. De plus, il a prononcé lui-même trois homélies sur la Dormition.

Jean croit en la mort de Marie : « Elle est donc morte la source de vie, la mère de mon Seigneur ! Oui, il fallait que l'être formé de la terre retournât à la terre, et par cette voie montât au ciel, en recevant de la terre, après lui avoir remis son corps, le don d'une vie parfaitement pure [2]. » Si Marie se devait d'imiter son fils qui s'était lui-même soumis à la mort [3], il y a cependant une grande différence entre la mort des serviteurs de Dieu et la mort de la mère de Dieu, et Jean préfère, pour cette raison, donner le nom de Dormition à la fin terrestre de la Vierge [4]. Cette mort est survenue sans souffrance, car l'aiguillon de la mort, le péché, était mortifié en elle [5]. Jean enjolive même l'événement au point de prétendre que Marie a rendu la mort souriante [6]. Pour les mêmes raisons, son corps a ignoré la

1. *La Foi orthodoxe*, IV, 7 (80), *PTS* 12, p. 179, l. 17.
2. *3e Homélie sur la Dormition*, traduction de P. Voulet, *Homélies*, p. 187.
3. *1re Homélie sur la Dormition*, 10, *PTS* 29, p. 483-500; *3e Homélie sur la Dormition*, 3, *PTS* 29, p. 548-555.
4. Jean utilise le mot ἐκδημία.
5. *1re Homélie sur la Dormition*, *PTS* 29, p. 483-500.
6. *1re Homélie sur la Dormition*, *PTS* 29, p. 483-500.

dissolution et la corruption [1]. Enfin toujours à l'imitation de son fils, Marie serait ressuscitée le troisième jour [2]. A l'appui de sa démonstration le Damascène utilise deux textes tirés des Écritures. Le premier est en fait une citation extraite d'un sermon de saint André de Crète sur la Dormition [3]. Il ne faut toutefois pas s'étonner outre mesure de ce qui peut être considéré, au premier abord, comme une erreur, les écrits des Pères revêtant pour Jean la même autorité que les textes tirés de la Bible [4].

9e Controverse

Le Christ est plus grand que Jean-Baptiste (Kotter 11)

Le Musulman affirme que Jean-Baptiste est supérieur à Jésus puisqu'il l'a baptisé et purifié. Pour lui répondre, le Chrétien a recours à un argument *ad hominem* : Au bain, c'est bien l'esclave qui lave le maître; on ne peut soutenir pour autant que l'esclave est plus grand que le maître. Telle était la situation de Jean-Baptiste par rapport à Jésus lorsqu'il l'a baptisé dans le Jourdain, là où le Seigneur a fracassé les têtes des démons qui y étaient cachés [5].

1. *1re Homélie sur la Dormition*, 10, *PTS* 29, p. 483-500.
2. *2e Homélie sur la Dormition*, 2-3.8.14.17, *PTS* 29, p. 516-540; *3e Homélie sur la Dormition*, 3, *PTS* 29, p. 548-555. Cf. M. Jugie, art, « Saint Jean Damascène », c. 738.
3. Saint André de Crète fut à la fois le contemporain de Jean Damascène et son compatriote. Né à Damas vers 660, il est décédé en 740. Moine à Saint-Sabas, il a prononcé lui aussi trois homélies sur la Dormition, *PG* 97.
4. Sans négliger l'hypothèse d'une interpolation due à un copiste.
5. Cette dernière précision sur le baptême de Jésus, Jean la reprend dans *La Foi orthodoxe*, IV, 9 (82), *PTS* 12, p. 84, l. 77 s. :

Le Musulman est toujours à la recherche d'arguments pour démontrer que le Christ n'est pas Dieu, ce que confirme à ses yeux, la situation d'infériorité de Jésus par rapport à Jean-Baptiste lors de son baptême. Si Jean-Baptiste est bien mentionné dans plusieurs passages du Coran, il n'y est jamais fait allusion au rôle qu'il a joué au moment du baptême dans le Jourdain [1]. L'idée de la supériorité de Jean par rapport à Jésus a toutefois été évoquée dans la tradition musulmane, en particulier par Ibn Ḥazm : « Jésus dit-il, mange et boit ; s'il est vrai que Jean-Baptiste pouvait se passer de manger et de boire, ce ne pouvait être que par une faveur divine que Jésus n'avait pas [2]. » Par conséquent, Jean était plus grand que le Christ. La réponse avancée par Jean Damascène laisse le Musulman sans objection. Ce dernier se retire, mettant ainsi fin à la controverse [3].

« si Jésus s'est fait baptiser, ce n'est pas qu'il avait besoin de purification, mais pour brover dans l'eau les têtes des dragons ».

1. Le Coran parle de Jean-Baptiste à trois reprises : Il est mentionné dans la chaîne des prophètes entre Zacharie et Jésus (sourate 6, 85) ; la sourate 19, 7-15 raconte la naissance de Jean et énumère ses qualités ; le même sujet est repris dans la sourate 3, 39 où l'ange dit à Zacharie : « Allah t'annonce (la naissance de) Jean qui déclarera véridique un Verbe (émanant) d'Allah. » Cf. R. Arnaldez, *Jésus fils de Marie*, p. 61-73. Rappelons également que le chef de Jean-Baptiste est vénéré à la mosquée des Umayyades, à Damas précisément.

2. Texte traduit par R. Arnaldez et non publié, à notre connaissance.

3. A la suite de ce texte, Migne a cependant rajouté une petite controverse qui met en scène Théodore Abū Qurra et un Musulman (*PG* 94, c. 1596-1597). Il s'agit, en fait, de l'*Opuscule* 18 de Th. Abū Qurra. Mais l'auteur dit lui-même qu'il ne fait que retransmettre l'enseignement oral de Jean Damascène (διὰ φωνῆς Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ). Bien que non retenu par B. Kotter, il nous paraît intéressant de donner un bref résumé de ce dialogue qui porte sur l'authenticité de la mission de Mahomet : le Musulman et Abū Qurra sont d'accord pour observer une progression dans la Révélation. Le judaïsme représente un progrès par rapport au paganisme, mais il

Mais s'il est à court d'arguments, le Musulman ne doit pas être pour autant pleinement convaincu par la démonstration du Chrétien. Cette suite de petites controverses démontre, si besoin était, les limites d'un dialogue engagé sur de telles bases. Chaque protagoniste possède ses propres Écritures et veut prouver à l'autre qu'il a tort, en s'appuyant sur des textes qui n'ont pas la même signification pour tous. Le résultat est donc négatif, chacun restant ancré dans ses propres convictions. Il est certes important de connaître le contenu du Coran et de la Tradition, mais à condition de ne pas les lire dans une optique chrétienne, et d'avoir comme seul but de mieux comprendre l'adversaire au lieu de chercher à le convaincre de mauvaise foi en comparant ses Écritures à l'Évangile. La même démarche serait souhaitable de la part des musulmans à l'égard de l'Ancien et du Nouveau Testament. Sans doute est-ce demander l'impossible, si l'on en croit Manuel II Paléologue, qui, avant d'entamer un cycle de vingt-six controverses avec un savant musulman, a soin de mettre au point une méthode pour éviter de buter sur ce genre d'obstacles. Il constate que pour les musulmans les chrétiens ont falsifié la Bible, tandis que ces derniers soutiennent que,

doit lui-même céder la place au christianisme. Le Musulman poursuit le raisonnement et en déduit, en bonne logique, que l'Islam achève la révélation. Ce que réfute Abū Qurra : Moïse a appuyé son enseignement sur des miracles qui prouvent sa mission (le bâton transformé en serpent, la main lépreuse, etc.). Le Christ a fait de même (il est né de la Vierge, a changé l'eau en vin, multiplié les pains, guéri les infirmes, ressuscité des morts et est ressuscité lui-même), et démontré qu'il venait de Dieu, ainsi que l'avait annoncé Moïse. Or Jésus dit : « La Loi et les prophètes vont jusqu'à Jean-Baptiste. Que celui qui a des oreilles pour entendre entende. » Il n'y a donc pas de place pour Mahomet qui ne se trouve mentionné nulle part dans la liste des prophètes. Ainsi se termine la controverse rapportée par Abū Qurra. Nous avons vu précédemment la réponse qu'apportaient les musulmans à de telles objections (cf. chapitre IV, paragraphe 4 a).

dans le Coran, le Prophète a rapporté les textes de la Bible selon son bon plaisir. Dans ce cas, « puisqu'il n'y a aucun accord sur la valeur démonstrative des textes scripturaires, dit-il, il faut renoncer à y avoir recours [1]. » Il faut faire appel uniquement au raisonnement et aux arguments de convenance.

Si la démarche de Jean était parfaitement adaptée à des disputes avec les chrétiens nestoriens et monophysites, de confessions différentes, certes, mais attachés aux mêmes Écritures, elle ne convenait absolument pas aux conditions d'un dialogue avec les musulmans pour qui le Coran est la parole même de Dieu et de ce fait ne saurait être remis en question. A la décharge de l'auteur il convient de souligner que le débat était engagé dans cette voie par les musulmans eux-mêmes, les chrétiens devant se contenter, le plus souvent, de répondre aux attaques de leurs adversaires.

L'intérêt de l'ensemble de cette controverse réside moins dans son aspect pédagogique que dans le témoignage qu'elle apporte sur l'existence de tels débats entre chrétiens et musulmans à Damas, sous la dynastie umayyade, ainsi que dans le contenu de ces discussions. Le fait qu'elles pouvaient se dérouler librement prouve le climat de tolérance dont jouissaient les chrétiens au cours de cette

1. Manuel est né en 1350. La dédicace à son frère Théodore, le prologue, ainsi que deux des controverses ont été publiés par Migne, *PG* 156, c. 126 A-173 C. La 7e controverse a été publiée et traduite par A.-Th. Khoury, *Entretiens avec un Musulman*, Paris 1966 (*SC* n° 115). Pour le passage cité, cf. Migne, *op. cit.*, p. 48. Telle était déjà la position des musulmans dès le IXe siècle. Dans ses dialogues, Th. Abū Qurra fait dire à son interlocuteur musulman : « Convaincs-moi, non à partir de ton Écriture, mais à partir de notions communément admises » (Op. 22, *PG* 97, c. 1533 A). Et encore : « Convaincs-moi, non par vos auteurs, Isaïe et Matthieu, à qui je n'accorde aucune valeur, mais par le moyen de notions nécessitantes et communément admises » (Op. 24, *PG* 97, c. 1556 B, traduction A.-Th. Khoury).

période [1]. Les sujets débattus montrent que, dès cette époque, chrétiens et musulmans avaient une bonne connaissance des textes sacrés de l'adversaire et des principaux points de sa doctrine. On peut enfin y retrouver l'écho des dissensions politico-religieuses qui se manifestaient à l'intérieur de l'Islam, dissensions un peu attisées, sinon provoquées par le contact avec la pensée chrétienne, et rapportées ici par un témoin privilégié et compétent, dans la mesure cependant où le texte de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* peut être attribué à Jean Damascène.

2. Nous avons signalé dans l'introduction historique, au chapitre premier, que des chefs de tribus arabes chrétiennes furent victimes de persécution pour non-conversion à l'Islam. Quelques prédicateurs imprudents eurent la langue coupée. Toutefois, le châtiment réservé aux opposants musulmans considérés comme hérétiques fut encore plus sévère. Ainsi Ghaylān de Damas (cf. p. 141, note 1) mourut crucifié après avoir eu les mains et les pieds sectionnés.

CHAPITRE VI

AUTHENTICITÉ DES TEXTES

L'attribution à Jean Damascène de la 100e hérésie consacrée à l'Islam, et de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, ne fait pas l'unanimité. Plusieurs auteurs ont remis en cause leur authenticité, apportant de sérieux arguments à l'appui de leur thèse, ces mêmes arguments ayant été réfutés d'une façon tout aussi convaincante par les partisans de l'opinion adverse. Nous y avons fait allusion au cours des chapitres précédents [1], et, avant de présenter la traduction, nous pensons que le moment est venu d'examiner les problèmes concernant l'auteur de ces deux ouvrages. Nous n'avons pas la prétention de vouloir mettre un point final à ce débat. Notre projet se borne à exposer et à critiquer les différents arguments qui ont été développés, pour essayer d'aboutir, dans la mesure du possible, à des conclusions, sinon définitives, du moins les plus probables, dans l'état actuel de nos connaissances.

Les problèmes soulevés par l'authenticité étant très différents pour l'un et l'autre des deux textes, il nous a semblé nécessaire, dans un souci de clarté, de les étudier séparément.

1. Cf. chapitre III.

I. L'ISLAM

Jusqu'à la parution des premiers travaux de B. Kotter en 1959 [1], et avant son édition en 1981 du *Livre des hérésies* [2], les critiques et les commentateurs des œuvres de Jean Damascène n'avaient à leur disposition que les textes de la Patrologie Grecque de Migne. Le *Livre des hérésies* s'y présente comme une collection de cent trois hérésies, le tout suivi d'une conclusion. L'Islam vient en 101e position [3]. Les cent premières ayant été reprises à des catalogues antérieurs, la majorité des auteurs en a conclu, avec M. Jugie, que les trois dernières seulement constituaient l'apport original du Damascène [4]. Ainsi J. Hoeck [5], J. M. Merril [6] et F. H. Chase [7] rejoignent-ils cette opinion.

Malheureusement, la conclusion qui se trouve dans la Patrologie Grecque précise que le texte ne comprend que cent hérésies [8]. B. Altaner, en se fondant sur cette conclusion, en a déduit que les cent premières uniquement appartenaient à l'ouvrage composé par Jean, la présence des trois autres étant à mettre au compte d'un apport plus

1. B. Kotter, *Die Überlieferung des Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos.*
2. B. Kotter, *PTS* 22.
3. Migne, *PG* 94, c. 764-773.
4. « Il n'y a vraiment d'original que ce qui regarde l'Islamisme, l'Iconoclasme et la secte mystique des Aposkhites », M. Jugie, art. « Saint Jean Damascène », c. 697.
5. J. Hoeck, *Stand und Aufgaben*, p. 18, fin de la note 1.
6. J. M. Merril, *Tractate of John of Damascus on Islam*, p. 88.
7. F. H. Chase, *S. John of Damascus*, p. xxxi.
8. « Les hérésies ci-dessus mentionnées, qui sont au nombre de cent, ont été exposées brièvement, mais nous en avons donné l'essentiel » (*PG* 94, c. 777 B).

tardif [1]. Sa thèse sera reprise, en particulier par A. Kallis [2], S. Géro [3], et B. Studer [4], sans que ces derniers apportent quelque document nouveau pour justifier leur prise de position. De son côté, C. Dyovouniotes pense que la présentation de l'Islam, bien qu'elle se trouve en 101e position dans le texte de Migne, devait faire partie, à l'origine, de la liste des cent. L'hérésie qui se trouve recensée à cette place aurait été ajoutée tardivement, tout comme l'Iconoclasme et la doctrine des Aposchites [5]. Il y aurait donc eu un remaniement de l'ouvrage.

Une remarque s'impose : toutes ces opinions ont été émises dans le cadre d'ouvrages généraux portant sur la totalité de l'œuvre de Jean [6], et émanent de théologiens dont la préoccupation essentielle était l'étude de la doctrine du dernier Père de l'Église Grecque. Ses écrits sur l'Islam ne présentaient pour eux qu'un intérêt mineur.

1. « Seul ce qui est dit sur les trois dernières (ch. 101-103) représente une addition originale, qui a probablement été ajoutée d'une autre main » (B. Altaner, *Précis de Patrologie* (adapté par Chirat), Paris-Tournai, 1961, p. 725).
2. A. Kallis, « Handapparat Zum Johannes Damaskenos », *Studien* 16 (1967).
3. S. Géro, « Byzantine Iconoclasm », p. 61, note 8, est encore plus affirmatif : « Jean n'a pas écrit le chapitre 101 », dit-il. Mais il n'apporte aucune preuve.
4. B. Studer, art. « Saint Jean Damascène », *DSp*, c. 454, se contente de dire que le texte ne semble pas authentique. De même pour M. O. King, « S. Joannis Damasceni, 'De Haeresibus' cap. CI and Islam », *Studia Patristica* VII (TU 93), Berlin 1966, p. 76-81 ; T. Christiensen, « Johannes Damaskenos opgør med Islam », *Dansk Theologisk Tidsskrift* 32 (1969), p. 34-50 ; A. Argyriou, « Une controverse entre un chrétien et un musulman inédite », *RSR* XLI (1967), p. 237, note 3.
5. C. Dyovouniotes, Ἰωάννης, p. 44. Hypothèse confirmée par les travaux de B. Kotter fondés sur l'étude des manuscrits, qui resituent « l'Islam » à sa vraie place.
6. Excepté l'ouvrage de J. M. Merril qui se limite aux écrits de Jean sur l'Islam.

De plus, en non spécialistes de ces questions, ils ont dû, dans la majorité des cas, se contenter de reprendre à leur compte les thèses soutenues par leurs prédécesseurs, sans pouvoir porter de jugement critique. Il est donc difficile d'accepter tel quel l'avis qu'ils ont pu émettre, soit en faveur, soit à l'encontre de l'authenticité des écrits du Damascène sur l'Islam et d'en tirer une conclusion quelconque.

La première étude approfondie consacrée au chapitre du *Livre des hérésies* sur l'Islam, connu alors sous le nom d'hérésie 100, est à mettre au crédit d'A. Abel. Dans un article paru en 1961, après avoir procédé à l'examen critique du contenu du texte, il conclut en affirmant qu'il s'agit d'un ouvrage tardif ne pouvant être attribué au Damascène [1]. Selon lui, il conviendrait de le dater de la fin du xe siècle, et l'auteur se serait inspiré de l'ouvrage intitulé *Contre Mahomet*, d'auteur inconnu [2]. Deux ans plus tard, dans un second article [3], A. Abel modifie son jugement, estimant que nous avons affaire à un texte encore plus tardif, extrait du *Trésor de la foi orthodoxe*, de Nicétas Choniate, datant du xiiie siècle [4]. Le livre XX du *Trésor* s'intitule en effet *La Religion des Agaréniens*, et se compose de 18 paragraphes dont les 7 premiers et

1. A. Abel, « La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane », p. 65, note 1.
2. Le *Contre Mahomet*, d'un auteur inconnu du xe-xie siècle, est un texte composite qui n'apporte rien de personnel. Cf. Migne, *PG* 104, c. 1448 B-1557 B.
3. A. Abel, « Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène : son inauthenticité », *Studia Islamica* 19 (1963), p. 5-25. Rappelons qu'avant la parution des travaux de B. Kotter ce texte était connu sous le nom d'Hérésie 101.
4. Nicétas Choniate (ou Acominate), originaire de Konia dans la Turquie actuelle, a écrit un traité intitulé : *Le Trésor de la foi orthodoxe*. Le chapitre XX de cet ouvrage est consacré à l'Islam (*PG* 140, c. 105-121). De la colonne 105 à la colonne 113 nous retrouvons la reproduction intégrale de la 100e hérésie de Jean Damascène.

une partie du 9e sont la reproduction exacte du passage sur l'Islam contenu dans le *Livre des hérésies* de Jean Damascène.

