

L'ISLAM ET LA RÉFORME

**ETUDE SUR L'ATTITUDE DES
REFORMATEURS ZURICHOIS ENVERS L'ISLAM
1510-1550**

VICTOR SEGESVARY

Mikes International
La Haye, la Hollande
2005

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám : Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés : Stichtingenregister : S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le : [http ://www.federatio.org/mikes_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html)

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, a következő címen iratkozhat fel :

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományaiból tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken :

Email : mikes_int@federatio.org

Levelezési cím : P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account : Postbank rek.nr. 7528240

Registered : Stichtingenregister : S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address : [http ://www.federatio.org/mikes_bibl.html](http://www.federatio.org/mikes_bibl.html)

If you wish to subscribe to the email mailing list, you can do it by sending an email to the following address :

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses :

Email : mikes_int@federatio.org

Postal address : P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN 90-8501-030-6

NUR 717

First published in Switzerland by L'Age d'Homme (Lausanne), and was reprinted in the United States by University Press of America, Lanham, Maryland U.S.A. Reprinted by permission. All rights reserved.

A mű eredeti francia nyelvű kiadása először Svájcban a lausannei L'Age d'Homme nevű kiadónál jelent meg, majd az Egyesült Államokban a University Press of America, Lanham, Maryland U.S.A. gondozásában. Engedélyezett újrakiadás. Minden jog fenntartva.

© Mikes International 2001-2005, Victor Segesvary 1968-2005, All Rights Reserved

PUBLISHER'S PREFACE

Today we publish the theological Ph.D.-dissertation of Victor Segesvary that was prepared at the University of Geneva. Both the original French version and its Hungarian translation are published. The Hungarian translation was performed by the author himself.

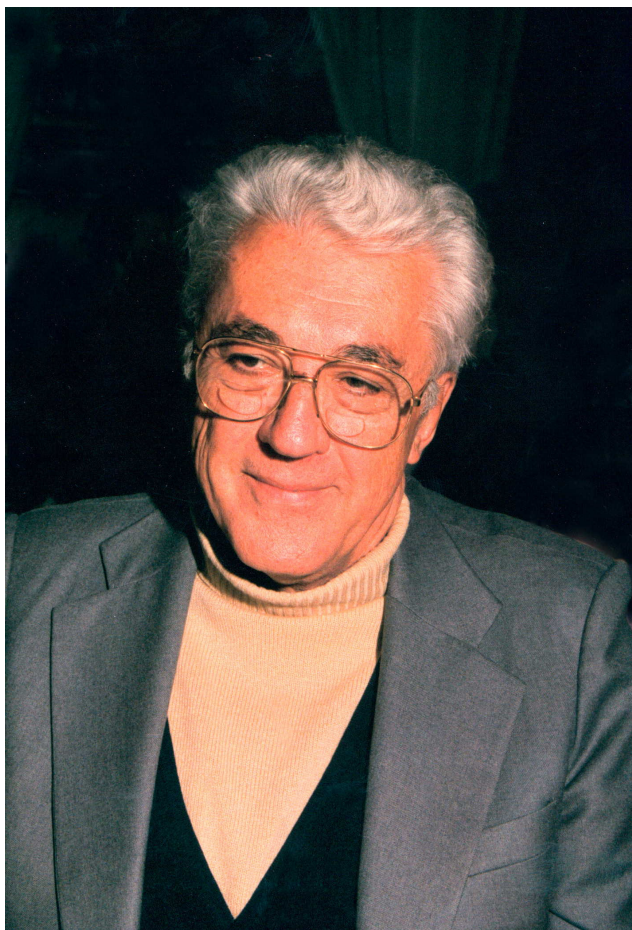
Present volume was first published in Switzerland by the Lausanne publisher, L'Age d'Homme, and was reprinted in the United States by University Press of America, Lanham, Maryland U.S.A. We publish electronically this volume with their permission.

Other works of Victor Segesvary published by Mikes International:

- ♣ DIALOGUE OF CIVILIZATIONS – An Introduction to Civilizational Analysis
- ♣ CIVILIZÁCIÓK DIALÓGUSA – Bevezetés a civilizációk tanulmányozásába (Hungarian version of 'Dialogue of Civilizations')
- ♣ INTER-CIVILIZATIONAL RELATIONS AND THE DESTINY OF THE WEST – Dialogue or Confrontation?
- ♣ EXISTENCE AND TRANSCENDENCE – An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology
- ♣ WORLD STATE, NATION STATES, OR NON-CENTRALIZED INSTITUTIONS – A Vision of the Future in Politics
- ♣ FROM ILLUSION TO DELUSION – Globalization and the Contradictions of Late Modernity
- ♣ HISTORY OF THE FEDERATIVE IDEA FOR CENTRAL-EASTERN-EUROPE FROM THE LATE 18TH CENTURY UNTIL 1945 (in Hungarian)

The Hague (Holland), February 20, 2005

MIKES INTERNATIONAL



Victor Segesvary

*To my wife Monika
with gratitude for her encouragement*

TABLE DES MATIERES

PUBLISHER'S PREFACE.....	III
PREFACE IN ENGLISH	VIII
SUMMARY IN ENGLISH	X
PREFACE DE SIMON JARGY.....	1
AVANT-PROPOS	3
 PREMIÈRE PARTIE	
LE CADRE HISTORIQUE ET INTELLECTUEL.....	4
 CHAPITRE I^{ER}	
APERÇU HISTORIQUE SUR LA SITUATION EUROPEENNE DE LA PREMIERE	
MOITIE DU XVI^e SIECLE	5
1. <i>Les guerres entre l'Empire et la France ; la controverse religieuse</i>	5
2. <i>La lutte contre les Turcs en Europe centrale et en Méditerranée.....</i>	8
 CHAPITRE II	
LA RENAISSANCE, L'HUMANISME ET LA REFORME	11
 CHAPITRE III	
LA CONNAISSANCE DE L'ISLAM DANS LE CHRISTIANISME MEDIEVAL ET A	
L'EPOQUE DE LA RENAISSANCE ET DE L'HUMANISME	19
a) <i>L'apologétique byzantin</i>	21
b) <i>La polémique latine du Moyen Age.....</i>	24
c) <i>Les non-conformistes.....</i>	31
d) <i>La Renaissance et l'Humanisme</i>	35
 DEUXIÈME PARTIE	
L'ATTITUDE DES REFORMATEURS ZURICHOIS A L'EGARD DE L'ISLAM	49
 CHAPITRE IV	
LA PENSEE HISTORIQUE ET LA CONNAISSANCE DE L'ISLAM A L'EPOQUE DE LA	
REFORME.....	50
 CHAPITRE V	
L'IMAGE DU PROPHETE CHEZ LES REFORMATEURS	60
1. <i>L'Arabie au temps de Mahomet</i>	60
2. <i>La vie de Mahomet.....</i>	62
3. <i>Mahomet : l'Antéchrist</i>	67

CHAPITRE VI	
LA CRITIQUE DE LA DOCTRINE CORANIQUE DANS LES ECRITS DE ZWINGLI, BULLINGER ET BIBLIANDER	71
<i>a) L'Islam — une secte hérétique.....</i>	<i>71</i>
<i>b) Le Coran est-il une révélation ?.....</i>	<i>76</i>
<i>c) La controverse christologique.....</i>	<i>79</i>
<i>d) La justification : par Dieu ou par l'homme ?</i>	<i>85</i>
<i>e) La critique de la polygamie, de la piété et des mœurs</i>	<i>88</i>
<i>f) Contre la violence et la guerre</i>	<i>92</i>
CHAPITRE VII	
L'EDITION DU « RECUEIL » DE BIBLIANDER DE 1543.....	97
<i>a) L'historique.....</i>	<i>97</i>
<i>b) Le contenu du « Recueil ».....</i>	<i>101</i>
<i>c) Les arguments en faveur de l'édition</i>	<i>109</i>
<i>d) Les arguments contre l'édition</i>	<i>119</i>
TROISIÈME PARTIE	
PROBLEMES THEOLOGIQUES ET NOUVELLES PERSPECTIVES.....	122
CHAPITRE VIII	
GUERRE OU MISSION ?	124
CHAPITRE IX	
LA GRACE UNIVERSELLE ET L'ELECTION	135
CHAPITRE X	
NOUVELLES PERSPECTIVES I : CONCORDIA MUNDI	146
CHAPITRE XI	
NOUVELLES PERSPECTIVES II : LA TOLERANCE.....	157
ANNEXES	166
Annexe I	
<i>La biographie de Bibliander.....</i>	<i>167</i>
Annexe II	
<i>Table des matières du « Recueil » de Bibliander.....</i>	<i>169</i>
BIBLIOGRAPHIE.....	171
INDEX	191
NOTE SUR L'AUTEUR.....	196

PREFACE IN ENGLISH

The interest in Islamic civilization and in cultural and political developments in Muslim countries is presently increasing throughout the world. This phenomenon is partly explained by the role these countries play in international affairs — not paralleled since the sixteenth and seventeenth centuries when the Ottoman Empire was at the pinnacle of its power — and partly because of their strong resistance to the globalizing trends and the influence of Western culture. This resistance takes on the form of more restrictive economic policies, of the adoption of different political and social institutions than those promoted by the West, and of a religious revival called, in its extreme manifestations, fundamentalism.

It is evident that the renewed interest in Islamic civilization touches upon an aspect of our common future, just appearing on the horizon, determined by inter-civilizational encounters. I examined the issues and possible outcomes of such encounters in my essay on *Inter-Civilizational Relations and the Destiny of the West*, which will be published in 1998. However, my early book on Islam and the Reformation already places its subject resolutely into such an overall perspective: a mutual understanding or a conflictual encounter of the co-existing great civilizations of the world. Inter-civilizational encounters (an expression borrowed from Benjamin Nelson) does not mean that people belonging to the Islamic, Chinese, Hindu, African civilizations or to Western modernity will strive to elaborate a syncretic world culture, but that they will engage in either a mutually inclusive dialogue, or into a divisive debate, dependent upon their respective, possibly incommensurable, belief and value systems and ethical traditions. Dialogue certainly does not mean to reach a complete understanding on every aspect of human existence, but to comprehend and accept other cultures in their otherness, with their different religious basis and their differing ways of life. Dialogue implies tolerance. This perspective gives a new meaning to André Malraux's prophecy, pronounced more than half a century ago, that the twenty-first century will be religious and spiritual, or there will not be a twenty-first century at all.

I had a lifelong interest in inter-civilizational matters, particularly in Islamic belief and culture. This was probably motivated by the fact that my country of origin, Hungary, part of East-Central Europe, once ruled by the Turks, found itself at the crossroad of cultures and civilizations — and, sadly enough, of the great warring armies of the world powers, too. Firmly anchored in my own national and European culture and in my Christian faith, I had no reservations about inquiring into other religions' and cultures' beliefs and practices, and no difficulties in admitting the plurality of faiths and cultures in human existence, in accordance with the belief of the famous Renaissance cardinal, Nicholas of Cusa, that there is one religion only but a variety of ways leading to God.

In consequence, I came naturally to the idea, after having browsed through the literature concerning relations between Christians and Muslims, that it would be necessary to undertake research and examine these relations in light of the epoch-making transformations that took place during the Age of Humanism, the Renaissance, and the Reformation. I conceived this enterprise as a follow-up to Norman Daniel's unsurpassable study of the relations between Islam and Christendom in the Middle Ages (*Islam and the West: The Making of an Image*), published in 1960. I focused my interest on the publication of the Latin text of the Koran in Basel in 1543 under the authority and due to the editorship of Theodor Bibliander, and carried out by the well-known scholar and printer, Johannes Oporinus. The debate that surrounded this historic event (a preceding Venitian edition of the Koran was burned at the order of the pope in 1530) in which most of the great reformers participated, was an appropriate framework to analyze the fundamental changes it implied not only for Christian theology and approaches to other religions, but for the European views concerning other peoples and other civilizations. This event was a truly epochal transformation of the European appreciation of other cultural worlds — the beginnings of a more tolerant attitude which fully blossomed in the eighteenth century Enlightenment.

The choice of this subject for my doctoral dissertation in theology also made it possible for me, who left Hungary as a refugee, to show my gratitude to the country, Switzerland, which became my new home because the publication of the Koran as the first manifestation of the opening of the European mind toward the existence of other human worlds, was an act of Swiss reformers and of the Swiss Protestant communities.

It is an evidence of the actuality of the subject — Islam and the West — that during the two decades since the publication of my essay, others addressing this theme have surfaced, and are included in the

updated bibliography. To document this revival of interest, I refer to scholarly periodicals such as *Islam and Christian-Muslim Relations* (Manchester), several studies dealing with Islam and the Age of Reformation, and, more relevant to my enterprise, Hartmut Bobzin's *Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Is/am*. However, only two publications concerned my own subject matter. One was a short overview of the history of the Koran's publication in Basel by Henry Clark, *The Publication of the Koran in Latin: A Reformation Dilemma* (1984), and, very recently, a much more substantive study by Katya Vehlow on *The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and their Attitude to Islam (1520-1560)*, which appeared in the above mentioned periodical in 1995.

The conclusions of the present study, reprinted now with an English Preface, Summary, an updated bibliography, and an index, authorized the comments made by one reviewer (André Gounelle in the *Etudes théologiques et religieuses* in 1979; my translation): "The third part [of the book] exposes with intelligence and considerable shrewdness of mind the theological principles at stake and, with reference to Islam, evokes the problem of the Christian attitude towards other religions. Is the war an instrument of missionary activities? Is it possible to reconcile the doctrine of election [predestination] with the perspective of universal grace?... This historical study is certainly timely, and states the problem of exclusivism or openness of Christianity with clarity and keenness".

It appears to me that my work remains the most exhaustive treatment of the subject, and a basic reference text for the problem of the changing Christian attitudes towards Islam and other religions, for the following reasons:

- (i) It uses, to the largest possible extent, primary sources such as Bibliander's, Zwingli's, Luther's, and Bucer's writings, and commentaries of other participants in the debate;
- (ii) It examines the pre-history of the Koran's publication from theological, philosophical, and cultural points of view having recourse to the writings of great thinkers of the Renaissance and Humanism;
- (iii) It points out the consequences of the changing stance towards Islam and other religions, by enlarging the context through reference to the nascent attitudes of tolerance towards believers of other religions, in the form of the requirement of correctly understanding what they believe; and, finally,
- (iv) Through referring to this epochal change, it wraps the whole phenomenon in the perspective of civilizational relations. Thus, it gives a new actuality, from the point of view of contemporary developments, to the publication of the Koran in the Protestant city of Basel in 1543.

I would like to thank Professor Simon Jaggy, Professor Emeritus of Arabic language and literature of the University of Geneva and director of my dissertational work, for his guidance and unwavering helpfulness. I also would like to convey my sincerest gratitude to Dr. Robert West, Editor-in-Chief of International Scholars Publications, whose wide-ranging understanding of cultural and civilizational matters enables him to publish a rich collection of scholarly works. I am obliged to Dr. West for his interest in my work, and for his support and encouragement.

New York, February 1998

Victor Segesvary

[*Post scriptum in July 2003*: I need to mention here that when going through my earlier writings due to my move back to Switzerland I found a paper of mine that dates back to 1963. It was presented at a conference of Young European Christian Democrats; the paper discussed the possibilities of rapprochement to Islamic countries. In this paper I talked about the confrontation or dialogue among civilizations — 30 years before the publishing of Harvard Professor Samuel Huntington's article appeared in the Foreign Affairs in 1993 that gained so much world-wide attention.]

SUMMARY IN ENGLISH

A Study Concerning the Zurich Reformers' Attitude Towards Islam (1510-1550)

The study is organized in three parts. The first part describes the subject's historical and intellectual context. It not only traces the vagaries of European history in the sixteenth century, but reviews the main theses of Christian apologetics since the wars against the Saracens and the subsequent, gradual evolution of the Christian position towards Muslims through the writings of some outstanding Renaissance thinkers and humanists, like cardinal Nicholas of Cusa and Erasmus of Rotterdam.

The second part records the circumstances of the publication of the Latin text of the Koran in 1543 and the debates among reformers resulting from it. This is the main body of the study which concentrates on the pronouncements of the Zurich reformers Zwingli, Bullinger and, particularly, Bibliander, concerning Prophet Muhammad and the doctrines of the Muslim faith, as well as their appreciation and critique of it. Their opinions and pronouncements are completed by those of Martin Luther and, to a lesser degree, other German reformers like Melancthon and Bucer who participated in the debate and gave their opinion in respect of the Koran's publication.

Part Three points out the theological doctrines at stake in the confrontation of Islam and its beliefs, and directs attention to the main problems involved for the future of Christianity's relations with other religions. For example, it poses the question regarding the compatibility of the doctrine of predestination and the fundamental belief in God's universal grace, and analyzes the belief in the unity of the human race — the *concordia mundi* — advocating tolerance on the European horizon as a spiritual, intellectual, and political necessity.

A bibliography of Theodor Bibliander and the table of contents of his famous *Recueil*, the 1543 publication of writings about Islam which includes the Latin text of the Koran, are provided in annex. Copious footnotes accompany the text. Finally, an updated bibliography and an index facilitate the work of researchers and users.

Part One: The Historical and Intellectual Context

This introductory part consists of the first three chapters dealing with the main events of European history in the first half of the sixteenth century (Chapter I); a narrative of the successive appearances of the intellectual and religious movements of Renaissance, Humanism, and Reformation, of their relationship and shared or opposing views (Chapter II); and, finally, the understanding of Islam and its criticism in medieval Christianity, the Renaissance, and Humanism (Chapter III).

1543 was a year of striking and bewildering coincidence. It was the year in which Theodor Bibliander, orientalist and successor of Huldrych Zwingli as professor at the Zurich academy, published, for the very first time in history, a Latin text of the Koran — God's revelation through the Prophet Muhammad — with a number of accompanying texts: explanations, refutations, and information about the life and customs of Muslims. In the same year, the political and military alliance between the French king, François I, and the Ottoman sultan, Soliman the Magnificent, the very first agreement between a Christian king and a Muslim ruler in history, was revealed to the startled and shocked European population (Chapter I). This coincidence underlines the great importance of Bibliander's intellectual enterprise, as it indicates the moment when the opening of the European mind towards other religions and cultures began, along with the undeniable evidence of the Ottoman influence in European political conflicts.

This French-Ottoman alliance was, in fact, part of the decades long war between Emperor Charles V and the French monarch, complicated by the interventions of the popes who endeavored to re-establish the pontifical authority as supreme arbiter in all political conflicts. The recurring pattern of these hostilities characterized the first fifty years of the sixteenth century. The second major element in European politics was

the increasing menace of Ottoman power to the Empire, to the nascent nation-states, and the smaller principalities and city states. Since the middle of the fifteenth century, Turkish armies advanced on the European continent occupying the Balkans. During the reign of Mohammed II the Conqueror, the Ottoman empire extended its domination to the frontiers of the Habsburg territories, a result of the decisive victory over the Hungarian armies at Mohács in 1526. The European powers had to face the Turkish expansion not only in the eastern part of the continent, but along the western Mediterranean as well, where the Spanish kings defended their North African territories against the attacks of various Barbary States who placed themselves under the protection of the sultans. The two supreme rulers, Charles V and Soliman the Magnificent, personified two opposing ideals: the grandiose ideal of a universal empire (the Holy Roman Empire) which could never become a reality, and the realistic policies, based on military supremacy, of a ruler at the pinnacle of his power.

The almost unceasing hostilities between the various rulers impoverished and destroyed many parts of the continent. Europe, attacked for the first time in its history on its own territory, was frightened, and the popular mood was well reflected by Martin Luther's sermons and writings against the Turks whom, however, he did not consider as depraved as he did the popes and their followers.

The successive epochs of the Renaissance, Humanism, and the Reformation in European cultural and social life are usually considered as constituting the beginnings of our modern era (Chapter II). They represented a decisive break with the long centuries of the Middle Ages, though this break originated in the era between the twelfth and the fourteenth centuries. These three movements looked in two directions like the Roman God, Janus, because they turned toward the past — the rediscovering of the treasures of antiquity or the return to the simple, biblical faith of the times of the Evangelists — and, at the same time, they also looked resolutely forward, laying the foundations for the great scientific and social advances of modernity: advances in philology; elaboration of scientific methodologies; creation of nation states; the appearance, in city states, of the republican-democratic form of government, and the discovery of other human worlds. As Henri Hauser so clearly formulated it: "The discovery of man became complicated by the discovery of the hitherto unknown human multitudes." (my translation) However, these great movements of social, economic, and political ideas and the concomitant changes were arrested, for a time, at the end of the sixteenth century; this explains the remark of Alain Dufour that the Humanists and the first generation of Reformation represented "a moment between two scholasticisms."

It is necessary, however, to make it clear that if in the age of Renaissance and of the Humanists a certain unity in intellectual renewal and spiritual orientation appeared, they remained conservative from the religious point of view. Therefore, it was inevitable that a definite separation, a rupture, occur between them and those committed to the Reformation of Christian faith and practices. This happened in 1536, marked by the death of the great Humanists, Lefèvre d'Étaples and Erasmus of Rotterdam, and by the publication in Strasbourg of Calvin's *Institutions*. The human-centered interest and the evident return to the ideals of antiquity of the first two movements could not survive in the generations of those who wanted to restore the authority of God over the authority of men, who directed all the emotional and spiritual longing of their contemporaries toward the transcendental realm instead of encouraging them to enjoy what the immanent world can offer. The protagonists of the Reformation were only individualists in the sense that they preached God's will to save all believers through the sacrifice of Jesus Christ, but otherwise they encouraged their people to be part of the community of Saints, that is, the community of the visible Church, through their individual experience of God's grace. Only membership in this community could lead a person to the road of salvation, not the acceptance of the institutional hierarchy of the medieval Church and the supranatural authority of its dogmas. In opposition to dogmas and authoritative interpretation, the Reformation imposed free access to the Bible and free study of the Holy Script for all — though extreme deviance in interpretation from the traditional Biblical teachings were not admitted.

In respect to the knowledge of Islam in medieval Christianity and among the thinkers of the Renaissance and Humanism (Chapter III), the first important element to consider is that apologetics — the defense of the faith against nonbelievers which flourished during the first centuries of Christianity as one of the most important intellectual activities — slowly lost its essential role since the Christian faith became the dominant religion on the European continent. Finally, it was included in scholastic theology as an integral part, yet serving a limited, secondary function. The revival of Christian apologetics was only stimulated when the expansion of a new religious creed, Islam, once again made it necessary to affirm the tenets of the Christian faith, somewhere around the eleventh century.

The medieval stance was polemical, rather than apologetical in order to discredit the Muslim religion and customs, as well as the person and message of its prophet, Muhammad. All information about Islam, the

Islamic people, their ways of life, and their culture was transmitted exclusively by the Church to the European public. The arguments and the value judgements of anti-Muslim polemics did not vary, and remained the same until about 1350. Even later, these same polemical images, arguments, and disparaging criticisms influenced the views of Renaissance and Humanist thinkers and, to a certain extent, of those of the Reformation as well.

There were, however, signs of a changing attitude towards the Saracens, indicated principally by the intention to gather more, and more reliable, information on all aspects of the Muslim doctrine and life. It is only natural that most of these initiatives were taken by scholars or theologians originating from Spain, where the Moors were expelled from the southern part of the peninsula just a few decades before. Thus, knowledge of their religion, language, and culture were still familiar and remembrances of their presence vivid. In addition, converted Jews who remained in the country played an important role in discovering new information about Islam. Examples from the twelfth and thirteenth centuries include:

— Pierre Alphonse's *Dialogus*, which contained hitherto unknown details about the Muslim faith and practices;

— Peter the Venerable, the great abbot of Cluny, in his pathbreaking study *Contra Sarracenos*, returned to the view of the early Middle Ages in considering Islam as a Christian heresy. He recruited knowledgeable scholars to translate into Latin a series of documents concerning Islam, among them the Koran, which are known under the name of *Corpus of Cluny* or *Corpus of Toledo* (published by Bibliander in his own *Recueil*);

— Marc of Toledo, the thirteenth century scholar translated the Koran and important writings of Muslim scholars;

— Ramon Lull and Ramon de Peñafort, Spanish missionaries among the Muslims of Spain and North Africa, and Ricoldo da Monte Croce, Dominican friar of Florence, travelled extensively in Muslim countries, and Lull, in particular, promoted the study of Oriental languages.

One has to distinguish from the above commentators of Islamic doctrine and customs three others who did not always follow lines of the traditional polemical stance and showed some understanding of aspects of the Muslim faith:

— Pascase Radbert, who emphasized the monotheism of the Islamic creed;

— William of Tripoli, who pinpointed similar traits in the Christian and Muslim religious doctrines (for missionary purposes);

— John Wyclif, the English theologian, who in his attitude towards Islam as much as in most other religious matters, was a precursor of the sixteenth century Reformation, as he compared the depravity of the Muslims with that of the Roman Church.

During the Renaissance and Humanism, the study of Oriental languages and literature were not popular pursuits. They regressed, especially in Spain, as compared with preceding centuries. Though in Italy, consideration of an eventual unification of Eastern and Western churches encouraged some interest in them.

Among those particularly interested in a dialogue with the Muslims was the great Renaissance cardinal, Nicholas of Cusa. He abandoned completely the usual apologetical or polemical tone of representatives of the Catholic Church and was the very first in Occident to promote an extraordinarily positive appreciation of the Islamic faith. This was made possible through his conviction that there is one religion only but a variety of ways to worship God (*una religio in rituum varietate*), a conviction based on his medieval concept of the universal church or of the Catholicity of the Christian religion. His *Cribratio Alcorani* shows that he appreciated the monotheism of Islam, and was also confident that the truths of the Evangiles can surely be discovered in the Koran. His example encouraged others to contribute to the dialogue with other religions, among them John of Segovia, who translated the Koran and represented a unique stance, as his only interest was to examine whether the Koran is God's revelation or not.

The "prince of the humanists," Erasmus of Rotterdam, like many other Humanists — Lefèvre d'Étaples, Juan Luis Vives, Paracelsus — did not know much about Islam and the Muslims. He based his pronouncements on what his beloved writers of the antiquity said about non-civilized, primitive, barbaric peoples; he considered Muhammad's religion a mixture of creeds from Judaism, Christianity, Paganism, and of the old Christian sect of Arianism.

The only real connoisseur of the customs of the Muslims, and the first true protagonist of the study of Arabic and other oriental languages was Guillaume Postel, professor of Greek, Hebrew, and Arabic in the

Collège de France, established in the early decades of the sixteenth century. Postel travelled in Muslim countries several times, and had a first-hand knowledge of people's way of life there. He insisted on the necessity to reach out to the sources of the Islamic doctrine and Muslim worldview, in order to obtain authentic and objective knowledge about them — hence the need to start with philological and linguistic studies. Like Nicholas of Cusa, Postel also believed that Islam contains many elements of the Christian doctrine, and he praised the Muslims' charity towards the poor and their non-discrimination among those who received the alms.

Part Two: The Attitude of the Zurich Reformers Towards Islam

This part represents the main body of the study and deals with its subject proper: the attitude towards Islam during the first generation of the Reformation in Zurich and the outcome of the debate on a new vision of Islam represented by Theodor Bibliander's *Recueil* (Collection), containing a Latin translation of the Koran, published in 1543. Part Two is introduced by a short description of the status of Protestant historiography during the first decades of the Reformation and the knowledge of the Muslim world by the first generation of Reformers (Chap. IV). Then, the Reformation image of the Prophet Muhammad is analyzed (Chapter V), and the criticism of the Koranic doctrine in the writings of Zwingli, Bullinger, and Bibliander is described (Chapter VI). Finally, the history of the publication of Bibliander's *Recueil* and of the debate it provoked is summarized (Chapter VII).

At the onset of the sixteenth century, historiography reflected the epochal transformations of European life (Chapter IV). Historical writings reflected the deep intellectual mutations in contemporary culture and, under the influence of the Renaissance, were increasingly characterized by a return to the original, authentic sources of events in order to be up to the standard of what Jean Bodin called true narrative (*vera narratio*) in the second half of the century. This was also the age of *artes historicae*, methodological compendiums which described the best ways to write and understand history. However, history as a secular enterprise, as an expression of interest in this-worldly events, came to the fore only at the end of the sixteenth century, as Bodin's remark indicated it.

Some particular traits of the Protestant historiography, reflecting the medieval heritage, include:

- (i) The belief that all of humanity was initially monotheistic;
- (ii) A certain unhistoric view of history was adopted in the footsteps of Saint Augustine and other theologians of the Middle Ages, in which history is employed as an illustration of the history of salvation, of the history of the Bible, and of the Christian faith, although Luther and Melancthon were truly interested in history as the unfolding of God's action, and as a witness to His grace and to His wrath;
- (iii) Chronological speculations like the calculus of the exact beginning and age of the world;
- (iv) An imaginary historical periodicization in the form of the theories of "four monarchies"; and, finally,
- (v) A historical outlook entirely directed towards eternity, ignoring immanent existence for the transcendental destiny promised by God.

The importance of the publication of Bibliander's *Recueil* is clearly demonstrated by the fact that it opened new vistas for such a dominant historical perspective. But this importance becomes even greater if one takes into account the almost complete ignorance of Islamic doctrine and of the realities of the Muslim world by the Reformation. Bibliander, successor of Zwingli in the latter's chair at the Academy, was the only one who really had a genuine interest in Islam and who provoked the great debate surrounding the publication of the *Recueil*. Heinrich Bullinger's interest was motivated by his close friendship with Bibliander, whose orientalist activities he fully supported. But Zwingli, who perished in the Battle of Kappel in 1531, did not have much opportunity to learn about Muhammad and his religion. Outside the Zurich circle, the reformer who wrote and talked most profusely about Muslims was Martin Luther, who felt the danger that the Ottoman conquest represented for the Christian Europe.

The image of Arabia — where the Prophet lived and promulgated the divine message — that dominated most Protestant academic and ecclesiastic circles was one inherited from medieval literature, rather than from scholarly works, even apologetics or polemics. Thus, Islam is nothing but a deviation from the Christian doctrine, an apostasy; consequently, people in the peninsula were believed to have been Christians before the conquest of Muhammad's armies. It is truly astounding that the first generation of the Reformation

borrowed without hesitation and without any criticism this "romantic" description of Arabia, especially as there was another one, more realistic and more documented by Arab historians of the *djâhiliyya*. The latter supported the view that tribal populations were, before the birth of the Prophet, primitive, ignorant, and idolatrous, without any civilization (social organization, government, etc.), represented by Medina, but which also pointed to the existence of a large commercial society in Mecca, at the outskirts of the Byzantine empire, more cultivated and sophisticated though idolatrous as well. It should be noted, however, that the first description of Arabia at the advent of Islam permitted the protagonists of the Reformation to criticize the state of the Christian churches at that time, and reflected their belief in the existence of a universal Church.

Both Bibliander and Bullinger reproduced medieval narratives of the life of the Prophet, but omitted the endlessly repeated fables, invented histories, and erroneously interpreted events of his life (Chapter V). This omission already indicates an imperceptible but important change in their views of Muhammad, even if the general description remained the same. They, of course, entirely accepted suppositions concerning the influence of a certain monk, Sergius, in the formation of the Islamic doctrine, as much as concerning the deep impression the teachings of various Christian sects made on Muhammad. Pursuing his activities as a trader, Muhammad travelled extensively in several countries of the Near East. Borrowings from Sergius and from these sects were then incorporated in his prophetic revelations; therefore, the syncretic character of Islam and its inauthenticity as a divine message seemed undeniable. It is also remarkable that both theologians of Zurich failed to focus on the details of Muhammad's sexual life, as many writers and polemicists of the Middle Ages and, later, Martin Luther in particular, did with such delight. Luther found in these details of the Prophet's life a proper subject for his fertile imagination, and for his verbal violence, in general.

The whole generation of the Reformation identified the Prophet Muhammad with the Antichrist. The latter designates, in Bibliander's conception, all those who oppose the Christian message and teachings, the enemies of the true faith rejecting, under whatever guise, Biblical orthodoxy. Unbelievers were led in their attack on Christianity by Satan himself. Many representatives of this generation, including Bullinger, identified the Antichrist with Muhammad (or the Turks) and with the pope, simultaneously. Luther is the only one who denied the quality of Antichrist to the Prophet of Islam because, according to him, Muhammad committed idolatry in such an ostentatious way that he could not lead into error faith or reason. For Luther, the head of the Catholic Church, the pope, can be the only Antichrist.

Protestant criticisms of various aspects of the Islamic doctrine (Chapter VI), extensively documented in this study with quotations from the writings of the Reformers, were conditioned by the monotheistic belief that only one faith can secure salvation, interpret correctly the will of God, and indicate the way of life which corresponds to what God expects from us; and, therefore, all other sects or heretics, like Islam, are simply deviations from the Christian revelation and way of life.

In consequence, the first criticism addressed to the Prophet and his followers is that they represent a heretic sect separated from Christianity (outside of which there is no true religion) by the depraved doctrines of the Islamic faith. It is interesting that Zwingli, under the humanistic influence of Erasmus, and following him, Bibliander, treated pagans of the distant past in a different way because the latter, who lived before Jesus Christ was born, benefitted from possessing the commandments of the natural law (*lex naturae*), and thus could live a life in accordance with God's commandments. This was thought to be possible because when pagans lived only the natural law was imprinted in the hearts of men, whereas the Christian message was already announced and could already be embraced by all people when Muhammad's prophetic message was proclaimed. Therefore, it was the seed of religion (*semen religionis*) which was implanted by God in their hearts. For this very reason, the heretics and other deviants from the Christian doctrine had to be condemned without hesitation.

The second criticism of Islam focused on whether the Koran, seen as the counterpart of the Bible, could be recognized as God's revelation. The Reformers never realized that the Koran, believed by the Muslims to be the direct revelation of God through His own voice, of which the Prophet was only an obedient channel, should be considered as the counterpart of God's revelation in and through the living person of Jesus Christ. As Islam was considered a heretic sect deviating from true Christianity, the Koran could not be accepted as divine revelation. Four points of the Koranic doctrine were particularly criticized:

- (i) The strict monotheism of Islam, rejecting the divinity of Jesus and the Christian belief in Trinity;
- (ii) Justification as a result of good works (respect of religious obligations and of moral prescriptions of the Koran), and not by the sole grace of God;
- (iii) Polygamy as an institution and the pretended sexual libertinism among Muslims;

- (iv) Destruction of the social order and forms of political organization which were adopted in medieval Christendom (this was not a criticism of an article of faith but a defense of Western civilization).

The Christological controversy with Islam touched upon an essential aspect of Christian theology, as Christology and soteriology were inseparably linked; though, as it is well known, the christological beliefs of various Protestant tendencies were different in many aspects. Thus, the theology of Zwingli was clearly theocentric and not christocentric: Christ's mission was to restore the depraved "image of God in men" (*imago Dei*). For the others, — Bullinger, Bibliander, and Luther — the person and deeds of Jesus Christ constituted the real foundations of the Christian faith, and represent the truly dividing line, the unbridgeable abyss, between Christians and Muslims. The gravest consequence of Islam's negation of the doctrine of the Trinity is the negation of the role of Christ as Savior, of His sacrifice on the cross. This fundamental difference could not be compensated by the Muslim belief in the resurrection of those who merited. For the Reformers, that was not simply a doctrinal difference, but a question of life or death; there could be no salvation by deeds and acts of men, but solely by the grace of a sovereign and omnipotent God. It was the principal source of their fierce condemnation of the Prophet's religion. In addition, they devoted a great number of writings to the rejection of Muslim polygamy, forms of piety, and, in general, the purportedly depraved individual and social morality in Muslim society. However, it is evident that they used these polemical arguments against Muslim customs and morals to exhort their Christian contemporaries to amend their lives and act in accordance with the commandments of their Christian religion.

Finally, an important aspect of the Reformers' criticism of Islam is their rejection of violence and war with reference to the Islamic duty of the holy war (*djihâd*). This was basically a moral argument but, at the same time, it was also linked to their defense of Christian civilization, of the world as they inherited it from medieval Christendom. However, their principal interest in attacking the Muslims' warrior status and the religious duty of holy war, was that military and political successes obtained by representatives of one religion cannot be referred to in the justification of their faith. Violence and coercion cannot be criteria of truth. If God permitted the victories of Turkish armies against their Christian adversaries, it was in order to punish them for their sins, for their turning away from the divine commandments; this was a recurring refrain in their writings, like in the admonishments of the prophets in the Old Testament.

The final chapter of the Second Part (Chapter VII) recounts the dramatic circumstances and debates surrounding the publication of Theodor Bibliander's *Recueil*, of which the central piece was the Latin text of the Koran. Printing of this work was planned by the Basel printer John Oporin in 1542. It aroused a great debate because of the eight experts, church ministers and jurists, consulted by the city council, four were in favor and four against it. The council's decision was negative: previously printed texts had to be confiscated, and Oporin was thrown into prison for a short period. However, he made an appeal to one of the judicial instances of the Empire (*Kammergericht*), in order to obtain an "imperial privilege" which would supersede the council's decision. The imperial authorization was delivered only in 1543.

Meanwhile, a miraculous conclusion to the crisis was reached due to the intervention in favor of the publication of the *Recueil* by most great Reformers, especially Luther, who even wrote to the Basel Council to change the opinions of its members. The same pressure was exercised by the leaders of the Reformation in Strasbourg, Bucer and Hedio. As a consequence, the council revised its decision in December, 1542, authorizing the publication and distribution of the volume on three conditions: the city's and printer's name should not figure on it; a renowned scholar should sponsor the publication, with his name figuring on the title page; and, finally, it should not be sold in this city.

Bibliander, who prepared the publication, naturally accepted to be the sponsor (with the support of all his Zurich colleagues). Le *Recueil* finally appeared in the Spring of 1543, three parts in one volume. The first part contains a *Praemonitio*, written by Melancthon or Luther (both versions exist), Bibliander's defense of the publication (*Apologia pro editione Alcorani*), and the text of the Koran. The Latin translation was based on that of Robert of Ketton, figuring in the collection of Peter the Venerable, which was completed in 1143, exactly 400 years before Bibliander's enterprise. The refutations of the Koranic doctrine, that is, the Greek or Latin polemical writings constitute the second part, completed by a refutation written by an Arab Christian (the *Risâla* of pseudo-Kindî). Finally, the third part consists of various documents concerning Turkish customs and institutions, as well as a letter from Luther to the "pious reader" and a letter from Pope Pius II to the sultan Mohammed II, the conqueror of Constantinople.

Bibliander's arguments in favor of the publication of his *Recueil* can be grouped under five headings:

1. The need to obtain an objective knowledge about such an important subject by most Reformers, a requirement which was part of the intellectual climate of the age and was promoted in all scientific domains;
2. The necessity of a global historic vision, as history explains the evolution and the difficulties of the present and helps us to understand all human problems (an argument made only by Bibliander who, with his broad comprehension of history's role in human existence, was clearly a pioneer in the middle of the sixteenth century);
3. The conviction, against his master Zwingli's humanistic preference for the pagans of antiquity, but supported by the Reformers from Strasbourg, such as Bucer and Hedio, that one has to show the same interest in all doctrines different, or even contrary, to the true Christian religion, whether Muslim, Jewish, Pagan, or Roman Catholic;
4. The resolute stand against all forms of violence and, especially, against the most dangerous sort of violence: prohibitions in spiritual and intellectual matters which never obtain the expected results because heretical ideas survive in the depth of human souls. Luther was also opposed to the war against the Turks and the infidels, and instead of prohibitions preferred polemics to combat them;
5. The knowledge of the Islamic doctrine and of the life and customs of the Muslims is practically useful, as in Bibliander's time, the Turks became part of everyday life for all Christians in the Western world.

The arguments against the publication of the *Recueil* were few. They referred mainly to two considerations: the danger presented by putting into the hands of the uneducated public information about such impious and perverse doctrines; and the insistence, mainly by some jurists who were consulted, on former imperial and theological (even papal) prohibitions.

Part Three: Theological Problems and New Perspectives

This fundamental part of the study deals, in particular, with theological oppositions: war or missionary activity (Chapter VIII), and universal grace and predestination (Chapter IX); and with a twofold perspective implicated by the new attitude towards the Muslims — *Concordia mundi* or a universalist vision of the world (Chapter X), and tolerance towards others who profess a different faith or belong to a different culture (Chapter XI).

Concerning the Christian attitude toward war (Chapter VIII), the discussion is introduced by a review of three medieval conceptions of war: the Augustinian view of the "just war"; the "holy war" or "crusade" for the protection or extension of faith; and, finally, the pacifism of mainly Franciscan inspiration which rejected war as a means of converting non-Christians. The pacifist tendency was further strengthened and developed by the radicalism of Erasmus of Rotterdam, who attacked the "Christian Turks," conducting war for war's sake, and Paracelsus, who, in a very modern manner, contested the legitimacy of war as well as capital punishment.

Since his early years, Luther had attacked the crusades led under the aegis of the popes, and his intransigency in this respect never weakened throughout his life. Although he recognized the Turkish menace to the German peoples and other nations of Europe, he took it as God's legitimate punishment for the inexorable sins of the Christian populations. He integrated his view into an eschatological and cosmic perspective; the war became an aspect of the paradoxical and contradictory situation of Christians between the two Antichrists, the popes and the sultans. However, he did not incite people to disobey orders of the authorities and, by this distinction, acknowledged the necessity of participation in defensive wars against the armies of the sultans. Other representatives of the nascent Protestant churches were much less preoccupied by the problem of war than Luther.

The missionary concept of the first Reformation generation was characterized by one feature shared by all: the Christian message had to be brought to all peoples. This is paradoxical, in view of the fact that they were influenced by the erroneous conviction inherited from the Middle Ages that all peoples on earth had the opportunity to become familiar with Christ's teachings and to believe in Him as the Savior as well as by their profound belief in the existence of the universal Church which was, for them, an existential reality. For Calvin and his followers, missionary activities were the duty of Christian princes and civil institutions — a logical consequence of their theocratic conceptualization of the state. The Reformers' stance can only be explained

by the doctrine of the so-called "double predestination": those who hear and accept the Christian message will be saved, those who reject it or submit to it only in appearance are condemned (or predestined) to be forever pagan or heretical. It is in this conceptual framework that missionary activities among Muslims are discussed, if at all.

The fundamental contradiction between the belief in the universality of grace and the belief in predestination — God's advance decision about whether an individual will be saved or condemned to eternal punishment independently of the person's acts and behavior — came to the fore in the course of the Reformers' spiritual encounter with Islam (Chapter IX). Uthred of Boldon, a medieval theologian from Oxford, set forth a bold proposal to solve this contradiction in the fourteenth century: all non-Christians can be saved if they embrace the faith in Jesus Christ at the moment of their death. The great Humanist, Lefèvre d'Etaples, squarely stated that the redemptive will of God cannot be limited to one group of people; whereas Nicholas of Cusa affirmed, in concordance with his universalistic perspective, that anyone who confesses at least part of the truth will be saved at the hour of judgement. For Guillaume Postel as well, divine grace is destined to save all humans, both Christian and non-Christian, and, like a modern rationalist and liberal thinker, he not only believed that anybody who is doing good and lives an appropriate life will benefit of God's forgiveness, but he was also convinced that sin is a consequence of ignorance, as someone who knows what is good does it without hesitation.

In contrast to the universalists, the great majority of the Reformation generation followed the austere Paulinian and Augustinian view that all those who do not believe in Jesus Christ are condemned to eternal damnation. The Protestants belonging to the current dominated by the Wittenberg Reformers — Luther and Melancthon — and those adhering to Calvin's even stricter standing in this respect (reflected in his insistence on predestination), therefore forever rejected Muslims, Jews, Catholics, and the pagans of antiquity from salvation. In his Preface to Bibliander's *Recueil*, Luther clearly stated that all creeds of all nations which do not conform to the views and doctrines espoused by the prophets and the Apostles must be rejected and condemned. Bullinger firmly declared himself to be in agreement with this judgement, but Bucer introduced some nuance in it by affirming that the Evangiles could certainly not reach everybody on this earth, and those who ignore them may be saved by God's grace. In the same vein, Zwingli, who otherwise unconditionally accepted the rejection of all non-Christians, excepted innocent children and the pagans of antiquity. The destiny of the first, if they die before having learned about Jesus Christ, depends on their predestination, while the destiny of the second is decided in accordance with natural law, inscribed in their hearts.

Bibliander, however, belonged to those, like Sébastien Castellion, who broke with the rigoristic doctrine of their generation. In his writings, especially in those of the last years of his life, he made clear his belief in the universality of divine grace. He had a strong belief in God's redemptory will and in the sacrifice of Christ, but he never felt that such a belief could be in contradiction with his conviction that God wants to save all his children — whatever their faith, and whatever way they follow in order to reach Him. Bibliander confessed that in his eyes only the belief in the universality of grace is compatible with God's justice, and attacked with all his force the dogma of double predestination.

The great debate about the universality of grace leads directly to the first of the new perspectives opened by the controversy over Islam and the Muslims, *concordia mundi*, the universal harmony in humankind (Chapter X). The universalist orientation, — universalist meaning here the permanent interdependency of human consciences due to the common features in human nature and the shared environment of human beings in this world, — first appeared in the transcendentalist speculations of the Renaissance, like the syncretistic writings of Marsilius Ficino or Pico della Mirandola, and in the works of the universalistic humanists of the age like Nicholas of Cusa or Erasmus of Rotterdam and, in the generation of the Reformation, Zwingli and Bucer. Its greatest representatives were, however, Guillaume Postel, on the side of the humanists, and Bibliander, on the side of the Reformers. For Postel, this metaphysically motivated belief in *concordia mundi* was rooted in his conviction of the fundamental unity of all things, the fundamental interdependence of all particularities in the universe. In his understanding this meant the inner unity of all religious faiths, expressed in his credo about the double aspect of the church: the external, visible church; and the mystical church of those who belonged to it through the unity of their convictions. William Bouwsma characterized this vision of Postel in the most comprehensive way: "Postel's universalism was an aspiration towards an inclusive unity and not towards an exclusive uniformity."

Bibliander was the sole representative, in the circle of the Reformers, of religious universalism. This was evident, for example, in the greeting with which he prefaced one of his unprinted works, *De monarchia totius orbis suprema legitima et sempiterna*: "To all Christians, Jews, and Muslims followers of Muhammad, grace,

peace, and many greetings in the name of God, our Lord" (my translation). He enumerates ten characteristics shared by all religions (among which he also mentions the creeds of the Scythians and of the population of India), which constitute a treasure of the sages and cannot be exclusively possessed by any one faith and its believers. Studying the doctrines of various religions, he discovers many common elements in them, thus giving a new life to Nicholas of Cusa's belief in *una religio in rituum varietate*. This spiritual universalism penetrates and conditions, for Bibliander, not only the lives of individuals but also the existence of their communities, the different nations and states.

This religious universalism of the Humanists and of Bibliander was, however, entirely different from another type of universalism based on the principles of natural religion and tolerance, of which Jean Bodin's *Heptaplomeres*, published at the end of the sixteenth century, was one of the first texts. Bodin, in contradiction to the Humanists, did not believe anymore in the *concordia mundi*, the harmony in the world, and, in this sense, his work marks the end of an epoch. The only way leading to a harmony among men is not to discuss at all one another's religious beliefs, but leave each person to decide about matters of faith and salvation to his conscience. This more secularly oriented universalism became dominant in Western culture, in the French *Siècle des lumières*.

Finally, it is in this perspective that the examination of Islam and the Reformation in the sixteenth century leads to a discussion of the problem of tolerance (Chapter XI). Tolerance was born simultaneously with the beginning of the comparative study of religions, and it first appeared in the works of some Humanists and reformers, from Nicholas of Cusa's *De pace fidei*, to Bibliander's writings, to Bodin's above-mentioned dialogical essay between representatives of various religions. But the large majority of Christian ecclesiastical and political authorities, including the new Protestant churches and governments, did not show any tolerance towards those who deviated from the official dogma; rare were exceptions like the decision of the Transsylvanian diet in 1568 that legitimized all Protestant faiths — Lutherans, Calvinists, and Antitrinitarians. Nevertheless, those who practiced tolerance toward believers of other faiths were the so-called *Politiques*, people playing a great role in political life and realizing that in an age when Christendom itself was divided, tolerance was a means to restore and maintain peace in society. Among such great men were the chancellor Michel de l'Hospital who issued the decree of January 1562 to create peace among Christian denominations in France, and William of Orange, whose decree issued in 1576, known as the *Pacification de Gand*, intended the same result in the Netherlands.

Of the great forerunners, Nicholas of Cusa's tolerance was a consequence of his theory of human knowledge: no human being can have a perfect, objective knowledge of transcendental reality; no formulation of religious beliefs can be anything else than conjecture, because mortal men cannot adequately capture the sense of the infinite. Erasmus of Rotterdam, the prince of Humanists and the head of what then was called "the sect of tolerants," was a protagonist of tolerance in order to avoid violence, but tolerance was only a transitory phase toward the realization of his ideal — the universal harmony of mankind. Postel's attitude of tolerance was linked to his rationalism; man finds his way to God through his capability of reasoning, but such approaches to the transcendental are multiple and equally legitimate, hence the necessity of tolerance.

Among the generation of the Reformation not too many professed tolerance. Bibliander was certainly tolerant, as demonstrated by his promotion of the knowledge of other religions and his belief in the possibility of a mutual comprehension. Sébastien Castellion, the apostle of tolerance because of his condemnation of Calvin for the execution of Michel Servet ("to kill a man is to kill a man," said he, whatever theological justifications were advanced), used the rationalist argument that a distinction has to be made between essential and non-essential elements of faith and religious doctrine. In this sense, he was, with Postel, a precursor of the Enlightenment. He believed that only those tenets of religions, which lead to the salvation of man, are essential. He insisted upon the free discussion of the theses of different faiths and so-called heresies and addressed himself to believers of all monotheistic religions — Christians, Jews, and Muslims — to promote a spirit of mutual understanding. For this reason, the great French historian, Michelet wrote of Castellion: "This poor foreman of a printer shop set for the whole future the great law of tolerance".

PREFACE DE SIMON JARGY

Depuis que Norman Daniel, dans une œuvre fouillée ¹, avait dressé un tableau quasiment exhaustif de la vision chrétienne médiévale de l'Islam, on pouvait penser le sujet définitivement épuisé. Il était communément admis que seules les études philologiques et celles des orientalistes stéréotypées vont encore voir le jour.

Pourtant, à y regarder de près, on constate que le siècle de la Renaissance, témoin au niveau politico-militaire d'une nouvelle offensive ottomane contre l'Europe chrétienne, allait engendrer un type d'approche de l'Islam dégagé des aspects primaires revêtus au siècle de l'abbé de Cluny ². Car pour méritoire qu'elle soit, l'œuvre de ce dernier sera notablement oubliée dans la vague de polémiques sévissant contre l'Islam. Il faudra une nouvelle secousse pour ramener un autre effort de réflexion : l'apparition des Ottomans, puissants et conquérants.