Le plan du livre XX du *Trésor de la foi orthodoxe* est le suivant :

— Les paragraphes 1 à 7 correspondent au texte de l'hérésie 100 sur l'Islam.

— Le paragraphe 8 est une discussion sur le paradis, étrangère à l'hérésie 100.

— Le paragraphe 9 comprend :

- l'énumération, à la fin de l'hérésie 100, d'interdits et de coutumes.
- la reprise de la première phrase de l'hérésie 100 précisant la date de la prédication de Mahomet.
- une allusion au problème du libre arbitre.

— Les paragraphes 10 à 18 étudient quelques sourates du Coran.

Le texte de Nicétas étant plus long et plus complet que celui de Jean, lui paraissant aussi plus structuré, A. Abel en a tiré argument pour affirmer que c'était lui l'original, l'hérésie 100 n'en étant qu'un extrait. L'unité du chapitre XX du *Trésor* étant d'autre part, pour lui, chose acquise, A. Abel donne plusieurs exemples destinés à prouver sa composition tardive : la discussion du paragraphe 8 sur le paradis relève d'une tradition du IXe siècle [1] ; l'auteur parle du *Jihād* au paragraphe 10, reprochant à

1. A. Abel, « Le chapitre CI », p. 16-17. Mahomet sera le portier du paradis. Il en interdira l'entrée aux juifs pour avoir transgressé la Loi et aux chrétiens, pour avoir déclaré que Jésus était Dieu. Mahomet entrera au paradis avec 70.000 fidèles qui ne seront pas soumis au jugement comme les autres musulmans (*PG* 140, c. 113 A-C).

l'Islam de se propager par la force, ce qui laisse supposer les succès militaires des années 855-856 contre Byzance en Asie Mineure [1] ; de même la dénonciation, au paragraphe 11, du laxisme de l'Islam en matière sexuelle et de l'obscénité de certains passages du Coran est un argument utilisé par les polémistes byzantins à partir du IXe siècle seulement [2] ; enfin l'habitude prise par les musulmans de faire référence à la Bible dans leurs ouvrages polémiques, ainsi qu'il est signalé au paragraphe 14, date également de la même époque [3].

En réponse à cette démonstration, nous faisons remarquer qu'aucun des passages incriminés n'appartient à l'hérésie 100. Les arguments qu'A. Abel a pu tirer des paragraphes 8, 10, 11 et 14 du chapitre XX du *Trésor* ne peuvent être retenus contre l'attribution de cet écrit à Jean Damascène. D'autant plus que la thèse d'A. Abel concernant l'unité du chapitre XX du *Trésor* se trouve contestée par A.-Th. Khoury et D. J. Sahas, qui la réfutent point par point [4], et concluent que, contrairement aux affirma-

1. A. Abel, *op. cit.*, p. 18. Le *jihād* est une notion coranique : Coran 2, 186.245 ; 4, 73.86 ; 8, 15.40.61 ; 9, 13.14.29.36.124 ; 22,40. Il y avait déjà eu de nombreux succès sur les Byzantins dès l'époque umayyade. Les musulmans avaient même assiégé la ville de Byzance : « Les expéditions n'avaient pas pour unique but la recherche du butin, on essayait aussi de progresser vers Constantinople que Mu'āwiya souhaitait prendre. En 688, pour la première fois, les Arabes apparaissent sur la rive orientale du Bosphore... Le siège commence, mais les murailles de la ville sont solides... Les Arabes lèvent le siège en été 669... En 674, les troupes de Mu'āwiya attaquent Constantinople par terre et par mer... Les Arabes lèvent le siège en 677 », N. Elisséeff, *L'Orient musulman au Moyen Age*, p. 88-89.

2. A. Abel, *op. cit.*, p. 17. C'est le cas de Théophane le Confesseur, *Chronographie*, *PG* 108, 684 B-689 B, où il parle de la prédication de Mahomet.

3. A. Abel, *op. cit.*, p. 18.

4. A. Th. Khoury, *Théologiens*, t. 1, p. 54-56. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 64-66. S. Géro ne semble pas convaincu par les

tions d'A. Abel, nous sommes en présence d'un texte composite [1]. D. J. Sahas remarque qu'au paragraphe 9, après avoir énuméré les interdits et les traditions musulmanes, l'auteur donne une indication sur l'époque de la prédication de Mahomet. Or, la même précision se retrouve au début de l'hérésie 100. Pour lui ce rappel sert de conclusion à tout l'exposé qui précède [2], et avec le paragraphe 10 commence une deuxième partie totalement indépendante de la première. Il constate également que les Byzantins, à partir du IXe siècle, ont tous reproché au Prophète d'avoir reçu la révélation coranique au cours d'une crise d'épilepsie [3]. Nicétas Choniate est le seul à n'avoir pas mentionné cette maladie de Mahomet. Un tel oubli laisse supposer qu'il a reproduit fidèlement un texte antérieur au IXe siècle.

De son côté A.-Th. Khoury critique la thèse de l'unité du chapitre XX du *Trésor* de façon encore plus radicale, affirmant que ce texte ne doit rien à Nicétas et qu'il regroupe des extraits d'ouvrages appartenant à quatre auteurs différents, dont Jean Damascène [4].

explications de Sahas, sans en donner les raisons : « D. J. Sahas's recent attempt to refute A. Abel's detailed objections against the authenticity of Haeresis 101 is not very convincing », *Byzantine Iconoclasm*, p. 61, note 8.

1. L'hérésie 100 est déjà elle-même sans unité. Voir l'analyse de ce texte faite au chapitre III.

2. D. J. Sahas, *op. cit.*, p. 65.

3. D. J. Sahas, *op. cit.*, p. 75, note 1.

4. Outre Jean Damascène, ce sont Zygabène, Nicétas de Byzance et Georges Hamartolos, tous auteurs du IXe siècle. Cf. A.-Th. Khoury, *Théologiens*, t. 1, p. 250. Par ailleurs D. J. Sahas souligne que la fin du paragraphe 9 du chapitre XX du *Trésor* parle du libre arbitre (*PG* 140, c. 113 A-C). Il pense qu'il y a là une allusion à la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* du Damascène, dont une partie est consacrée au problème de la liberté (paragraphes 1, 2, 3 et 4 du texte de la *Controverse* éditée par Kotter). Cette allusion serait destinée à rappeler que l'exposé qui précède est de l'auteur de « l'Islam » (hérésie 100).

Reste à examiner une autre série d'objections soulevées par A. Abel et qui portent cette fois sur le contenu même de l'hérésie 100, qui correspond donc aux paragraphes 1 à 7 du chapitre XX du *Trésor*. Il note plusieurs détails qui rendent impossible l'attribution de ce texte au Damascène : le Coran y est fidèlement cité à plusieurs reprises, ce qui suppose un recours à cet ouvrage. Or la première traduction grecque du Coran date du IXe siècle, bien après la mort de Jean [1] ; de même le terme « associateur » n'était pas encore en usage à l'encontre des chrétiens à l'époque de Jean Damascène [2] ; l'histoire de la chamelle, telle qu'elle est racontée [3], appartiendrait à une tradition plus tardive ; enfin A. Abel croit voir dans le texte une allusion au *mi'rāj*, tradition qui remonterait également au IXe siècle [4].

A ces objections nous répondons que Jean pouvait très bien se passer d'une traduction du Coran, étant donné sa bonne connaissance de l'arabe et les relations qu'il avait entretenues avec les dignitaires musulmans de Damas [5]. D'autre part, l'utilisation du terme « associateur » s'est faite plus tôt que ne le dit A. Abel [6]. En revanche, si l'histoire de la chamelle est coranique, celle de la petite chamelle que nous trouvons dans ce texte pose quelques problèmes [7]. Nous y reviendrons. Quant à l'allusion au *mi'rāj*, elle n'est pas évidente. Et pourquoi dater cette

1. Elle aurait été faite à la demande de Nicétas de Byzance.

2. Voir notre commentaire au chapitre IV, paragraphe 5, qui démontre le contraire.

3. Lignes 114-121 dans l'édition de B. Kotter.

4. Le « voyage nocturne » de Mahomet ou *Isra'*, de la Mecque au Temple de Jérusalem, suivi de son « ascension » ou *Mi'rāj*, du sommet du Temple au Trône de Dieu est un miracle dont parlent le Coran et les *Hadīth*.

5. Voir au chapitre II, le paragraphe concernant la vie de Jean.

6. Voir chapitre IV, paragraphe 5 a.

7. Voir chapitre IV, paragraphe 8 a.

tradition du IXe siècle puisqu'elle remonte à l'époque du Prophète [1] ? Les critiques d'A. Abel concernant le contenu de l'hérésie 100 ne peuvent donc être retenues comme arguments valables en faveur d'une datation tardive de cet ouvrage.

La preuve définitive que l'hérésie 100 n'est pas un extrait du chapitre XX du *Trésor de la Foi orthodoxe* de Nicétas Choniate a été fournie par B. Kotter, qui a retrouvé des manuscrits du texte attribué à Jean Damascène remontant au IXe siècle [2]. De plus, la version raccourcie qui est rapportée dans la *Doctrina Patrum* se trouve déjà dans un manuscrit du VIIIe siècle [3]. L'hérésie 100 ne peut donc être extraite d'un ouvrage du XIIIe siècle.

Une remarque permet à D. J. Sahas de donner une précision au sujet de la date de rédaction de l'héré-

1. Une sourate du Coran, la sourate 17, porte le titre de « Voyage Nocturne », à cause du premier verset : « Gloire à celui qui a transporté Son serviteur, la nuit, de la Mosquée Sacrée à la Mosquée très Éloignée autour de laquelle Nous avons mis Notre bénédiction. » R. Blachère, *Le Coran*, p. 305, n° 1, donne le commentaire suivant au sujet de la Mosquée très Éloignée : « Pour les contemporains de Mahomet, cela semble avoir représenté un sanctuaire céleste. L'*isra'*, ou « voyage nocturne », apparaît alors comme une ascension (*mi'raj*), au cours de laquelle Mahomet, sous la conduite d'un Archange, est admis, au Septième Ciel, à contempler la face de Dieu. C'est sans doute plus tard, peut-être sous le Califat des Omayyades de Damas, quand on chercha à déposséder la Mecque de sa prérogative de métropole religieuse et unique de l'Islam, que l'expression Mosquée très Éloignée ne désigna plus la « Jérusalem Céleste », mais la ville même de Judée. L'*isra'* n'apparaît plus alors comme une ascension, mais comme un voyage nocturne au cours duquel Mahomet fut miraculeusement transporté de la Mecque à Jérusalem sur une monture fantastique, la fameuse al-Boraq. » C. C. Anawati et L. Gardet, *La Mystique musulmane*, p. 24 rapportent que Ḥasan al-Baṣrī, mystique ayant vécu au VIIIe siècle, parle déjà du *mi'raj*. C'est donc une tradition antérieure au IXe siècle, contrairement à ce qu'affirme A. Abel.

2. B. Kotter, *PTS* 22, p. 4. C'est le Mosq. Synod. gr. 315.

3. F. Diekamp, *Doctrina Patrum*, p. 270.

sie 100 [1]. Il note en effet que l'auteur traite Mahomet de faux prophète et mentionne sa rencontre avec Baḥīrā pour prouver qu'il avait eu connaissance de certains passages de la Bible et s'en était inspiré pour rédiger le Coran [2]. Ce même épisode du moine Baḥīrā sera justement utilisé par les musulmans comme preuve de la reconnaissance de la mission prophétique de Mahomet par les chrétiens. Cette interprétation faite par des commentateurs musulmans remonte à la fin du VIIIe siècle. L'auteur de l'hérésie 100 ne semble pas en avoir eu connaissance, vu qu'il ne fait pas allusion à la version musulmane de la rencontre de Baḥīrā et Mahomet, et qu'il ne la réfute pas. Il est donc permis de penser que la rédaction du texte sur l'Islam est antérieure à la fin du VIIIe siècle.

Que peut-on retenir de l'examen critique du second article d'A. Abel ? Quelles conclusions pouvons-nous tirer du commentaire effectué au chapitre IV pour essayer de faire le point sur le problème de l'authenticité de l'hérésie 100 ?

1. On ne peut attribuer ce texte à un auteur du XIIIe siècle et les arguments utilisés par A. Abel à l'encontre de l'authenticité ne peuvent être retenus.

2. La liste des 100 hérésies figurant dans la *Doctrina Patrum* était déjà fixée à la fin du VIIIe siècle et l'Islam y occupait la dernière place. La version définitive, éditée par B. Kotter, connue dès le IXe siècle, était dès cette époque attribuée à Jean Damascène.

3. L'étude commentée du contenu de l'hérésie 100, entreprise au chapitre IV, a permis de constater : que l'auteur vivait sous domination musulmane, l'Islam étant reconnu par lui religion dominante ; qu'il connaissait

1. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, p. 73, note 5.

2. Cf. chapitre IV, p. 97.

certains passages du Coran, non encore traduit en grec, ainsi que la doctrine musulmane en cours d'élaboration à cette époque. Nos remarques laissent supposer que l'auteur maîtrisait la langue arabe et qu'il tenait ses informations directement d'interlocuteurs musulmans. Or qui mieux que Jean remplit toutes ces conditions, et qui, autre que lui, parmi les écrivains byzantins du VIIIe siècle, peut prétendre correspondre au profil de l'auteur tel qu'il se dégage des précédentes conclusions [1] ?

4. Si nous exceptons l'épisode de la petite chamelle, nous ne trouvons aucune outrance dans la critique de l'Islam, même si le ton est assez souvent ironique. Cette retenue tranche avec les habitudes prises par les polémistes byzantins à partir de Nicétas de Byzance au IXe siècle [2]. Une telle modération était sans doute imposée à l'auteur par le fait qu'il vivait en terre d'Islam et relevait de la plus élémentaire prudence. N'oublions pas que depuis la querelle iconoclaste il s'était fait beaucoup d'ennemis du côté de Byzance. Une légende ayant trait à sa vie rapporte, que sur dénonciation de l'empereur byzantin, le calife de Damas l'aurait convaincu de trahison et lui aurait coupé la main que la Vierge aurait remis en place la nuit suivante pour le remercier d'avoir si bien écrit sur elle ! Mais il est également permis de se demander si la description « objective » de l'Islam ne tient pas au fait qu'il connaissait la religion dont il parle mieux que ses successeurs, et surtout si le souvenir des liens d'amitié qu'il avait entretenus avec des musulmans ne lui interdisait pas de proférer des insultes à leur égard.

1. Cf. chapitre II sur la vie de Jean Damascène.

2. Nicétas de Byzance a composé trois ouvrages sur l'Islam au IXe siècle : un *Exposé de la foi chrétienne*, (*PG* 105, c. 808 A-821), une *Réponse et réfutation*, (*id.*, c. 821-841, une *Réfutation du Coran*, (*id.*, c. 669-805).

5. La doctrine chrétienne exprimée dans l'exposé sur l'Islam ne se trouve jamais en contradiction avec le contenu dogmatique développé dans les différents ouvrages de Jean Damascène.

Aucun argument contre l'authenticité, portant soit sur la date soit sur le contenu, ne peut être retenu. L'appui d'une tradition qui remonte au IXe siècle, ainsi que l'étude critique du texte, nous permettent de penser que l'on peut attribuer l'hérésie 100 à Jean Damascène, sinon avec certitude — un faisceau de présomptions ne faisant pas une preuve —, du moins avec une très grande probabilité. En attendant qu'un élément nouveau — la découverte d'un manuscrit, par exemple — nous permette de confirmer cette conclusion ou au contraire nous amène à réviser notre jugement, nous n'avons aucune raison pour ne pas reprendre à notre compte l'opinion émise par les auteurs des deux plus récentes études consacrées à ce texte. Selon B. Kotter, si les avis concernant l'authenticité divergent, car il y a des « pour » et des « contre », il faut reconnaître que les « pour » pèsent plus que les « contre » [1]. D. J. Sahas, encore plus catégorique, soutient que l'hérésie 100 « appartient bien, selon toute probabilité, au *Livre des hérésies* de Jean Damascène [2]. »

On ne peut affirmer cependant que la rédaction définitive du chapitre sur l'Islam soit intégralement de la plume de Jean. Le texte initial a été sujet à des interpolations, tout comme l'ensemble de l'œuvre du Damascène [3]. Mais

1. B. Kotter, *PTS* 22, p. 7.

2. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, p. 66.

3. Ainsi des extraits d'ouvrages étrangers à Jean ont-ils été introduits dans le texte du *Livre des hérésies* repris par Migne. Dans l'Hérésie 80 celle des Messaliens (*PG* 94, c. 728 A-737), ont été ajoutés des chapitres de la doctrine des Messaliens tirés de leurs livres, et un extrait de *L'Histoire Ecclésiastique* de

les transformations apportées ne remettent pas en cause la valeur fondamentale de l'ouvrage, ainsi que le souligne A.-Th. Khoury : « Des textes à succès ont été recopiés, répétés et accommodés parfois durant des siècles. Il s'est trouvé des copistes et des rédacteurs qui ont, sans scrupule, remanié ces textes et les ont traités au gré de leurs propres desseins. De là ces variantes, les additions, les nuances, les formules nouvelles, les détails en somme qui ont été introduits dans le texte original. Des traces de manipulation se voient, par exemple, dans le chapitre du *De Haeresibus* de Jean Damascène. A la vérité, ces remaniements n'affectent pas le fond qui demeure en général intégral [1]. »

Des modifications éventuelles pourraient expliquer la présence des deux passages qui détonnent par rapport au reste de l'ouvrage : l'histoire de la petite chamelle et, à un moindre degré, car elle correspond à une réalité, l'énumération des interdits. L'aventure de la petite chamelle a pu être ajoutée au IX^e^ siècle, comme le suggère A. Abel, car si le récit surprend déjà par lui-même, le style adopté par l'auteur choque encore plus [2]. Il laisse éclater avec violence son mépris pour l'Islam et sa haine à l'égard des fidèles de cette religion. Il est difficile d'admettre qu'une telle diatribe ait pu être rédigée, même en grec, sous domination musulmane. Quant au final, si les rites et les interdits qui y sont énumérés sont exacts, il s'agit là d'un regard bien superficiel sur l'Islam [3]. De la part d'une personne aussi bien informée que Jean, nous aurions pu nous attendre plutôt à la description des cinq « Piliers de

Théodoret (*PG* 82, c. 1141-1145). De même un extrait du principal ouvrage dogmatique de Jean Philipon (mort en 565) a été ajouté à l'hérésie monophysite (*PG* 94, c. 744-753).