En 1517, sous le signe du Croissant, les Turcs qui avaient déjà occupé une partie de l'Europe, frappent aux portes de Vienne. Cette menace se double d'un autre péril apparu sur les flancs sud de l'Europe : la terreur semée par les corsaires des états d'Afrique du Nord dits « barbaresques », le long des côtes occidentales de la Méditerranée. De nouveau la chrétienté d'Europe se sent menacée dans sa sécurité et ses convictions religieuses. L'apologétique doit fournir ses armes pour stimuler la foi des chrétiens et galvaniser leurs énergies contre l'ennemi commun. Mais ces armes sont déjà émoussées : la Renaissance n'est pas le Moyen Age ; cette époque a vu se forger une connaissance plus adéquate du monde musulman et de sa religion grâce aux voyages et aux contacts missionnaires. Des précurseurs comme le Catalan Raymond Lulle (1235-1315) avaient déjà donné le départ à ce qu'on pourra désormais appeler les études islamologiques. C'est donc à une véritable mutation des rapports Orient-Occident que nous allons assister. Sans doute s'agira-t-il encore d'une mutation limitée et lente où l'apologétique, voire parfois même un certain esprit de dénigrement systématique, se dessineront en filigrane jusque dans les travaux d'érudition : mais le fait est là, et il est capital.

Faut-il préciser que dans cette nouvelle approche de l'Islam basée sur sa connaissance de l'intérieur, un rôle précurseur fut joué au sein de la Réforme protestante suisse notamment zurichoise ? C'est là tout le mérite de cette thèse de M. Victor Segesvary qui vient éclairer pour nous un aspect assez mal connu de l'histoire religieuse du XVI^e siècle.

L'auteur a judicieusement centré son étude sur Bibliander dont l'entreprise audacieuse n'avait pas été suffisamment mise en lumière par les chercheurs. Rappelons en quelques mots ce qui sera exposé en détails dans cet ouvrage : successeur de Zwingli à la « Grossmünsterschule » de Zurich, le théologien Théodore Buchmann, plus connu sous le nom de Bibliander, avait entrepris, entre les années 1530-1540, une traduction latine du Coran, faite vraisemblablement à partir de l'ancienne version de Pierre de Cluny. L'originalité du travail n'est pas à proprement parler dans cette traduction, mais dans la rédaction d'une véritable somme où Bibliander expose ses connaissances relatives à la religion et au monde musulmans. La demande d'imprimatur devait susciter des remous dans les milieux des docteurs de la Réforme, divisés en partisans et opposants. Le différend fut porté devant Calvin et enfin devant Luther qui se prononça en faveur de la tolérance, si bien que l'ouvrage sortit de presse en 1543. Une deuxième édition paraîtra en 1550 à Bâle.

L'œuvre de Bibliander faisait date : d'une part, elle inaugurait tout un mouvement qui n'est pas étranger au développement en Europe de l'orientalisme axé sur les études de la philologie arabe et de l'islamologie. Elle sera, d'autre part, à l'origine de la première version italienne du Coran, due à Andrea Arrivabene de Venise et parue en 1547, laquelle se trouve liée, elle aussi, aux milieux de la Réforme italienne dont on connaît les démêlés avec la puissante et redoutable Inquisition ³. L'innovation est d'importance si l'on songe que les premières traductions française et anglaise du Coran ne verront le jour, la

¹ « Islam and the West », Edimbourg, 1960.

² Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, avait fait effectuer, en 1141, une traduction latine du Coran qui ne sera justement reprise qu'au XVI^e siècle.

³ Se reporter à l'excellente monographie de Carlo de Frede : La prima traduzione italiana del Coran. Istituto Universitario Orientale, Naples, 1967, 85 pages.

première qu'un siècle, l'autre deux siècles plus tard. C'est qu'après du catholicisme l'ouverture sur l'Islam se heurtera à une opposition plus farouche. Certains milieux d'Eglise chercheront même à confondre, dans la même condamnation d'hérésie, protestants et musulmans dont certaines affinités de doctrine et de culte sont assez frappants : monothéisme plus absolu, refus du culte de Marie et des saints, absence de sacerdoce et de monachisme, attachement rigoureux aux textes des Ecritures révélées ... Il reste étonnant que les mêmes arguments aient été retournés, à propos de l'Islam et des musulmans, par les théologiens de la Réforme contre les catholiques.

Mais au delà de la recherche érudite sur les pages oubliées ou simplement méconnues de l'histoire de cette époque, au delà même de ce qui paraît relever maintenant de querelles de théologiens, une étude comme celle-ci débouche aussi sur une vision de l'œcuménicité, problème majeur de notre temps. Le dialogue islamo-chrétien se trouve au cœur même de cette vision. Et on reste stupéfait devant la clairvoyance et le courage de cette poignée d'érudits du XVI^e siècle. C'est l'époque aussi où, en France, allant beaucoup plus loin que Bibliander avec qui il correspondait d'ailleurs, Guillaume Postel, en une vision quasiment prophétique, rêvait dans son « De orbis terrae concordia », publié en 1544, d'une paix universelle basée essentiellement sur une réconciliation terrestre islamo-chrétienne. On sait quel sort désagréable fut réservé alors à Postel. Mais cette vision n'a eu d'égaux en notre temps que les lumineuses envolées d'un Louis Massignon. Ensemble elles nous relient au réajustement de la concertation Islam-Occident dont nous sommes les auteurs et les témoins, et qui apporte une justification éclatante à l'œuvre de ces précurseurs, en fondant la connaissance de l'Islam non plus sur des considérations apologétiques, polémiques, ou même de simple engouement pour l'exotisme, mais sur les bases d'une recherche scientifique, objective et désintéressée⁴.

Simon Jargy

⁴ Ce point se trouve développé dans notre article «Les fondements théologiques et historiques du dialogue islamo-chrétien », dans « Revue de théologie et de philosophie », Lausanne, 1969, fasc. VI, pp. 362-375.

AVANT-PROPOS

En quête d'un sujet de thèse de doctorat en théologie dans le domaine des relations entre le Christianisme et l'Islam, le professeur Simon Jargy, directeur de ce travail, a attiré mon attention sur le fait qu'il existe une lacune importante en ce qui concerne le XVI^e siècle : l'attitude des Réformateurs à l'égard de l'Islam, certaines tendances de l'universalisme religieux, et, surtout, qu'il manque une analyse détaillée des circonstances de la publication du fameux « Recueil » de Theodor Bibliander qui parut en 1543. En somme, il m'a proposé d'entreprendre une étude qui fera suite à l'ouvrage capital de Norman Daniel : « Islam and the West. The Making of an Image », — lequel avait, une fois pour toutes, fait le point des recherches sur les idées dominantes au sein du christianisme médiéval concernant la religion de Mahomet *. Etant donné qu'au cours des dernières cinquante années quelques publications ont paru qui analysent l'attitude des Réformateurs allemands à l'égard de l'Islam, — celle de Manfred Köhler sur Mélanchthon et la foi musulmane, celles de Walter Holsten sur Luther et Bucer et les religions non chrétiennes ainsi qu'une série de travaux sur Luther et les Turcs, — il semblait judicieux de mettre au centre de mes investigations ce que les Réformateurs suisses ou, plutôt zurichois, ont pensé de l'Islam, — Calvin et les autres Réformateurs de langue française ne se sont occupés que très peu de ce problème lancinant de leur temps. Ainsi ai-je limité en ce sens mes recherches tout en évoquant toujours le contexte dans lequel les opinions de Zwingli, de Bullinger et de Bibliander sont exprimées, et en citant abondamment les opinions des Réformateurs et des humanistes, leurs contemporains ou précurseurs. Cette approche du sujet, je l'ai acceptée avec d'autant plus de plaisir qu'elle me permettait de montrer, très modestement, ma gratitude envers le pays qui m'a accueilli en tant que réfugié et qui m'a accordé le privilège de devenir son citoyen.

Dans mon étude je cite très largement les textes des Réformateurs, des humanistes ou d'autres auteurs du XVI^e siècle, car je pense avec Norman Daniel, qu'en les résumant ou en les paraphrasant ils perdraient de leur valeur et de leur force ; en outre, de tels résumés de la pensée des autres peuvent engendrer des malentendus et sont, en tout cas, moins convaincants que les textes originaux eux-mêmes. Les propos authentiques des auteurs de l'époque permettent aux lecteurs d'avoir une impression plus immédiate et une représentation plus claire et nette du débat.

Toutefois, afin de rendre la lecture plus cursive, j'ai traduit moi-même les textes du latin et de l'allemand du XVI^e siècle en français moderne en donnant, dans la plupart des cas, l'original souvent *in extenso* en note. J'ai fait moi-même également toutes les autres traductions ; lorsque j'ai repris, à quelques rares occasions, la traduction faite par d'autres, je cite la référence également dans les notes.

En ce qui concerne la transcription des noms étrangers en français et l'orthographe des noms propres, j'ai accepté et suivi celles utilisées par la dernière édition du Grand Larousse.

Enfin, j'aimerais exprimer ici ma gratitude envers le professeur Simon Jargy qui non seulement m'a suggéré d'entreprendre cette étude, mais m'a toujours encouragé avec enthousiasme et m'a guidé par ses vastes connaissances des rapports entre le Christianisme et l'Islam au cours des siècles.

* Mahomet : il serait préférable de lire Muhammad, prononciation plus correcte. Nous maintenons cependant Mahomet, conformément à l'usage.

Pour l'orthographe des termes arabes, nous suivons l'usage traditionnel en français, les signes en translittération nous faisant défaut.

PREMIÈRE PARTIE

LE CADRE HISTORIQUE ET INTELLECTUEL

Chapitre I^{er}

APERÇU HISTORIQUE SUR LA SITUATION EUROPEENNE DE LA PREMIERE MOITIE DU XVI^e SIECLE

1543 : année d'une coïncidence frappante et bouleversante. Theodor Bibliander, de son vrai nom Theodor Buchmann, professeur, orientaliste zurichois et successeur dans l'enseignement du grand Réformateur de la Suisse Huldrych Zwingli, publie à Bâle, sur les presses du fameux éditeur-imprimeur Jean Oporin, pour la toute première fois dans l'histoire, la version latine du Coran, accompagnée de réfutations, d'explications et d'informations nombreuses sur la vie et les mœurs des musulmans.

La même année, la coopération politico-militaire franco-turque éclate au grand jour et secoue la conscience de la chrétienté. François I^{er}, roi très-chrétien de la France, engagé depuis des décennies dans des guerres dévastatrices contre l'Empire de Charles Quint, s'allie sans avoir conclu pour autant un traité formel, à la puissance musulmane représentée par le sultan ottoman Soliman II le Magnifique. En août 1543, lors de la quatrième guerre entre François I^{er} et Charles Quint, les troupes françaises et turques assiègent ensemble Nice, et l'hiver venu, la flotte ottomane est hébergée dans le port méditerranéen le plus important de la France, à Toulon. Au cours de la même année mourut Copernic et virent le jour deux ouvrages fondamentaux pour l'évolution du monde moderne : « De revolutionibus orbem caelestibus libri VI » de Copernic et « De humani corporis fabrica libri VII », de Vésale¹.

Ces événements soulignent les principales caractéristiques de cette époque lointaine. L'entreprise de Theodor Bibliander marque une étape révélatrice dans le processus d'ouverture de l'Europe sur d'autres continents et sur d'autres civilisations. Ouverture non seulement géographique par la découverte de l'hémisphère terrestre occidentale, mais aussi intellectuelle par le retour aux sources de l'Antiquité et par quelques premiers pas, tâtonnants et timides il est vrai, sur le chemin d'un avenir basé sur le progrès fulgurant des sciences. Nous traiterons au chapitre suivant ce double aspect du XVI^e siècle, ce visage de Janus tourné à la fois vers le passé et vers le futur.

La coopération entre le Royaume de France et l'Empire ottoman, si évidente à l'heure de la publication du Coran par les soins de Bibliander, revêt, elle aussi, une signification toute particulière. Elle concrétise ce qui est devenu inévitable depuis le début du règne de Soliman le Magnifique et la bataille de Mohács où les armées turques avaient écrasé les troupes hongroises ; l'Empire ottoman sera désormais un facteur important et un élément constant sur l'échiquier politique européen.

La première moitié du XVI^e siècle est dominée, du point de vue des relations internationales en Europe, par deux phénomènes qui, dans une certaine mesure, sont alors liés l'un à l'autre : d'une part les interminables guerres entre Charles Quint et François I^{er}, ou entre les diverses coalitions, alliances et ligues qu'ils ont créées, et d'autre part l'avance, couronnée de retentissantes victoires, des armées ottomanes sur terre autant que sur mer.

1. Les guerres entre l'Empire et la France ; la controverse religieuse

Les affrontements entre la France, le Saint Empire romain germanique, les papes et d'autres souverains européens, dont les conflits de Charles Quint avec François I^{er} n'étaient que des prolongements intensifiés et élargis, avaient commencé déjà au cours de la dernière décennie du XV^e siècle. En effet, les guerres d'Italie s'étalant sur une période de soixante-cinq ans, de 1494 à 1559, avaient été déclenchées par les deux souverains français, Charles VIII et Louis XII. Le premier avait invoqué à l'appui de ses prétentions

¹ Vu que dans ce chapitre je ne brosse qu'un tableau historique très sommaire en résumant brièvement les faits, je ne me réfère à aucune source — à l'exception d'une citation textuelle — et je renvoie le lecteur à la bibliographie.

sur le royaume de Naples les droits de la maison d'Anjou ; il avait minutieusement préparé son entreprise sur le plan diplomatique et, vu la supériorité incontestable de ses armées, il s'était facilement rendu maître de ce royaume en 1495. Toutefois, la vaste coalition tramée par Venise et les difficultés de consolidation de sa conquête obligèrent Charles VIII à regagner la France ; les fortes garnisons qu'il laissa au sud de l'Italie ne purent par la suite résister à la pression des troupes espagnoles soutenant le roi Alphonse chassé de son royaume napolitain, qui s'étaient toutes rendues en 1496/97. Le successeur de Charles, Louis XII, attaqua tout d'abord Milan que son armée occupa facilement en 1499 ; Ludovic Sforza fut emmené en captivité en France. Le même sort fut réservé au roi Frédéric de Naples dont le royaume succomba devant les troupes françaises en 1501. Cette fois encore, la domination française au sud de l'Italie fut de courte durée ; le conflit inévitable avec l'Espagne éclata dès l'été 1502. A la suite de longues opérations militaires, Louis XII se vit obligé de conclure une trêve avec Ferdinand d'Aragon en février 1504. Naples redevint possession espagnole et le resta au cours des deux siècles suivants.

Pendant ces événements, les Borgia — le pape Alexandre VI, l'allié tantôt de l'une tantôt de l'autre partie dans les guerres d'Italie, et son fils César — avaient essayé d'unifier et de centraliser les Etats appartenant à l'Eglise en éliminant, avec l'aide de la France, les petites principautés qui s'y trouvaient. La mort d'Alexandre VI en 1503 mit fin à cette entreprise, menée avec cruauté et sans scrupules. Après la victoire espagnole à Naples et la disparition de la scène politique italienne des Borgia, la péninsule connut quelques années de paix relative.

Ce ne fut, cependant, qu'un sursis. A Alexandre VI succéda le cardinal Julien de la Rovère, le pape Jules II), homme d'Etat de premier ordre et, malgré son âge, audacieux et guerrier. Il poursuivit avec ténacité son dessein de restauration de l'autorité pontificale ; pour briser la puissance de Venise il forma en 1508 la ligue de Cambrai avec l'empereur Maximilien II et Louis XII de France. Les manœuvres habiles de la diplomatie vénitienne avaient empêché de transformer le triomphe militaire des troupes françaises en victoire aux effets désastreux ; toutefois, Jules II) avait obtenu les villes de Romagne pour l'Etat pontifical.

Le pape se tourna ensuite contre la France de Louis XII. Leur conflit, tissu d'intrigues diplomatiques et de mariages conclus entre les familles des souverains européens, d'opérations militaires n'aboutissant jamais à un succès définitif, continua encore après la mort de Jules II), car son successeur, le pape Léon X, poursuivit sa politique, mais avec plus de souplesse. C'était l'époque des conciles et des anti-conciles : ainsi un concile inspiré par l'esprit gallican, toujours très vif en France, fut convoqué par Louis XII à Pise, puis transféré à Milan ; un autre fut convoqué à Rome par Jules II).

Les interventions des troupes suisses avaient frustré par deux fois les Français de la victoire sur les armées pontificales et espagnoles et, en 1513, la France fut envahie de tous les côtés : au nord par les Anglais, à l'est par les Suisses, en Navarre par les Espagnols. Peu avant sa mort, Louis XII réussit encore une fois à sauver la situation en dissolvant la coalition de ses adversaires ; son règne avait déployé néanmoins une activité diplomatique et militaire extraordinaire pour des résultats maigres, presque nuls.

François I^{er}, ayant succédé à Louis XII le 1^{er} janvier 1515, n'eut qu'un but : reconquérir l'héritage milanais. Avec l'aide des contingents vénitiens il remporta une victoire décisive en septembre 1515, à Marignan, en Lombardie (« la bataille des géants »). Par une série de traités, François I^{er} a réglé, ensuite, tout le contentieux qui s'était accumulé entre ses prédécesseurs et les autres puissances européennes. Il conclut une « paix perpétuelle » avec les Suisses en 1516, chef-d'œuvre de sa diplomatie, qui permettra au roi de recruter chez eux des mercenaires.

Il semblait enfin qu'une paix durable allait s'installer en cette Europe meurtrie par les guerres incessantes. Mais l'élection impériale de 1519 remit tout en question. Dès cette année, la rivalité entre les Habsbourg et les Valois domina la scène européenne pendant près d'un demi-siècle (1519-1559) ; cette rivalité aura même des répercussions profondes sur les relations entre l'Europe et la puissance ottomane.

Charles Quint s'est fait une très haute idée de ses devoirs, en particulier sous l'influence de son conseiller principal, le Piémontais Gattinara, et s'est considéré comme le chef temporel de la chrétienté. De ce fait, son règne présente une certaine unité, mais aussi un inextricable nœud d'intrigues, d'alliances, d'opérations militaires et d'événements politiques. Il n'est pas nécessaire de revoir ici toutes les péripéties de la lutte entre Charles Quint et François I^{er}, de rappeler des détails comme la capture de ce dernier et ses promesses non tenues après sa libération de Madrid ; nous indiquerons seulement les phases successives de l'affrontement des deux monarques.

Les guerres de la première période (1521-1529) avaient opposé leurs armées en Navarre, aux Pays-Bas et surtout en Italie, sur les plaines et dans les vallées du Nord de la péninsule. Elles n'avaient été,

en fait, que la continuation du conflit de l'époque précédente, très intenses et riches en incidents dramatiques. Les alliances conclues, dissoutes et reformées témoignent du souci des souverains européens de maintenir un certain équilibre entre les grandes monarchies ; quand l'un ou l'autre des antagonistes semblait acquérir une prépondérance menaçante, les tierces puissances s'alliaient au perdant afin d'empêcher la consolidation du pouvoir du vainqueur. Pendant la captivité du roi François I^{er}, la régente, Louise de Savoie, prépara, par une habile offensive diplomatique, la ligue de Cognac pour faire obstacle à Charles Quint qui prétendait s'imposer comme chef temporel du monde chrétien. On peut supposer que l'attaque violente lancée par les armées ottomanes contre la Hongrie et qui a abouti à la victoire écrasante du sultan à Mohács, s'inscrivit également dans une stratégie bien établie. Il existait à cette époque déjà, une collusion entre les pays chrétiens et la Sublime Porte de Constantinople sur le plan diplomatique, sinon militaire. L'apaisement intervenu en 1529 aboutit à la réconciliation de l'empereur avec le pape (traité de Barcelone) et le traité de Cambrai mit fin aux hostilités entre l'Empire et la France. Ce traité consacra l'hégémonie espagnole en Italie, mais laissa à la France la Bourgogne. Inquiet des progrès de la Réforme en Allemagne et de l'avance turque en Europe orientale, Charles Quint renonça à certaines de ses prétentions antérieures et François I^{er} obtint la réparation des dommages les plus graves causés par le désastre de Pavie.

La deuxième phase du conflit (1529-1546) entre Charles Quint et François I^{er}, simple prolongation de la période précédente avec des opérations militaires moins intenses, interrompues par des années de trêve, fut toutefois caractérisée par l'importance grandissante des affaires allemandes, — quoique l'Italie restât au premier plan, avec en particulier le problème de la succession du duché de Milan. Aux pays allemands, l'événement le plus important, la constitution de la ligue de Smalkalde, mit Charles Quint en présence d'une force politique organisée. Ainsi, la réalisation de son dessein de ramener les pays allemands à l'unité religieuse devint de plus en plus utopique. Les confédérés cherchaient des appuis, et par le traité de Saalfeld la ligue s'ouvrit aux rois de France et d'Angleterre. Bien entendu, François I^{er} n'a pas pu se joindre ouvertement aux opposants protestants de l'empereur, mais par l'intermédiaire des frères Du Bellay il leur a prodigué des promesses, des conseils et même de l'aide matérielle. Outre des considérations politiques, le motif religieux des Du Bellay était le rétablissement de l'unité chrétienne ; mais la politique antiprotestante poursuivie par le roi depuis l'affaire des placards et les tractations avec les Turcs, les empêchèrent d'obtenir des succès importants auprès de leurs interlocuteurs allemands.

François I^{er} avait, en effet, envoyé plusieurs représentants en mission à Constantinople : Antonio Rincon, Cesare Fregoso et Jean de La Forêt ; ce dernier avait obtenu la promesse d'une action combinée turco-française au début de 1535, réalisée en 1543 seulement.

Au cours de la troisième période (1546-1555), un déplacement des intérêts impériaux et de l'action militaire s'est dessiné, les affaires allemandes prenant le pas sur celles de l'Italie. La guerre contre les princes protestants fut rendue possible par la paix de Crépy-en-Laonnais (septembre 1544) qui instaura une trêve de quelques années entre les souverains de l'Empire et de la France, et par la diète de Ratisbonne (juillet 1546), où Charles Quint réussit à faire mettre au ban de l'Empire, pour des motifs politiques, les principaux chefs de la ligue de Smalkalde, Philippe de Hesse et Jean-Frédéric de Saxe. Il avait obtenu l'appui de quelques princes luthériens, en particulier celui de Maurice de Saxe, personnage ambitieux et sans scrupules.

La campagne militaire s'était déroulée en deux étapes. A la fin de 1546, l'empereur avait soumis les princes allemands du Sud, avec la participation d'un contingent pontifical ; au printemps de l'année suivante son armée s'était augmentée de celles de son frère Ferdinand et de Maurice de Saxe. Au jour mémorable du 24 avril 1547, les troupes protestantes furent surprises et écrasées à Mühlberg. L'Electeur de Saxe fut fait prisonnier et, peu de temps après, le landgrave de Hesse se rendit. Maurice de Saxe se vit attribuer une grande partie de la Saxe électorale ; Charles Quint pensa régler le problème religieux en faisant adopter par la diète l'Intérim d'Augsbourg en mai 1548. Cet arrangement qui rétablit le catholicisme dans tous les pays allemands, — en accordant cependant deux concessions importantes aux protestants : la communion sous les deux espèces et le mariage des prêtres, — ne donna satisfaction à personne. Le pape Jules III, intransigeant, ne pouvait l'accepter, et la plupart des princes protestants, restés fidèles à la foi réformée, ne songeaient qu'à rétablir leur liberté antérieure.

La revanche des protestants est intervenue au cours de la seconde étape de cette guerre. Sans grande peine, ils provoquèrent la volte-face de Maurice de Saxe, redevenu leur allié, et les confédérés réussirent à conclure le traité de Chambord avec le roi de France en janvier 1552. Henri II, s'intitulant le « défenseur de la liberté germanique » leur avait promis des subsides et un appui militaire en contrepartie de

l'autorisation d'occuper, pour des raisons stratégiques, les places fortes de Metz, Toul et Verdun. En conséquence de cette coopération la situation fut complètement renversée. L'armée protestante occupa Augsbourg et s'empara des pays allemands du Sud, menaçant même le Tyrol que l'empereur dut quitter précipitamment. Les troupes françaises s'étaient emparées de Metz, Toul et Verdun, — un événement historique dont personne n'a pensé à l'époque qu'il aurait un caractère durable et constituerait, dans l'avenir, la pomme de discorde éternelle entre les deux puissances, l'Allemagne et la France.

A la suite de ces déboires militaires et politiques, Charles Quint comprit qu'il lui serait désormais impossible de venir à bout de la résistance protestante en Allemagne. L'accord conclu à Passau entre son frère Ferdinand et Maurice de Saxe annula l'Intérim d'Augsbourg et rendit la liberté aux princes captifs. Ainsi, il eut les mains libres pour se tourner contre la France, et assiéger Metz. Toutefois, il ne put vaincre la résistance de la garnison française. Après avoir subi cet échec militaire et constaté qu'il ne pourrait jamais réaliser son projet de s'imposer comme chef temporel de la chrétienté, il se résigna à abdiquer en faveur de son fils Philippe II.

La paix d'Augsbourg de 1555 a réglé la querelle religieuse en appliquant le principe du *cujus regio, ejus religio* et en entérinant les sécularisations effectuées avant 1552. Après avoir assuré l'alliance avec l'Angleterre par le mariage de son fils avec Marie Tudor, Charles Quint abandonna ses charges à Philippe II qui obtint le trône d'Espagne avec toutes ses possessions, y compris le royaume de Naples et les Pays-Bas. Le frère de Charles Quint, Ferdinand, déjà roi des Romains et d'Autriche, sera élevé à la dignité d'empereur en 1558. En même temps, la trêve de Vaucelles mettra fin aux hostilités avec la France ; ainsi, les armes se sont tues dans toute l'Europe, sauf sur le front de la Hongrie.

L'épilogue de ces guerres incessantes et de la rivalité des Habsbourg et des Valois, devait être la reprise des opérations militaires entre l'Empire et la France à la fin de 1556, mais le traité de Cateau-Cambrésis, conclu en avril 1559, règlera définitivement les problèmes litigieux entre Henri II et Philippe II. Une grande époque historique est terminée. Les grandes idées et les projets grandioses de la monarchie universelle appartiennent désormais au passé.

2. La lutte contre les Turcs en Europe centrale et en Méditerranée

L'affrontement du monde musulman et du monde chrétien avait duré plus de huit siècles déjà, quand le sultan Mahomet II conquiert, en 1453, Constantinople. Cet événement a marqué un tournant dans la lutte à laquelle se sont livrés les deux antagonistes représentant deux croyances, mais — surtout — deux civilisations et deux systèmes politiques entièrement différents : dès lors le problème turc est devenu une préoccupation primordiale de l'Europe politique autant que de l'Europe de l'esprit et de la foi.

La foi et le pouvoir musulmans revêtaient, aux yeux des contemporains chrétiens, la forme menaçante de l'Empire ottoman et étaient personnifiés par le sultan, souverain despotique, et par ses armées, en particulier les *spahis*, chevaliers jouissant de divers privilèges, et les *janissaires*, les meilleurs et les plus fidèles soldats du sultan, enlevés dès l'enfance du sein des populations chrétiennes subjuguées, soit lors de razzias, soit en guise de tribut humain. Au milieu du XV^e siècle, l'Empire ottoman comprenait l'Anatolie, en Asie mineure, et, en Europe, la péninsule des Balkans, soit la Grèce, la Bulgarie, la Serbie, l'Albanie, la Bosnie, l'Herzégovine ainsi que deux principautés vassales, la Moldavie et la Valachie.

Sous les deux successeurs de Mahomet II le Conquérant, l'Empire ottoman connut une prodigieuse expansion. Des attaques lancées en profondeur contre la Hongrie et certains territoires autrichiens ne réussirent pas à soumettre de nouvelles provinces à la domination du sultan Bajazet II, mais celles dirigées contre les possessions vénitienes en Grèce arrachèrent à la République des lagunes, en 1449 et 1500, Lépante, Navarin, Modon et Coron. L'extension de l'Empire ottoman au Proche-Orient fut l'œuvre de Sélim I^{er} le Cruel. Il fit facilement la conquête de la Syrie et de l'Egypte, rendit le Hidjaz tributaire et il fallut, par conséquent, le reconnaître comme protecteur des villes saintes de La Mecque et de Médine. Ces victoires lui permirent de prendre les titres de calife et de commandeur des croyants qui assuraient, désormais, au sultan de Constantinople un prestige immense dans le monde musulman.

En Méditerranée occidentale, l'Espagne dut faire face à l'expansion ottomane. La libération de la péninsule ibérique de la domination islamique ayant été achevée, une poussée espagnole triomphatrice vers la Berbérie en Afrique du Nord se produisit au cours de la première décennie du XVI^e siècle. Sous

l'impulsion du roi Ferdinand d'Aragon et du cardinal Cisnéros, ce grand mouvement s'est effectué entre 1505 et 1510 et Mers el-Kébir, Oran, Alger, Bougie et Tripoli fut occupés. Après 1510, les Espagnols, trop engagés dans les guerres d'Italie, négligèrent de renforcer leurs positions sur la côte méridionale de la Méditerranée. Par la suite, Khayr al-Dîn Barberousse, renégat d'origine grecque, s'installa sur cette côte et établit l'Etat barbaresque d'Alger dès 1518. Il se placera sous la protection du sultan qui lui confèrera le titre de beylerbey ; ainsi, la suzeraineté ottomane s'étendra sur une partie de l'Afrique du Nord.

Les années 1519-1520 marquent un double tournant dans l'histoire des relations entre le monde musulman et le monde chrétien au XVI^e siècle. Charles Quint devient empereur en 1519, et Soliman II le Magnifique succède, à la tête de l'Empire ottoman, à Sélim I^{er}. D'une part, une politique grandiose de monarchie universelle, impossible à réaliser, d'autre part, une politique réaliste basée sur la suprématie militaire : l'apogée de la puissance ottomane.

L'affrontement s'est de nouveau déroulé sur deux théâtres d'opérations : le front de l'est, en Hongrie et sur les confins autrichiens, le front du sud, en Méditerranée et sur les côtes de celle-ci. Les années de 1520 représentent la période de l'avance rapide des armées turques à l'est. En 1521, elles s'emparent de Belgrade ; elles reprendront leurs attaques quelques années plus tard, de connivence avec le roi très-chrétien de France, et, en 1526, Soliman le Magnifique remporte la grande victoire de Mohács en écrasant les troupes hongroises du roi Louis II Jagellon. Le roi périt dans la bataille et la succession aux trônes de Hongrie et de Bohême est ouverte. Ferdinand, frère de Charles Quint qui régnait en Autriche, étant le beau-frère du roi défunt, fait facilement prévaloir ses droits en Bohême. Mais la diète hongroise ne voulant pas accepter un souverain étranger, porte ses voix sur le prince de Transylvanie, Jean Zápolya. Une guerre s'ensuit entre les deux prétendants au trône des Árpád et les Autrichiens prennent le dessus ; cependant, Zápolya fait appel à Soliman II et avec l'appui turc, il occupe la majeure partie du pays tout en devenant vassal du sultan de Constantinople. Ferdinand ne garde qu'une bande de terre étroite à l'ouest de la Hongrie. La poussée ottomane est arrivée devant Vienne en 1529, mais les efforts de Soliman pour occuper cette ville échouèrent. Toutefois l'événement secoue l'Europe entière. Dès ce moment, les princes allemands et les Réformateurs ont pris conscience du danger qui deviendra pour eux une préoccupation constante. Luther écrit en cette même année « Vom Kriege wider die Türken » et prononce sa « Heerpredigt wider die Türken », tandis que Bibliander se consacrera aux études islamiques à partir de 1530.

Il est évident que Charles Quint ne s'intéressa que sporadiquement au déroulement de la bataille sur le front est ; il laissa la tâche de la défense à Ferdinand. L'empereur n'intervint que pour demander des subsides et des levées de troupes aux sessions de la diète impériale. Il envoya une seule fois, en 1532, des troupes espagnoles sur ce front quand il se rendit lui-même à Vienne, sans prendre part directement à la campagne.

La lutte en Hongrie fut ravivée lors de la mort de Jean Zápolya, en 1540. Sa veuve, voulant assurer le trône à son fils né très tardivement, en dépit de la promesse faite par Zápolya de laisser la couronne de saint Etienne à Ferdinand, demanda l'aide des Turcs. En 1541, Soliman annexa toute la partie centrale de la Hongrie, y compris la capitale Buda, et la divisa en sandjaks gouvernés par des pachas. Il refoula les Zápolya en Transylvanie, devenue une principauté vassale. Dès ce moment, et en dépit d'opérations militaires de moindre envergure, la situation se stabilisera sur le front de l'est.

Charles Quint s'est beaucoup plus préoccupé du front sud, l'Espagne étant intimement mêlée à la guerre maritime contre l'armada ottomane. Quand les Vénitiens prirent le parti de résister à la pression turque dans le bassin oriental de la Méditerranée, il se joignit à eux, essayant de briser la course barbaresque qui avait infesté le bassin occidental. A deux reprises, il prit lui-même la tête de grandes expéditions.

Soliman le Magnifique s'était tout d'abord attaqué à Rhodes d'où il chassa les chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem en 1522, qui s'installèrent alors à Malte. Quelques années plus tard, Barberousse s'était emparé de la forteresse d'Alger qui commandait l'entrée du port de la ville en privant les Espagnols de leur point d'appui le plus important sur la côte d'Afrique du Nord. Ainsi la porte était ouverte à une intensification considérable de la guerre que la course barbaresque a mené contre les Espagnols. En 1534, Barberousse ayant chassé de Tunis Moulay Hassan, protégé de Charles Quint, ce dernier décide de riposter. L'expédition part de Gênes en 1535 dirigée par l'empereur lui-même, occupe La Goulette et Tunis, délivre vingt mille captifs et rétablit Moulay Hassan.

Par la suite, Charles Quint s'est allié au pape Paul III et à Venise afin de briser la suprématie maritime de plus en plus affirmée des musulmans dans la Méditerranée. La flotte de cette ligue, commandée

par Andrea Doria, le fameux amiral génois, ne put pas triompher lors de la bataille de La Préveza, dans la mer ionienne, à cause d'une tactique trop prudente ; le résultat indécis fut plutôt favorable aux Turcs dont la suprématie sur mer devint indiscutable.

L'année même où par suite de la succession contestée de Zápolya l'occasion avait été offerte à Soliman II d'intervenir de nouveau en Hongrie et de s'emparer de la plus grande partie du territoire du pays, Charles Quint avait subi un grave échec à Alger. A la tête d'une forte expédition — c'est la seconde et dernière fois qu'il dirige personnellement les opérations — il était parti de Gênes ; le débarquement réussit, mais la ville résista. Sur ces entrefaites, une tempête dispersa la flotte. Pour éviter un désastre plus grand, l'empereur dut se résigner à l'abandon de son plan de conquête d'Alger ; cette entreprise fut la dernière qu'il lança contre les Barbaresques. Par la suite, la situation des Espagnols en Afrique du Nord devint de plus en plus critique. Des échecs successifs marquèrent le règne de Charles Quint jusqu'à son abdication. En 1551, Tripoli fut prise par le corsaire Dragut; puis Salah Rais, le vice-roi d'Alger, enleva aux Espagnols la forteresse de Vélez (1554) et celle de Bougie (1555).

Les relations entre le monde chrétien et le monde musulman présentaient à cette époque un aspect relativement simple : celui d'un conflit quasi permanent entre l'Empire ottoman, d'une part, et le Saint Empire romain germanique ou l'Espagne, d'autre part, interrompu par de rares trêves, tandis que deux puissances européennes, Venise et la France, poursuivaient une politique à part. La première avait tendance à chercher des accommodements avec l'adversaire afin de sauvegarder ses intérêts commerciaux dans le bassin de la Méditerranée orientale dont dépendait sa prospérité ; la seconde recherchait continuellement l'appui des infidèles contre l'Empire de Charles Quint sans toutefois conclure une alliance officielle qui aurait fait scandale. Dans une moindre mesure, les empereurs d'Orient appliquaient le même principe : tendre la main à l'ennemi de leur ennemi, en nouant des relations avec la Perse, ennemie naturelle des sultans, car les batailles sur les confins orientaux de l'Empire ottoman avaient distrait, à de nombreuses occasions, des troupes turques du front occidental.

L'ensemble de l'affrontement entre chrétiens et Turcs au cours de la première moitié du XVI^e siècle peut être résumé ainsi : « La balance est nettement en faveur des Turcs : conquêtes en Hongrie, recul des Vénitiens en Grèce et des Espagnols en Afrique, maîtrise de la mer assurée à la flotte ottomane, essor de la course barbaresque. Le plus puissant souverain du temps n'est pas Charles Quint, mais Soliman le Magnifique »².

² Lapeyre, *op. cit.*, p. 147.

Chapitre II

LA RENAISSANCE, L'HUMANISME ET LA REFORME ¹

L'aube de l'ère moderne : c'est ainsi qu'on qualifie généralement le XVI^e siècle, car une rupture évidente est intervenue à cette époque au sein de la civilisation occidentale, une rupture entre le passé médiéval et l'avenir qui débouchera sur notre seconde moitié du XX^e siècle avec ses astronautes, ordinateurs et bombes atomiques. Il nous semble, toutefois, préférable de parler de la Renaissance, de l'Humanisme et de la Réforme, parce que ces grands mouvements d'idées et l'évolution sociale, économique et politique qui les accompagne se manifestèrent dès le milieu du XV^e siècle, mais furent refoulés ou disparurent même momentanément de la scène de l'histoire, vers 1580-1590.

D'aucuns estiment qu'il est injustifié d'accorder une telle importance à cette époque, car les changements se sont préparés déjà longtemps auparavant, dès le début de ce millénaire, même s'il est quelquefois difficile d'en déceler les signes avant-coureurs ; d'autres considèrent que cette période ne saurait constituer les véritables débuts de l'âge moderne qu'ils situent au XVIII^e siècle. Cependant, ces affirmations n'apparaissent pas contradictoires, ni entre elles, ni à celle que nous soutenons : à savoir que l'époque de la Renaissance, de l'Humanisme et de la Réforme représente un authentique tournant de notre culture et civilisation. Aucun mouvement d'idées, aucun nouveau développement social, économique et politique ne font ou n'ont fait irruption, de façon imprévue sur la scène historique, soit ici en Europe, soit dans le cadre d'autres civilisations ; il y a toujours des précurseurs plus ou moins nombreux et le long processus historique parvient à un certain moment, quand les conditions nécessaires sont réunies, au point de rupture avec le passé. Toutefois, l'évolution aboutissant à cette rupture n'est que rarement rectiligne. La résistance opposée par les idées anciennes et les structures sociales périmées peut retarder, pendant longtemps, la réalisation des changements dont la nécessité est apparue auparavant ; une mutation peut se produire relativement vite dans certains domaines, tandis que dans d'autres elle ne s'accomplira que des siècles plus tard.

Cet aspect dynamique de l'histoire explique les différentes évaluations dont l'époque de la Renaissance, de l'Humanisme et de la Réforme a fait l'objet. Les idées ont germé dans les divers milieux de l'Eglise et de la société médiévales dès le XII^e siècle et se sont signalées toujours davantage au cours du XIII^e et du XIV^e siècles ² ; Pierre le Vénérable, le grand abbé de Cluny, qui a porté un intérêt considérable à l'Islam et qui s'est efforcé d'acquérir une connaissance plus objective de la doctrine des infidèles, en offre un exemple frappant. D'autre part, tout en acceptant la définition que donne Alain Dufour de l'âge de l'Humanisme, y compris les premières générations des Réformateurs : « Un moment entre deux scolastiques » ³, il ne paraît pas contestable que les idées de la Renaissance, de l'Humanisme et de la Réforme, et les conceptions corollaires sur le plan socio-économique, ont non seulement constitué les véritables points de départ de l'époque moderne, mais ont refait surface au XVIII^e siècle. La deuxième scolastique cédant la place au siècle des Lumières, le processus de mutation s'est accéléré sur les bases

¹ En ce qui concerne les idées exprimées dans ce chapitre, je suis surtout redevable à Wilhelm Dilthey, Henri Hauser, Jan Huizinga et Ernst Troeltsch, à leurs pensées et à leurs œuvres.

² Tout l'éventail de ces expressions, — *renasci, regeneratio, nova vita, renovatio, reformari*, — a été déjà amplement utilisé depuis le XII^e siècle. En ce siècle, la renaissance, la reformatio étaient annoncées par les chansons de geste, par Abélard et par Joachim de Flore qui les avaient appliquées à la transformation du monde chrétien qu'il supposait imminente. Au XIII^e siècle, *l'Evangelium aeternum*, l'ouvrage polémique des Franciscains radicaux marque cette attente autant que toute l'activité des Franciscains et des Spirituels ; tandis qu'au XIV^e, les œuvres de Dante, *Vita nuova* et *La Divine Comédie* dénotent une profonde aspiration à la rénovation à la fois religieuse, politique et culturelle. Et avec la *Roma rinata* de Cola di Rienzo se déchaîne cette vague d'espérance dans la renaissance de la latinité. Curieusement, l'idée chrétienne de régénération est combinée avec une idée purement païenne de rénovation, exprimée par Virgile dans sa quatrième *Eglogue* : « Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna, iam nova progenies caelo dimittitur alto. » — Sur les précurseurs médiévaux de la Renaissance : Huizinga, *loc. cit.*, pp. 528-536.

³ Dufour, *op. cit.*, p. 62.

jetées quelque deux cents ans auparavant et dans la direction indiquée lors de la rupture qui avait déjà été consommée.

Un autre aspect de la Renaissance, de l'Humanisme et de la Réforme, c'est son double visage. De même que Janus, le dieu romain, tournait un visage vers le passé de l'humanité, riche en événements et en idées, et un autre vers cet avenir de l'espèce humaine, à la fois splendide et dantesque, de même l'époque de la Renaissance, de l'Humanisme et de la Réforme a regardé à la fois, vers le passé et vers l'avenir. Mais c'est son seul visage tourné vers le passé, le passé antique dans la Renaissance et l'Humanisme, le passé chrétien dans la Réforme, qui est surtout connu ⁴.

La postérité a eu tendance à oublier que tout retour aux sources constitue, immanquablement, le début d'un renouvellement. Voici comment Jan Huizinga parlant de la Renaissance a exprimé, d'une façon admirable, cet aspect de l'époque : « la Renaissance est lieu d'échange. Le passage du Moyen Age aux Temps Modernes — et comment en serait-il autrement — ne se présente pas à nos yeux comme un seul grand mouvement d'évolution, mais comme une longue suite de vagues qui déferlent sur le même rivage ; chacune se brise à une distance et à un moment différents. Partout varient les lignes de démarcation entre ce qui est ancien et ce qui est nouveau ; chaque forme de la civilisation, chaque pensée se transforme à son heure et le changement ne se produit jamais dans tout l'ensemble des phénomènes ... Celui qui cherche une unité absolue de la pensée, capable d'être exprimée en une formule unique, ne pourra jamais comprendre la Renaissance dans toutes ses manifestations. Il faut avant tout être prêt à la considérer dans toute sa complexité, avec sa diversité, ses contradictions et traiter les problèmes qu'elle comporte chacun pour soi... » Il faut deviner « le rire de Rabelais derrière les traits d'un portrait de Holbein ou de Moro » ⁵. L'étude présente sur la Réforme et l'islam se place dans cette perspective.

Quels ont été les principaux apports de renouveau de l'un ou de l'autre des mouvements d'idées de l'époque ? On peut les résumer, sommairement, comme suit.

Dans le domaine de *l'histoire*, l'homme a acquis une perspective dépassant la vision biblique et englobant la réalité du monde immanent. Cette perspective est surtout inspirée par la découverte de l'unité de la race humaine ; « la découverte de l'homme se complique de la découverte de ces humanités inconnues » — dit Henri Hauser ⁶. La connaissance de l'une de ces humanités, celle du monde musulman, non dans l'unique optique définie a priori par le christianisme, mais à travers une approche objective, bien qu'encore limitée par la survivance de certaines idées préconçues, fait partie intégrante de cette évolution ⁷.

Dans le domaine de la *science*, le renouveau a signifié, avant tout, la découverte et le développement de la philologie. Et en parlant de cette science ressuscitée, il ne faut pas oublier les paroles, combien incisives, d'Ernest Renan : « La philologie n'est pas chez nous, comme dans l'école d'Alexandrie, une simple curiosité d'érudits ; c'est une science organisée, ayant un but sérieux et élevé ; c'est la science des produits de l'esprit humain. Je ne crains pas d'exagérer en disant que la philologie, inséparablement liée à la critique, est un des éléments les plus essentiels de l'esprit moderne ; que sans la philologie, le monde moderne ne serait pas ce qu'il est ; que la philologie constitue la grande différence entre le Moyen Age et les Temps Modernes. Si nous surpassons le Moyen Age en netteté, en précision, en critique, nous le devons uniquement à l'éducation philologique. Le Moyen Age travaillait autant que nous, le Moyen Age a produit des esprits aussi actifs, aussi pénétrants que les nôtres, le Moyen Age a eu des philosophes, des savants, des poètes, mais il n'a pas eu des philologues ; de là ce manque de critique qui le constitue à l'état de faiblesse intellectuelle ... Les fondateurs de l'esprit moderne sont des philologues » ⁸. La philologie menait inévitablement à la théologie exégétique dont les débuts sont marqués par la publication des *Annotations* de Valla par Erasme en 1505 et par celle du *Psautier* de Lefèvre en 1509.

L'importance de la méthode philologique et critique amène à considérer un second développement capital, celui de la *méthode proprement scientifique*. De ce point de vue, les concepts d'Ambroise Paré marquent cette époque. « Bien que le sçavoir soit grande chose » — dit-il — « si est-ce que l'âme gist en

⁴ Voir, par exemple : Hauser, *op. cit.*, p. 16.

⁵ Huizinga : *loc. cit.*, pp. 607-608, 613.

⁶ Hauser, *op. cit.*, p. 33.

⁷ Voir aussi : Merkel, *loc. cit.*, p. 68.

⁸ Renan, Ernest, *L'avenir de la science*. Paris, 1890, pp. 138-139, 141.

l'expérience »⁹. Ambroise Paré représente ce visage de la Renaissance résolument tourné vers l'avenir en s'opposant ouvertement à ceux qui veulent puiser leurs connaissances uniquement dans les trésors du passé : « Celuy qui a bien leu, et pour cela pense estre brave chirurgien, sans avoir assisté aux opérations et lectures du Maistre se trompe tout contant, et n'est qu'un effronté »¹⁰, car « les choses en médecine ne se mesurent et considèrent que par les sens et l'effet »¹¹. En se dressant contre le culte de l'autorité et les théories creuses basées sur elle, Paré inaugure une nouvelle conception de la science : celle-ci « cesse de désigner une tradition, un trésor qu'on transmet, pour désigner la connaissance de ce qui est, connaissance que l'on acquiert en regardant les choses. Et cela est une révolution »¹², révolution qui s'épanouira pleinement dans l'œuvre de Galilée à la fin du XVI^e siècle.

Dans le domaine de la *technique*, deux inventions dominent le progrès : « ... l'imprimerie, par inspiration divine » et l'artillerie « par suggestion diabolique » (Rabelais) ; l'une rapproche les hommes et met à leur portée les trésors de la pensée antique ; l'autre prépare l'Etat moderne »¹³.

Dans le domaine *politique*, les mutations se sont accomplies à deux niveaux :

a) La formation des Etats modernes et l'apparition des nationalismes. La vieille république chrétienne cessa d'exister et se découpa en Etats, tout en laissant de nombreux nostalgiques, comme Postel, qui voulaient la ressusciter. La souveraineté de l'Etat, une notion tout à fait nouvelle, remplace définitivement celle de la suzeraineté féodale ; le roi devient le prince au lieu d'être le chef d'une hiérarchie, un seigneur parmi les seigneurs. Ce phénomène s'accompagna de la naissance des cultures nationales ; les langues vernaculaires se substituèrent au latin en dépit de la résistance des humanistes et de l'Eglise romaine. Le rôle prépondérant qu'ont joué les Réformateurs dans cette évolution est évident et reconnu ; ils étaient, avant tout, des prédicateurs qui s'adressaient au peuple pour lui inculquer la foi évangélique retrouvée¹⁴.

b) La sécularisation de la politique menant directement à l'élaboration de l'idéal démocratique. La sécularisation de la politique intérieure est une conséquence de la sécularisation de la politique extérieure, ou, plutôt, des relations internationales. Les papes de la Renaissance ont été les principaux responsables de cette évolution ; au lieu de rester le juge suprême des conflits opposant des pays faisant tous partie de la « Respublica Christiana », ils ont transformé la papauté en un Etat temporel, un parmi les autres. L'entrée des Turcs, de l'Empire ottoman, sur la scène politique européenne, résultat des rivalités exacerbées entre les papes, Venise, l'Empire et les autres puissances du continent, a achevé cette sécularisation des relations internationales : « L'esprit des croisades est mort, et Lépante ne le réveillera pas. Où le Turc a passé, il y a place pour les hérétiques. Les alliances traduisent moins des affinités religieuses que la communauté des intérêts politiques »¹⁵.

Paradoxalement, la disparition de la vieille république chrétienne coïncide avec le retour d'une idée médiévale oubliée, celle du contrat, du libre consentement des sujets¹⁶. Les démocraties modernes, « filles de la Réforme », comme disait Charles Borgeaud, sont nées en effet de la doctrine du sacerdoce universel, de cette égalité devant Dieu de tous les chrétiens que prêchaient les Réformateurs. Cette égalité spirituelle s'est traduite irrésistiblement en réalité sociale, et le système presbytéral des Eglises réformées a engendré,

⁹ Paré, *op. cit.*, t. 1, p. 11, et Chaussade, *loc. cit.*, p. 39.

¹⁰ Paré, *op. cit.*, t. 3, p. 649 et Chaussade, *loc. cit.*, p. 38.

¹¹ Paré, *op. cit.*, t. 3, p. 517, et Chaussade, *loc. cit.*, p. 39.

¹² Hauser, *op. cit.*, p. 21.

¹³ Venard, *op. cit.*, p. 7 ; voir aussi : Hauser, *op. cit.* p. 51

¹⁴ *Ibid.*, pp. 42-43. — Sur les aspects économiques du développement des Etats-nationaux : *ibid.*, p. 57.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 49-50.

¹⁶ Lors de la captivité madrilène de François 1^{er}, les représentants de la Bourgogne et du comté d'Auxerre proclamèrent, en juin 1526, leur fidélité à la France, afin de lever l'obligation du roi qui avait promis à Charles Quint dont il était prisonnier, de lui céder les provinces bourguignonnes. C'était donc une sorte de déclaration du droit des peuples de disposer d'eux-mêmes. A ce propos Philippe Pot déclare : « La royauté est un office, non un héritage... C'est le peuple qui dans l'origine créa les rois... L'Etat est la chose du peuple : la souveraineté n'appartient pas aux princes, qui n'existent que par le peuple ». *Ibid.*, pp. 43-44.

sans détour, une conception selon laquelle le pouvoir du souverain est issu de l'élection par le peuple¹⁷. Il est aussi vrai que l'on trouve des représentants de cette conception démocratique également parmi les grands juristes espagnols de l'époque, comme Bartolomé de Las Casas, et que son élaboration sera le fait d'une génération postérieure de juristes appartenant à l'école du droit naturel.