1. A.-Th. Khoury, *Théologiens*, t. 1, p. 315.
2. Cf. chapitre IV, paragraphe 8 c.
3. Cf. chapitre IV, paragraphe 11.

l'Islam », obligations auxquelles tout musulman doit se soumettre, et qui démarquent l'Islam du Christianisme sur le plan des rites. Mais de la part de Jean, ce n'est sans doute pas une omission : il estimait un tel exposé superflu et inutile. Les chrétiens syriens, vivant au milieu des musulmans, savaient que ceux-ci priaient cinq fois par jour, partaient en pèlerinage une fois l'an, jeûnaient la durée du mois de ramadan et non pendant le carême, pratiquaient l'aumône légale qui les dispensait de l'impôt, et enfin ils n'ignoraient pas que la profession de foi était suffisante pour embrasser l'Islam, à une époque où les conversions se multipliaient. En revanche, il devenait urgent d'informer la communauté chrétienne sur la doctrine de la nouvelle religion et sur le contenu du Coran. C'est la tâche que Jean s'était fixée dans son exposé sur l'Islam.

Une dernière éventualité reste à examiner : la possibilité d'une élaboration progressive du texte par l'auteur lui-même. Il en existe une version abrégée, contenue dans la *Doctrina Patrum* [1], et dont la longueur correspond, à peu près, à celle des autres chapitres du *Livre des hérésies*. On pourrait donc penser que nous avons là une première formulation, qui sera développée par la suite [2]. D'ailleurs le livre de la *Source de la connaissance* n'est lui-même que la rédaction finale, l'aboutissement d'une recherche et d'une réflexion de toute une vie, dont les premières ébauches se retrouvent dans les écrits dogmatiques et philosophiques datant des premières années de la présence de Jean à Saint-Sabas [3]. La pensée du Damascène s'étant

1. B. Kotter, *PTS* 22, p. 60-61 (jusqu'à la ligne 25). F. Diekamp, *Doctrina Patrum*, 270, 14-16. C'est-à-dire jusqu'à « Dieu le prit (Jésus) auprès de Lui parce qu'Il l'aimai.t »
2. F. Diekamp, *Doctrina Patrum*, p. LXIX, pense que ce passage serait même antérieur au Damascène, mais B. Kotter, *Uberliefe-rung*, p. 211-214, en a démontré l'impossibilité.
3. A commencer par la *Profession de Foi*, prononcée le jour de son ordination (*PG* 95, c. 417-435).

enrichie et ayant évolué au cours de longues années de prédication et d'enseignement, il a éprouvé le besoin, au terme de son existence, de rédiger cette *Somme* pour faire le point sur sa doctrine autant que pour satisfaire son ami Cosmas qui lui en avait passé la commande. De plus, ainsi que le rappelle M. Jugie, « le saint Docteur, sur la fin de sa vie, fit une révision générale de tous ses écrits pour en retoucher le fond et la forme [1] ». Peut-être aurait-il, au moment de cette ultime révision, enrichi le passage sur l'Islam de divers éléments contenus dans son enseignement oral et ajouté alors tout ce qui ne figure pas dans la première version transmise par la *Doctrina Patrum*. Une telle démarche pourrait expliquer le caractère composite que revêt l'hérésie 100 [2].

Le chapitre 100 du *Livre des hérésies* peut être considéré comme une honnête source d'informations sur l'Islam et comme un témoignage irremplaçable sur la somme des connaissances qu'un chrétien de Damas, jouissant il est vrai de conditions exceptionnellement favorables, pouvait avoir sur la religion des nouveaux maîtres. C'est également l'opinion d'A. Abel, en précisant toutefois que nous n'apportons pas la même réponse que lui au problème de l'authenticité : « S'il est authentique, le chapitre CI du περὶ αἱρέσεων de Jean Damascène [3] est le plus ancien témoignage qui nous soit parvenu, en langue grecque, sur la connaissance de l'Islam, sinon parmi les Byzantins, du moins parmi les chrétiens soumis à la conquête et, par eux, transmise aux Byzantins. Par lui, en effet, et pourvu que, dans l'ensemble composite dont il fait partie, il ait le caractère de l'authenticité, il nous paraît possible de nous rendre compte du degré de connaissance que les chrétiens

1. M. Jugie, art. « Saint Jean Damascène », c. 696.
2. Cf. le plan figurant au chapitre III.
3. C'est-à-dire le chapitre 100 selon la nouvelle numérotation de B. Kotter.

de langue grecque, vivant en terre d'Islam, pouvaient avoir, au début du VIII^e^ siècle, de la religion des conquérants, de leurs idées, de leur doctrine. Dans une certaine mesure, ce chapitre pourrait même nous aider à mesurer le niveau doctrinal de l'Islam de ce temps. Enfin, et surtout, nous pourrions le tenir pour le point de départ de la polémique grecque contre l'Islam [1]. »

Il convient cependant de nuancer cette dernière estimation, car si, Jean a bien inspiré et informé les polémistes byzantins, on ne peut le tenir responsable de la tournure générale que prendra toute cette littérature polémique. Ainsi P. Khoury souligne-t-il que, malgré ses insuffisances — information solide mais incomplète — le chapitre de Jean Damascène a exercé une influence considérable sur l'orientation intellectuelle des chrétiens face à l'Islam, mais sans en revêtir les excès : « Beaucoup se sont appropriés ses idées mais aussi son texte sur cette religion. Les citations du Coran auraient incité Nicétas à entreprendre son étude sur le texte coranique [2]. Mais c'est Nicétas qui fixera les thèses extrémistes qui ont dominé la pensée byzantine et fixé, pour des siècles, ses prises de position face à l'Islam [3]. »

II. LA CONTROVERSE ENTRE UN MUSULMAN ET UN CHRÉTIEN

Comme pour l'hérésie 100, les avis concernant l'authenticité de cette controverse sont très partagés, et, dans la

1. A. Abel, « Le chapitre CI », p. 5.
2. Nicétas de Byzance (IX^e^ siècle) et non Nicétas Choniate (XIII^e^ siècle).
3. P. Khoury, *POC* 1957, p. 63.

plupart des cas, les opinions émises par les différents critiques ne reposent que sur de simples impressions.

C. Dyovouniotes pense que l'auteur de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* est moins compétent sur le sujet que ne devait l'être Jean Damascène lui-même. En conséquence, il se refuse à la classer parmi les œuvres du grand Docteur [1]. J. Langen, en revanche, estime qu'il n'y a aucune raison pour douter de l'authenticité [2]. H. Beck [3] et J. Hoeck [4], plus nuancés dans leurs conclusions, ne s'engagent pas et se contentent de proposer Jean comme auteur possible. Les partisans de l'authenticité sont quand même plus nombreux que les adversaires, mais aucun d'entre eux n'apporte d'argument décisif en faveur de sa thèse [5].

Les manuscrits étudiés par B. Kotter ne nous sont d'aucun secours en la matière, car ils ne fournissent pas d'information sur l'auteur. Dans la majorité des cas, le texte de la *Controverse* contenu dans ces manuscrits fait suite à celui du *Livre des hérésies* de Jean Damascène, dont le dernier chapitre parle également de l'Islam [6], avec toutefois une césure entre les deux ouvrages, ce qui ne

1. C. Dyovouniotes, Ἰωάννης, p. vii et 52. Même refus, mais non motivé, chez M. Gordillo, *Damascenica*, p. 82 et J. Meyendorff, « Byzantine views of Islam », p. 117.
2. J. Langen, *Johannes von Damascus*, p. 160.
3. H. Beck, *Vorschung*, p. 40.
4. J. Hoeck, « Stand and Aufgaben », p. 23.
5. D. J. Sahas, *John of Damascus*, p. 102, note 2, donne une liste d'auteurs, essentiellement anglo-saxons : R. Bell, *The Origin of Islam*, p. 186 ; D. B. Macdonald, *Development of muslim theology*, p. 132 ; C. Güterbock, *Der Islam*, p. 12 ; J. W. Sweetman, *Islam and christian theology*, Part I, vol. 1, p. 66 ; N. Daniel, *Islam and the West*, p. 4 ; J. T. Addison, *The Christian approach to the moslem*, p. 27.
6. B. Kotter, *PTS* 22, p. 420. Excepté deux cas dans lesquels la *Controverse* fait suite à la *Panoplie* de Zigabène (texte sur l'Islam qui fait de nombreux emprunts à l'Hérésie 100).

MEPKIN ABBEY

permet pas d'attribuer le second texte à l'auteur de celui qui précède. Selon B. Kotter [1], l'attribution de la *Controverse* à Jean Damascène remonte à la traduction latine de ses œuvres par R. Grosseteste (publiée en 1546). Le manuscrit utilisé par le traducteur comportait une séparation entre l'hérésie 100 et la *Controverse*. Ce détail a été négligé par R. Grosseteste, et comme les deux textes se rapportaient à l'Islam, on en a déduit par la suite que le second était du même auteur que le *Livre des hérésies*.

Un élément de réponse sur la date de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* nous est fourni par le fait que certains opuscules d'Abū Qurra, en particulier l'op. 18, reproduisent une grande partie de cet ouvrage [2]. Trois hypothèses sont alors possibles : 1) Les *Opuscules* d'Abū Qurra sont antérieurs à la *Controverse*. 2) La *Controverse* a inspiré Abū Qurra. 3) Les deux versions ont une source commune plus ancienne. Selon B. Kotter, la troisième hypothèse ne repose sur rien. D'autre part il rejette la première pour des raisons internes [3]. La seule possibilité qui reste est donc la dépendance du texte d'Abū Qurra par rapport à la *Controverse* [4], qui date ainsi de la fin du viii^e^ siècle ou du début du ix^e^ siècle, au plus tard. Th. Abū Qurra semble lui-même confirmer cette dépendance. En effet, la deuxième partie de son op. 18 développe une question posée par le Musulman et qui ne se trouve pas dans la *Controverse*. Or, Th. Abū Qurra prend soin de mentionner qu'il a puisé son inspiration dans l'enseignement oral de Jean Damascène, dont il se dit le disciple [5].

1. B. Kotter, *PTS* 22, p. 420, note 2.
2. A l'exception des paragraphes 7 et 8 de B. Kotter. Le plan du chapitre iii donne les *Opuscules* de Th. Abū Qurra qui reprennent les mêmes sujets.
3. B. Kotter, *PTS* 22, p. 420.
4. B. Kotter, *PTS* 22, p. 420.
5. *PG* 94, c. 1596 (διὰ φωνῆς Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ). Il ne peut avoir été l'élève de Jean Damascène à proprement parler, puisque sa

Théodore, par cette démarche, veut-il signifier que la partie précédente, c'est-à-dire notre *Controverse*, doit être rapportée également, par extension, à Jean Damascène? Il est possible de le supposer, mais, on ne peut en tirer de conclusion définitive [1].

L'étude du contenu de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, entreprise au chapitre v, a permis de constater que l'auteur était bien informé, non seulement sur l'Islam et le Coran, mais encore sur les différents courants de pensée qui agitaient le monde musulman au VIII[e] siècle. Certes Jean part de la position chrétienne sur le libre arbitre pour attaquer un point de vue musulman, dominant à l'époque umayyade, le jabarisme, mais avec des arguments que les qadarites utilisaient. Une connaissance aussi précise laisse supposer des contacts étroits avec des penseurs musulmans ainsi que la maîtrise de la langue arabe, dans laquelle tous ces problèmes étaient débattus. Si peu de chrétiens, à cette époque, étaient en mesure de posséder de telles informations, Jean Damascène, lui, remplissait les conditions voulues : Damas, la ville de sa jeunesse, était le centre politique et religieux de l'Empire musulman ; les privilèges dont bénéficiaient sa famille, l'amitié qui le liait avec les gens au pouvoir, ainsi que la pratique courante de la langue arabe, imposée par son

date de naissance coïncide à peu près avec celle de la mort de Jean Damascène. Il s'agirait plutôt d'une tradition transmise oralement à Saint-Sabas. Autre détail qui n'est peut être pas dénué de signification : dans la plupart de ses dialogues, Th. Abū Qurra se met lui-même en scène comme interlocuteur. Dans les *Opuscules* 18, 9, 35, 36, 37 et 38, qui reprennent les thèmes développés dans la *Controverse*, Théodore s'efface et le partenaire du Musulman dans le dialogue devient tout simplement un Chrétien. P. KHOURY, *POC*, p. 73, y voit une indication discrète de Th. Abū Qurra destinée à faire comprendre qu'il n'est pas l'auteur de ces dialogues et qu'il faut les rapporter à Jean Damascène.

1. B. KOTTER, *PTS* 22, p. 421.

emploi, le plaçaient dans une situation extrêmement favorable pour pouvoir débattre de sujets aussi épineux que la création du Coran et le libre arbitre, sans avoir à craindre de sanction de la part des autorités. Ce n'était pas le cas pour le commun des chrétiens, ni même pour les musulmans qui risquaient eux aussi le martyre [1].

Enfin, dans ce même chapitre v nous avons pu mettre en évidence que le contenu doctrinal de la *Controverse entre un Musulman et un Chrétien* se trouvait toujours en parfaite conformité avec l'enseignement théologique transmis par Jean Damascène dans l'ensemble de son œuvre.

Tous ces éléments amènent B. Kotter à penser que l'auteur, qui connaît si bien l'Islam, pourrait bien être Jean Damascène pour le contenu, mais peut-être pas pour la forme [2]. Les différentes versions qui nous sont parvenues ont d'ailleurs toutes été fortement remaniées. B. Kotter signale de très grandes variations entre les manuscrits, aucun ne pouvant prétendre offrir l'ouvrage original, ni même un texte sans faute. Lui-même nous en propose une version reconstruite, résultant d'un compromis qui tient compte et de la grammaire et du sens général [3]. La présentation actuelle serait à attribuer à des copistes, le texte initial n'ayant vraisemblablement été qu'une suite de petites controverses indépendantes, à l'image de celles que nous retrouvons dans les *Opuscules* de Th. Abū Qurra [4]. *La controverse entre un Musulman et un Chrétien* n'aurait donc pas été composée directement ni révisée par Jean Damascène, et M. Jugie pense qu'elle est le résumé de leçons orales [5].

1. Pour le traitement infligé aux qadarites, voir p. 182, note 1.
2. B. KOTTER, *PTS* 22, p. 422.
3. B. KOTTER, *PTS* 22, p. 426.
4. B. KOTTER, *PTS* 22, p. 426.
5. M. JUGIE, art. « Saint Jean Damascène », c. 701.

S'il n'est donc pas possible d'affirmer que Jean en est le rédacteur définitif, il est cependant légitime de considérer ce texte au moins comme un héritage de l'enseignement du Damascène, et, à ce titre, de le retenir comme partie intégrante de ses œuvres, ainsi que l'a jugé B. Kotter dans son édition critique.

1. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, p. 102.

LES ÉDITIONS PRINCIPALES

I. L'ISLAM

La traduction latine des œuvres de Jean Damascène — qui comprend l'hérésie 100 — a été éditée pour la première fois à Paris, en 1544, par Joachim Périon.

Deux ans plus tard, en 1546, de R. Grosseteste a été publiée, aussi à Cologne, une édition des œuvres complètes de Jean, dans leur version latine uniquement.

J.-B. Cotelier a réalisé à Paris, en 1677, la première édition du texte grec (manuscrit : Paris, gr. 1320 s. 11).

Nous retrouvons l'hérésie 100 dans l'édition des œuvres complètes du Damascène faite par M. Lequien, *Sancti Patris Nostri Johannis Damasceni Monachi et Presbyteri Hierosolymitani, Opera Omnia quae exstant*, Paris 1712, 2 vol., t. 1, p. 307-330. L'édition de Venise, datant de 1748, reproduit fidèlement cette publication.

En 1864, Migne reprend le texte de Lequien, dans le volume 94 de sa Patrologie Grecque, c. 763-774.

Il faut attendre 1981 pour pouvoir enfin disposer d'une édition critique de cette œuvre de Jean Damascène, réalisée par B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. IV Liber de Haeresibus. Opera Polemica*, Berlin 1981 (PTS 22), p. 60-67.

L'auteur de cette édition a utilisé les manuscrits suivants pour établir son texte :

B Messan. gr. 116 s. 10.
C Cryptoferr. II (Patr.) 11 (B α 11) s. 10.
D Paris. Suppl. gr. 8 s. 12.
P Marc. gr. II 196 (coll. 1403) s. 11.
Q Cesenas, Malatest. Pian. 3. 190 s. 12.
R Monac. gr. 467 s. 11.
S Paris. Coisl. 34 a. 1042.
T Vat. gr. 720 s. 10.
U Paris. gr. 1320 s. 11.
W Vindob. hist. gr. 56 ca. a. 1000.

La lettre précédant chaque référence est celle qui a été retenue par B. Kotter lors de l'établissement de son apparat critique, pour désigner ces différents manuscrits.

II. LA CONTROVERSE ENTRE UN MUSULMAN ET UN CHRÉTIEN

La traduction latine de la *Controverse* a été publiée dans l'édition de R. Grosseteste de 1546 et dans celle de M. Lequien de 1712, *Opera*, t. 1, p. 467-469.

La première édition du texte grec est due à Galland, Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ, Bibl. Vet. Patr. XIII, Venise 1779, p. 272-276 (manuscrit : Vinbod. theol. gr. 306).

En 1864, Migne reproduit d'abord le texte de M. Lequien, disposant en regard du texte latin les extraits des *Opuscules* de Th. Abū Qurra qui s'y rapportent (*PG* 94, c. 1585-1598). Il publie également le texte de Galland qu'il présente comme une deuxième controverse différente de la précédente, dont il n'a pu retrouver que la traduction latine (*PG* 96, c. 1335-1548).

B. Kotter, *PTS* 22, p. 427-438, a édité un essai de reconstitution du texte original, à partir des manuscrits ci-dessous énumérés :

O Vallic. gr. 3, s. 13.
V Vindob. theol. gr. 306, s. 13.
X Ambros. 658, s. 12.
Z Escorial. R. III. 1, s. 12.

TEXTE ET TRADUCTION

⟨Περὶ αἱρέσεως ρ'⟩

1. Ἔστι δὲ καὶ ἡ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλανὴς θρησκεία τῶν Ἰσμαηλιτῶν πρόδρομος οὖσα τοῦ ἀντιχρίστου. Κατάγεται δὲ ἀπὸ τοῦ Ἰσμαὴλ τοῦ ἐκ τῆς Ἄγαρ τεχθέντος τῷ Ἀβραάμ· διόπερ Ἀγαρηνοὶ καὶ Ἰσμαηλῖται προσαγορεύονται. Σαρακηνοὺς δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν ὡς ἐκ τῆς Σάρρας κενοὺς διὰ τὸ εἰρῆσθαι ὑπὸ τῆς Ἄγαρ τῷ ἀγγέλῳ· Σάρρα κενήν με ἀπέλυσεν[a].

Οὗτοι μὲν οὖν εἰδωλολατρήσαντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὴ καὶ Χαβὰρ τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλώσσῃ, ὅπερ σημαίνει μεγάλη.