Considérant l'époque de la Renaissance, de l'Humanisme et de la Réforme, il faut évidemment tracer une ligne de démarcation entre les deux premières qui constituent un seul mouvement d'idées, et la troisième qui suit d'abord une évolution parallèle aux autres, mais qui se détache graduellement d'eux à partir de 1536, — l'année de la mort de Lefèvre d'Etaples et d'Erasmus, et de la parution à Strasbourg de l'*Institution* de Calvin. Le clivage est désormais manifeste. La parenté — les sources et les objectifs immédiats communs — entre la Renaissance et l'Humanisme, d'une part, et la Réforme, d'autre part, est clairement apparue au cours des quatre premières décennies du XVI^e siècle ; on a commencé à les oublier dès le moment où le fossé s'est élargi entre eux, les disputes devenant de plus en plus véhémentes et acerbes.

Il est bien connu que la Renaissance autant que la Réforme ont alors rendu à l'être humain, à l'individu, ses droits en le libérant de l'autorité écrasante de l'Eglise, de la tradition et de la pensée scolastique, « ce perpétuel mouvement de l'esprit dans un cercle fermé » (Henri Hauser). Cependant, comme Ernst Troeltsch l'a si bien démontré¹⁸, l'individualisme de la Renaissance signifie plutôt un changement d'orientation intellectuel et spirituel que la proclamation des droits de l'individu au sens moderne du terme, y compris son autonomie complète au niveau de la pensée et du comportement (raison et éthique), qui ne seront formulés qu'à partir du XVIII^e siècle. Mais ce changement d'orientation signifie, avant tout, la libération de l'individu d'une perspective exclusivement transcendantale en le replaçant dans le cadre immanent ; cela implique, bien entendu, sa libération de l'institution de grâce qu'est l'Eglise romaine et l'abandon de l'idéal monastique. Il est vrai que l'autorité de l'Eglise fut remplacée par celle de l'Antiquité, ce qui ne constituait selon Troeltsch qu'une « maladie d'enfance » de l'homme moderne nouvellement né ; l'acceptation de cette autorité de l'Antiquité ne correspondait pas du tout à la sujétion de jadis à l'autorité religieuse, mais elle était plutôt la poursuite des mêmes idéaux que révéraient Socrate, Sénèque ou Cicéron, et dont l'un était l'épanouissement de l'homme dans ce monde immanent. A ce propos, il est utile de rappeler le « Songe de Scipion », tant de fois cité par les humanistes : « Sache donc que tu es un dieu, si c'est être un dieu que de vivre, penser, se souvenir, prévoir, diriger, gouverner, mouvoir le corps placé sous ses ordres, comme le Dieu éternel lui-même fait de cet univers ; s'il est vrai que l'âme immortelle meut un corps périssable, comme le Dieu éternel lui-même meut un monde en partie sujet à la mort »¹⁹. Ainsi, les humanistes mirent en évidence une « tension latente » au sein de la culture européenne, comme l'a remarqué Friedrich Paulsen, conséquence du fait que le concept ascétique et surnaturel de la vie imposé par le christianisme médiéval ne correspondait plus aux conditions sociales, économiques et politiques de l'Europe à partir du XIII^e siècle²⁰.

Cette conviction commune aux humanistes que l'homme peut façonner et lui-même et le monde, représente le véritable début de l'ère moderne. « L'individualisme est le fondement de l'humanisme »²¹,

¹⁷ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁸ Troeltsch, *Renaissance und Reformation*. Historische Zeitschrift, vol. 110, 1913, pp. 525-526.

¹⁹ « Deum te igitur scito esse, si quidem est deus qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus est quam hanc mundum ille princeps deus ; et ut illem undum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet. » Traduction française de Pierre Boyancé, *Etude sur le songe de Scipion. Essai d'histoire et de psychologie religieuses*, Bordeaux-Paris, 1936, pp. 32-33. — L'humanisme antique se résume dans les paroles de Sénèque : « Homo res sacra homini », Epistola XCV, tandis que la définition que Pic de la Mirandole donne de l'homme : « Sui ipsius quasi arbitrius et honorarius plastes et fctor », souligne cet aspect créateur si cher à sa génération.

²⁰ Becker, C.H., *op. cit.*, pp.28-29.

²¹ Thomas, *op. cit.*, pp. 142-143. — La citation complète se lit ainsi : /L'humanisme consiste/ « dans l'effort personnel, dans l'aventure individuelle, unique, jamais renouvelable, de chacun de ceux qui tentent de se donner à eux-mêmes, par leurs propres moyens, selon leur expérience privée, une règle de vie, de pensée et d'action... L'humanisme se construit dans chaque conscience. Entre tous ceux qui font ainsi leur destinée, il y a sans doute certaines similitudes, certaines parentés ; et c'est en ce sens qu'on peut parler à bon escient d'une tradition de l'humanisme. Mais le succès obtenu par chaque humaniste ne peut servir aux autres sinon d'exemple : les résultats acquis ne sont pas utilisables pour tous... L'individualisme est le fondement de l'humanisme... ».

mais seulement un individualisme créateur sur le plan intellectuel et artistique. C'est à l'époque de la Renaissance et de l'Humanisme que l'homme passe du « faire » au « créer », grâce aux possibilités inhérentes à sa nature sans, toutefois, perdre la conscience de son « état créé » par un Dieu transcendant. « L'homme à la fois créateur et créature, telle est l'ambiguïté que l'Humanisme développe dans ses réflexions, et que représente la Renaissance. C'est dans cette opposition que résident le conflit et la solution harmonieuse que ces penseurs décrivent, chacun à sa manière ; et c'est dans cette opposition que se trouve aussi, malgré les preuves grandioses qu'ils donnent de la puissance de penser et de la beauté de leur art, la cause de cet état d'inachèvement qui nous étonne » ²².

Inachèvement peut-être — mais seulement sur le plan social ; quoique le rôle de la Renaissance dans la formation de l'Etat moderne, des monarchies absolues, ne soit pas contestable. On a reproché à la Renaissance et aux humanistes le caractère « improductif » de leur action, qu'ils n'ont créé qu'une aristocratie cultivée, une vie de salons et se sont entièrement soumis au pouvoir et à la tyrannie. Mais la vie de salons, ne sera-t-elle pas, avec le concours d'une aristocratie intellectuelle, celle des Rousseau, Diderot et Voltaire, à la base d'un nouveau départ dans le développement futur de la conception de l'homme moderne ? Et la Réforme n'est-elle pas née dans la solitude monastique d'un Luther ou dans la paroisse de campagne d'un Zwingli, tous deux influencés par les idées de l'aristocratie humaniste, avant de prendre l'ampleur d'un mouvement populaire ? Les Eglises issues de la Réforme ne se sont-elles pas soumises à l'autorité séculaire, comme ce fut le cas de l'Eglise luthérienne, ce qui représenta un facteur puissant dans le passage de la Réforme, d'abord révolte de théologiens, à un mouvement englobant toutes les couches sociales ? En outre, ces Eglises réformées de tendance zwinglienne ou calviniste, n'ont-elles pas créé une théocratie qu'on ne qualifie pas, par révérence, de tyrannie ?

Cependant, il est évident qu'une distinction très nette doit être faite entre l'individualisme de la Renaissance et celui de la Réforme. Le principe formel de la sujétion à l'unique autorité de la Bible et le principe essentiel de la justification par la foi, deux formules résumant la Réforme, n'ont certes pas ouvert la voie à l'admission d'un individualisme *sui generis*. L'individualisme des Réformateurs s'exprime plutôt par une attitude négative : le rejet de l'autorité de l'Eglise médiévale et des normes matérielles établies par elle. La Réforme reconnaît et défend donc les droits de la conscience individuelle tant que celle-ci est le for où se produit la naissance de l'homme nouveau et où s'acquiert l'assurance du salut par la foi et par la grâce de Dieu ; le libre examen est justifié s'il s'arrête devant la Bible, — mais la libre pensée devient hérésie par excellence. La Réforme préconise également l'expérience personnelle, religieuse, aux dépens de l'institution hiérarchisée de l'Eglise romaine dans laquelle l'autorité surnaturelle du dogme et du droit canonique, ainsi que les sacrements assurant le pardon et le salut, éliminent complètement la subjectivité ; où, par conséquent, l'homme n'est que l'objet d'un mécanisme divin. Toutefois, l'individualisme religieux, l'individualisme de la Réforme s'arrête ici. Il ne peut pas dépasser les limites d'une prise de conscience intérieure, spirituelle qui constitue une attitude réceptive, personnelle ; car, ce n'est pas elle qui agit, c'est Dieu. L'élément objectif, qui prime l'effort de l'individu, est l'Evangile, transmis par la Bible, apportant à l'homme pécheur le message du pardon divin et de sa rédemption par le Christ. Ainsi, l'élément objectif de ce processus est surnaturel, donné, imposé, indépendant de l'homme, mais il est aussi spirituel, uniquement saisissable dans la foi. L'homme ne communique pas d'une façon immédiate avec un Dieu qui serait présent dans son âme comme l'enseignaient les spiritualistes, les fameux « Schwärmer », poussant l'individualisme religieux jusqu'à son aboutissement logique, et qui s'attirèrent, en conséquence, les foudres violentes de tous les Réformateurs. On peut donc affirmer que « l'individualisme de la Réforme n'est qu'une *intériorisation* et une *spiritualisation* des réalités purement objectives, surnaturelles et impératives, mais il n'est en aucune façon une autonomie religieuse inconditionnelle » ²³.

Ayant sauvegardé la réalité objective du message évangélique et du contenu de la foi, non dans la forme d'une institution hiérarchique et sacramentelle, mais dans la Bible et la doctrine centrale de la rédemption, les Réformateurs se sont bien rendu compte que leur mouvement de renouveau ne survivrait pas en tant qu'entité sans un cadre bien établi d'Eglises institutionnelles. Par conséquent, grâce au soutien extrêmement important que les princes allemands, les dirigeants des grandes villes de l'Empire et de la Suisse leur fournirent, ils ont fondé les Eglises nationales du protestantisme ; parallèlement, se constituèrent des alliances entre seigneurs séculiers convertis pour leur défense contre les attaques de l'Eglise papale et du pouvoir impérial. Ce développement provoqua l'imposition d'une nouvelle contrainte sur les consciences

²² Dresden, *op. cit.*, p. 234.

²³ Troeltsch, *loc. cit.*, p. 534.

individuelles, — c'est l'un des grands paradoxes de l'histoire de la Réforme, conséquence inévitable si l'on considère la nécessité de fonder de nouvelles Eglises ; car qui dit Eglise, dit doctrine officielle, dogmatisme et règlements nombreux, donc l'oppression et la persécution des non-conformistes, de ceux qui cherchent la foi et le salut par des voies que seule leur conscience leur dicte. Il suffit d'évoquer l'œuvre et le destin de Sébastien Castellion pour mettre en évidence ce paradoxe, sans mentionner toutes les luttes et les crises qui jalonnèrent l'évolution des Eglises protestantes vers une orthodoxie rigoureuse.

Cependant, le rôle de la Réforme dans la lutte pour la liberté religieuse dans le cadre des Etats nationaux européens en formation ou déjà établis, est indéniable. Etant donné que les protestants étaient en minorité dans un bon nombre de ces Etats, la liberté de culte, l'abandon du principe « une loy, un roi, une foi », fut pour eux un problème vital. Les guerres et les luttes de la seconde moitié du XVI^e siècle ainsi que celles du XVII^e siècle devaient amener à la reconnaissance du pluralisme religieux sur le plan national. Mais cette liberté ne sera appliquée qu'aux Eglises, communautés organisées, et non pas à l'individu qui n'en bénéficiera qu'en adhérant à l'une des Eglises reconnues et en se conformant à ses dogmes. La liberté de conscience individuelle en matière religieuse ne sera inscrite dans la culture européenne et n'obtiendra le droit d'existence qu'à partir du XVIII^e et du XIX^e siècle, au cours de l'élaboration du concept moderne de l'homme tel que nous le connaissons aujourd'hui.

En comparant les deux grands mouvements, la Renaissance et l'Humanisme, d'un côté, et la Réforme, de l'autre, l'accusation d'être « improductif » portée contre le premier, apparaît comme justifiée dans la perspective des mutations sociales que le XVI^e siècle faisait apparaître. Les grands penseurs et artistes humanistes constituaient, en effet, une sorte d'aristocratie intellectuelle qui préféraient les discussions de salon aux débats sur la place publique et certains d'entre eux, en premier lieu Erasme, avaient une horreur incurable de la multitude, de la masse. Les Réformateurs, au contraire, étaient des meneurs d'hommes par excellence, car ce caractère est inhérent à la mission prophétique qu'ils assumaient²⁴. Ils ont retrouvé la vraie signification de la Parole, le message évangélique authentique, dans la solitude des luttes intérieures ou dans un cercle restreint d'amis recherchant comme eux la vérité ; mais celle-ci une fois retrouvée, ils se sentirent poussés à la proclamer aux autres hommes afin de les convertir par le message restitué du Christ. Un prophète est toujours un prédicateur parce qu'il est envoyé par Dieu afin de transmettre une révélation nouvelle ou une révélation purifiée de tout ce qui l'a obscurcie ; c'est pour cela que les Réformateurs sont aussi devenus les rénovateurs des langues nationales de l'Europe moderne, car le seul moyen efficace de remplir leur mission était l'utilisation des idiomes vernaculaires, permettant de mettre à la portée des gens de toute origine sociale l'Evangile redécouvert.

Dans la confrontation des caractères des deux types d'hommes, humanistes et réformateurs, il serait erroné de s'attendre chez les uns et chez les autres à la même attitude, — ces attitudes étaient, et sont encore aujourd'hui, fonctionnelles, c'est-à-dire répondant aux exigences des tâches assignées aux uns et aux autres par la volonté divine. La tension entre ces deux attitudes put même exister en un seul homme, et Theodor Bibliander, éditeur du Coran, en donne un bon exemple.

Il est toutefois certain que la Réforme a engendré au XVI^e siècle des changements sociaux importants, entraînant une revalorisation de l'activité économique, tandis que les idées nouvelles des humanistes n'ont exercé une influence considérable, souvent indirecte, sur la transformation de la société et la formation de la mentalité moderne que beaucoup plus tard²⁵. La Réforme a, en effet, revalorisé la vie quotidienne, le cadre où se déroule l'existence de l'homme, en intégrant le comportement et les actes du croyant dans le processus menant au salut. Le dualisme des ordres, éternel et temporel, disparaît dès que l'être humain, dont le passage d'une vie de ténèbres à celle de la lumière a été acquis par la grâce de Dieu, s'engage à se comporter et à agir conformément aux préceptes divins ; il ne doit jamais perdre de vue que cette vie terrestre n'est qu'un chemin vers l'au-delà, l'éternité. En éliminant la distinction entre la vie humaine « ordinaire » soumise à la loi de la nature et de la raison, mais corrompue par le péché, et la vie « pieuse »,

²⁴ L'un des reproches que Calvin a faits aux Nicodémistes, c'est-à-dire aux humanistes, est caractéristique de la différence de mentalité. Ces modèles de discrétion, les humanistes, « se peuvent-ils vanter » — s'écrit Calvin — « d'avoir jamais dressé une église de dix personnes en un village, avec leur si grande discrétion et sagesse toute circonspecte, au lieu que tout le monde a été gagné par la simple prédication de l'Evangile ? » Calvin, *Excuse à Messieurs les Nicodémistes*, pp. 232-233.

²⁵ Troeltsch dans son étude sur la Renaissance et la Réforme énumère les étapes de l'évolution intellectuelle européenne où l'influence de la Renaissance peut être facilement décelée : Descartes, Leibniz, Shaftesbury, Herder, l'idée du progrès, anthropocentrisme, relativisme psychologique, etc. Troeltsch, *loc. cit.*, pp. 528-532.

ascétique et consistant en actions de grâce continues, la Réforme a transformé la première en une vie d'êtres responsables devant Dieu, et l'a considérée comme le champ d'activité du chrétien où la foi devait s'épanouir dans l'amour du prochain. Toutefois, les Réformateurs n'ont nullement oublié que cette existence est profondément liée à la nature corrompue de l'homme ; ils l'ont plutôt souligné en insistant particulièrement sur le pouvoir du mal personnifié par Satan. Ils ont, en conséquence, transposé l'ascétisme monacal et médiéval dans la vie de tous les jours en donnant à la vocation du chrétien dans sa profession, sa famille, son milieu social et sa patrie, par sa responsabilité à l'égard de Dieu et ses prochains, une importance jamais connue auparavant²⁶.

Ce changement d'optique a eu deux conséquences : tout d'abord, l'existence immanente est devenue un préalable immédiat de la vie transcendante ; ensuite, l'engagement de l'homme, à vocation chrétienne, dans sa profession et dans la formation de la société est devenu une obligation et un facteur primordial de l'évolution de l'Europe moderne. La Renaissance et l'Humanisme, au contraire, ont mis l'accent non pas sur la vocation de l'homme dans la vie sociale, mais sur sa libre éducation, sur le développement artistique et scientifique, la recherche de la vérité soumise à la seule conscience individuelle, en somme sur l'épanouissement et sur la perfection de la personne humaine, de soi-même. Cette exigence de la Renaissance est devenue, avec un retard de plusieurs siècles, le fondement du concept moderne, qui a trouvé son expression dans ce que nous appelons aujourd'hui les Droits de l'Homme.

La plupart des humanistes, si l'on excepte Dolet, Des Périers et quelques autres, sont restés profondément religieux, même s'ils ont donné une interprétation des doctrines chrétiennes différentes de celles des Réformateurs. Cette opinion, il est vrai, n'est pas partagée par tous les spécialistes, particulièrement par ceux venant de deux extrêmes : les orthodoxes romains, fervents protagonistes de l'humanisme médiéval, ou les orthodoxes protestants, n'admettant que le radicalisme luthérien ou calviniste concernant le péché, le libre arbitre et la prédestination. Ainsi, Etienne Gilson a jugé sévèrement la Renaissance : « La différence entre la Renaissance et le Moyen Age n'est pas une différence par excès, mais par défaut. La Renaissance, telle qu'on nous l'a décrite, n'est pas le Moyen Age plus l'homme, mais le Moyen Age moins Dieu, et la tragédie, c'est qu'en perdant Dieu la Renaissance allait perdre l'homme lui-même ... »²⁷.

Pour illustrer les critiques portées par l'orthodoxie protestante sur la Renaissance et les humanistes, le mieux est de se référer à Calvin qui ne fut pas avare en attaques violentes contre eux, quoiqu'il ne soit pas allé aussi loin que des critiques catholiques comme Gilson et n'ait pas mis en doute leur sentiment religieux. Dans son traité *Excuse à Messieurs les Nicodémites*, Calvin distingue quatre catégories entre ceux qui, par discrétion, veulent éviter de faire éclater la vérité : « Il y a la troisième espèce de ceux qui convertissent à demi la chrétienté en philosophie, ou pour le moins ne prennent pas les choses fort à cœur, mais attendent sans faire semblant de rien voir s'il se fera quelque bonne réformation. De s'y employer, en tant qu'ils voient que c'est chose dangereuse, ils n'y ont point le cœur. Davantage, il y en a une autre partie d'eux qui imaginent des idées platoniques dans leurs têtes, touchant la façon de servir Dieu, et ainsi excusent la plupart des folles superstitions qui sont en la papauté, comme choses dont on ne se peut passer. Cette bande est quasi toute de gens de lettres. Non pas que toutes gens de lettres en soient. Car j'aimerais mieux que toutes les sciences humaines fussent exterminées de la terre que si elles étaient cause de refroidir ainsi le zèle des chrétiens et les détourner de Dieu »²⁸. Mais au-delà de ce flétrissement de non-engagement des humanistes, du type érasmien ou fabricien, dans la lutte contre l'Eglise papale, Calvin condamne surtout comme blasphématoire la haute valeur attribuée à l'homme et la croyance en ses possibilités créatrices et son autonomie reflétées par le « Songe de Scipion » : « Car qu'est-ce autre chose, quand on nous enseigne de cheminer en notre force et vertu, que de nous eslever au bout d'un roseau, lequel ne nous peut soutenir qu'il ne rompt incontinent, et que nous ne tresbuchions ? Combien encore qu'on faict trop d'honneur à nos forces, les accomparageant à un roseau. Car ce n'est que fumée, tout ce que les hommes en imaginent »²⁹. L'antinomie de l'Humanisme et de la Réforme se ramène au débat sur le libre ou

²⁶ L'engagement de l'homme dans la vie publique, respect absolu des autorités établies, ces deux doctrines parallèles de la Réforme menaient directement à la régénération de l'idée théocratique. Voir en particulier sur cette idée chez Zwingli : Farner, *op. cit.*, Vol. 4, *Reformatörische Erneuerung von Kirche und Volk in Zürich und in der Eidgenossenschaft*, 1525-1531 ; Rother, *op. cit.* ; Schmid, *op. cit.*

²⁷ Gilson, « L'humanisme médiéval et la Renaissance ». Dans : *Les idées et les lettres*, p. 102.

²⁸ Calvin, *Excuse à Messieurs les Nicodémites*, pp. 218-219.

²⁹ Calvin, *Institution*, p. 40.

serf arbitre qui a opposé Erasme à Luther ; la cassure en deux du mouvement, jadis uni, des humanistes et des Réformateurs s'aggrava avec les années pour se consommer avec l'entrée en scène de Calvin.

Il est certes difficile de comprendre le caractère religieux et chrétien de l'Humanisme si on le considère sous l'angle du christianisme traditionnel, selon l'optique catholique romaine ou selon l'optique de l'orthodoxie protestante. Au fait, il n'exista pas une religiosité propre à la Renaissance et à l'Humanisme ; on ne trouve pas, à cette époque, un phénomène religieux homogène. Justement en raison du fait que l'accent fut mis sur l'homme en tant que tel, non en dehors mais à l'intérieur de la foi chrétienne, cette reconnaissance de la personnalité humaine avait engendré une gamme extrêmement variée et riche d'expressions de la religiosité. Ainsi chaque individu de la Renaissance représente un type religieux en soi ayant, toutefois, une base commune : le retour « ad fontes », au christianisme primitif, au Jésus des Evangiles. Une vérité qui se reflète dans la multiplicité de l'espèce humaine. Les humanistes aspiraient à des dogmes simples, à un culte « pur », à une vie conforme aux préceptes du Sermon sur la Montagne. Dans cette perspective, les trésors retrouvés de l'Antiquité et du christianisme ne semblaient pas être contradictoires ; aussi « la religiosité chrétienne devait-elle être formée par l'éducation antique et la nouvelle éducation devait-elle être pénétrée par les forces religieuses »³⁰.

Dans l'antithèse de la Renaissance et de la Réforme, celle, ancienne, entre la παιδεία de la culture grecque et la σοφεία des religions orientales de jadis fut ressuscitée³¹. Celle dont témoigne la tension entre la foi et l'épanouissement de l'homme, entre la foi débordante d'un Luther et la « philosophia Christi » d'un Erasme. Si nous acceptons une telle appréciation des deux mouvements, nous pouvons dire qu'« ils apparaissent alors avec netteté comme représentatifs de la tension entre les deux composantes principales de la culture européenne, de la division entre l'élément chrétien-surnaturel-ascétique et l'élément antique-immanent-humain ... Leur relation se présente comme celle d'un antagonisme profond et redoutable, mais nullement comme celle de deux forces exclusives »³².

³⁰ Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus*, p. 22.

³¹ « Das Christentum kennt den Begriff der Bildung nicht », — comme l'a écrit Rudolf Bultmann dans son article *Humanismus und Reformation*. Bultmann, *loc. cit.*, p. 10.

³² Troeltsch, *op. cit.*, pp. 544-545.

Chapitre III

LA CONNAISSANCE DE L'ISLAM DANS LE CHRISTIANISME MÉDIEVAL ET À L'ÉPOQUE DE LA RENAISSANCE ET DE L'HUMANISME

Pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, la nouvelle foi eut besoin d'une apologétique vivante, dynamique, assumant sa défense en face du paganisme gréco-romain. En même temps, une polémique aussi vive se développa pour lutter contre les hérésies qui ne tardèrent pas à apparaître à la suite d'interprétations divergentes des Écritures et des témoignages de la première génération. Dès le moment où l'Eglise chrétienne devint une puissance associée à l'Etat et où son adversaire acharné, le paganisme, fut définitivement vaincu, il ne fut plus nécessaire d'élaborer une apologétique structurée, indépendante des autres disciplines théologiques ; au cours de cette période, la dogmatique et l'apologétique ne formèrent, en somme, qu'une seule et même discipline.

À partir du XII^e siècle, la scolastique l'emporta dans les deux parties de la chrétienté, l'orientale et l'occidentale. Les théologiens se sont alors efforcés de défendre les dogmes chrétiens par des arguments rationnels et par une logique, en bonne partie empruntés aux philosophes antiques. L'apologétique et la polémique furent entièrement intégrées dans la théologie scolastique, et ne remplirent plus qu'une fonction secondaire. Cette évolution s'explique par le fait que la plupart du temps les arguments ne s'adressaient pas à des gens extérieurs à l'Eglise universelle, mais à des hommes vivant en son sein, quoique faisant preuve d'une certaine indépendance intellectuelle en s'appuyant sur la raison naturelle dans leur réflexion et en se permettant de douter de thèses que l'Eglise avait endossées avec toute son autorité. La dialectique aristotélicienne, méthode païenne au service de la doctrine du Christ, devait donc prouver la sagesse et la justesse de l'enseignement de l'Eglise basé sur la vérité révélée.

Malgré l'extension et le renforcement de la domination de l'Eglise, trois groupes restaient en dehors du christianisme, professant des croyances hérétiques ou différentes de la foi chrétienne. Ces groupes comprenaient les manichéens, les juifs et les musulmans. Déjà les Pères des premiers siècles avaient combattu les adhérents de Manès et de Moïse, tandis que l'Islam — dont les fidèles étaient désignés comme musulmans, Turcs ou Sarrasins, — représentait un nouvel adversaire aux attaques duquel la dialectique scolastique devait parer, d'autant plus que la poussée musulmane allait constituer un formidable danger politique vers la fin du premier millénaire et que la chrétienté orientale devait lentement succomber sous les assauts du nouveau venu politique et religieux¹.

L'année de la « Hidjra » — l'hégire — 622, marque, en effet, l'entrée de la nouvelle religion prophétique sur la scène mondiale. Malgré ses conquêtes foudroyantes militaires et religieuses, une riposte chrétienne, sous forme d'apologétique ou de polémique anti-islamique, n'était encore apparue que dans les cercles de la chrétienté orientale, directement exposée à l'avance des musulmans. L'affrontement politique entre l'Islam et l'Europe occidentale avait été momentanément arrêté en 732, par la victoire de Charles Martel sur les armées de l'envahisseur arabe à Poitiers, de sorte que la confrontation idéologique fut différée jusqu'au début de notre millénaire. À ce moment-là, par suite des changements politiques intervenus dans les rapports entre le monde chrétien occidental et le monde islamique et, en conséquence également des dissensions qui apparurent au sein de la « Respublica Christiana », la lutte politique reprit, sous forme de croisades, et la polémique contre les « sectateurs » de Mahomet connut un véritable essor. L'attaque intellectuelle a donc suivi le conflit politique renaissant². Comme Norman Daniel l'a clairement établi dans son œuvre magistrale *Islam and the West. The Making of an Image*, une véritable littérature anti-islamique ne s'est donc affirmée au sein de la latinité médiévale qu'à partir de 1100. L'image dominante que les

¹ Zöckler, *op. cit.*, pp. 194-195.

² Voir sur ce point : Prutz, *op. cit.*, pp. 21-22.

chrétiens d'Europe se faisaient des musulmans, de leur religion et de leurs mœurs s'était, par conséquent, formée pendant un quart de millénaire entre 1100 et 1350. La naissance de la puissance ottomane au cours de la seconde moitié du XIV^e siècle, suivie des succès militaires retentissants et des conquêtes d'une partie toujours croissante du continent européen, allait prêter une cruelle actualité à la polémique contre les musulmans. La prise de Constantinople par Mahomet le Conquérant en 1453 et la grande victoire de Soliman le Magnifique sur les troupes du roi de Hongrie à Mohács en 1526, ouvrant la porte de Vienne et de l'Empire, ne rendirent que plus actuelle la confrontation religieuse et politique aux yeux horrifiés des peuples de la « *Respublica Christiana* ».

Durant toute cette époque, l'apologétique et la polémique vont de pair dans la théologie médiévale ; il convient mieux de parler, en ce qui concerne la chrétienté d'Occident, de polémique seulement d'après le ton qui domine le débat contre les musulmans. Ce caractère polémique s'explique par trois faits marquants :

D'abord, toutes les informations et connaissances concernant l'Islam parvenaient à l'Europe occidentale par le truchement des autorités religieuses, clergé et théologiens, agents de la vie intellectuelle et sources de presque toute activité littéraire ; la littérature populaire qui fleurit au temps des croisades ne fut, en ce domaine, qu'un sous-produit des œuvres littéraires ecclésiastiques. Ainsi, il n'y eut guère de chance, exception faite des ouvrages de quelques individualités indépendantes, pour une recherche objective de la vérité.

En deuxième lieu, l'Eglise avait tout intérêt, — croyait-elle, — de présenter la religion et les mœurs musulmanes sous les traits les plus répugnants, les images les plus horribles, au risque de déformer la vérité, d'ignorer l'évidence et de ne tenir compte que de ce qui servait sa polémique.

Finalement, tous les auteurs médiévaux se sont acharnés à attaquer la vie et les actes de Mahomet afin de discréditer, dans sa personne, ses fautes et ses crimes prétendus ou vrais, la religion qu'il avait fondée, et de prouver qu'il ne pouvait être un prophète chargé de la révélation de Dieu³.

En raison de cette situation, les multiples contacts et les connaissances plus directes des musulmans acquises au cours des combats contre les armées ottomanes, n'entraînèrent pas beaucoup de changements dans l'argumentation des polémistes. Les arguments anti-islamiques développés et l'image formée de 1100 à 1350, restèrent invariables, véritablement figés dans l'esprit européen. Même à l'époque de la Renaissance et de la Réforme, cette image continua à dominer et ces arguments furent repris sans modification majeure, quoique les débuts de mutations profondes de la pensée apparurent chez certains auteurs, par exemple chez Theodor Bibliander, — annonçant une ouverture timide de l'esprit européen envers les religions et civilisations non chrétiennes.

L'image de l'Islam qui se forma en Europe au cours des derniers siècles du Moyen Age, n'a pas seulement dominé l'approche des humanistes et des Réformateurs, mais elle a influencé, jusqu'à notre époque, les idées et l'attitude occidentales ; elle a pesé sur les esprits comme un lourd héritage. Norman Daniel a résumé, d'une manière brillante, l'importance du processus psychologique dans la formation de cette représentation occidentale de l'Islam : « Les gens semblent s'imaginer qu'une société d'une conception différente est dangereuse sinon hostile, et l'ouverture spasmodique d'hostilités entre l'Islam et la chrétienté, au cours de toute l'histoire, fut la manifestation de cette mentalité. Sous l'effet d'un sentiment de danger, réel ou imaginaire, une image déformée des croyances de leurs ennemis s'installe, apparemment, dans l'esprit des gens. Par suite de malentendus et de fausses idées, ce qu'on voit des croyances et des mœurs d'une communauté se transforme en mythe incontesté au sein d'une autre communauté et peut y revêtir une forme si contrefaite qu'elle ne correspond plus guère aux faits réels. Les doctrines spirituelles de l'ennemi sont interprétées de manière restrictive et sous l'influence de préjugés, et les faits eux-mêmes se trouvent modifiés, en toute bonne foi, afin de répondre au besoin de l'interprétation. De cette manière, un ensemble de croyances se constitue relativement à ce qu'un autre groupe confesse. Une « vérité véritable » s'établit qui est en parfait contraste avec ce que l'ennemi prétend croire ; mais l'ennemi n'est pas autorisé à se défendre lui-même. Un tel enseignement sur un autre enseignement se répète alors ici ou là et obtient confirmation par suite de répétitions sous des formes peu variées »⁴.

³ Prutz, *op. cit.*, p. 73 ; Zöckler, *op. cit.*, pp. 236-237 ; Daniel, *loc. cit.*, p. 298.

⁴ Daniel, *op. cit.*, p. 2.

a) L'apologétique byzantin

La défense de la foi chrétienne, chez les Pères orientaux, se situe dans un contexte historique particulier et totalement différent de celui de l'Europe quatre ou cinq siècles plus tard : elle était essentiellement d'ordre apologétique alors qu'elle deviendra polémique au Moyen Âge occidental. Les chrétiens orientaux vivant sous domination arabe doivent à tout prix sauvegarder leur foi face à la nouvelle religion du conquérant. Toutefois, en toile de fond de cette confrontation islamo-chrétienne se trouve le conflit d'ordre politico-national entre les deux grandes puissances, Byzance et l'empire des successeurs de Mahomet ; ainsi, le mouvement de défense mené en premier lieu par le clergé et, plus précisément, par les moines, catalyse un « nationalisme religieux » qui est aussi un nationalisme politique.

Cette apologétique des théologies est prise en relais, au niveau des couches populaires, par la littérature orale laquelle donne naissance à une série de récits imaginaires légendaires qui alimenteront la polémique anti-islamique plus tard en Europe.

Cependant, il est aussi à noter que les positions des théologiens des Eglises d'Orient ne sont pas identiques concernant l'enseignement du Prophète, une nette différence de vue sépare les Pères grecs et arméniens, — monophysites et nestoriens, — car l'attitude de ces derniers vis-à-vis de l'Islam est beaucoup plus favorable que celle des théologiens grecs ; elle demeure apologétique, mais ne verse pas dans la polémique systématique. Cette différence d'attitude provient non seulement des positions théologiques monophysites ou nestoriennes déviant de l'orthodoxie byzantine, mais surtout d'une appréciation fondamentalement divergente de la situation politique : la conquête arabe et la domination musulmane est préférée à la domination byzantine (il suffit de lire les œuvres des historiens et chroniqueurs tels Michel le Syrien ou Barhaebreus).

Dans cette perspective, l'analyse de l'attitude et des écrits, à titre d'exemple, de quelques théologiens de Byzance qui suivra, ne peut être aucunement considérée comme représentative des positions de l'ensemble des Eglises orientales envers l'Islam, elle indique plutôt les sources de la polémique médiévale et de celle de l'époque de la Réforme dont les représentants n'ont pas voulu se référer aux thèses des monophysites ou nestoriens considérés comme hérétiques même s'ils avaient pu y avoir accès.

C'est Jean Damascène, mort vers 749, un des plus grands théologiens de l'Eglise orientale, qui inaugure la longue succession des apologètes anti-islamiques de Byzance⁵. Il a laissé à la postérité deux écrits dans lesquels il réfute la nouvelle religion prophétique qui avait dominé le monde au sein duquel le Damascène vivait. Il a consacré à l'Islam l'un des derniers chapitres de son grand ouvrage sur les hérésies, *De haeresibus liber* ; en outre, il a composé un dialogue imaginaire, *Dialexis Sarrakenou kai Christianou*⁶, où il fait également l'apologie de deux des dogmes les plus discutés entre musulmans et chrétiens, la Trinité et l'Incarnation.

Comparant les traditions bibliques reprises par Mahomet et le Coran, en particulier celles concernant les patriarches de l'Ancien Testament ainsi que Jésus et Marie, il classe l'Islam parmi les hérésies et le rapproche de l'arianisme. Ainsi, il a prononcé l'une des critiques fondamentales qui sera répétée au cours des siècles dans les attaques chrétiennes contre la religion musulmane, et dont les Réformateurs se feront aussi l'écho : la doctrine de Mahomet n'est qu'une déviation, une déformation de la vraie doctrine chrétienne, — donc l'Islam n'est pas une nouvelle religion, mais une hérésie comme les innombrables autres que la chrétienté a connues depuis ses origines. Ensuite, Jean Damascène est aussi à l'origine de la tradition chrétienne consistant à discuter avec les musulmans sur la base des Ecritures saintes comme si le croyant de l'Islam était tenu d'accepter les preuves scripturaires dans la même mesure qu'un chrétien. Il eut encore recours aux finesses exégétiques en argumentant sur la doctrine de la Trinité⁷. Il s'est montré habile

⁵ Sur la littérature apologétique, voir : Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* ; Graf, G., loc. cit. ; Graf, G., *Die arabischen Schriften des Theodors Abu Qurra* ; Fritsch, op. cit. ; Abel, op. cit. ; Abel, *La polémique damascénienne* ; Abel, *L'apocalypse de Bahîra* ; Abel, *La lettre polémique* ; Alverny d', *La connaissance* ; Alverny d', *Deux traductions* ; Alverny d' — Vajda, loc. cit. ; Daniel, op. cit. ; Daniel, loc. cit.

⁶ *De haeresibus*, dans : MPG, Vol. 94, col. 677-780, sur l'Islam, paragraphe 101 : col. 764-774. — *Dialexis Sarrakenou kai Christianou*, dans : MPG, Vol. 94, col. 1585-1598, ou Vol. 96, col. 1335-1348.

⁷ Daniel, op. cit., pp. 3-5.

dialecticien, particulièrement lorsqu'il a débattu de problèmes tels que la création ou l'existence éternelle de la Parole et de l'Esprit de Dieu, ou du « déterminisme » musulman selon lequel, à l'en croire, Dieu serait l'auteur du mal ⁸.

L'histoire de Bahîra ⁹ apparaît déjà chez le Damascène en la personne du « moine arien », instructeur de Mahomet, devenu, sous le nom de Sergius généralement tenu pour nestorien, une des personnalités les plus populaires de la légende byzantine et occidentale sur le Prophète. Dans son étude sur *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, Armand Abel conteste que certaines allusions au Coran, les vives attaques contre la morale de Mahomet et les dénégations véhémentes des restes du paganisme, donc du culte de la Ka'ba ¹⁰, soient de Jean Damascène ; il estime que le chapitre du *De haeresibus* fut remanié et que des interpolations ultérieures ont défiguré le texte original ¹¹.

Vers le milieu du IX^e siècle, Nicétas, philosophe byzantin, a écrit deux œuvres apologétiques de ton tout à fait différent de celui de Jean Damascène, *Para tou Arabos Moamet plastografnoeises biblou* ou *Confutatio Mohamedis*, et *L'ekthesis Kataskeuastike* ou *Expositio demonstrativa* ... ¹². Nicétas représente une autre tradition que le Damascène ; il pousse la dialectique à un tel point qu'elle perd tout son sens et toute force de conviction.

Autant Jean Damascène est resté sur le plan de l'argumentation théologique, autant Nicétas s'est référé à certains aspects de l'enseignement coranique et aux coutumes musulmanes qu'il tient de sources chrétiennes en langues arabe ou syriaque ; il confronte ces renseignements aux Ecritures, à la foi et à la morale chrétiennes, en ajoutant quelques commentaires, et il s'en prend directement à la personne du « soi-disant prophète », Mahomet. Les chrétiens d'Orient se plaisaient, en général, à interpréter et à déformer dans un sens péjoratif les traditions pieuses qu'ils avaient apprises sur la vie de Mahomet, par des récits des musulmans, et Nicétas fut l'un des représentants les plus en vue de cette tendance dont la mesquinerie a facilement trouvé son chemin dans la tradition médiévale de l'Occident ¹³.

⁸ Ce thème fut généralement négligé en Occident ; seul San Pedro Pascual le traite, en particulier dans son *Contra los fatalistas mahometanos*. Dans : *Obras*. Ed. V. Armengol Valenzuela. Rome, 1905/08.

⁹ La '*Sirat Rasûl Allah*', la biographie du Prophète écrite par Ibn Ishâq et transmise par Ibn Hishâm (traduite, introduite et annotée par Guillaume, A., *op. cit.*, la légende de Bahîra. pp. 79 sqq.) rapporte une seconde rencontre de Mahomet (auparavant il y en eut une autre alors qu'enfant il voyageait avec son oncle Abu Tâlib en Syrie) avec un moine syrien qui le salue comme prophète, alors qu'il voyage au service de Khadîdja. Autour de ces personnages épisodiques, généralement réunis en un seul, le moine Bahîra dont la traduction en syriaque signifie l'Elu, appelé aussi Sargis ou Sergios (en forme latinisée Sergius), les chrétiens d'Orient forgent des légendes, transplantées dans la tradition occidentale. L'exposé classique de la légende Bahîra apparaît, pour la première fois, chez Théophane. Bahîra-Sergios, moine hérétique, enseigne à Mahomet, pauvre Arabe ignorant, des doctrines erronées : ainsi peut s'expliquer d'un coup, la présence dans le Coran de données scripturaires, considérées comme déformées par cet hérétique ; ce dernier se rattache, selon l'appartenance du rédacteur, soit à une hérésie ancienne, comme l'arianisme et le nestorianisme, soit à l'une ou l'autre des sectes antagonistes. Sur la légende de Bahîra : Abel, *L'apocalypse de Bahîra* ; Bignami-Odier - Levi della Vida, *loc. cit.* ; Gottheil, *op. cit.* ; Alverny d', *La connaissance*, p. 582.

¹⁰ A propos du rôle de la Ka'ba contenant la pierre noire, les polémistes ont estimé que les Arabes vénéraient une idole d'Aphrodite. Dans cette fabulation, ils inclurent les éléments qui leur étaient parvenus de la période préislamique ; ils ont ainsi identifié la déesse astrale al-'Uzza des Arabes avec la planète Vénus. Saint Jérôme avait transmis ce renseignement au sujet des habitants de l'Arabie dans la vie de saint Hilarion : « ... vadens in desertum Cades... pervenit Elusam, eo forte die quo anniversaria solemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illam ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est... » Dans : MPL, Vol. 23, col. 41. — Bède le Vénérable reproduit également cette tradition dans son écrit *Expositio Actuum Apostolorum et retractatio*. Ed. M. L. W. Laistner, Cambridge (Mass.), 1939, p. 34.

¹¹ Abel, *La polémique damascénienne*, pp. 64 sqq.

¹² L'œuvre de Nicétas se trouve dans : MPG, Vol. 105, col. 669-842.

¹³ Daniel, *loc. cit.*, p. 5 ; Alverny d', *La connaissance*, p. 581.

Barthélemy d'Edesse est encore plus violent dans sa *Confutatio Agareni* et fait preuve « d'une extrême malveillance » dans sa biographie de Mahomet, *Contra Moamed*, dont de nombreux détails furent repris par les polémistes d'Occident ¹⁴.

Il serait, toutefois, injuste d'identifier l'apologétique anti-islamique de l'Orient avec cette tradition, manquant totalement d'objectivité, et dont Nicétas de Byzance et Barthélemy d'Edesse fut entre autres, responsable. Au cours du même siècle où Nicétas écrivait, Théophane composa sa *Chronographica* qu'Anastase le Bibliothécaire romain a traduite en latin ¹⁵. La *Chronographie* de Théophane, dont la narration s'étend jusqu'en 813, est plus objective et elle fut considérée par les polémistes latins du Moyen Age comme une source d'information impartiale et sérieuse. En effet, un sommaire de la *Chronique tripartite* d'Anastase figurait alors dans un certain nombre de bibliothèques et constituait la principale source de renseignements sur la religion musulmane des hommes érudits ¹⁶. Toutefois, la *Chronographie* contient, elle aussi, beaucoup de données légendaires qu'elle a canalisées dans la tradition latine, et elle est la cause de passablement d'erreurs commises par Theodor Bibliander dans sa narration de l'histoire du Prophète ¹⁷. L'écrit de Théophane montre que le personnage du « moine hérétique » faisait, à son époque, partie intégrante de la légende de Mahomet diffusée dans le monde byzantin ; le fait qu'il a fortement souligné le rôle des juifs et des chrétiens dans la naissance de la religion musulmane prouve qu'il l'a tenue à l'instar de Jean Damascène, pour une hérésie ¹⁸.

Yahya ibn 'Adî, apologiste arabe de Bagdad ¹⁹ du X^e siècle, que Norman Daniel compare à Raymond Lulle, est allé le plus loin parmi les chrétiens orientaux dans l'espoir d'instaurer un dialogue fructueux avec les musulmans ; il a évité de citer des arguments scripturaires, se rendant compte qu'ils ne pourraient convaincre des gens qui considéraient l'enseignement des livres bibliques comme corrompu et, par conséquent, il s'est efforcé de défendre la Trinité par les seuls arguments découlant de la raison naturelle ²⁰. L'œuvre tardive d'Euthymios Zigabènos, *Panoplia dogmatiké* ²¹, datant de la période de Comnènes peut être classée, elle aussi, parmi celles s'inspirant de Jean Damascène, quant au raisonnement théologique, en dépit du fait qu'elle contient de nombreuses « fantaisies » provenant des traditions byzantines. Zigabènos fit encore preuve d'originalité en ajoutant aux éléments légendaires usuels la suggestion que Mahomet fut un magicien, — suggestion qui reparaitra, bien entendu, dans la polémique latine occidentale ²².

¹⁴ Le premier ouvrage de Barthélémy d'Edesse dont le titre grec est *Elegchos Agarenou*, se trouve dans : MPG, Vol. 104, col. 1583-1448 ; le second, *Kata Moamed*, que beaucoup ne lui attribuent pas, malgré de nombreuses ressemblances de style, se trouve dans : MPG, Vol. 104, col. 1447-1458.

¹⁵ Théophane, le Confesseur ou le Chronographe (env. 758-817). Sa *Chronographie* embrasse la période allant de 284 à 813 ; il dut donc l'écrire entre 810 et 815. Du point de vue de l'objectivité et de la précision son ouvrage surpasse toutes les chroniques byzantines contemporaines. Sa traduction en latin, faite par Anastase, date d'entre 873 et 878 ; sous cette forme, la *Chronographie* de Théophane a été aussi importante dans l'historiographie médiévale occidentale que l'original le fut pour l'Orient. Voir : *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz : Das 8. Jahrhundert (717-813) aus der Weltchronik des Theophanes*. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Leopold Beyer, Graz, 1957. La traduction latine a été publiée par C. de Boor : *Theophanes Chronographia et Anastasii Bibliothecarii Historia ecclesiastica sive Chronographia tripartita*, Leipzig, 1883-1885, Vol. I-II.

¹⁶ Par exemple, Siegebert de Gembloux l'utilise dans sa chronique au début du XII^e siècle. Alverny d', *La connaissance*, p. 595.

¹⁷ Voir : pp. 62 sqq.

¹⁸ Alverny d', *La connaissance*, pp. 584-585.

¹⁹ Sur Yahya ibn 'Adî et la *Risâla*, qui lui est attribuée, voir : chapitre VII, section b, note 35.

²⁰ Daniel, *op. cit.*, p. 4

²¹ Euthymios Zigabènos a écrit sa *Panoplia dogmatiké* à la demande de l'empereur Alexis Comnènes. Celle-ci se trouve dans : MPG, Vol. 130 ; le chapitre XXVIII, intitulé *Kata Sarakénon* ou *Adversus Saracenos* : col. 1331-1360.

²² Daniel, *op. cit.*, p. 5 ; Alverny d', *La connaissance*, p. 597.

b) La polémique latine du Moyen Age

L'esprit des croisades a ravivé la polémique anti-islamique en Occident, non seulement dans les milieux d'Eglise ou dans les cercles d'intellectuels, mais aussi sous forme littéraire dans les couches les plus larges du peuple. Parmi les poèmes racontant la légende de Mahomet ²³, avec tous les détails fantaisistes hérités de la chrétienté orientale, la *Vita Mahumeti* d'Embricon de Mayence ²⁴, et l'*Otia de Machomete* de Gautier de Compiègne ²⁵ sont assez représentatifs. Ce sont des produits de la littérature populaire, romanesque, sans valeur historique qui n'étaient dépassés que par les chansons de geste dont l'extraordinaire floraison caractérise l'époque. La méconnaissance de l'Islam que reflètent ces chansons de geste et la quantité de traits horribles et scandaleux qu'elles exposent, inspirées par un esprit de supériorité bien occidental, permettent de dire qu'« une telle littérature a les caractères fâcheusement abusifs de la propagande de guerre » ²⁶. Les musulmans — Sarrasins — sont présentés comme des païens, des idolâtres qui vouent leur adoration à Mahomet, Apollon et Tervagant ²⁷ et, phénomène plus surprenant, ces idées sont docilement empruntées à la « plebeia opinio » par les historiens des croisades, ainsi par Foucher de Chartres dans ses *Gesta Francorum* ²⁸, ou par Raoul de Caen dans les *Gesta Tancredi* ²⁹. Quant à Guibert de Nogent, qui sait faire preuve d'un esprit critique en d'autres occasions, il ne peut non plus se libérer, en général, de l'emprise de la littérature et des conceptions populaires, bien qu'il fasse quelques réserves sur leur véracité ³⁰. Il est conscient du fait, par exemple, que les musulmans ne considèrent pas Mahomet « comme un dieu, ainsi que le prétendent certains, mais comme un homme juste, leur chef, par l'intermédiaire duquel ont été promulguées les lois divines » ³¹.

Pendant les presque huit siècles où le califat de Cordoue domina une bonne partie de la péninsule ibérique, l'Espagne resta la plaque tournante entre les civilisations européenne et islamique et c'est par elle que de nombreux trésors de la pensée grecque et antique furent transmis à l'Europe par l'entremise des savants musulmans. L'Espagne de la Reconquista joua ce rôle d'intermédiaire dans un autre contexte : elle devint alors la source principale d'informations sur la doctrine coranique, sur la vie du Prophète ainsi que sur les us et les coutumes des musulmans pour l'Europe des croisades et pour la polémique latine qui se manifesta à partir du XI^e siècle. Elle mettait à disposition des théologiens médiévaux plus ou moins ignorants de la religion musulmane, des sources islamiques authentiques et d'une valeur certaine, mais surtout toute la substance de la tradition anti-islamique déjà séculaire des chrétiens d'Orient. Il est évident, toutefois, qu'un effort sérieux a été accompli par beaucoup de polémistes qui visaient à l'exactitude et cherchaient à se conformer aux sources autorisées de l'Islam ³².

²³ Sur les légendes de Mahomet en Occident, voir : Ancona, *loc. cit.* ; Graf, A., *loc. cit.* ; Renier, *loc. cit.* ; Mancini, *loc. cit.* ; voir aussi : chapitre V, notes 18 et 19.

²⁴ Embricon de Mayence, *Vita Mahumeti*, Ed. Guy Cambier. Coll. Latomus, T. III, Bruxelles, 1962 ; Cambier, Guy, *Embricon de Mayence est-il l'auteur de la Vita Mahumeti ?* Latomus, T. XVI, 1957 ; pp. 468-479.