Ἕως μὲν οὖν τῶν Ἡρακλείου χρόνων προφανῶς εἰδωλολάτρουν, ἀφ' οὗ χρόνου καὶ δεῦρο ψευδοπροφήτης αὐτοῖς ἀνεφύη | Μάμεδ ἐπονομαζόμενος, ὃς τῇ τε παλαιᾷ καὶ νέᾳ διαθήκῃ περιτυχών, ὁμοίως ἀρειανῷ προσομιλήσας δῆθεν

a. Gen. 21, 10-18

1. Une inscription de Palmyre, datant de 114-115 avant Jésus-Christ, donne une autre transcription du nom de Mahomet : Θαιμοαμεδης (AIGRAIN, art. « Arabie », c. 1263).

2. Le manuscrit U : περιτυχὼν Ἑβραίοις καὶ χριστιανοῖς, δῆθεν Ἀρειανοῖς καὶ Νεστοριανοῖς πανταχόθεν ἐν ἀρυσάμενος, ἐξ Ἰουδαίων μὲν μοναρχίαν, ἐξ Ἀρειανῶν δὲ λόγον καὶ πνεῦμα κτιστά, ἀπὸ δὲ Νεστοριανῶν ἀνθρωπολατρείαν· ἑαυτῷ θρησκείαν περιποιεῖται καὶ προφάσει δῆθεν θεοσεβείας τὸ ἔθνος εἰσποιησάμενος. Jean y précise que Mahomet

‹HÉRÉSIE 100›
L'ISLAM

Introduction

1. Il y a aussi la religion des Ismaélites qui domine encore de nos jours, égare les peuples, et annonce la venue de l'antéchrist. Elle tire son origine d'Ismaël, le fils d'Abraham et d'Agar. Pour cette raison on les nomme Agarènes et Ismaélites ; on les appelle aussi Sarrasins, ce qui signifie dépouillés par Sara. Agar répondit, en effet, à l'ange : « Sara m'a renvoyée dépouillée[a] ».

Ils étaient donc idolâtres et adoraient l'Étoile du Matin et Aphrodite, qu'ils ont appelée précisément *Chabar* dans leur langue, ce qui veut dire grande.

Apparition de l'Islam

Donc, jusqu'à l'époque d'Héraclius, ils ont ouvertement pratiqué l'idolâtrie. A partir de cette époque et jusqu'à nos jours un faux prophète, du nom de Mahomet [1], s'est levé parmi eux, qui [2], après avoir pris connaissance, par hasard, de

avait rencontré des juifs et des chrétiens ; les chrétiens rencontrés étaient sans doute nestoriens et ariens, de toute façon hérétiques. Aux juifs il avait emprunté la monarchie, aux ariens le Verbe et l'Esprit créés, aux nestoriens l'anthropolâtrie, hérésie qui consistait à nier la divinité du Christ. LAMPE (*A Patristic greek lexicon*, p. 140) note que le mot anthropolâtre a été utilisé dans la controverse chrétienne : contre les ariens ; contre les orthodoxes par les appolinaristes ; mais que c'était surtout une épithète appliquée aux nestoriens.

μοναχῷ ἰδίαν συνεστήσατο αἵρεσιν. Καὶ προφάσει τὸ δοκεῖν θεοσεβείας τὸ ἔθνος εἰσποιησάμενος, ἐξ οὐρανοῦ γραφὴν ὑπὸ θεοῦ κατενεχθῆναι ἐπ' αὐτὸν διαθρυλλεῖ. Τινὰ δὲ συντάγματα ἐν τῇ παρ' αὐτοῦ βίβλῳ χαράξας γέλωτος ἄξια τὸ σέβας αὐτοῖς οὕτω παραδίδωσι.

2. Λέγει ἕνα θεὸν εἶναι ποιητὴν τῶν ὅλων, μήτε γεννηθέντα μήτε γεγεννηκότα. Λέγει τὸν Χριστὸν λόγον εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα αὐτοῦ, κτιστὸν δὲ καὶ δοῦλον, καὶ ὅτι ἐκ Μαρίας, τῆς ἀδελφῆς Μωσέως καὶ Ἀαρών, ἄνευ σπορᾶς ἐτέχθη. Ὁ γὰρ λόγος, φησί, τοῦ θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα εἰσῆλθεν εἰς τὴν Μαρίαν, καὶ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν προφήτην ὄντα καὶ δοῦλον τοῦ θεοῦ. Καὶ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι παρανομήσαντες ἠθέλησαν αὐτὸν σταυρῶσαι καὶ κρατήσαντες ἐσταύρωσαν τὴν σκιὰν αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ ὁ Χριστὸς οὐκ ἐσταυρώθη, φησίν, οὔτε ἀπέθανεν· ὁ γὰρ θεὸς ἔλαβεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν εἰς τὸν οὐρανὸν διὰ τὸ φιλεῖν αὐτόν. Καὶ τοῦτο δὲ λέγει ὅτι, τοῦ Χριστοῦ ἀνελθόντος εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ θεὸς λέγων· Ὦ Ἰησοῦ, σὺ εἶπας ὅτι υἱός εἰμι τοῦ θεοῦ καὶ θεός; Καὶ ἀπεκρίθη, φησίν, ὁ Ἰησοῦς· Ἵλεώς μοι, κύριε· σὺ οἶδας ὅτι οὐκ εἶπον οὐδὲ ὑπερηφανῶ εἶναι δοῦλός σου· ἀλλ' οἱ ἄνθρωποι οἱ παραβάται ἔγραψαν ὅτι εἶπον τὸν λόγον τοῦτον, καὶ ἐψεύσαντο κατ' ἐμοῦ καί εἰσι πεπλανημένοι. Καὶ ἀπεκρίθη, φησίν, αὐτῷ ὁ θεός· Οἶδα ὅτι σὺ οὐκ ἔλεγες τὸν λόγον τοῦτον.

1. D. J. SAHAS, *John of Damascus on Islam*, p. 133, traduit différemment : « The Word of God and the Spirit entered Mary and she gave birth to Jesus ».

l'Ancien et du Nouveau Testament, et, de même, fréquenté vraisemblablement un moine arien, fonda sa propre hérésie. Après s'être concilié la faveur du peuple en simulant la piété, il insinue qu'une Écriture venue du ciel lui a été révélée par Dieu. Ayant rédigé dans son livre quelques doctrines risibles, il leur transmet cette façon d'adorer Dieu.

Théologie coranique

2. Il dit qu'il y a un seul Dieu, créateur de toutes choses, qu'Il n'a pas été engendré et qu'Il n'a pas engendré. Selon ses dires, le Christ est le Verbe de Dieu et son Esprit, mais il est créé et il est un serviteur ; il est né sans semence de Marie, la sœur de Moïse et d'Aaron. En effet, dit-il, le Verbe et l'Esprit de Dieu sont entrés en Marie et ont engendré Jésus [1], qui fut un prophète et un serviteur de Dieu. Et, selon lui, les juifs, au mépris de la Loi, voulurent le mettre en croix, et, après s'être emparés de lui, ils n'ont crucifié que son ombre. Le Christ lui-même, dit-il, ne subit ni la croix ni la mort. En effet, Dieu l'a pris près de lui dans le ciel, parce qu'Il l'aimait. Et il dit également, qu'une fois le Christ monté aux cieux, Dieu l'a interrogé en disant : « Jésus ! as-tu dit : Je suis le fils de Dieu et Dieu ? » Jésus, d'après lui, a répondu : « Sois miséricordieux envers moi, Seigneur ! Tu sais que je n'ai pas dit cela et que je ne dédaigne pas d'être ton serviteur. Mais les hommes mauvais ont écrit que j'avais fait cette déclaration ; ils ont menti à mon égard, et ils sont dans l'erreur ». Dieu, dit-il, lui a répondu : « Je sais que tu n'as pas fait cette déclaration [2] ».

2. Coran 5, 116.

3. Καὶ ἄλλα πολλὰ τερατολογῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ συγγραφῇ γέλωτος ἄξια, ταύτην πρὸς θεοῦ ἐπ' αὐτὸν κατενεχθῆναι φρυάττεται. Ἡμῶν δὲ λεγόντων· Καὶ τίς ἐστιν ὁ μαρτυρῶν, ὅτι γραφὴν αὐτῷ δέδωκεν ὁ θεός, ἢ τίς τῶν προφητῶν προεῖπεν, ὅτι τοιοῦτος ἀνίσταται προφήτης, καὶ διαπορούντων αὐτοῖς, ὡς ὁ Μωσῆς τοῦ θεοῦ κατὰ τὸ Σινὰ[b] ὄρος ἐπόψεσι παντὸς τοῦ λαοῦ, ἐν νεφέλῃ καὶ πυρὶ καὶ γνόφῳ καὶ θυέλλῃ φανέντος ἐδέξατο τὸν νόμον[c], καὶ ὅτι πάντες οἱ προφῆται ἀπὸ Μωσέως καὶ καθεξῆς περὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας προηγόρευσαν καὶ ὅτι θεὸς ὁ Χριστὸς καὶ θεοῦ υἱὸς σαρκούμενος ἥξει καὶ σταυρωθησόμενος θνήσκων καὶ ἀναστησόμενος καὶ ὅτι κριτὴς οὗτος ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ λεγόντων ἡμῶν, πῶς οὐχ οὕτως ἦλθεν ὁ προφήτης ὑμῶν, ἄλλων μαρτυρούντων περὶ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐδὲ παρόντων ὑμῶν ὁ θεός, ὡς τῷ Μωσεῖ βλέποντος παντὸς τοῦ λαοῦ, καπνιζομένου τοῦ ὄρους δέδωκε τὸν νόμον, κἀκείνῳ τὴν γραφήν, ἣν φατε, παρέσχεν, ἵνα καὶ ὑμεῖς τὸ βέβαιον ἔχητε, ἀποκρίνονται, ὅτι ὁ θεός, ὅσα θέλει, ποιεῖ. Τοῦτο καὶ | ἡμεῖς, φαμέν, οἴδαμεν, ἀλλ', ὅπως ἡ γραφὴ κατῆλθεν εἰς τὸν προφήτην ὑμῶν, ἐρωτῶμεν. Καὶ ἀποκρίνονται ὅτι, ἐν ὅσῳ κοιμᾶται, κατέβη ἡ γραφὴ ἐπάνω αὐτοῦ. Καὶ τὸ γελοιῶδες πρὸς αὐτοὺς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι λοιπόν, ἐπειδὴ κοιμώμενος ἐδέξατο τὴν γραφὴν καὶ οὐκ ἤσθετο τῆς ἐνεργείας, εἰς αὐτὸν ἐπληρώθη τὸ τῆς δημώδους παροιμίας.

b. Cf. Lév. 26, 46 || c. Cf. Ex. 19,9.16-19 ; 20, 18 ; 24, 15-17

1. La citation manque. A. Th. Khoury signale que le proverbe se trouve dans la *Panoplie* de Zigabène : « Qui dort divague et voit souvent des rêves étranges » (*PG* 130, c. 1336 D). MIGNE, PG 94,

Critique de la révélation

3. Beaucoup d'autres absurdités dignes de rire sont rapportées dans cet Écrit, et il se vante qu'il est descendu sur lui venant de Dieu. Mais nous disons : Qui témoigne que Dieu lui a donné une Écriture, ou qui, parmi les prophètes, a annoncé qu'un tel prophète devait venir? Nous les mettons dans l'embarras quand nous leur disons : Moïse avait reçu la Loi sur le Sinaï[b], à la vue de tout le peuple, quand Dieu apparut dans la nuée, le feu, les ténèbres et la tempête[c]; et tous les prophètes, depuis Moïse, ont tour à tour annoncé que le Christ viendra, que le Christ est Dieu et que le fils de Dieu arrivera en prenant chair, sera crucifié, qu'il mourra et ressuscitera, et que c'est lui qui jugera les vivants et les morts. Et quand nous disons : Pourquoi votre prophète n'est-il pas venu de la même façon, avec d'autres pour lui porter témoignage, et pourquoi Dieu, qui a donné la Loi à Moïse aux yeux de tout le peuple, sur une montagne fumante, ne lui a-t-Il pas transmis de même l'Écriture dont vous parlez, en votre présence, pour asseoir votre certitude? Ils répondent que Dieu fait ce qu'Il veut. Cela, disons-nous, nous le savons bien nous aussi, mais nous demandons comment l'Écriture a été révélée à votre prophète. Ils répondent que c'est pendant son sommeil que l'Écriture est descendue sur lui. Pour nous moquer d'eux nous disons : Puisqu'il a reçu l'Écriture pendant son sommeil, sans se rendre compte de cette activité, l'adage populaire lui convient parfaitement [1].

c. 767, note d, suggère une citation de Platon : « Vous me débitez des songes » (Ὀνείρατά μοι λέγεις) sans autre précision.

Πάλιν ἡμῶν ἐρωτώντων· Πῶς αὐτοῦ ἐντειλαμένου ὑμῖν ἐν τῇ γραφῇ ὑμῶν μηδὲν ποιεῖν ἢ δέχεσθαι ἄνευ μαρτύρων, οὐκ ἠρωτήσατε αὐτόν ὅτι πρῶτον αὐτὸς ἀπόδειξον διὰ μαρτύρων ὅτι προφήτης εἶ καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες, καὶ ποία γραφὴ μαρτυρεῖ περὶ σοῦ, σιωπῶσιν αἰδούμενοι. Πρὸς οὓς εὐλόγως φαμέν· Ἐπειδὴ γυναῖκα γῆμαι οὐκ ἔξεστιν ὑμῖν ἄνευ μαρτύρων οὐδὲ ἀγοράζειν οὐδὲ κτᾶσθαι, οὕτε δὲ ὑμεῖς αὐτοὶ καταδέχεσθε ὄνους ἢ κτῆνος ἀμάρτυρον ἔχειν, ἔχετε μὲν καὶ γυναῖκας καὶ κτήματα καὶ ὄνους καὶ τὰ λοιπὰ διὰ μαρτύρων, μόνην δὲ πίστιν καὶ γραφὴν ἀμάρτυρον ἔχετε· ὁ γὰρ ταύτην ὑμῖν παραδοὺς οὐδαμόθεν ἔχει τὸ βέβαιον οὐδέ τις προμάρτυς ἐκείνου γνωρίζεται, ἀλλὰ καὶ κοιμώμενος ἐδέξατο ταύτην.

4. Καλοῦσι δὲ ἡμᾶς ἑταιριαστάς, ὅτι, φησίν, ἑταῖρον τῷ θεῷ παρεισάγομεν λέγοντες εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεόν. Πρὸς οὓς φαμεν ὅτι τοῦτο οἱ προφῆται καὶ ἡ γραφὴ παραδέδωκεν· ὑμεῖς δέ, ὡς διισχυρίζεσθε, τοὺς προφήτας δέχεσθε. Εἰ οὖν κακῶς λέγομεν τὸν Χριστὸν θεοῦ υἱόν, ἐκεῖνοι ἐδίδαξαν καὶ παρέδωκαν ἡμῖν. Καί τινες μὲν αὐτῶν φασιν, ὅτι ἡμεῖς τοὺς προφήτας ἀλληγορήσαντες τοιαῦτα προστεθείκαμεν, ἄλλοι δέ φασιν ὅτι οἱ Ἑβραῖοι μισοῦντες ἡμᾶς ἐπλάνησαν ὡς ἀπὸ τῶν προφητῶν γράψαντες, ἵνα ἡμεῖς ἀπολώμεθα.

1. Outre Barthélémy d'Édesse (*PG* 104, c. 1456 B : ἀρνητὰς ὀνομάζει καὶ ἑτεριστάς), Jean est le seul auteur à avoir utilisé ce mot

Nous leur demandons à nouveau : Puisque lui-même vous a ordonné, dans votre Écriture, de ne rien faire ou de ne rien recevoir sans témoins, pourquoi ne lui avez-vous pas demandé : toi le premier, prouve à l'aide de témoins que tu es prophète et que tu es envoyé de Dieu; et quelle Écriture témoigne en ta faveur. Honteux, ils gardent le silence. Avec raison nous leur disons : puisqu'il ne vous est pas permis d'épouser une femme, ni d'acheter ni d'acquérir sans témoins, et que vous n'admettez pas de posséder ne fût-ce que des ânes ou du bétail, sans un témoin, vous ne prenez donc femmes, biens, ânes et le reste que devant témoins; seules donc la foi et l'Écriture vous les acceptez sans un témoin! Car celui qui vous a transmis cette Écriture ne possède de garantie d'aucun côté, et on ne connaît personne qui ait témoigné en sa faveur par avance. Bien plus, il l'a reçue pendant son sommeil!

L'accusation d'associationnisme

4. Ils nous appellent « associateurs »[1] parce que, disent-ils, nous introduisons à côté de Dieu un associé lorsque nous disons que le Christ est fils de Dieu et Dieu. Nous leur disons : c'est ce que les prophètes et l'Écriture nous ont transmis. Vous aussi, ainsi que vous l'affirmez, vous acceptez les prophètes. Et si nous disons à tort que le Christ est fils de Dieu, ce sont eux qui nous l'ont enseigné et qui nous l'ont transmis. Certains d'entre eux disent que nous avons ajouté cela aux prophètes, en les interprétant de façon allégorique, et d'autres que les Hébreux, par haine, nous ont égarés en attribuant ces textes aux prophètes, pour nous perdre.

ἑταιριατής dans un tel sens (G. W. H. Lampe, *A Patristic greek lexicon*, p. 552).

Πάλιν δέ φαμεν πρὸς αὐτούς· Ὑμῶν λεγόντων ὅτι ὁ Χριστὸς λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα, πῶς λοιδορεῖτε ἡμᾶς ὡς ἑταιριαστάς; Ὁ γὰρ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἀχώριστόν ἐστι τοῦ ἐν ᾧ πέφυκεν· εἰ οὖν ἐν τῷ θεῷ ἐστιν ὡς λόγος αὐτοῦ, δῆλον ὅτι καὶ θεός ἐστιν. Εἰ δὲ ἐκτός ἐστι τοῦ θεοῦ, ἄλογός ἐστι καθ' ὑμᾶς ὁ θεὸς καὶ ἄπνους. Οὐκοῦν φεύγοντες ἑταιριάζειν τὸν θεὸν ἐκόψατε αὐτόν. Κρεῖσσον γὰρ ἦν λέγειν ὑμᾶς ὅτι ἑταῖρον ἔχει, ἢ κόπτειν αὐτὸν καὶ ὡς λίθον ἢ ξύλον ἤ τι τῶν ἀναισθήτων παρεισάγειν. Ὥστε ὑμεῖς μὲν ἡμᾶς ψευδηγοροῦντες ἑταιριαστὰς καλεῖτε· ἡμεῖς δὲ κόπτας ὑμᾶς προσαγορεύομεν τοῦ θεοῦ.

5. Διαβάλλουσι δὲ ἡμᾶς ὡς εἰδωλολάτρας προσκυνοῦντας τὸν σταυρόν, ὃν καὶ βδελύττονται. Καί φαμεν | πρὸς αὐτούς· Πῶς οὖν ὑμεῖς λίθῳ προστρίβεσθε κατὰ τὸν Χαβαθὰν ὑμῶν καὶ φιλεῖτε τὸν λίθον ἀσπαζόμενοι; Καί τινες αὐτῶν φασιν, ἐπάνω αὐτοῦ τὸν Ἀβραὰμ συνουσιάσαι τῇ Ἄγαρ, ἄλλοι δὲ ὅτι ἐπ' αὐτὸν προσέδησε τὴν κάμηλον μέλλων θύειν τὸν Ἰσαάκ. Καὶ πρὸς αὐτοὺς ἀποκρινόμεθα· Τῆς γραφῆς λεγούσης ὅτι ὄρος ἦν ἀλσῶδες καὶ ξύλα, ἀφ' ὧν καὶ εἰς τὴν ὁλοκάρπωσιν σχίσας ὁ Ἀβραὰμ ἐπέθηκε τῷ Ἰσαάκ, καὶ ὅτι μετὰ τῶν παίδων τὰς ὄνους κατέλιπεν[d]. Πόθεν οὖν ὑμῖν τὸ ληρεῖν; Οὐ γὰρ ἐκεῖσε ξύλα δρυμώδη κεῖται οὔτε ὄνοι διοδεύουσιν. Αἰδοῦνται μέν, ὅμως φασὶν εἶναι τὸν λίθον τοῦ Ἀβραάμ. Εἶτά φαμεν· Ἔστω τοῦ Ἀβραάμ, ὡς ὑμεῖς ληρεῖτε· τοῦτον οὖν ἀσπαζόμενοι, ὅτι μόνον ὁ Ἀβραὰμ ἐπ' αὐτὸν συνουσίασε γυναικὶ ἢ ὅτι τὴν κάμηλον προσέδησεν,

d. Cf. Gen. 22,3

A nouveau nous leur disons : Vous qui dites que le Christ est Verbe et Esprit de Dieu, pourquoi nous injuriez-vous comme « associateurs »? Car le Verbe et l'Esprit sont choses inséparables de celui dans lequel ils se trouvent naturellement. Si donc il est en Dieu comme Verbe de Dieu, il est évidemment Dieu lui aussi. Mais s'il est hors de Dieu, Dieu est selon vous sans Verbe et sans Esprit. Donc, en évitant d'associer quelqu'un à Dieu, vous le mutilez. Il serait préférable pour vous, en effet, de dire qu'il a un associé, plutôt que de le mutiler et de le rendre semblable à une pierre, à du bois, ou à quelque objet inanimé. C'est pourquoi, en nous appelant « associateurs », vous dites des mensonges; nous, en retour, nous vous appelons « mutilateurs » de Dieu.

L'accusation d'idolâtrie

5. Ils nous accusent aussi d'idolâtrie parce que nous nous prosternons devant la croix qu'ils ont en horreur. Nous leur disons alors : Pourquoi donc vous frottez-vous à cette pierre dans votre *Ka'ba* [1], et aimez-vous la pierre au point de l'embrasser? Certains d'entre eux disent que c'est sur elle qu'Abraham s'est uni à Agar, d'autres qu'il y a attaché la chamelle au moment de sacrifier Isaac. Nous leur répondons : il y avait là, selon l'Écriture, une montagne buissonneuse et des arbres; Abraham en coupa pour l'holocauste et en chargea Isaac, et il laissa les ânes en arrière avec les serviteurs [d]. Pourquoi alors ces stupidités? A cet endroit, en effet, il n'y a pas de bois provenant d'une forêt, et les ânes n'y passent pas. Ils éprouvent alors de la honte; ils disent cependant que c'est la pierre d'Abraham. Ensuite nous disons : Qu'elle soit d'Abraham, comme vous l'affirmez stupidement! Vous n'avez pas honte de l'embrasser uniquement parce qu'Abraham s'est uni sur

1. Chabatha(n) dans le texte.

οὐκ αἰδεῖσθε, ἀλλ' ἡμᾶς εὐθύνετε, ὅτι τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ προσκυνοῦμεν, δι' οὗ δαιμόνων ἰσχὺς καὶ διαβάλου καταλέλυται πλάνη. Οὗτος δέ, ὃν φασι λίθον, κεφαλὴ τῆς Ἀφροδίτης ἐστίν, ᾗ προσεκύνουν, ἣν δὴ καὶ Χαβὰρ προσηγόρευον, ἐφ' ὃν καὶ μέχρι νῦν ἐγγλυφίδος ἀποσκίασμα τοῖς ἀκριβῶς κατανοοῦσι φαίνεται.

6. Οὗτος ὁ Μάμεδ πολλάς, ὡς εἴρηται, ληρωδίας συντάξας ἑκάστῃ τούτων προσηγορίαν ἐπέθηκεν, οἷον ἡ γραφὴ « τῆς γυναικὸς » καὶ ἐν αὐτῇ τέσσαρας γυναῖκας προφανῶς λαμβάνειν νομοθετεῖ καὶ παλλακάς, ἐὰν δύνηται χιλίας, ὅσας ἡ χεὶρ αὐτοῦ κατάσχῃ ὑποκειμένας ἐκ τῶν τεσσάρων γυναικῶν. Ἣν δ' ἂν βουληθῇ ἀπολύειν, ἣν ἐθελήσειε, καὶ κομίζεθαι ἄλλην, ἐκ τοιαύτης αἰτίας νομοθετήσας. Σύμπονον ἔσχεν ὁ Μάμεδ Ζεῖδ προσαγορευόμενον. Οὗτος γυναῖκα ὡραίαν ἔσχεν, ἧς ἠράσθη ὁ Μάμεδ. Καθημένων οὖν αὐτῶν φησιν ὁ Μάμεδ· Ὁ δεῖνα, ὁ θεὸς ἐνετείλατό μοι τὴν γυναῖκά σου λαβεῖν. Ὁ δὲ ἀπεκρίθη· Ἀπόστολος εἶ· ποίησον ὡς σοι ὁ θεὸς εἶπε· λάβε τὴν γυναῖκά μου. Μᾶλλον δέ, ἵνα ἄνωθεν εἴπωμεν, ἔφη πρὸς αὐτόν· Ὁ θεὸς ἐνετείλατό μοι, ἵνα ἀπολύσῃς τὴν γυναῖκά σου. Ὁ δὲ ἀπέλυσε. Καὶ μεθ' ἡμέρας ἄλλας φησίν· Ἵνα κἀγὼ αὐτὴν λάβω, ἐνετείλατο ὁ θεός. Εἶτα λαβὼν καὶ μοιχεύσας αὐτὴν τοιοῦτον ἔθηκε νόμον· Ὁ

1. Dans le texte, ἡ γραφή a le sens de sourate, chapitre. G. W. H. Lampe, *op. cit.*, p. 322-323, signale que ce mot, accompagné d'un titre, ne se trouve que chez Jean Damascène. Il en précise

elle à une femme, ou parce qu'il y a attaché la chamelle, mais vous nous blâmez parce que nous nous prosternons devant la croix du Christ qui a ruiné la puissance des démons et les séductions du diable! On raconte d'ailleurs que cette pierre est la tête d'Aphrodite, devant laquelle ils se prosternaient et qu'ils appelaient *Chabar*. Et de nos jours encore, la trace d'une effigie apparaît à ceux qui observent minutieusement.

L'écrit de *La Femme*

6. Ce Mahomet, comme il a été dit, a composé de nombreux écrits stupides et donné un titre à chacun d'eux. Ainsi l'écrit [1] de *La Femme* [2], où il est prescrit clairement à chacun de prendre quatre femmes et mille concubines, si c'est possible, autant que sa main en retient soumises en dehors des quatre femmes; et il peut répudier une, s'il le veut, et en prendre une autre. Il a établi cette loi pour la raison suivante : Mahomet avait un compagnon appelé Zayd. Cet homme avait une belle femme dont Mahomet s'éprit. Alors qu'ils étaient assis ensemble, Mahomet dit : Ami, Dieu m'a donné l'ordre de prendre ta femme. Zayd répondit : Tu es un envoyé, fais comme Dieu t'a dit, prends ma femme. Ou plus exactement, pour prendre le récit par le commencement, il lui dit : Dieu m'a donné l'ordre que tu répudies ta femme. Celui-ci la répudia. Quelques jours plus tard il dit : Dieu m'a donné l'ordre de la prendre moi-même. Après l'avoir prise et commis l'adultère avec elle, il promulgua cette loi : Que celui qui

le sens : « Accompanied by a title feature of mahomedians scriptures ».

2. Sourate 4 du Coran.

βουλόμενος ἀπολυέτω τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Ἐὰν δὲ μετὰ τὸ ἀπολῦσαι ἐπ' αὐτὴν ἀναστρέψῃ, γαμείτω αὐτὴν ἄλλος. Οὐ γὰρ ἔξεστι λαβεῖν αὐτήν, εἰ μὴ γαμηθῇ ὑφ' ἑτέρου. Ἐὰν δὲ καὶ ἀδελφὸς ἀπολύσῃ, γαμείτω αὐτὴν ἀδελφὸς αὐτοῦ ὁ βουλόμενος. Ἐν αὐτῇ δὲ τῇ γραφῇ τοιαῦτα παραγγέλλει· Ἔργασαι τὴν γῆν, ἣν ἔδωκέ σοι ὁ θεός, καὶ φιλοκάλησον αὐτήν, καὶ τόδε ποίησον καὶ τοιῶσδε, ἵνα μὴ πάντα λέγω ὡς ἐκεῖνος αἰσχρά.

7. Πάλιν γραφὴ τῆς καμήλου τοῦ θεοῦ, περὶ ἧς λέγει, ὅτι ἦν κάμηλος ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἔπινεν ὅλον τὸν ποταμὸν καὶ οὐ διήρχετο μεταξὺ δύο ὀρέων διὰ τὸ | μὴ χωρεῖσθαι. Λαὸς οὖν, φησίν, ἦν ἐν τῷ τόπῳ, καὶ τὴν μὲν μίαν ἡμέραν αὐτὸς ἔπινε τὸ ὕδωρ, ἡ δὲ κάμηλος τῇ ἑξῆς. Πίνουσα δὲ τὸ ὕδωρ ἔτρεφεν αὐτοὺς τὸ γάλα παρεχομένη ἀντὶ τοῦ ὕδατος. Ἀνέστησαν οὖν οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι, φησί, πονηροὶ ὄντες καὶ ἀπέκτειναν τὴν κάμηλον· τῆς δὲ γέννημα ὑπῆρχεν μικρὰ κάμηλος, ἥτις, φησί, τῆς μητρὸς ἀναιρεθείσης ἀνεβόησε πρὸς τὸν θεόν, καὶ ἔλαβεν αὐτὴν πρὸς ἑαυτόν. Πρὸς οὕς φαμεν· Πόθεν ἡ κάμηλος ἐκείνη; Καὶ λέγουσιν ὅτι ἐκ θεοῦ. Καί φαμεν· Συνεβιβάσθη ταύτῃ κάμελος ἄλλη; Καὶ λέγουσιν· Οὐχί. Πόθεν οὖν, φαμέν, ἐγέννησεν; Ὁρῶμεν γὰρ τὴν κάμηλον ὑμῶν ἀπάτορα καὶ ἀμήτορα καὶ ἀγενεαλόγητον, γεννήσασα δὲ κακὸν ἔπαθεν. Ἀλλ' οὐδὲ ὁ βιβάσας φαίνεται, καὶ ἡ μικρὰ κάμηλος ἀνελήφθη. Ὁ οὖν προφήτης ὑμῶν, ᾧ, καθὼς λέγετε, ἐλάλησεν ὁ θεός, διὰ τί περὶ τῆς καμήλου οὐκ ἔμαθε, ποῦ βόσκεται καὶ τίνες γαλεύονται

1. Sourate 2, 223.

le désire répudie sa femme. Mais si, après l'avoir répudiée, il revient vers elle, qu'un autre l'épouse. Il n'est pas permis, en effet, de la prendre si elle n'a pas été épousée par un autre. Et si c'est un frère qui répudie, que son frère l'épouse s'il le désire. Dans le même écrit il donne des recommandations de ce genre : « Laboure la terre que Dieu t'a donnée, et mets-y tout ton soin ; fais cela, et de telle façon[1] » — pour ne pas dire comme lui des obscénités.

La Chamelle de Dieu

7. Il y a encore l'écrit de la *Chamelle de Dieu*. A son sujet il dit qu'une chamelle avait été envoyée par Dieu, qu'elle buvait le fleuve entier et ne pouvait plus passer entre deux montagnes, faute d'espace suffisant. Il y avait, dit-il, un peuple à cet endroit[2] : un jour c'est lui qui buvait l'eau, et ensuite, c'était la chamelle. Quand elle buvait l'eau, elle les nourrissait en leur donnant du lait à la place de l'eau. Mais ces hommes qui, dit-il, étaient méchants, se levèrent et tuèrent la chamelle. Or elle avait eu une petite chamelle qui, selon lui, cria vers Dieu après la mort de sa mère, et Il la prit auprès de lui. Nous leur disons : D'où venait cette chamelle ? De Dieu, disent-ils. Et nous disons : Un autre chameau s'est-il accouplé avec elle ? Ils disent que non. Alors, disons-nous, comment a-t-elle eu un petit ? Nous voyons, en effet, que votre chamelle n'avait ni père, ni mère, ni ascendance, et qu'après avoir eu une petite il lui est arrivé malheur. Mais le mâle n'apparaît pas, et la petite chamelle a été élevée (auprès de Dieu). Alors pourquoi votre prophète à qui Dieu a parlé, ainsi que vous le dites, n'a-t-il pas appris, au sujet de cette chamelle, où elle paît et

2. Le peuple Thamūd. Coran 54, 23-32.

ταύτην ἀμέλγοντες; Ἢ καὶ αὐτὴ μή ποτε κακοῖς ὡς ἡ μήτηρ περιτυχοῦσα ἀνῃρέθη ἢ ἐν τῷ παραδείσῳ πρόδρομος ὑμῶν εἰσῆλθεν, ἀφ' ἧς ὁ ποταμὸς ὑμῖν ἔσται, ὃν ληρεῖτε, τοῦ γάλακτος; Τρεῖς γάρ φατε ποταμοὺς ὑμῖν ἐν τῷ παραδείσῳ ῥέειν· ὕδατος, οἴνου καὶ γάλακτος. Ἐὰν ἐκτὸς ἐστιν ἡ πρόδρομος ὑμῶν κάμηλος τοῦ παραδείσου, δῆλον ὅτι ἀπεξηράνθη πείνῃ καὶ δίψῃ ἡ ἄλλοι τοῦ γάλακτος αὐτῆς ἀπολαύουσι, καὶ μάτην ὁ προφήτης ὑμῶν φρυάττεται ὡς ὁμιλήσας θεῷ· οὐ γὰρ τὸ μυστήριον αὐτῷ ἀπεκαλύφθη τῆς καμήλου. Εἰ δὲ ἐν τῷ παραδείσῳ ἐστί, πάλιν πίνει τὸ ὕδωρ, καὶ ἀνυδρίᾳ ξηραίνεσθε ἐν μέσῳ τῆς τρυφῆς τοῦ παραδείσου. Κἂν οἶνον ἐκ τοῦ παροδεύοντος ἐπιθυμήσητε ποταμοῦ, μὴ παρόντος ὕδατος — ἀπέπιε γὰρ ὅλον ἡ κάμηλος — ἄκρατον πίνοντες ἐκκαίεσθε καὶ μέθῃ παραπαίετε καὶ καθεύδετε· καρηβαροῦντες δὲ καὶ μεθ' ὕπνου καὶ κεκραιπαληκότες ἐξ οἴνου τῶν ἡδέων ἐπιλανθάνεσθε τοῦ παραδείσου. Πῶς οὖν ὁ προφήτης ὑμῶν οὐκ ἐνενοήθη ταῦτα, μήποτε συμβῇ ὑμῖν ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, οὐδὲ περὶ τῆς καμήλου πεφρόντικεν ὅπου νῦν διάγει; Ἀλλ' οὐδὲ ὑμεῖς ἠρωτήσατε αὐτόν, ὡς ὑμῖν περὶ τῶν τριῶν διηγόρευσεν ὀνειροπολούμενος ποταμῶν. Ἀλλ' ἡμεῖς σαφῶς τὴν θαυμαστὴν ὑμῶν κάμηλον εἰς ψυχὰς ὄνων, ὅπου καὶ ὑμεῖς μέλλετε διάγειν ὡς κτηνώδεις, προδραμοῦσαν ὑμῶν ἐπαγγελλόμεθα. Ἐκεῖσε δὲ σκότος ἐστὶ τὸ ἐξώτερον[e] καὶ κόλασις ἀτελεύτητος, πῦρ ἠχοῦν[f], σκώληξ ἀκοίμητος καὶ ταρτάριοι δαίμονες.

8. Πάλιν φησὶν ὁ Μάμεδ· ἡ γραφὴ « τῆς τραπέζης » λέγει δὲ ὅτι ὁ Χριστὸς ᾐτήσατο παρὰ τοῦ θεοῦ τράπεζαν καὶ

e. Cf. Matth. 8, 12 || f. Cf. Mc 9, 48

quels sont ceux qui la traient pour boire le lait ? Peut-être qu'ayant elle aussi rencontré un jour des méchants, comme sa mère, a-t-elle été tuée, ou vous a-t-elle précédés dans le paradis, et c'est d'elle que provient votre fleuve de lait au sujet duquel vous dites des sottises ? Vous dites, en effet, que trois fleuves coulent dans votre paradis : un d'eau, un de vin, et un de lait. Si la chamelle qui vous a précédés est hors du paradis, elle est évidemment desséchée de faim et de soif, ou d'autres profitent de son lait, et c'est en vain que votre prophète s'enorgueillit d'avoir été en relation avec Dieu, puisque le mystère de la chamelle ne lui a pas été dévoilé. Mais si elle est dans le paradis, elle boit l'eau à nouveau, et vous vous desséchez de soif au milieu des délices du paradis. Et si vous désirez du vin du fleuve qui passe à proximité, le buvant pur par manque d'eau — puisque la chamelle aura tout bu —, vous êtes enflammés, l'ivresse vous fait divaguer et vous endort. La tête alourdie par le sommeil et complètement ivres de vin, vous oubliez les agréments du paradis. Comment donc votre prophète n'a-t-il pas pensé à ces éventualités, pour qu'elles ne vous arrivent pas dans le paradis de délices, et comment ne s'est-il pas préoccupé de la chamelle, de savoir où elle vit maintenant ? Mais vous ne l'avez même pas interrogé quand, en état de rêve, il vous a renseignés en détail sur les trois fleuves. Quant à vous, nous vous annonçons clairement que votre chamelle prodigieuse vous a précédés dans les âmes des ânes, où vous êtes sur le point de pénétrer à votre tour, comme des bêtes. Là sont les ténèbres extérieures[e], la peine éternelle, le feu bruyant[f], le ver qui ne dort point, et les démons de l'enfer.