²⁵ Huygens, R. B. C., *Otia de Machomete. Gedicht von Walter von Compiègne*, Sacris erudiri, T. 8, 1956, pp. 287-328 ; Cambier, Guy, *Quand Gautier de Compiègne composait les Otia de Machomete*, Latomus, T. XVII, 1958, pp. 531-539.

²⁶ Alverny d', *La connaissance*, p. 598 ; Munro, D. C. *loc. cit.* ; Comfort, W. W., *loc. cit.* ; Meredith, Jones C., *loc. cit.*

²⁷ Grégoire, H., *Des dieux Cahu, Baraton, Tervagant et de maints autres dieux non moins extravagants*. Annuaire de philologie et d'histoire orientale et slave, Vol. VII, 1939/44, pp. 451-472 ; Grégoire, H., *L'Etymologie de Tervagant*, dans : *Mélanges G. Cohen*, 1950, pp. 67-74 ; Pellat Y. et Ch., *L'idée de Dieu chez les Sarrasins des Chansons de Geste*. Studia islamica, Vol. XXII, 1965, pp. 5-42.

²⁸ Les '*Gesta Francorum*' de Foucher se trouvent dans : *Recueil des Histoires des Croisades*, Vol. III ; ou dans la réédition de l'œuvre par G. Hagenmeyer, Heidelberg, 1913, sur Mahomet : p. 357 et p. 290, respectivement.

²⁹ Les '*Gesta Tancredi in expeditione Jerosolymitana*' de Raoul de Caen, se trouvent dans : MPL, Vol. 155, sur Mahomet : col. 571.

³⁰ Les *Gesta Dei per Francos*, Liber I, Caput III-IV, se trouvent dans : MPL, Vol. 156, sur Mahomet : col. 689-693.

³¹ Alverny d', *La connaissance*, pp. 598-599.

³² Daniel, *loc. cit.*, p. 296.

Bien avant la Reconquista des terres occupées par les Maures, le mouvement des Martyrs avait déjà produit au IX^e siècle quelques écrits polémiques. Euloge de Cordoue dans son histoire de Mahomet, insérée dans le *Liber apologeticus martyrum*, ainsi que dans un autre ouvrage, le *Memorialis sanctorum*³³, de même qu'Alvare de Cordoue dans l'*Indiculus luminosus*³⁴, avaient attaqué avec violence la religion du faux prophète inspiré par le démon, mais ils ont montré, en même temps, une connaissance beaucoup plus solide des faits de l'histoire musulmane que la plupart des polémistes médiévaux. Euloge classe l'Islam parmi les hérésies, tout en remarquant que la religion musulmane a été la seule à rompre entièrement avec l'Eglise et à abolir complètement la loi précédente, tandis qu'Alvare affirme que Mahomet a voulu établir un « troisième Testament » en s'inspirant d'hérétiques et de philosophes juifs. Ni l'un ni l'autre ne mentionnent la légende de Bahîra ; Euloge expose avec une précision remarquable l'enseignement christologique du Coran qui tient Jésus pour un grand prophète, un homme juste semblable à Adam et soumis à Dieu, et qui reconnaît en lui le Verbe de Dieu et l'Esprit de Dieu, tout en ne le considérant pas comme égal à Dieu. Alvare, d'origine juive, note que les deux langues, l'hébreu et l'arabe, sont toutes proches l'une de l'autre ; en conséquence de ses connaissances de l'arabe, il peut donner des indications précises sur les coutumes de l'Islam : la célébration du vendredi, la pratique du jeûne³⁵, le pèlerinage à La Mecque, la polygamie, et il parle avec mépris du paradis musulman où les croyants se livreront à toutes les voluptés qu'ils désirent³⁶.

Une œuvre qui mit à disposition de la latinité occidentale, dès le XII^e siècle, une somme de connaissances beaucoup plus précises et complètes sur l'Islam, malgré les détails légendaires repris de la tradition, est le *Dialogus* de Pierre Alphonse³⁷. Celui-ci, un juif converti, rédigea une défense de la foi chrétienne contre ses anciens coreligionnaires entre 1106, date de sa conversion, et 1110, l'année de sa mort. Dans cet ouvrage apologétique, il consacra un chapitre aux musulmans ; son importance tient au fait de sa diffusion relativement large en Europe, et, par conséquent, de ses effets bénéfiques rectifiant et complétant les renseignements peu précis et insuffisants que ses contemporains possédaient. Il est très probable qu'il a connu et utilisé la *Risâla*, document de la polémique anti-islamique arabe, d'une grande objectivité et d'une grande valeur, que Theodor Bibliander reproduira, sous une forme tronquée il est vrai, dans son « Recueil »³⁸. La « loi des Sarrasins » est — selon Pierre Alphonse — une loi extrêmement permissive, fondée sur la raison. Les croyants peuvent jouir des joies de la vie terrestre et Dieu ne les a pas accablés de trop de préceptes. Il connaît bon nombre des commandements que le Prophète a imposés aux musulmans : cinq prières journalières précédées d'ablutions, — il cite même la *shahâda* — le jeûne de Ramadan, le pèlerinage, les principaux rites, quoique pas toujours correctement décrits, le « djihâd » et le cens exigé des vaincus, les interdictions alimentaires, la polygamie et le droit de répudiation. On trouve également quelques indications sur les règles judiciaires, en particulier sur celles relevant du droit pénal des musulmans, et le *Dialogus* se termine par une description du paradis et par l'affirmation que selon la foi islamique Mahomet aura pouvoir d'intercession, au jour du Jugement dernier, en faveur de ses fidèles³⁹.

³³ Le *Liber apologeticus martyrum* d'Euloge de Cordoue, se trouve dans : MPL, Vol. 115, col. 851-870, l'histoire de Mahomet : col. 859 sqq ; ses *Memorialis Sanctorum libri tres* dans : MPL, Vol. 115, col. 731-818, sur l'Islam : col. 800 sqq.

³⁴ L' *Indiculus luminosus* de Pierre Alvare de Cordoue, se trouve dans : MPL, Vol. 121, col. 513-556, sur Mahomet : col. 537 sqq. Il y prend la défense des martyrs volontaires, quoique lui-même n'ait pas souffert le martyre. — Sur Euloge et Alvare, voir : Baudissin, Wolf Wilhelm Graf von, *Eulogius und Alvar : ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte, aus der Zeit der Maurenhererschaft*. Leipzig, 1873.

³⁵ A l'instar des Byzantins, il critiqua la pratique musulmane du jeûne, car elle n'était imposée que pendant la journée, donc après le coucher du soleil tout était permis.

³⁶ Alverny d', *La connaissance*, pp. 590-591.

³⁷ Les *Dialogi* de Pierre Alphonse furent publiés, la première fois, à Cologne en 1536, et se trouvent dans : MPL, Vol. 157, col. 535-672 ; le Titulus V. *De Saracenorum lege destruenda, et sententiarum suarum stultitia confutanda* : col. 597 sqq. Il est aussi l'auteur d'un second ouvrage, *Disciplina clericalis*, dans lequel il a également utilisé de nombreuses sources arabes.

³⁸ Voir : pp. 106-107.

³⁹ Alverny d', *La connaissance*, pp. 593-594.

Vers le milieu du XII^e siècle, l'un des grands abbés de Cluny, Pierre le Vénérable⁴⁰, s'est préoccupé de la connaissance insuffisante et défailante de la chrétienté occidentale, quant à la doctrine et aux coutumes de son adversaire le plus dangereux, l'Islam. Lors d'un voyage en Espagne en 1141, où il visita les monastères appartenant à son ordre et régla avec Alphonse VII, roi de Castille et de Léon, certains problèmes concernant les possessions bénédictines dans le pays, l'abbé de Cluny prit la décision de se procurer quantité de renseignements sur les musulmans en puisant dans les trésors accessibles sur la partie de la péninsule ibérique encore occupée par les Maures. Il réunit une équipe de traducteurs, ne reculant pas devant des dépenses considérables, et fit traduire en latin une série de documents, y compris le Coran, qui constituèrent une collection manuscrite que nous connaissons sous le nom de « Corpus de Cluny » ou « Corpus de Tolède ». Nous ferons l'analyse de cette collection qui a circulé en d'innombrables copies dans toute l'Europe, dans la partie de notre étude se rapportant au contenu du « Recueil » de Bibliander, car le savant zurichois l'a intégralement incluse dans sa publication⁴¹.

Il suffit ici de constater qu'à l'instar des apologistes chrétiens antérieurs, Pierre le Vénérable range l'Islam au nombre des grandes hérésies que le christianisme des premiers siècles a connues ; Mahomet nie la Trinité comme les sabelliens, la divinité du Christ comme les nestoriens et la réalité de sa crucifixion et de sa mort comme les manichéens. Mais Pierre le Vénérable se rend compte, ainsi qu'en témoigne sa *Summula quadam brevis contra haereses et sectam diabolicam fraudis Saracenorum, sive Israhelitarum*, que les musulmans se sont entièrement séparés de la communauté chrétienne, puisqu'ils n'admettent aucun des sacrements pratiqués dans l'Eglise, et il en tire la conclusion qu'il serait plus correct de les assimiler aux païens ou « ethnici ». Dans la grande œuvre apologétique *Contra Sarracenos*⁴², qu'il a composée vers la fin de sa vie en puisant dans la mine d'informations que représente sa collection et qu'il rédigea lui-même parce que Bernard de Clairvaux ne répondait pas à ses sollicitations de s'atteler à ce travail si important, Pierre le Vénérable fait encore un pas de plus dans la compréhension de l'Islam. Il exprime ses doutes quant à la légitimité de traiter les musulmans en hérétiques comparables à ceux qu'avaient combattus les Pères ; il incline plutôt à les considérer comme des « Agareni », des infidèles⁴³. On ne peut que lui rendre justice et admirer la pénétration intellectuelle et spirituelle de la doctrine adverse dont il fait preuve dans son traité *Contra Sarracenos*, et constater avec Marie-Thérèse d'Alverny qu'il était arrivé, par un effort remarquable de compréhension, à saisir et à exprimer le point de vue de ceux qu'il désirait ardemment convertir. La profession de foi et la défense qu'il met dans la bouche des musulmans montre qu'il avait, enfin, une véritable notion de l'Islam :

« Nous n'imaginons rien au sujet de Dieu, et nous ne conjecturons rien. Ce que nous pensons, ce que nous professons, ce n'est pas selon des illusions de notre corps, mais selon ce que nous a transmis Mahomet, notre Prophète, envoyé de Dieu. Il est le dernier des prophètes, le porteur de la loi divine, non son auteur ; il n'est pas Dieu, mais son envoyé. Il a reçu les préceptes célestes qui lui ont été donnés de Dieu par l'intermédiaire de Gabriel dans leur intégralité, rien de plus, rien de moins, et ce qu'il a reçu, il l'a transmis à nos pères et à nous pour l'observer. Et c'est cela que nous observons, que nous conservons, ce à quoi nous avons voué nos âmes, nos corps, notre vie et notre mort »⁴⁴.

⁴⁰ Une littérature abondante existe sur Pierre le Vénérable : Kritzeck, *op. cit.* ; /Pierre le Vénérable / *Petrus Venerabilis*, (1156-1956) : *Studies and Texts* ; Leclercq, Jean, *Pierre le Vénérable*. Abbaye Saint-Wandrille, 1946 ; Wilkens, C. A., *Petrus der Ehrwürdige, Abt von Cluny*. Leipzig, 1857 ; Duparay, B., *De Petri Venerabilis vita et operibus*, Chalon-sur-Saône, 1857 ; Dubois C, *Pierre le Vénérable*, Genève, 1862 ; Avenel, J. d', *Vie de Pierre le Vénérable, suivie de récits merveilleux*, Paris, 1874 ; Demimuid, M., *Pierre le Vénérable, ou la vie et l'influence monastiques au XII^e siècle*, Paris, 1876 ; Pignot, J. H., *Histoire de l'Ordre de Cluny*, Autun-Paris, 1868, Vol. 3, pp. 49-609.

⁴¹ Voir : pp. 107-108.

⁴² Le titre varie, en plus de sa forme abrégée citée dans le texte, dans les différentes publications: *Adversus nefandam sectam Saracenorum libri duo* ou *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*. L'œuvre se trouve dans : MPL, Vol. 189, col. 659-720.

⁴³ Alverny d', *Pierre le Vénérable*, p. 169, note 1.

⁴⁴ « Nos nihil de eo somniavimus, nihil prorsus confinximus, sentimus de eo ipso, fatemur de eo ipso, non juxta figmenta corporis nostri, sed juxta quod tradidit nobis missus ab ipso propheta noster. Ille cum sit ordine ultimus in prophetis, et velut signaculum omnium prophetarum, et legis divinae non auctor, sed nuntius ; mandata coelestia a Deo per Gabrielem sibi missa, nihil plus minusve continentia accepit, accepta patribus nostris nobisque servanda tradidit. Haec

Il est vraiment étonnant de trouver une présentation aussi correcte, basée sur la lecture des sources, de la position islamique sous la plume d'un auteur du XII^e siècle et il faut admettre que Pierre le Vénérable a dépassé, de loin, ses contemporains « en discernement et en largeur de vues, et son souci d'exacte information mérite d'être souligné »⁴⁵.

Jusqu'à l'époque la plus récente, celui qu'on a qualifié « d'un des plus remarquables spécialistes d'islamologie du Moyen Age »⁴⁶, Marc de Tolède, traducteur au début du XIII^e siècle du Coran et de l'*Aqida*, ou *profession de foi du Mahdi ibn Túmart* fut très peu connu. De récentes recherches⁴⁷ ont mis en évidence la valeur par l'exactitude et la fidélité à l'original de sa traduction du Coran qui fut toutefois peu lue, du moins en dehors de l'Espagne, et eut, de ce fait, une audience beaucoup plus limitée que la traduction de Robert de Ketene incorporée au « Corpus de Cluny ». Cette traduction est précédée d'une vie de Mahomet, dans laquelle Marc de Tolède nous offre « un exemple typique du syncrétisme des années 1200 », un mélange confus d'éléments disparates empruntés soit à la tradition musulmane orthodoxe soit à des légendes fantaisistes, qui avaient cours parmi les chrétiens d'Orient et d'Occident depuis des siècles. Il ne s'est pas même donné la peine de les concilier⁴⁸. Ainsi, s'il omet de raconter l'histoire du moine chrétien hérétique, instructeur secret du futur Prophète et véritable initiateur de la nouvelle secte, donc la légende de Bahîra, il reprend toutefois à son compte celle de l'influence chrétienne sur Mahomet, lequel aurait assisté aux « conventicula » chrétiens et eu de fréquents contacts avec les adeptes de Jésus au cours de ses voyages. En outre, il ajoute des détails qu'on ne retrouve nulle part, chez aucun autre polémiste tels, par exemple, que le Prophète aurait appris le Pentateuque en syriaque « sur le bout du doigt » ou lu les Evangiles en grec. Comme Pierre Alphonse, Marc affirme le paganisme des parents de Mahomet et souligne le caractère suspect des cérémonies de La Mecque. Plusieurs allusions aux cultes païens préislamiques pimentent son récit, par exemple en ce qui concerne les propriétés merveilleuses des aimants et des pierres précieuses ; il rapporte également le célèbre conte sur le cercueil flottant de Mahomet⁴⁹. Il est intéressant de noter que Marc de Tolède a emprunté également quelques éléments fantaisistes à deux petits traités de la collection de Pierre le Vénérable reproduits par Theodor Bibliander⁵⁰, tels que les noms du père et de la mère du Prophète⁵¹. L'étymologie imaginaire que Marc donne du nom du père « Habedileth ... id est Ydolileth » montre qu'il a connu le nom provenant de la mythologie préislamique, d'au moins une des filles d'Allah, al-Lat, la déesse solaire. En outre, il reprend de la *Genealogia Mahumet* la mention de l'ascendance royale du Prophète⁵², alors que la plupart des biographies ne signalaient que son appartenance à la tribu ancienne et redoutée de Quraysh⁵³.

servamus, haec custodimus, his animas, his vitam mortemque nostram dicavimus. » MPL, Vol. 189, col. 675 ; la traduction du texte cité est de Marie-Thérèse d'Alverny, *La connaissance*, p. 602.

⁴⁵ Alverny d', *Pierre le Vénérable*, p. 169. — La différence d'attitude entre Pierre le Vénérable et les autres polémistes ressort également de ses paroles ci-après : « Aggredior, inquam, vos, non ut nostri saepe faciunt, armis, sed verbis, non vi, sed ratione, non odio, sed amore ». MPL, Vol. 189, col. 673.

⁴⁶ Alverny d', *La connaissance*, p. 592.

⁴⁷ Les connaissances grammaticales et lexicales de l'arabe de Marc étaient excellentes ; il ne méritait ni le dédain ni d'être ignoré, car il « avait donné une version du Coran beaucoup plus fidèle que la paraphrase fantaisiste de Robert de Ketene. et surtout il avait, le premier, mis à disposition du monde latin un ouvrage de théologie musulmane ». Alverny d' — Vajda, *loc. cit.*, p. 132.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 117

⁴⁹ Voir : chapitre V, note 28.

⁵⁰ Voir : pp. 105-106.

⁵¹ *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum*, Bibliander, *Machumetis...*, T. I, p. 214, et *De generatione Mahomet, et nutritura eius*, *ibid.*, pp. 206-207.

⁵² « Abdamenef... rex potens per quatuor mundi partes », *ibid.*, p. 204.

⁵³ Alverny d' - Vajda, *loc. cit.*, pp. 119-120.

Par sa traduction de la *'Aqîda* d'ibn Tumart, Marc a mis un texte fondamental à disposition de ses contemporains ; il est fidèle et précis dans le résumé qu'il fait du dogme et de la loi de l'Islam, qu'il n'accompagne que de quelques commentaires péjoratifs ⁵⁴.

Un autre ouvrage paru tardivement, en 1550, sous le titre de *Quadruplex reprobatio prophetiae Machometis*, qui fut attribué à Jean de Galles, mais dont les recherches récentes ont montré qu'il a été probablement l'œuvre de Raimond Martin ⁵⁵, ou de quelqu'un d'autre appartenant aux mêmes milieux dominicains espagnols, présente un certain intérêt, car il tire une bonne partie de ses informations d'al-Bukhârî et d'autres auteurs musulmans. En outre, la *Reprobatio*, utilise largement ses sources d'une grande valeur, déforme à peine leur contenu à des fins polémiques, et fait preuve au contraire d'une objectivité étonnante pour l'époque. Elle se divise en deux parties, d'abord la réfutation proprement dite, groupée autour d'une quadruple argumentation ; ensuite, un document s'efforçant de prouver la validité universelle des Ecritures afin de pouvoir utiliser également les arguments scripturaires dans la discussion avec les musulmans. Ce second écrit sert aussi d'introduction à *'Explanatio simboli* de Raimond Martin, fait qui explique qu'on le tienne pour l'auteur probable de la réfutation quadruple ⁵⁶.

Au XIII^e siècle, siècle de la formation définitive de l'approche polémique occidentale envers l'Islam, un franciscain et deux dominicains, missionnaires chez les musulmans ou voyageurs en terre arabe, ont joué un rôle considérable et exercé une grande influence pour le développement futur de la confrontation entre Christianisme et Islam. Ce sont Raymond Lulle, le « Docteur illuminé », et Raimond de Peñafort, — deux Espagnols, — ainsi que l'Italien Ricoldo da Monte Croce. Raymond Lulle ⁵⁷, connu comme le grand missionnaire auprès des croyants de la religion du Prophète, se convainquit que ceux-ci étaient susceptibles de se tourner vers le christianisme, car ils étaient du point de vue doctrinal, selon l'opinion de Lulle, le plus près du Christ parmi tous les autres « sectateurs », juifs, païens ou autres infidèles ; leur conversion lui paraissait simple pour autant que Dieu eût adouci leur cœur. Une considération pratique joua aussi un rôle dans ses préoccupations au sujet des adeptes de l'Islam, celle de leur position prédominante au sein des peuples nonchrétiens ; il tint pour certain, qu'une fois les musulmans convertis à la foi chrétienne, ce serait une affaire simple que de ramener les autres infidèles au bercail de la vraie religion. L'approche de Lulle est caractérisée par deux faits marquants : premièrement, par son argumentation rationaliste, liée étroitement à sa philosophie réaliste ; deuxièmement, par son insistance de centrer la discussion, presque exclusivement, sur le dogme de la Trinité. En ce qui concerne le premier point, le Docteur illuminé fut l'un des représentants de ce concept, repris par beaucoup d'humanistes de la Renaissance ⁵⁸, que la foi chrétienne peut être expliquée et prouvée aux nonchrétiens par des moyens rationnels, sans avoir recours à la révélation scripturaire. Ainsi donc, une dialectique convenablement conçue aboutit et entraîne, immanquablement, à l'ultime vérité : Dieu.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁵ Raimond Martin fut l'un des huit moines que l'assemblée provinciale de l'ordre (Tolède, 1250) avait désigné pour la mission auprès des Juifs et des Maures. Les autres étaient Annaldus Guardia, Petrus de Cadireta, Petrus Ariam, Petrus de Punteo, Petrus de Sancto Felice, Didacus Stephanus et Petrus de Canellis. Monneret de Villard, *op. cit.*, p. 37. — Son œuvre la plus connue, écrite autour de 1278, est sa *Pugio fidei advenus Mauros et Judaeos*, Paris, Mathurin Henault, 1651.

⁵⁶ Daniel, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁷ Sur Lulle, missionnaire, voir : Sugranyes de Franch, R., *Raymond Lulle, docteur des missions*, Schöneck-Beckenried, 1954 ; Zwemer, Samuel, *Raimundo Lulio, primer misionero entre los Musulmanes*, trad. Alejandro Brachmann, Madrid, 1902. — La liste des œuvres de Lulle se trouve chez Daniel, *op. cit.*, p. 402.

⁵⁸ Au sujet de l'influence de Lulle sur les humanistes de la Renaissance et au sujet des liens de parenté intellectuelle qui l'unissent à eux, voir Bouwsma, *op. cit.*, pp. 88-92.

En outre, Lulle fut le promoteur de la connaissance des langues orientales⁵⁹, en particulier de l'arabe, et des us et coutumes des peuples à convertir. Ce moyen de communication acquis, la démonstration rationnelle du bien fondé de la doctrine et de l'œuvre du Christ devrait pouvoir convaincre tous ceux qui vivent en dehors de l'Eglise universelle. Sa polémique se situe donc entièrement sur le plan intellectuel et en cela il se rattache au thomisme naissant ; il reprocha aux infidèles de se fier plutôt sentimentalement que par la raison et par les arguments convaincants à leur religion, de rechercher la vérité par les « sens », « selon le processus normal de la nature », plutôt que d'utiliser leurs capacités intellectuelles et de se baser sur un effort de réflexion⁶⁰. A l'automne de sa vie, Lulle éprouva, lui aussi, la lassitude et la déception qui marquèrent la fin du XIII^e siècle, un découragement qui devait se manifester à la suite de l'insuccès du rationalisme missionnaire (il a vu se réaliser sa crainte de voir les Tatars devenir musulmans) et de l'incompréhension qu'il vit grandir, en Europe même, quant aux objectifs auxquels il avait consacré toute son ardeur.

La Trinité a été presque l'unique sujet des écrits polémiques de Lulle. Il a voulu démontrer que la doctrine chrétienne de la Trinité et de l'Incarnation maintiennent et sauvegardent l'unicité de Dieu ainsi que toutes ses autres attributions, mieux que l'enseignement coranique. Dans la mesure où il s'est efforcé de prouver que la foi chrétienne ne contredit pas la raison, Lulle n'a fait que continuer une tradition théologique déjà séculaire, mais il est allé beaucoup plus loin en insistant sur le fait que seule cette doctrine fournit les véritables preuves de l'existence d'un Dieu unique et, par conséquent, que c'est la seule croyance qui soit digne de lui. Il ne s'est pas montré vraiment intéressé par les thèses islamiques. Dans ses dialogues imaginaires entre un chrétien et un musulman, qui mettent en scène lui-même et un représentant de la religion du Prophète, par exemple dans celui qu'il aurait eu avec le 'alim 'Hamar, les arguments de ses adversaires ne correspondent pas à ceux qu'avanceraient des musulmans, mais ils représentent les idées que, selon lui, on pouvait opposer à l'enseignement du Christ⁶¹. Il n'est jamais parvenu à une véritable connaissance des positions fondamentales de l'Islam comme ce fut le cas pour Pierre le Vénérable, et il ne s'est pas avisé que sa dialectique était à la mesure des fidèles chrétiens, et n'aurait jamais pu remporter un succès auprès des musulmans.