L'écrit de *La Table*

8. Mahomet dit encore l'écrit de *La Table*[1]. Il dit que le Christ avait demandé à Dieu une table et qu'elle lui fut donnée.

1. Sourate 5 du Coran

ἐδόθη αὐτῷ. Ὁ γὰρ θεός, φησίν, εἶπεν αὐτῷ ὅτι δέδωκά σοι καὶ τοῖς σοῖς τράπεζαν ἄφθαρτον.

Πάλιν γραφὴν « βοιδίου » λέγει καὶ ἄλλα τινὰ ῥήματα γέλωτος ἄξια, ἃ διὰ τὸ πλῆθος παραδραμεῖν οἶμαι δεῖν.

Τούτους περιτέμνεσθαι σὺν γυναιξὶ νομοθετήσας καὶ μήτε σαββατίζειν μήτε βαπτίζεσθαι προστάξας, τὰ μὲν τῶν ἐν τῷ νόμῳ ἀπηγορευμένων ἐσθίειν, τῶν δὲ ἀπέχεσθαι παραδούς· οἰνοποσίαν δὲ παντελῶς ἀπηγόρευσεν.

1. Sourate 2 du Coran.

Selon lui, en effet, Dieu lui répondit : Je t'ai donné, ainsi qu'aux tiens, une table incorruptible.

L'écrit de *La Vache*

Il dit encore l'écrit de *La Vache*[1] et d'autres paroles risibles, que je crois devoir passer sous silence, à cause de leur nombre.

Pratiques et interdits

Il leur a prescrit, ainsi qu'à leurs femmes, de se faire circoncire. Il a ordonné de ne pas observer le sabbat et de ne pas se faire baptiser, concédant de manger certaines nourritures interdites par la Loi, mais de s'abstenir des autres. Il a aussi interdit absolument de boire du vin.

Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ

1. Ἐρωτηθεὶς ὁ Χριστιανὸς παρὰ Σαρακηνοῦ· Τίνα λέγεις αἴτιον καλοῦ καὶ κακοῦ; Ὁ Χριστιανός· Πάντων τῶν ἀγαθῶν οὐδένα φαμὲν αἴτιον εἶναι εἰ μὴ τὸν θεόν, κακῶν δὲ οὔ. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Σαρακηνὸς εἶπεν· Τίνα λέγεις αἴτιον τῶν κακῶν; Ὁ Χριστιανός· Τὸν ἀπὸ γνώμης ὄντα διάβολον δηλονότι καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους. Ὁ Σαρακηνός· Χάριν τίνος; Ὁ Χριστιανός· Διὰ τὸ αὐτεξούσιον. Ὁ Σαρακηνός· Τί οὖν· Αὐτεξούσιος εἶ καί, ὅσα θέλεις, δύνασαι ποιεῖν καὶ ποιεῖς; Ὁ Χριστιανός· Εἰς δύο μόνα πέπλασμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ αὐτεξούσιος. Ὁ Σαρακηνός· Ποῖα ταῦτα;

Ὁ Χριστιανός· Κακοπραγεῖν καὶ ἀγαθοπραγεῖν, ὅ ἐστι καλὸν καὶ κακόν. Χάριν τούτου κακὰ μὲν πράττων τιμωροῦμαι ὑπὸ νόμου τοῦ θεοῦ, ἀγαθὰ δὲ πράττων οὐ φοβοῦμαι τὸν

1. Nous avons traduit Ὁ Σαρακηνός par le Musulman et non par le Sarrasin parce que ce mot a été utilisé par des auteurs antérieurs à Jean Damascène pour désigner les Arabes nomades du désert de Syrie d'avant l'Islam, dont certains étaient chrétiens, dans un sens ethnique dépourvu de tout contenu religieux (Eusèbe, citant Denys d'Alexandrie, *PG* 20, 613 B, et Cyrille de Jérusalem, Catéch. 6, 22). Or dans le cas présent il s'agit d'une controverse religieuse et le mot Ὁ Σαρακηνός est utilisé dans le sens exclusif de musulman.

CONTROVERSE ENTRE UN MUSULMAN ET UN CHRÉTIEN

La liberté de l'homme

1. Le Chrétien est interrogé par le Musulman[1] : Qui, selon toi, est l'auteur du bien et du mal? Le Chrétien : Nous disons que Dieu seul est l'auteur de tous les biens, mais Il ne l'est pas du mal.

En réponse, le Musulman dit : Qui est, selon toi, l'auteur du mal?

Le Chrétien : Évidemment celui qui, de plein gré, est le diable, ainsi que nous les hommes.

Le Musulman : A cause de quoi?

Le Chrétien : En vertu du libre arbitre.

Le Musulman : Quoi donc? Tu possèdes le libre arbitre, et il t'est possible de faire ce que tu veux et tu le fais?

Le Chrétien : Dieu m'a créé libre dans deux domaines seulement.

Le Musulman : Quels sont-ils?

Le Chrétien : Faire le mal et faire le bien, ce qui est bon et ce qui est mauvais. En conséquence, si je fais le mal, la loi de Dieu me punit, mais si je fais le bien, je ne crains

νόμον, ἀλλὰ καὶ τιμῶμαι καὶ ἐλεοῦμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Ὁμοίως καὶ ὁ διάβολος πρὸ τῶν ἀνθρώπων αὐτεξούσιος πέπλασται ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἡμάρτησεν, καὶ ὁ θεὸς τῆς ἰδίας τάξεως ἐξέωσεν αὐτόν. Ἀλλ' ἴσως καὶ ἐρεῖς μοι ἀντιλέγων· Ποῖά εἰσιν ἃ λέγεις καλὰ καὶ κακά; Ἰδοὺ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες καλοί εἰσιν· ποίησον ἓν ἐκ τούτων. Οὐ χάριν τούτου προλέγω σοι· κατὰ τῶν ἀνθρώπων ἐργάζομαι καλὰ καὶ κακά. Καλὰ μέν, οἷόν ἐστι δοξολογία θεοῦ καὶ προσευχὴ καὶ ἐλεημοσύνη καὶ τὰ τούτοις ὅμοια, κακὰ δὲ πορνεία, κλεψία καὶ τὰ ὅμοια.

Ἐπεί, ὡς λέγεις σύ, καλὰ καὶ κακὰ ἐκ θεοῦ | εἶναι, εὑρεθήσεται ὁ θεὸς κατὰ σὲ ἄδικος, ὅπερ οὐκ ἔστιν· ἐπεὶ γὰρ ὁ θεὸς προσέταξεν, ὡς οὐ λέγεις, τὸν πόρνον πορνεύειν καὶ τὸν κλέπτην κλέπτειν καὶ τὸν ἀνδροφόνον ἀνδροφονεῖν, ἄξιοί εἰσιν τιμῆς· τὸ γὰρ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐποίησαν. Εὑρεθήσονται καὶ οἱ νομοθέται σου ψευδεῖς καὶ τὰ βιβλία σου ψευδεπίγραφα, ἐπειδὴ προστάττουσι τὸν πόρνον καὶ τὸν κλέπτην δέρεσθαι ποιήσαντας τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ τὸν ἀνδροφόνον ἀποκτανθῆναι, ὃν ἔδει τιμηθῆναι, ἐπειδὴ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐποίησεν.

Ὁ δὲ Σαρακηνός· Τίς, φησί, πλάττει τὰ βρέφη ἐν κοιλίαις γυναικῶν; Τοῦτο γὰρ προβάλλονται οἱ Σαρακηνοὶ πρὸς ἡμᾶς πρόβλημα δεινότατον θέλοντες ἀποδεῖξαι τὸν θεὸν αἴτιον τῶν κακῶν. Εἰ γὰρ ἀποκριθεὶς λέγω ὅτι ὁ θεὸς πλάττει τὰ βρέφη ἐν κοιλίαις γυναικῶν, ἐρεῖ ὁ Σαρακηνός· Ἰδοὺ ὁ θεὸς σύνεργός ἐστι τῷ πόρνῳ καὶ τῷ μοιχῷ.

Ὁ Χριστιανὸς πρὸς ταῦτα ἀποκρίνεται· Οὐδαμῶς εὑρίσ-

pas la loi. Au contraire, je suis récompensé par Dieu et j'obtiens sa miséricorde. De la même manière, avant l'homme, le diable avait été créé libre par Dieu, et il a péché, et Dieu l'a chassé de sa condition propre. Mais peut-être m'objecteras-tu : « Qu'appelles-tu choses bonnes et choses mauvaises ? Voici le soleil, la lune et les étoiles qui sont des choses bonnes. Fabrique l'une d'entre elles ! » Ce n'est pas dans ce sens que je t'ai parlé auparavant ; je fais le bien et le mal qui sont du pouvoir de l'homme. Par exemple, le bien c'est la louange de Dieu, la prière, la charité et ce qui y ressemble ; et le mal c'est la fornication, le vol, et toute action semblable.

Dieu est juste

Si, comme tu le prétends, le bien et le mal viennent de Dieu, Dieu apparaît injuste. Ce qu'Il n'est pas. En effet, si c'est Dieu qui avait prescrit au fornicateur de forniquer, au voleur de voler, et à l'assassin d'assassiner, comme tu le prétends, ces hommes mériteraient une récompense pour leur obéissance à sa volonté. Cela prouve que tes législateurs sont des menteurs et que tes livres sont mensongers, car ils prescrivent d'écorcher le fornicateur et le voleur, qui n'ont fait qu'obéir à la volonté de Dieu, et de tuer l'assassin qu'il faudrait honorer, puisqu'il a accompli la volonté de Dieu.

Création et procréation

Le Musulman : Qui, dit-il, façonne les enfants dans le sein des femmes ? Les Musulmans nous présentent cette objection très difficile parce qu'ils veulent prouver que Dieu est l'auteur du mal. Si je réponds en disant que Dieu façonne l'enfant dans le sein des femmes, le Musulman dira : « Voici que Dieu coopère avec le fornicateur et l'adultère ! »

Le Chrétien répond à cela : En aucune manière nous ne

κομεν μετὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα τῆς κοσμοποιίας τὴν γραφὴν λέγουσαν πλάττειν τὸν θεὸν ἢ κτίζειν τι[a]. Εἰ δὲ ἀμφιβάλλεις περὶ τούτου, δεῖξον σὺ κτίσμα ἢ πλάσμα οἱονδηποτοῦν μετὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα γενόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' οὐδαμῶς δύνασαι τοῦτο ἀποδεῖξαι· πάντα γὰρ τὰ ὁρατὰ κτίσματα τὴν πρώτην ἑβδομάδα γεγόνασιν. Ἔπλασεν γάρ ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον τὴν πρώτην ἑβδομάδα καὶ προσέταξεν αὐτὸν γεννᾶν καὶ γεννᾶσθαι εἰπών· « Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν[b]. » Καὶ ἐπειδὴ ἔμψυχος ἦν ὁ ἄνθρωπος ἔμψυχον σπέρμα ἔχων, ἐν τῇ ἰδίᾳ γυναικὶ σπορὰ ἀνεφύη. Ὥστε ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ, καθάπερ ἡ θεία γραφὴ λέγει· « Ἀδὰμ γὰρ ἐγέννησε τὸν Σήθ, καὶ ὁ Σὴθ ἐγέννησε τὸν Ἐνώς, καὶ Ἐνὼς ἐγέννησε τὸν Καϊνάν, καὶ Καϊνὰν ἐγέννησε τὸν Μαλελεήλ, καὶ Μαλελεὴλ ἐγέννησε τὸν Ἰάρεδ, καὶ Ἰάρεδ ἐγέννησε τὸν Ἐνώχ[c]. » Καὶ οὐκ εἶπεν· Ὁ θεὸς ἔπλασε τὸν Σὴθ ἢ τὸν Ἐνὼς ἢ ἄλλον τινά, καὶ ἐντεῦθεν γινώσκομεν ὅτι μονώτατος ὁ Ἀδὰμ πέπλασται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, οἱ δὲ μετ' ἐκεῖνον γεννῶνται καὶ γεννῶσιν ἕως τοῦ παρόντος. Καὶ οὕτως χάριτι θεοῦ ὁ κόσμος συνίσταται, ἐπειδὴ καὶ πᾶσα βοτάνη καὶ πᾶν φυτὸν προστάξει τοῦ θεοῦ ἀπὸ τότε γεννᾷ καὶ γεννᾶται — ἔφη γὰρ ὁ θεός· « Βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου[d] » — καὶ τῷ προστάγματι αὐτοῦ ἐβλάστησεν ἕκαστον δένδρον, <πᾶν δὲ> εἶδος βοτάνης καὶ φυτοῦ ἐν ἑαυτῷ ἔχει σπερματικὴν δύναμιν. Ἡ σπορὰ δὲ παντὸς φυτοῦ καὶ βοτάνης ἔμψυχός ἐστιν, ἥτις ἐν τῇ γῇ πάλιν ἀφ' ἑαυτῆς πίπτουσα ἢ καὶ ὑπὸ ἄλλου σπερομένη ἀναβλαστάνει, μὴ πλαττομένη ὑπό τινος, ἀλλὰ τῷ πρώτῳ προστάγματι τοῦ θεοῦ ὑπακούουσα. Ἰδοὺ καὶ ἐγώ, καθὰ πρώην ἔφην, αὐτεξούσιος ὢν ἐν οἷς μόνοις προεῖπα, ὅπου ἐὰν σπείρω κἂν εἰς ἰδίαν | γυναῖκα, κἂν εἰς ἀλλοτρίαν τῇ ἐξουσίᾳ μου χρώμενος, ἀναβλαστάνει καὶ γίνεται τῷ πρώτῳ προστάγματι τοῦ θεοῦ ὑπακούουσα, οὐχ

a. Cf. Gen. 2, 1 || b. Gen. 1, 28 || c. Gen. 5, 3-20 || d. Gen. 1, 11

trouvons affirmé par l'Écriture que Dieu façonne ou crée quoi que ce soit après la première semaine de la création du monde[a]. Si tu le contestes, montre-moi une créature ou un ouvrage quelconque créé par Dieu après la première semaine. Mais tu ne le peux en aucune manière, car tous les êtres visibles ont été créés pendant la première semaine. Ainsi Dieu a façonné l'homme lors de cette première semaine, et Il lui a prescrit d'engendrer et d'être engendré, quand Il a dit : « Croissez, multipliez-vous, et remplissez la terre[b] ». Comme l'homme était un être vivant qui possédait une semence de vie, cette semence a germé dans sa propre femme, et c'est ainsi que l'homme engendre l'homme, comme le dit la divine Écriture : « Adam a engendré Seth. Seth a engendré Enosh, Enosh a engendré Caïn, Caïn a engendré Mahalaléel, Mahalaléel a engendré Yéred, et Yéred a engendré Enoch[c] ». Mais elle ne dit pas que Dieu a façonné Seth, Enosh ou quelqu'un d'autre. Et par là nous savons qu'Adam fut absolument le seul à avoir été façonné par Dieu, tandis que ses descendants ont été engendrés, puis ont engendré, jusqu'au temps présent. Et ainsi, par la grâce de Dieu, le monde est conservé, puisque depuis ce temps, en vertu de ce qu'a prescrit Dieu, toute plante et toute herbe produit et est reproduite. Car Dieu a dit : « Que la terre fasse pousser l'herbe de la pâture[d] ! » » Et sur son ordre tous les arbres ont poussé, et toutes les espèces de plantes et d'herbes ont en elles le pouvoir de se reproduire. La semence de toute plante et de toute herbe est vivante. Si elle tombe d'elle même en terre, ou si elle y est semée, elle repousse. Elle n'est pas façonnée par quelqu'un, mais obéit à l'ordre initial de Dieu. Et voici que moi — possédant, ainsi que je l'ai dit auparavant, mon libre arbitre dans le domaine précédemment énoncé et lui seul —, si je dépose ma semence soit dans ma propre femme soit dans une autre femme en usant de ma liberté, cette semence croît et germe en obéissant à l'ordre initial de Dieu, et non parce

ὅτι καὶ νῦν καθ' ἑκάστην ἡμέραν πλάττει καὶ ἐργάζεται, ἐπειδὴ ἐν τῇ πρώτῃ ἑβδομάδι « ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον ἐν ἓξ ἡμέραις καὶ τῇ ἑβδόμῃ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ποιεῖν[e] », καθὼς καὶ ἡ γραφὴ μαρτυρεῖ μοι.

Ὁ δὲ Σαρακηνός· Καὶ πῶς φησιν ὁ θεὸς πρὸς Ἱερεμίαν· « Πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ ἐκ μήτρας ἡγίακά σε[f]. » Ὁ Χριστιανός· Παντὸς ἀνδρὸς ἐν κοιλίᾳ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὴν ἔμψυχον καὶ σπερματικὴν δύναμιν ἀπὸ Ἀδὰμ καὶ καθεξῆς. Ἀδὰμ γὰρ ἐν κοιλίᾳ ἔχων τὸν Σὴθ ἐγέννησεν, ὡς προεῖπον, καὶ Σὴθ τὸν Ἐνώς, καὶ ἕκαστος ἄνθρωπος προέχων ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτοῦ υἱὸν καὶ ὁ υἱὸς ἐγέννησε καὶ γεννᾷ μέχρι τοῦ παρόντος. Τὸ δὲ « ἐκ μήτρας ἡγίακά σε » νόησον τὴν ὄντως γεννῶσαν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν μαρτυρίαν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου· « Ὅσοι γὰρ ἔλαβον αὐτόν, φησίν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν[g] » διὰ τοῦ βαπτίσματος.

2. Ὁ δὲ ἐναντίος· Καὶ ἦν πρὸ Χριστοῦ βάπτισμα ; Ὁ γὰρ Ἱερεμίας πρὸ Χριστοῦ γεννᾶται. Ὁ Χριστιανός· Ἦν κατὰ τὴν μαρτυρίαν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου φάσκοντος, ὅτι οἱ μὲν διὰ νεφέλης, οἱ δὲ διὰ θαλάσσης ἐβαπτίσθησαν[h]. Καὶ ὁ κύριος ἐν εὐαγγελίοις φησίν· « Ἐὰν μή τις γεννηθῇ δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν[i]. » Ὥστε ὁ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ λοιποὶ πρὸ Χριστοῦ ἅγιοι εἰσερχόμενοι εἰς τὴς βασιλείαν τῶν οὐρανῶν προεβαπτίσθησαν, ἐπεὶ κατὰ τὴν μαρτυρίαν τοῦ Χριστοῦ, εἰ μὴ ἐβαπτίσθησαν, οὐκ ἂν ἐσῴζοντο.

e. Cf. Gen. 2, 1-3 || f. Jér. 1, 5 || g. Jn 1, 12-13 || h. Cf. I Cor. 10, 1-2 || i. Jn 3, 5

qu'il façonne et travaille chaque jour, et maintenant encore : « Car c'est durant la première semaine que Dieu a fait le ciel, la terre et tout l'univers, en six jours, et le septième, Il s'est reposé de tous les travaux qu'Il avait entrepris de faire[e]. » Comme me l'atteste l'Écriture.

Le père engendre le fils

Le Musulman : Et comment se fait-il que Dieu dise à Jérémie : « Avant de t'avoir formé dans le sein, Je te connais, et dès la matrice, Je t'ai sanctifié[f] ? »

Le Chrétien : Depuis Adam, et par la suite, Dieu a façonné dans le sein de tout homme le pouvoir de transmettre la vie et d'engendrer. En effet, Adam, qui avait Seth dans son sein l'a engendré, et le fils a engendré et engendre jusqu'à nos jours. Pour cette parole : « Dès la matrice je t'ai sanctifié », représente-toi celle qui, en réalité, fait naître les enfants de Dieu, selon le témoignage du Saint Évangile : « Car à tous ceux qui l'ont reçu, dit-il, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui ne sont nés ni du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu[g] » — par le baptême.

Le baptême et le salut

2. L'Adversaire : Le Baptême existait donc avant le Christ ? Jérémie, en effet, est né avant le Christ.

Le Chrétien : Il existait, selon le témoignage du saint apôtre qui affirme que les uns ont été baptisés dans la nuée, d'autres dans la mer[h]. Et le Seigneur dit dans les Évangiles : « Celui qui n'est pas né de l'eau et de l'Esprit n'entrera pas dans le royaume des cieux[i] ». Donc Abraham, Isaac, Jacob, et tous les autres saints qui ont précédé le Christ et qui sont entrés dans le royaume des cieux ont été baptisés auparavant, puisque, selon le témoignage du Christ, s'ils n'avaient pas été baptisés, ils n'auraient pas été sauvés. L'Esprit-Saint en témoigne quand il dit : « Les

Μαρτυρεῖ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγον· « Ἀπηλλοτριώθησαν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας[j] », τουτέστι τῆς τοῦ βαπτίσματος. Χάριν τούτου ὁμολογοῦμεν ὅτι πάντες οἱ σωθέντες καὶ οἱ σῳζόμενοι διὰ βαπτίσματος ἐσώθησαν καὶ σῴζονται χάριτι θεοῦ.

3. Ὁ Σαρακηνός· Τὸν ποιοῦντα τὸ θέλημα αὐτοῦ τοῦ θεοῦ καλὸν εἶναι λέγεις ἢ κακόν; Γνοὺς δὲ τὴν πανουργίαν αὐτοῦ ὁ Χριστιανὸς ἔφη· Ὃ θέλεις εἰπεῖν, ἐπίσταμαι. Ὁ Σαρακηνός· Φανέρωσόν μοι αὐτό. Ὁ Χριστιανός· Εἰπεῖν θέλεις ὅτι ὁ Χριστὸς θέλων ἔπαθεν ἢ μὴ θέλων; Καὶ ἐάν σοι εἴπω· Θέλων ἔπαθεν, ἵνα μοι εἴπῃς· Ἄπελθε λοιπόν, προσκύνησον τοὺς Ἰουδαίους, διότι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ σου ἐποίησαν. | Ὁ Σαρακηνός· Οὕτως, φησί, σοὶ ἤθελον εἰπεῖν· εἰ ἔστι σοι λόγος, ἀποκρίθητί μοι. Ὁ Χριστιανός· Ὅ τι σὺ λέγεις θέλημα εἶναι, ἐγὼ λέγω ἀνοχὴν καὶ μακροθυμίαν. Ὁ Σαρακηνός· Πόθεν δύνῃ τοῦτο παραστῆσαι; Ὁ Χριστιανός· Διὰ πράγματος· διὸ καθημένου ἐμοῦ καὶ σοῦ ἢ ἱσταμένου δύναταί τις ἐξ ἡμῶν ἄνευ τῆς ἐξουσίας καὶ δεσποτείας τοῦ θεοῦ ἀναστῆναι ἢ κινηθῆναι; Καὶ ὁ Σαρακηνός· Οὔ. Ὁ Χριστιανός· Τοῦ θεοῦ εἰπόντος· « Μὴ κλέψῃς, μὴ πορνεύσῃς, μὴ φονεύσῃς[k] », θέλει ἵνα κλέψωμεν καὶ πορνεύσωμεν καὶ φονεύσωμεν; Ὁ Σαρακηνός· Οὐχί· εἰ γὰρ ἤθελεν, οὐκ ἂν εἶπεν· « Μὴ κλέψῃς, μὴ πορνεύσῃς, μὴ φονεύσῃς. » Ὁ Χριστιανός· Δόξα τῷ θεῷ, ὅτι σὺ ὡμολόγησας λέγων ἃ θέλω εἰπεῖν. Ἰδοὺ συνέθου μοι ὅτι οὐδεὶς ἐξ ἡμῶν ἄνευ τοῦ θεοῦ δύναται ἀναστῆναι ἢ κινηθῆναι καὶ ὅτι οὐ θέλει ὁ θεός, ἵνα κλέπτωμεν ἢ πορνεύωμεν. Ἐὰν ἄρτι

j. Ps. 57, 4 || k. Cf. Mc 10, 19

impies se sont dévoyés dès la matrice[j] », c'est-à-dire la matrice du baptême. C'est pourquoi nous proclamons que tous ceux qui ont été sauvés, ou qui le sont, c'est par le baptême qu'ils ont été sauvés ou qu'ils sont sauvés, par la grâce de Dieu.

Volonté et tolérance

3. Le Musulman : A ton avis, celui qui fait la volonté de son Dieu, diras-tu qu'il est bon ou qu'il est mauvais ?

Mais connaissant sa ruse, le Chrétien dit : Je sais où tu veux en venir.

Le Musulman : Explique-le moi !

Le Chrétien : Tu veux me dire : « Le Christ a-t-il souffert volontairement ou non ? » Et si je te dis : Il a souffert volontairement, tu me diras : « Alors va te prosterner devant les juifs, car ils ont accompli la volonté de ton Dieu ».

Le Musulman : C'est, dit-il, ce que je voulais te dire. Si tu peux me répondre, fais-le !

Le Chrétien : Ce que tu appelles volonté je l'appelle moi, pour ma part, tolérance et longanimité.

Le Musulman : Comment peux-tu le démontrer ?

Le Chrétien : A partir des faits, Ainsi, quand toi et moi sommes assis ou debout, l'un de nous peut-il se lever ou bouger sans la volonté et l'autorité de Dieu ?

Le Musulman : Non.

Le Chrétien : Quand Dieu dit : « Tu ne voleras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas[k] », veut-Il nous voir voler, commettre l'adultère et tuer ?

Le Musulman : Non, car s'Il voulait, Il n'aurait pas dit : « Ne vole pas, ne commets pas l'adultère, ne tue pas ! »

Le Chrétien : Gloire à Dieu ! parce que tu es d'accord avec moi en disant ce que je veux dire. Voici que tu m'as accordé qu'aucun de nous ne peut se lever ni bouger tant que Dieu ne le veut pas, et que, d'autre part, Dieu nous interdit de voler ou de commettre l'adultère. Si je me lève

ἀναστὰς ἀπέλθω καὶ κλέψω ἢ πορνεύσω, τί αὐτὸ λέγεις θέλημα θεοῦ ἢ συγχώρησιν καὶ ἀνοχὴν καὶ μακροθυμίαν;

4. Ὁ Σαρακηνὸς νοήσας καὶ θαυμάσας ἔφη· Ἀληθῶς, οὕτως ἔχει. Ὁ Χριστιανός· Νόησον καὶ τοῦτο ὅτι δυναμένου τοῦ θεοῦ πατάξαι ἀνεχώρησεν πρὸς τὸ παρόν, τουτέστιν ἐμακροθύμησεν ἐπὶ τὴν ἁμαρτίαν. Ἀλλ' ὅταν θέλῃ, ἂν οὐ μετανοήσω, ἀποδίδωσί μοι, καθάπερ καὶ τοῖς Ἰουδαίοις ἐποίησεν. Μετὰ γὰρ ἔτη ὀλίγα ἀνέστησεν κατ' αὐτῶν τὸν Τίτον καὶ Οὐεσπασιανὸν καὶ τοὺς Ἕλληνας καὶ καθεῖλεν τὰ φρυάγματα αὐτῶν.

5. Ἐὰν ἐρωτηθῇς ὑπὸ Σαρακηνοῦ λέγοντος· Τί λέγεις εἶναι τὸν Χριστόν; εἰπὲ αὐτῷ· Λόγον θεοῦ, μηδὲν ἐν τούτῳ νομίζων ἁμαρτάνειν, ἐπεὶ καὶ λόγος[l] λέγεται παρὰ τῇ γραφῇ καὶ σοφία[m] καὶ βραχίων[n] καὶ δύναμις θεοῦ καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα· πολυώνυμος γάρ ἐστιν. Καὶ ἀντερώτησον αὐτὸν καὶ σὺ λέγων· Τί λέγεται παρὰ τῇ γραφῇ σου ὁ Χριστός; Καὶ ἴσως θελήσει ἐρωτῆσαι σε ἐκεῖνος ἄλλο τι θέλων ἐκφυγεῖν σε· μὴ ἀποκριθῇς αὐτῷ, ἕως ἂν λύσῃ τὸ ἐρώτημά σου. Ἀνάγκη πάσα ἀποκριθήσεταί σοι λέγων· Παρὰ τῇ γραφῇ μου πνεῦμα καὶ λόγος θεοῦ λέγεται ὁ Χριστός. Καὶ τότε εἰπὲ αὐτῷ σὺ πάλιν· Τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καὶ ὁ λόγος παρὰ τῇ γραφῇ σου ἄκτιστα λέγονται ἢ κτιστά; Καὶ ἐὰν εἴπῃ ὅτι ἄκτιστα, εἰπὲ αὐτῷ· Ἰδοὺ ὁμοφωνεῖς μοι· καὶ γὰρ τὸ μὴ κτισθὲν ὑπό τινος, ἀλλὰ κτίζον θεός ἐστιν. Εἰ δὲ ὅλως τολμήσει εἰπεῖν ὅτι κτιστά εἰσιν, εἰπέ αὐτῷ· Καὶ τίς ἔκτισε τὸ πνεῦμα καὶ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ; Καὶ ἐὰν ἐξ ἀπορίας εἴπῃ ὅτι ὁ θεὸς αὐτὰ ἔκτισεν, εἰπὲ αὐτῷ· Πρὸ μικροῦ ἔλεγες ἄκτιστα εἶναι, καὶ ἀρτίως λέγεις ὅτι ὁ θεὸς αὐτὰ ἔκτισε. Ἰδού, εἰ ἔλεγον ἐγὼ πρός σε τοιοῦτον, ἔλεγες ἂν πρός με ὅτι· Ἠφάνισας τὴν μαρτυρίαν σου, καὶ τοῦ λοιποῦ οὐ πιστεύω σοι, ὅσα ἂν εἴπῃς. Ὅμως οὖν καὶ τοῦτο ἐρωτῶ σε·

l. Cf. Jn 1, 1 || m. Cf. I Cor. 1, 24. || n. Cf. Lc 1, 51; Ps. 97, 1

à l'instant et que je pars voler ou commettre l'adultère, comment appelles-tu cela : volonté de Dieu ou bien consentement, tolérance et longanimité?

4. Le Musulman ayant compris et étant admiratif dit : Vraiment, il en est ainsi.

Le Chrétien : Comprends également ceci : Alors que Dieu pouvait sévir, Il s'est abstenu pour l'instant, c'est-à-dire qu'Il a eu de la longanimité à l'égard du péché. Mais quand Il veut , si je ne me repens pas, Il me punit ; et c'est ainsi qu'Il a agi avec les juifs. En effet, quelques années après, Il a excité contre eux Titus, Vespasien et les Grecs, et Il a abaissé leur orgueil.

Le Christ et Dieu

5. Si le Musulman te demande : Selon toi, qui est le Christ? Dis-lui : Le Verbe de Dieu, sans crainte de te tromper, car l'Écriture l'appelle[1] Verbe, ainsi que Sagesse[m], Bras[n], Force de Dieu, et de nombreux autres noms semblables. Il possède en effet beaucoup de noms. Et interroge-le à ton tour et demande-lui : Comment le Christ est-il appelé dans ton Écriture? Si, en guise d'échappatoire, il veut te questionner sur un autre sujet, ne lui réponds pas avant qu'il ait répondu à ta question. Il sera ainsi absolument contraint de te répondre : Dans mon Écriture, le Christ est appelé Esprit et Verbe de Dieu. Alors, dis-lui de nouveau : L'Esprit de Dieu et le Verbe, selon ton Écriture, sont-ils dits incréés ou créés? S'il te dit qu'ils sont incréés, dis-lui : Voici que tu es d'accord avec moi, car ce qui n'est pas créé par quelqu'un, mais ce qui crée, est Dieu. Mais, s'il ose dire sans réserve qu'ils sont créés, dis-lui : Qui donc a créé l'Esprit et le Verbe de Dieu? Et si, embarrassé, il dit que c'est Dieu qui les a créés, dis-lui : Il y a peu tu disais qu'ils étaient incréés, et maintenant tu dis que Dieu les a créés! Eh bien, si je t'avais dit la même chose, tu m'aurais dit : Tu as détruit ton témoignage, et quoi que tu dises désormais, je ne te crois plus. Malgré tout, je te demande

Πρὸ τοῦ κτίσαι ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα καὶ τὸν λόγον οὐκ εἶχεν πνεῦμα οὐδὲ λόγον; Καὶ φεύξεται ἀπὸ σοῦ μὴ ἔχων τι ἀποκριθῆναί σοι — αἱρετικοὶ γάρ εἰσιν οἱ τοιοῦτοι κατὰ | Σαρακηνοὺς καὶ πάνυ βδελυκτοὶ καὶ ἀπόβλητοι — καὶ, ἐὰν αὐτὸν θελήσῃς δημοσιεῦσαι τοῖς λοιποῖς Σαρακηνοῖς, φοβηθήσεταί σε πολύ.

6. Καὶ ἐὰν ἐρωτήσῃ σε ὁ Σαρακηνὸς λέγων· Τὰ λόγια τοῦ ὁ θεοῦ κτιστά εἰσιν ἢ ἄκτιστα; Τοῦτο γὰρ προβάλλονται πρὸς ἡμᾶς ἐρώτημα δεινότατον θέλοντες ἀποδεῖξαι κτιστὸν εἶναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὅπερ οὐκ ἔστιν. Ἐὰν γὰρ εἴπῃς· Κτιστά εἰσιν, λέγει σοι ὅτι ἰδοὺ λέγεις κτιστὸν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Εἰ δὲ εἴπῃς· Ἄκτιστον, λέγει ὅτι ἰδοὺ πάντα τὰ λόγια τοῦ θεοῦ ὑπάρχοντα ἄκτιστα μέν εἰσι, θεοὶ δὲ οὔκ εἰσιν. Ἰδοὺ σὺ ὡμολόγησα, ὅτι ὁ Χριστὸς λόγος ὢν τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι θεός. Διὸ μηδὲ κτιστὰ μηδὲ ἄκτιστα ἀποκριθῇς αὐτῷ, ἀλλ' οὕτως ἀποκρίθητι αὐτῷ· Ἐγὼ ἕνα μόνον λόγον τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον ὁμολογῶ ἄκτιστον ὄντα, καθάπερ καὶ σὺ ὡμολόγησας, τὴν δὲ πᾶσαν γραφήν μου οὐ λέγω λόγια, ἀλλὰ ῥήματα θεοῦ. Καὶ ἐὰν εἴπῃ ὁ Σαρακηνός· Καὶ πῶς λέγει ὁ Δαυίδ· « Τὰ λόγια κυρίου λόγια ἁγνά[o], » καὶ οὐχί·

o. Ps. 12, 7

1. Au chapitre 29 de la *Dialectique* Jean Damascène explique que « énypostasié » peut être utilisé dans le sens de : subsistant en soi, et correspond donc à l'hypostase. Mais il précise au chapitre 44 que c'est là une utilisation impropre de ce terme dont la signification exacte est : ce qui ne subsiste pas en soi-même (Κυρίως δὲ

encore ceci : Avant d'avoir créé l'Esprit et le Verbe, Dieu était-Il sans Esprit et sans Verbe? Et il te fuira, n'ayant rien à te répondre. En effet, ceux qui disent semblable chose sont considérés comme hérétiques, selon les musulmans, et ils sont rejetés et détestés. Et si tu veux le dénoncer aux autres musulmans, il aura très peur de toi.

Paroles et communications

6. Lorsque le Musulman te demande : Les paroles de Dieu sont-elles créées ou incréées? — Les musulmans nous posent cette question très difficile afin de prouver que le Verbe de Dieu est créé, ce qui est faux. — Si tu dis créées, il te dit : Te voilà qui affirmes que le Verbe de Dieu est créé. Mais, si tu dis incréées, il dit : Toutes les paroles de Dieu qui existent sont incréées, cependant elles ne sont pas des dieux. Te voici d'accord avec moi, que le Christ, qui est Verbe de Dieu, n'est pas Dieu. C'est pourquoi tu ne répondras ni créées ni incréées, mais tu lui répondras ceci : Je confesse qu'il y a en Dieu un seul Verbe, « énypostasié »[1] et qui est incréé, ainsi que tu l'as confessé toi-même. Or, je n'appelle pas mon Écriture, dans sa totalité, paroles de Dieu, mais communications divines[2]. Si le Musulman te dit : Comment se fait-il que David

ἐνυπόστατόν ἐστιν, ἢ τὸ καθ' ἑαυτὸ μὲν μὴ ὑφιστάμενον, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον).

2. Il est difficile de restituer dans une traduction française la différence entre λόγια et ῥήματα. Jean veut signifier que, pour l'Écriture simplement inspirée, il refuse d'utiliser un mot de la même famille que λόγος, réservant ce terme aux paroles du Verbe lui-même. G. W. H. Lampe traduit τὰ λόγια par : paroles du *Logos* (p. 806) et τὰ ῥήματα, opposé à τὰ λόγια par : ce qui est dit (p. 1216). Carrez-Morel, *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1971, traduit τὰ λόγια par : paroles révélées (références : Act. 7, 38; Rom. 3, 2; Hébr. 5, 12, I Pierre 4, 11); τὰ ῥήματα est traduit par : paroles prononcées (références : Matth. 27, 14; Lc 7, 1; Act. 2, 14; Rom. 10, 18; II Cor. 12, 4). D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, p. 151, traduit τὰ λόγια par *words* et τὰ ῥήματα par *utterance*. Il nous a semblé que le mot « communication »

Τὰ ῥήματα κυρίου ῥήματα ἁγνά; εἰπὲ αὐτῷ ὅτι ὁ προφήτης τροπολογικῶς ἐλάλησεν καὶ οὐ κυριολογικῶς.

Καὶ ἐάν σοι εἴπῃ· Τί ἐστιν τροπολογία καὶ κυριολογία; εἰπὲ αὐτῷ· Κυριολογία μέν ἐστιν βεβαία ἀπόδειξις πράγματος, τροπολογία δέ ἐστιν ἀβέβαιος ἀπόδειξις. Καὶ ἐάν σοι εἴπῃ ὁ Σαρακηνός· Ἐνδέχεται προφήτην εἰπεῖν ἀβέβαιον ἀπόδειξιν; εἰπὲ αὐτῷ· Ἔθος ἐστὶ τοῖς προφήταις τὰ ἄψυχα προσωποποιεῖν, καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ στόματα τιθέασιν αὐτοις, ὡς τὸ « ἡ θάλασσα εἶδεν καὶ ἔφυγεν[p] ». Ἰδοὺ καὶ θάλασσα ὀφθαλμοὺς οὐκ ἔχει· οὐ γάρ ἐστιν ἔμψυχος. Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς προφήτης ὡς ἔμψυχον αὐτὴν διαλέγεται· « Τί σοί ἐστι, θάλασσα, ὅτι ἔφυγες[q], » καὶ τὰ ἑξῆς. « Καὶ ἡ μάχαιρά μου φάγεται κρέα[r] », λέγει ἡ γραφή· τὸ γὰρ φαγεῖν ἐπὶ στόματος λέγεται τρώγοντος καὶ καταπίνοντος, ἡ δὲ μάχαιρα τέμνει μέν, οὐ καταπίνει δέ. Οὕτως καὶ τὰ ῥήματα τροπολογήσας ἐλάλησε λόγια, ἅπερ κυρίως οὐκ εἰσιν λόγια, ἀλλὰ ῥήματα.

7. Καὶ ἐάν σοι εἴπῃ ὁ Σαρακηνός· Πῶς κατῆλθεν ὁ θεὸς εἰς κοιλίαν γυναικός; εἰπὲ αὐτῷ· Χρησώμεθα τῇ γραφῇ σου καὶ τῇ γραφῇ μου· ἡ γραφή σου λέγει, ὅτι προεκάθηρεν ὁ

p. Ps. 114, 3 || q. Ps. 114, 5 || r. Deut. 32, 42

pouvait faire penser à la présence d'un intermédiaire, en l'occurrence l'auteur inspiré, le Christ étant la seule Révélation, la seule Parole de Dieu.

dise : « Les paroles du Seigneur sont des paroles saintes », et non « Les communications du Seigneur sont saintes[o] ? » Dis-lui que le prophète a parlé au sens figuré et non au sens propre.

Sens propre sens figuré

S'il te dit : Qu'entends-tu par sens figuré et sens propre ? Dis-lui : Le sens propre est la signification permanente d'une chose ; le sens figuré est une signification occasionnelle [1]. Si le Musulman te dit : Se peut-il que le prophète utilise une signification occasionnelle ? Dis-lui : les prophètes ont l'habitude de personnifier les êtres inanimés, ils leur attribuent des yeux et des bouches ; comme : « La mer a vu et a fui[p] ». En vérité, la mer n'a pas d'yeux, car elle est inanimée. Le prophète l'interpelle de nouveau comme un être animé : « Qu'as-tu, mer, à t'enfuir[q] ? » Et la suite. De même : « Mon épée se repaît de chair[r] », dit l'Écriture. Or, se repaître s'applique à une bouche qui mange et qui boit, et si un glaive peut trancher, il ne peut boire. Et ainsi, au sens figuré, il a appelé les communications (de Dieu) paroles, bien qu'elles ne soient pas exactement des paroles mais des communications.

L'incarnation

7. Si le Musulman te dit : Comment Dieu est-Il descendu dans le sein d'une femme ? Dis-lui : Utilisons ton Écriture et la mienne ! Ton

1. Nous n'avons pas trouvé dans la *Dialectique* de Jean Damascène d'explication plus satisfaisante sur le sens propre et le sens figuré.

θεὸς τὴν παρθένον Μαρίαν ὑπὲρ πᾶσαν σάρκα γυναικός, καὶ κατέβη τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καὶ ὁ λόγος εἰς αὐτήν, καὶ τὸ εὐαγγέλιόν μου λέγει. « Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι[s]. » Ἰδοὺ μία φωνὴ ἀμφοτέρων τῶν λέξεων καὶ ἓν νόημα. Γίνωσκε δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι πρὸς τὴν ἡμετέραν ἰδιότητα λέγει ἡ γραφὴ κατάβασιν θεοῦ καὶ ἀνάβασιν τροπολογικῶς καὶ οὐ κυριολογικῶς· κυρίως γὰρ κατάβασις καὶ ἀνάβασις ἐπὶ σωμάτων λέγεται κατὰ φιλοσόφους, ὁ δὲ θεὸς τὰ πάντα περιέχει καὶ οὐ περιέχεται ὑπό τινος τόπου. Ἔφη γάρ τις τῶν προφητῶν· « Τίς ἐμέτρησε τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης καὶ τὸν οὐρανὸν σπιθαμῇ καὶ πᾶσαν τὴν γῆν δρακί[t] ; » Καὶ ὅλως, πάντα τὰ ὕδατα ὑπὸ χειρῶν εἰσιν τοῦ θεοῦ καὶ πᾶς ὁ οὐρανὸς σπιθαμὴ καὶ πᾶσα ἡ γῆ δράξ. Πῶς ἐνδέχεται αὐτὸς ἐν ἰδίᾳ χειρὶ τῇ κατεχούσῃ τὰ πάντα καταβῆναι καὶ ἀναβῆναι ;

8. Ἐὰν ἐρωτήσῃ σε ὁ Σαρακηνὸς λέγων· Καὶ εἰ θεὸς ἦν ὁ Χριστός, πῶς ἔφαγεν καὶ ἔπιεν καὶ ὕπνωσεν καὶ τὰ ἑξῆς ; εἰπὲ αὐτῷ ὅτι ὁ προαιώνιος λόγος τοῦ θεοῦ ὁ κτίσας τὰ σύμπαντα, καθὼς μαρτυρεῖ ἡ γραφή μου καὶ ἡ γραφή σου, αὐτὸς ἔκτισεν ἐκ τῆς σαρκὸς τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας ἄνθρωπον τέλειον ἔμψυχον καὶ ἔννουν· ἐκεῖνος ἔφαγεν καὶ ἔπιεν καὶ ὕπνωσεν, ὁ δὲ λόγος τοῦ θεοῦ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲ ἔπιεν οὐδὲ ὕπνωσεν οὐδὲ ἐσταυρώθη οὐδὲ ἀπέθανεν, ἀλλ' ἡ ἁγία σάρξ, ἣν ἔλαβεν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, ἐκείνη ἐσταυρώθη. Γίνωσκε δὲ ὅτι ὁ Χριστὸς διπλοῦς μὲν λέγεται ταῖς φύσεσιν, εἷς δὲ τῇ ὑποστάσει. Εἷς γάρ ἐστιν ὁ προαιώνιος λόγος τοῦ θεοῦ καὶ μετὰ τὴν πρόσληψιν τῆς

s. Lc 1, 35 || t. Is. 40, 12

1. Cf. Coran 3, 37.40 ; 19, 21.
2. Chez Jean Damascène ὑπόστασις peut avoir deux sens. Employé

Écriture dit que Dieu a purifié la Vierge Marie au-dessus de toute chair féminine, et que l'Esprit de Dieu et le Verbe sont descendus en elle [1] ; et mon Évangile dit : « L'Esprit-Saint descendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira d'ombre[s] ». Ainsi les deux ont même vocabulaire et même intention, mais sache que, c'est en considération de notre nature propre que l'Écriture parle de montée et de descente de Dieu, au sens figuré et non au sens propre. Car, au sens propre, montée et descente sont utilisées en référence au corps, selon les philosophes, alors que Dieu contient tout et n'est contenu dans aucun lieu. L'un des prophètes a dit en effet : « Qui a mesuré l'eau de la mer avec sa main, le ciel avec un empan, et toute les terres dans sa paume[t] ? » En un mot, toutes les eaux sont dans la main de Dieu, tout le ciel dans un empan, et toute la terre dans sa paume. Comment celui qui contient toutes les choses dans sa propre main peut-il descendre ou monter ?

L'union hypostatique

8. Si le Musulman te demande : Si le Christ était Dieu, comment mangeait-il, buvait-il, dormait-il, et tout le reste ? Dis-lui : Le Verbe Éternel de Dieu, qui a créé toutes choses, selon le témoignage de mon Écriture comme de la tienne, a créé de la chair de la Sainte Vierge Marie un homme parfait, possédant une âme et une intelligence. C'est cet homme qui a mangé, bu et dormi. En revanche, le Verbe de Dieu n'a pas mangé, ni bu, ni dormi. Il n'a pas été crucifié et il n'est pas mort. Mais c'est sa sainte chair, qu'il a reçue de la Sainte Vierge qui a été crucifiée. Et sache que le Christ est dit avoir deux natures mais une seule personne [2]. Unique, en effet, est le Verbe Éternel de Dieu,

de façon absolue ce mot signifie ἡ οὐσία, l'être, la substance ; mais il peut prendre également le sens d'individu τὸ ἄτομον, et plus exactement de personne τὸ πρόσωπον (*Dialectique*, ch. 29).

σαρκὸς ὑποστατικῶς ἤτοι προσωπικῶς καὶ οὐ φυσικῶς· οὐ γὰρ προσετέθη τῇ τριάδι τέταρτον πρόσωπον μετὰ τὴν ἀπόρρητον ἕνωσιν τῆς σαρκός.

9. Ἐάν σε ἐρωτήσῃ ὁ Σαρακηνός ὅτι, ἣν λέγετε θεοτόκον, ἀπέθανεν ἢ ζῇ ; εἰπὲ αὐτῷ· Οὐκ ἀπέθανεν, θαρρῶν τῇ γραφικῇ ἀποδείξει. Λέγει γὰρ ἡ γραφὴ περὶ τούτου· « Ἦλθεν καὶ ἐπ' αὐτὴν ὁ φυσικὸς τῶν ἀνθρώπων θάνατος, οὐ μὴν καθείρξας ἢ χειρωσάμενος ὡς ἐν ἡμῖν — ἄπαγε —, ἀλλ' ὡς φέρε εἰπεῖν· Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὕπνωσεν καὶ τὴν πλευρὰν ἀφῃρέθη[u]. »

10. Ἐάν σοι εἴπῃ ὁ Σαρακηνός· Ἰδοὺ πέπληγμαι ἔν τινι τόπῳ τῆς σαρκός μου, καὶ πληγεῖσα ἡ σὰρξ μώλωπα ἀπετέλεσεν, καὶ ἐν τῷ μώλωπι ἐγένετο σκώληξ. Τίς οὖν αὐτὸν ἔπλασεν ; εἰπὲ αὐτῷ, ὡς προείπομεν, ὅτι μετὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα τῆς κοσμοποιίας οὐχ εὑρίσκομεν οἱονδηποτοῦν πρᾶγμα πλάσαντα τὸν θεὸν ἢ πλάττοντα, ἀλλὰ τῷ προστάγματι τοῦ θεοῦ, ὃ προσέταξεν ἐν τῇ πρώτῃ ἑβδομάδι, γίνονται τὰ γινόμενα. Μετὰ γὰρ τὴν παράβασιν κατεκρίθη ἡ γῆ, ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατέλλειν. Καὶ μέχρι τὸ δεῦρο

u. Gen. 2, 21

1. La citation en question n'est pas biblique. Elle est extraite d'un sermon sur la Dormition d'André de Crète (*Oratio* XII, *In Dormitionem S. Mariae*, *PG* 97, c. 1052 C 8-10, C 13-D 2). Le texte de Th. Abū Qurra est plus clair : « La côte du premier homme lui fut ôtée

même après avoir pris chair, en tant que personne et non en tant que nature. Car une quatrième personne n'a pas été adjointe à la Trinité après l'union ineffable (du Verbe) avec la chair.

La dormition

9. Si le Musulman te demande : Celle que vous appelez mère de Dieu, est-elle morte ou vivante? Dis-lui : Elle n'est pas morte, ayant foi dans ce que prouve l'Écriture. L'Écriture dit en effet à ce sujet [1] : « La mort naturelle des hommes vint sur elle, mais pas en contraignant ou en asservissant, comme pour nous » — tant s'en faut! — mais comme lorsqu'on dit : « Un sommeil profond s'empara du premier homme, et la côte lui fut ôtée[u] ».

La création est achevée

10. Si le Musulman te dit : Voici que j'ai reçu un coup en un endroit quelconque du corps, et, après avoir été frappé, le corps a formé une plaie, et dans la plaie un ver est né. Qui l'a façonné? Dis-lui, comme nous l'avons déjà fait [2], qu'une fois passée la première semaine de la création du monde, nous ne trouvons rien qui ait été façonné par Dieu ou qui le soit; mais c'est sur l'ordre de Dieu, comme il l'a prescrit la première semaine, que vient au jour ce qui y vient. Après la désobéissance, en effet, la terre a été condamnée à faire pousser épines et chardons. Et jusqu'à maintenant, sans même être ensemencée, elle fait pousser

pendant son sommeil. De la même façon, c'est comme dans un sommeil que la mère de Dieu a remis son âme très sainte à Dieu » (Op. 37, c. 1593, B 14-C 2).

2. Cf. § 1 : Création et procréation.

καὶ μὴ σπερομένη ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατέλλει[v]. Τότε δὲ καὶ ἡ σὰρξ ἡμῶν κριθεῖσα μέχρι τῆς σήμερον φθεῖρας καὶ σκώληκας ἀνατελεῖ.

11. Ὁ Σαρακηνὸς ἐρώτα τὸν Χριστιανὸν λοιπόν· Τίς ἐστι παρὰ σοὶ μείζων, ὁ ἁγιάζων ἢ ὁ ἁγιαζόμενος; Γνοὺς δὲ ὁ Χριστιανὸς τὴν ἔνοπλον αὐτοῦ ἐρώτησιν εἶπεν· Ὃ θέλεις εἰπεῖν, γινώσκω. | Ὁ Σαρακηνός· Καὶ εἰ οἶδας, ἀνάγγειλόν μοι. Ὁ Χριστιανὸς ἔφη ὅτι· Ἐάν σοι εἴπω· Ὁ ἁγιάζων μείζων τοῦ ἁγιαζομένου, ἐρεῖς μοι· Ἄπελθε, προσκύνησον τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην ὡς βαπτίσαντα καὶ ἁγιάσαντα τὸν Χριστόν σου. Ὁ δὲ Σαρακηνός· Οὕτως, φησί, σοὶ ἤθελον εἰπεῖν. Αἰνιγματωδῶς ἔφη ὁ Χριστιανὸς πρὸς τὸν Σαρακηνόν· Ἀπερχομένου σου μετὰ τοῦ δούλου σου ἐν τῷ βαλανείῳ καὶ λουόμενος ὑπ' αὐτοῦ καὶ καθαιρόμενος, τίνα ἔχεις εἰπεῖν μείζονα, ἐκεῖνον τὸν οἰκτρὸν δοῦλον καὶ ἀργυρώνητον ἢ σὲ τὸν καθαρθέντα ὑπ' αὐτοῦ ὥς τε καὶ δεσπότην αὐτοῦ ὄντα; Ἐμαυτὸν λέγω μείζονα τὸν κτησάμενον ἢ ἐκεῖνον τὸν ὑπὲρ ἐμοῦ κτηθέντα, εἶπεν ὁ Σαρακηνὸς πρὸς τὸν Χριστιανόν. Ὁ δὲ Χριστιανὸς ἀπεκρίθη· Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ. Οὕτως μοι νόει καὶ τὸν Ἰωάννην ὡς δοῦλον καὶ οἰκέτην ὑπουργήσαντα

v. Cf. Gen. 3, 18

1. Le texte grec dit plus précisément : Connaissant sa question armée.

2. Il nous a paru difficile de suivre ici le texte de l'éd. Kotter : « Tu me dis que moi, le créateur, je suis plus grand que celui que j'ai

épines et chardons[v]. Autrefois notre chair aussi a été damnée, et jusqu'à nos jours elle fera apparaître poux et vers.

Le Christ est plus grand que Jean-Baptiste

11. Le Musulman interroge encore le Chrétien : Qui est, selon toi, le plus grand, celui qui sanctifie ou celui qui est sanctifié? Connaissant l'hostilité de sa question [1], le Chrétien dit : Je sais ce que tu veux dire.

Le Musulman : Eh bien! Si tu le sais, annonce-moi!

Le Chrétien dit : Si je te dis que celui qui sanctifie est plus grand que celui qui est sanctifié, tu me diras : Vas-y, adore Jean-Baptiste, puisqu'il a baptisé et sanctifié ton Christ!

Le Musulman : C'est, dit-il, ce que j'allais te dire.

Sous forme d'énigme, le Chrétien dit au Musulman : Quand tu vas au bain accompagné de ton esclave et qu'il te lave et te purifie, qui est le plus grand à ton avis : cet esclave misérable acheté avec l'argent ou toi qui a été purifié par lui et qui es son maître? Je dis que moi, l'acheteur, je suis plus grand que celui que j'ai acheté [2], dit le Musulman au Chrétien.

Le Chrétien répondit : Je rends grâce à Dieu! Sache de même que, pour moi, Jean était aussi un esclave et un

créé » (Ἐμαυτὸν λέγεις μείζονα τὸν κτισάμενον ἢ ἐκεῖνον τὸν ὑπὲρ ἐμοῦ κτισθέντα). En empruntant la leçon λέγω (au lieu de λέγεις) au manuscrit *Z*, et les leçons κτησάμενον et κτηθέντα au manuscrit *O*, nous pensons préserver davantage la logique du dialogue. La traduction latine de Lequien (*PG* 94, c. 1595, A 9-10 : *Meipsum majorem dico, qui possideo, quam illum qui a me possidetur*) repose du reste sur un choix identique.

τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, ἐν ᾧ βαπτισθεὶς ὁ σωτήρ μου τῶν ἐκεῖσε ἐμφωλευόντων πονηρῶν δαιμόνων τὰς κεφαλὰς συνέτριψεν.

Ὁ δὲ Σαρακηνὸς σφόδρα θαυμάσας καὶ ἀπορήσας καί τι ἀποκριθῆναι μὴ ἔχων τῷ Χριστιανῷ ἀνεχώρησεν μηκέτι προσβάλλων αὐτῷ.

serviteur qui assistait le Christ dans le Jourdain, où mon Sauveur a été baptisé et a fracassé la tête des mauvais démons qui y avaient leur gîte.

Le Musulman, fort surpris et déconcerté, n'ayant plus rien à répliquer au Chrétien, se retira à court d'objections.

MEPKIN ABBEY
MONCKS CORNER S. C. 2946

BELGELER.EU
B.EU
EST. 2010
KÜTÜPHANESİ