Raimond de Peñafort, missionnaire des Maures en péninsule ibérique, n'ayant jamais quitté l'Espagne pour les terres de l'Islam, n'était pas véritablement engagé dans la polémique écrite anti-musulmane. Son œuvre dogmatique, la *Summa sacrorum canonum*, particulièrement appréciée à cause de ses explications sur la pénitence, contient de nombreuses remarques sur la religion du Prophète et, surtout, des conseils pratiques. Raimond de Peñafort a estimé que les musulmans rejettent l'Ancien ainsi que le Nouveau Testament ; il a toutefois pensé qu'une partie des fidèles de Mahomet acceptent le Pentateuque tout en rejetant les livres prophétiques⁶². Il n'était pas partisan des méthodes coercitives de

⁵⁹ En ce qui concerne l'enseignement des langues orientales, Lulle obtint en apparence une grande victoire, lorsque le concile de Vienne décréta en 1312 l'établissement de chaires de grec, d'hébreu, d'arabe et de chaldéen — c'est-à-dire de syriaque — à la cour pontificale et aux 'studia generalia' de Paris, Oxford, Bologne et Salamanque. Il devait être déçu par la suite, car l'enthousiasme missionnaire qui avait inspiré ce décret conciliaire, ne produisit que très peu de résultats. Altaner B., *Raymund Lullus und der Sprachenkanon des Konzils von Vienne* (1312). *Historisches Jahrbuch*, Vol. LII, 1933, pp. 190-219 ; Monneret de Villard, *op. cit.*, pp. 40-41 ; Altaner, B., *Die Durchführung des Viennener Konzilsbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen*. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Vol. LII, 1933, pp. 226-236 ; Denifle, P. H. — Châtelain, H., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889/97, Vol. II, pp. 154-155 ; Weiss, R., *England and the Decree of the Council of Vienne on the Teaching of Greek, Arabic, Hebrew and Syriac*, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. XIV, 1952, pp. 1-9 ; Bataillon, Marcel, *L'Arabe à Salamanque au temps de la Renaissance*, Hesperis, Vol. XXI, 1935, pp. 1-17. — Le concile de Bâle en 1434 renouvela, il est vrai, le décret de Vienne, sans succès d'ailleurs en ce qui concerne l'enseignement de l'arabe. Haller, J., *Concilium Basiliense*, Bâle, 1900, Vol. III, p. 198. — Il est intéressant de remarquer que le fameux publiciste de Philippe le Bon, Pierre Dubois (env. 1250-1312) est allé plus loin que Lulle et a proposé l'établissement de colonies européennes en Palestine afin de promouvoir la mission parmi les musulmans. En outre, il suggéra au pape de mettre sur pied un système d'écoles d'entraînement dans toute l'Europe pour préparer les jeunes à la mission. Dubois, Pierre, *De recuperatione Terrae Sanctae*, Ed. Ch.-V. Langlois, Paris, 1891, Sections 59-64.

⁶⁰ Lulle traite de ce point particulièrement dans son *Liber Contemplationis in Deum*.

⁶¹ Daniel, *op. cit.*, pp. 177-180, 258-259.

⁶² Il les a appelé des Samaritains, en s'appuyant sur l'Evangile de Jean, 4 : 9. Par ailleurs, à cette époque la croyance est largement répandue parmi les polémistes occidentaux que les musulmans rejettent l'Evangile, mais acceptent l'Ancien Testament. Daniel, *op. cit.*, pp. 56, 336, note 27.

conversion, « l'asservissement forcé ne plaît pas à Dieu », et il préférerait que les juifs et les musulmans fussent amenés à la foi chrétienne par une évocation « d'autorités et d'arguments raisonnables »⁶³. Un rationalisme et une certaine tolérance qui ne l'ont, cependant, pas empêché de prescrire des règles concernant les relations entre chrétiens et musulmans empreintes d'une dureté indéniable⁶⁴. En tout cas, le « zéléteur de la propagation de la foi parmi les Sarrasins »⁶⁵, en sa justification de l'œuvre missionnaire en terre d'Islam⁶⁶ n'a aucunement insisté sur la nécessité de dialoguer avec les adeptes du Prophète, de leur prêcher l'Evangile ; cette omission démontre qu'il a considéré la conquête armée comme le meilleur moyen de leur conversion.

Ricoldo da Monte Croce⁶⁷, frère dominicain de Florence, a beaucoup voyagé dans les pays de l'Islam à partir de 1288, lorsqu'il entreprit un pèlerinage en Terre Sainte. Il est resté longtemps à Bagdad, vivant parmi les musulmans, ayant des contacts quotidiens avec eux et voyant de ses propres yeux ce que les autres « islamologues » de l'époque n'apprenaient que par ouï-dire. Toutefois, ses écrits sur la religion et les fidèles du Prophète ne reflètent pas l'objectivité quant à l'exposé de leur doctrine, encore moins la compassion et la chaleur humaines envers ceux chez lesquels il a longuement séjourné, — son souci principal fut d'être utile aux missionnaires futurs et de leur fournir les arguments polémiques et des conseils adéquats⁶⁸. En conséquence, la forme littéraire n'a pour lui que peu d'importance ; il répète, sous diverses formes, la même argumentation et, circonstance plus troublante encore, il puise moins dans ses expériences vécues que dans d'autres écrits polémiques parus en Europe occidentale. Ainsi, les récentes recherches de Marie-Thérèse d'Alverny et d'autres chercheurs ont montré à l'évidence que Ricoldo s'est servi dans sa *Disputatio contra Saracenos et Alchoranum* du *Diallogus* de Pierre Alphonse et qu'il a emprunté de longs passages, — le chapitre 5, « De doctoribus Machometi », et le chapitre 6, « De discipulis Machometi » — à l'ouvrage connu sous le nom de *Contrarietas alfolica*⁶⁹. De même, pour la rédaction d'un opuscule, sorte de compendium polémique contre les musulmans, encore inédit, il a utilisé les écrits de Raimond Martin⁷⁰.

Ricoldo s'est toujours efforcé de prouver aux musulmans que la doctrine coranique est fausse et que les préceptes du Prophète sont contraires à la raison et à la nature, — il a trouvé plus facile de les aborder ainsi que de les convaincre de la véracité et de la justesse de la religion chrétienne. Sa démarche est donc à l'opposé de celle de Lulle ; aussi a-t-il préféré ne pas discuter de la Trinité ou de l'Incarnation avec les infidèles, estimant que ces dogmes ne peuvent être saisis intellectuellement et rationnellement. Il a attaqué et ridiculisé le Coran pour mettre en évidence le fait qu'il ne peut être une révélation ; il a prétendu que le Livre sacré de l'Islam est plein d'affirmations sans valeur, de platitudes, — « Mahomet n'a rien de remarquable », — qu'il est indigne d'être tenu pour Parole de Dieu, car il emploie des termes obscènes. Nous trouvons chez lui déjà la critique de la forme rythmique du texte coranique où des Réformateurs, entre autres Mélanchthon, verront également une preuve que ce texte ne peut pas être d'origine divine. Ricoldo a

⁶³ *Summa sacrorum canonum*, Liber I, Titulus IV, *ibid.*, p. 253.

⁶⁴ Par exemple, il a interdit aux chrétiens de manger avec les musulmans, ou de cohabiter avec eux, ou même de les inviter dans leur maison, à l'exception des missionnaires travaillant en terre d'Islam. Dans des cas litigieux, lorsque des chrétiens étaient impliqués, la cause devait être jugée par des tribunaux chrétiens, les témoins chrétiens devaient avoir la préférence sur des témoins juifs ou musulmans. Les chrétiens ayant légué des biens à des musulmans devaient être frappés d'anathème posthume, etc., *ibid.*, p. 116.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁶ Les six raisons de l'œuvre missionnaire auprès des musulmans sont énumérées, *ibid.*, p. 119.

⁶⁷ L'*Itinerarium* de Ricoldo fut édité par : Laurent, *op. cit.*, et réédité par : Monneret de Villard, sous le titre *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di fratre Ricoldo de Montecroce*. — Son ouvrage principal de polémique anti-islamique *Disputatio contra Saracenos et Alchoranum* (MS à Paris), fut traduit en grec par Démétrios Cydone, et rétroversé en latin en 1506 par Bartholomaeus Picens de Montearduo. Le titre connu par la postérité : *Confutatio* ou *Improbatio Alchorani*, vient de Cydone. Le texte grec et latin se trouvent dans : MPG, Vol. 154, col. 1151-1170. — Plusieurs de ses manuscrits, jamais publiés, traitent également d'apologétique chrétienne ; *Contra errores Judaeorum* (MS à Florence), *Libellus contra nationes orientales* (MSS à Florence et à Paris), et *De variis religionibus* (MS à Turin). Sur ces manuscrits, voir l'article de Pierre Mandonnet dans la Revue biblique. 1893, pp. 44-61, 182-202, 584-607.

⁶⁸ L'opinion de Luther sur Ricoldo, voir p. 127.

⁶⁹ Sur cet ouvrage voir Daniel, *op. cit.* Index.

⁷⁰ Alverny d' — Vajda, *loc. cit.*, p. 131.

repris toutes les légendes qui foisonnaient dans la littérature polémique latine et les croyances populaires musulmanes depuis l'histoire de Bahîra jusqu'à celle de l'ascension du Prophète (*mi 'râdj*). Pour lui, Mahomet n'a pu accomplir des miracles, — celui, par exemple, de la lune divisée en deux que la tradition musulmane attribue au Prophète, — car ce dernier n'a pas accepté Moïse et le Christ ; il oppose, à ce sujet, l'Islam au Christianisme, lequel « est fondé sur des miracles étonnants ». Pour cette raison, Mahomet a remplacé ces preuves d'ordre spirituel par la force des armes. Ainsi, la loi islamique est devenue la loi de la violence et du massacre (« *lex violenta* » ou « *lex occisionis et mortis* »). En contrepartie, la loi évangélique n'autorise pas la violence, ni la propagation de la foi chrétienne par la force, même si certains chrétiens, remarque Ricoldo, n'observent pas cette règle.

Le seul domaine où Ricoldo exprime une opinion positive et montre une sympathie à l'égard des musulmans, et où ses propres expériences en terre d'Islam priment sur l'esprit et les arguments polémiques des ouvrages de la plupart de ses contemporains, est celui de la pratique, de la vie et des coutumes de ses adversaires. Il loue leur « *gravitas* », leur sérieux moral et leur comportement public correct et pondéré ; il décrit la « *concordia Saracenorum* », le sentiment intense de fraternité et de solidarité qui lie les croyants musulmans, en dépit de leurs dissensions humaines, et il parle de la légendaire hospitalité des Arabes. Il expose tous ces traits positifs de la vie des infidèles dans le dessein d'édifier ses coreligionnaires et de leur faire réaliser combien ils ont manqué aux préceptes de l'amour et de la fraternité que le Christ leur a donnés. La génération de la Réforme a appris de Ricoldo d'apprécier la vie exemplaire, sur le plan moral, des fidèles du Prophète en donnant ceux-ci en exemple aux chrétiens de leur temps ⁷¹.

c) Les non-conformistes

Parmi les hommes d'Eglise et les théologiens du Moyen Age, il y en eût quelques-uns qui témoignèrent d'une plus grande compréhension envers l'Islam, ou qui essayèrent de le considérer avec une certaine objectivité ; il y en eût aussi pour l'envisager dans une perspective historique universelle, — faisant déjà pressentir la position de quelques Humanistes et Réformateurs.

La lettre que le pape Grégoire VII, souverain pontife de 1073 à 1085, adressa à Anzir, roi de Maurétanie ⁷², est la preuve d'une attitude toute différente de celle généralement adoptée par les polémistes médiévaux. Grégoire VII avait reçu un certain Servandus, élu évêque d'Hippone, que l'émir lui avait envoyé afin d'être régulièrement ordonné ; à cette occasion, ce seigneur d'Afrique du Nord libéra, en l'honneur du pape, les captifs chrétiens qu'il détenait. « Dieu, Créateur de toutes choses, auteur de tout bien, a inspiré cette charité à votre cœur », — écrit dans sa missive Grégoire, — en soulignant que musulmans et chrétiens doivent plus particulièrement pratiquer cette charité réciproque, étant donné qu'ils croient en un seul Dieu, en le louant et le vénérant, quoique d'une manière différente, comme créateur de l'univers et maître souverain de ce monde. En terminant ces lignes, il souhaite à l'émir le salut dans ce monde et dans l'autre, en priant Dieu de le recevoir dans le sein d'Abraham ⁷³.

Le moine Pascase Radbert ⁷⁴ distingue soigneusement les Sarrasins des Gentils ignorant l'unicité divine ; il reconnaît que les premiers ont reçu la « *notitia Dei* », qu'ils ont fondé leur loi sur l'Ancien et le Nouveau Testament et qu'ils croient en Dieu unique. Cependant, cette vérité s'est trouvée bientôt pervertie

⁷¹ *Ibid.*, Daniel, *op. cit.*, *passim*.

⁷² Grégoire VII, *Epistolae Registrum*, Ed. Ph. Jaffé. Bibliotheca rerum germanicum. T. II : Monumenta Gregoriana. Berlin, 1865. Vol. III, lettre N° 20.

⁷³ Dans une lettre adressée à la même époque aux chrétiens d'Hippone, Grégoire leur recommande de montrer un bon exemple et d'édifier, par leur charité, les Sarrasins au milieu desquels ils vivent, *ibid.* Lettre N° 21.

⁷⁴ Pascase Radbert (860), abbé bénédictin de Corbie en Picardie, l'un des écrivains ecclésiastiques les plus en vue de l'époque carolingienne en raison de sa piété, de son sérieux moral et de sa formation théologique très poussée. Peltier, Henri, *Pascase Radbert, abbé de Corbie*. Contribution à l'étude de la vie monastique et de la pensée chrétienne aux temps carolingiens. Amiens, 1938.

parmi eux, car ils ont suivi de faux apôtres, issus de la secte des nicolaïtes ⁷⁵. Marie-Thérèse d'Alverny affirme que, selon certains indices, l'ignorance ou la méconnaissance de l'Islam ne sont pas générales, et que non seulement Radbert, mais « certains milieux ecclésiastiques ou monastiques ont une notion juste du fondement monothéiste de l'Islam » ⁷⁶.

Guillaume de Tripoli ⁷⁷, le moine dominicain d'Acre, prit une position presque unique dans les annales médiévales de la polémique anti-islamique. Son ouvrage *Tractatus de statu Saracenorum* ⁷⁸ donne une note très personnelle à la présentation occidentale de l'Islam ; cependant, il est d'une valeur tout à fait inégale dans ses diverses parties. Ainsi, en ce qui concerne la biographie de Mahomet, — à part la légende de Bahîra qu'il tient, à coup sûr, d'une source arabe, et qu'il préfère à la légende grecque de Sergius, — aucune de ses sources littéraires ne peut être identifiée. Il a certainement puisé dans des traditions orales ou écrites, latines ou arabes, auxquelles il avait eu accès à Acre, ce qui explique la présence d'éléments disparates dans sa narration ; dans d'autres parties de son *Tractatus*, où il traite de la doctrine musulmane, il est plus près de la réalité que dans la biographie, car il a recours à des sources authentiquement islamiques ⁷⁹ et, surtout, il se réfère au Coran qu'il connaissait bien. L'attitude de Guillaume de Tripoli envers l'Islam se caractérise par la ferveur missionnaire et le désir sincère de rechercher les meilleurs moyens pour la conversion des musulmans au christianisme, ainsi que par l'attente eschatologique de leur retour au bercail, attente certes surprenante dans le contexte historique de l'époque alors que le triomphe des Mamelouks et la disparition définitive des Etats latins d'Orient étaient imminents ; il a, en conséquence, tendance à exagérer le nombre des convertis, exagération servant, à son tour, de preuve quant à cette espérance eschatologique. Guillaume est encore sous l'influence des rumeurs concernant la fin de l'Islam provoquées par l'écroulement de l'Empire abbasside sous les coups des Mongols de Hulâgu, événement qui avait profondément impressionné et les peuples de l'Orient, et ceux de l'Occident. En tout cas, la conviction qu'une conversion des infidèles allait bientôt se produire par la simple propagation de la Parole de Dieu, l'amène à refuser l'idée des croisades et toute propagande en leur faveur.

Le plus remarquable dans le développement des arguments de Guillaume de Tripoli est son effort pour mettre en évidence les similitudes entre les enseignements chrétien et coranique, et faciliter par là le retour des fidèles de Mahomet au sein de l'Eglise universelle, — car il était convaincu que toute l'Arabie avait été chrétienne avant l'avènement de l'Islam. Dans cet ordre d'idées, et suivant le précepte qu'on a habituellement attribué à Augustin : « Il n'y a pas de fausse doctrine en quoi ne soit mêlée quelque vérité » ⁸⁰, il relève dans le Coran et dans la tradition islamique ce qui s'harmonise à la foi chrétienne, et dans un élan presque œcuménique annonçant celui de quelques esprits universalistes du XVI^e siècle, il déclare : « On peut donc démontrer que ce que les Sarrasins croient dans leur cœur est vrai : ils déclarent comme reçues de la bouche de Dieu les paroles contenues dans leur Coran, en ce qui concerne la gloire et les éloges de Jésus-Christ, sa doctrine et son saint Evangile, la bienheureuse Vierge Marie, sa mère, et tous ceux qui

⁷⁵ Pascase Radbert n'identifie toutefois pas Mahomet à l'Antéchrist, car il place dans l'avenir l'accomplissement du « *mysterium iniquitatis* ». Ces pensées de l'abbé de Corbie sont exprimées dans son *Commentarius in Matth. Evang. Libri IX* et citées par ; Wadstein, E., *Die eschatologische Ideengruppe*. Leipzig, 1896, p. 125 ; Alphandery, *loc. cit.*, pp. 268-269.

⁷⁶ Alverny d', *La connaissance*, p. 595. — Elle cite, à ce propos, en exemple un abbé de Cluny, Maieul, dont l'histoire est racontée par Raoul Glaber qui fut pendant une partie de sa vie moine à Cluny. Glaber, Raoul, *Histoires*, Ed. M. Prou, 1886, pp. 11-12. — Prutz se réfère, par ailleurs, à Otto von Freysing qui avait pris la défense des musulmans contre les accusations d'idolâtrie et d'adoration des images quoiqu'il les ait critiqués à cause de leur négation de la divinité du Christ et de la croyance en Mahomet comme Prophète. Prutz, *op. cit.*, pp. 83-37.

⁷⁷ Guillaume de Tripoli, né vers 1220 à Tripoli (Liban), où il vivait encore en 1273, fit profession de dominicain à Saint-Jean-d'Acre. En 1271, Thébalde ou Grégoire X, qui se trouvait en Palestine et qui venait d'être élu pape, le députa au khan des Tatars avec un autre frère prêcheur, en les adjoignant à Marco Polo et ses compagnons. Mais les deux dominicains, effrayés par les dangers du voyage, n'allèrent pas plus loin que Laïssa ou Issos en Cilicie. Guillaume a affirmé qu'au cours de ses activités missionnaires il avait baptisé plus de mille infidèles.

⁷⁸ Le titre complet est le suivant : *Tractatus de statu Saracenorum et de Mahomete pseudopropheta eorum, et eorum lege et fide*.

⁷⁹ Voir les chapitres I-III du « *Tractatus* » ; concernant les événements succédant à la mort du Prophète, le chapitre XXV.

⁸⁰ « *Nulla falsa doctrina est quae aliquid veritatis non immisceat.* » La citation n'est pas d'Augustin, mais de Bède le Vénérable, *Comment in Luc, lib. V.*, cap. 17, v. 12.

imitent Jésus et croient en lui. Bien que leur foi contienne beaucoup de mensonges dissimulés et de nombreuses fictions, il apparaît d'une façon évidente qu'ils sont proches de la foi chrétienne et côtoient le chemin du salut »⁸¹.

Roger Bacon, moine franciscain anglais, le Docteur admirable, env. 1214-1294⁸², n'a certainement pas eu une connaissance très approfondie de l'Islam, et ce qu'il en a su ne correspondait pas toujours à la vérité. On ne peut même pas le taxer de polémiste, car son but fut tout autre, soit analyser les causes du peu de succès de la mission chrétienne dans le monde des infidèles et élaborer une stratégie intellectuelle pour propager la Parole de Dieu, la foi chrétienne, parmi les peuples attachés à d'autres religions ou vivant dans le paganisme, — mais seulement par la force spirituelle et non pas par la force des armes. Il entreprend ce double examen dans ses grands ouvrages, l'*Opus Maius*, l'*Opus Minus* et l'*Opus Tertium* ; la dernière partie de l'*Opus Maius*, publiée tout récemment, la *Moralis Philosophia*, expose, en particulier, ses vues sur l'Islam⁸³. Il trouve les causes de l'insuccès du christianisme dans l'abandon de l'objectif apostolique original d'abord, car l'Eglise cherchait à dominer au lieu de convertir les peuples. Les guerres n'ont mené à rien ; on ne peut occuper pour toujours d'immenses territoires, c'est-à-dire s'imposer contre la volonté des gens qui y habitent ; les nations subjuguées se soulèvent continuellement contre les conquérants et ne se laissent pas convertir, — ainsi que les événements l'ont prouvé dans les rapports entre le monde chrétien et le monde islamique. Le seul moyen d'élargir la « Respublica Christiana », c'est la prédication de la Parole divine. En second lieu, estime Bacon, l'Eglise a manqué des moyens nécessaires pour mener à bien une entreprise d'une telle envergure : personne ne connaissait les langues parlées par les peuples à convertir⁸⁴ ; leurs nombreuses croyances n'ont pas été étudiées et expliquées aux missionnaires ; et, finalement, les arguments par lesquels ces croyances pouvaient être réfutées, n'ont pas été développés.

Ce qui distingue surtout le Docteur admirable de la plupart de ses contemporains polémistes, est sa conception de l'histoire, la perspective dans laquelle il a placé l'évolution des religions, — par sa thèse sur la conscience universelle il devint un précurseur des humanistes et des universalistes du XVI^e siècle. Il a cessé de situer dans l'éclairage de la Bible le rôle de l'Islam dans le monde, comme l'ont fait les théologiens du Moyen Age et, plus tard, les Réformateurs. Il n'a pas cherché à expliquer le phénomène que représente la religion coranique, en considérant celle-ci comme une fâcheuse déviation du seul et juste chemin, c'est-à-dire une simple négation, ou une préparation à l'holocauste et à l'apparition de l'Antéchrist, mais il a essayé d'embrasser d'un seul regard toutes les étapes de l'évolution de l'esprit humain et des relations entre Dieu et l'homme, et d'assigner un rôle important à l'Islam dans ce mouvement tendant vers l'unité finale. Avant de disparaître de la scène mondiale, celui-ci devait accomplir une tâche essentielle dans l'histoire⁸⁵. Bacon est convaincu du monothéisme authentique des musulmans : en énumérant les qualités divines confessées par toute l'humanité, il évoque le consensus des Tatars, des musulmans, des juifs et des chrétiens⁸⁶.

⁸¹ « Demonstratis igitur predictis, quae Sarraceni corde credunt, esse vera et profitentur ore utpote Dei verba scripta in eorum Alcorano de laudibus et preconiis Jesu Christi, de doctrina eius et suo sancto evangelio, de beata Maria virgine matre eius et eius imitatoribus, qui credunt in eum, licet multis sint involuta mendaciis et decorata figmentis, tamen iam satis manifeste apparet, quod ipsi sint vicini fidei christianae et ad vitam salutis propinqui. » Guillaume de Tripoli, *Tractatus*. Dans : Prutz, *op. cit.*, pp. 595-596.

⁸² Sur Roger Bacon : Charles, Emile, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris, 1861 ; Carton, Raoul, *L'expérience mystique de l'illumination extérieure chez Roger Bacon*. Paris, 1924 ; Carton Raoul, *L'expérience physique chez Roger Bacon. Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII^e siècle*. Paris, 1924 ; Carton, Raoul, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, Paris, 1924.

⁸³ *Opus majus*. Ed. J. H. Bridges, Londres, 1900 (3 volumes) ; *Opus minus* et *Opus tertium* dans : *Opera quaedam hactenus inedita, scil. Opus tertium, Opus minus, Compendium studii philos., etc.* Ed. J. S. Brewer, Londres, 1859 ; la *Moralis philosophia* parut à Turin, en 1953, par les soins d'Eugenio Massa.

⁸⁴ Les raisons énumérées par Bacon en faveur de l'étude des langues, l'hébreu, le grec et l'arabe, dont il n'a connu que les deux premières, sont les suivantes : 1) l'intérêt scientifique « propter studium sapientiae absolutum » ; 2) le maintien aussi parfait que possible des relations commerciales, juridiques et internationales entre l'Occident et l'Orient ; 3) la conversion des infidèles en vue de laquelle la connaissance de la langue est un moyen indispensable ; 4) cette connaissance est aussi le moyen de reprouver ceux qui ne veulent pas se convertir. *Opus majus*, Vol. III, chapitre III : « De utilitate grammaticae ».

⁸⁵ Southern, *op. cit.*, pp. 56-61.

⁸⁶ Voir : Daniel, *op. cit.*, pp. 41, 333, notes 95 et 96.

Il comprend correctement que Mahomet n'a pas prétendu autre chose que d'avoir reçu la révélation de Dieu ⁸⁷ et il ose déclarer, courage remarquable pour l'époque, que « si les chrétiens nient les récits des musulmans et des juifs, ceux-ci nieront, du même droit, ceux auxquels croient les chrétiens » ⁸⁸.

Jean Wyclif ⁸⁹, le grand théologien anglais, s'est également préoccupé de l'Islam, mais dans un sens diamétralement opposé à celui des polémistes médiévaux ; cependant, dans ce domaine aussi comme dans bien d'autres il fait pressentir la thèse fondamentale des Réformateurs et constitue par là un pont entre la polémique latine et celle de la Réforme envers la religion musulmane. Dans presque tous les écrits de la fin de sa vie, en particulier dans ceux qui ont paru entre 1378 et 1384, Wyclif traite de l'Islam ⁹⁰. Ses connaissances des us et des coutumes des musulmans sont extrêmement limitées ; il ne connaît même pas les récits des grands voyageurs du XIII^e siècle et puise son savoir dans des encyclopédies, comme celle de Vincent de Beauvais ou de Ranulf de Higdon. Mais, fait surprenant, il a lu le Coran et il a eu ainsi une connaissance plus approfondie de la doctrine transmise par le Prophète.

Il se distingue de tous ceux qui l'ont précédé sur un point capital : tandis que les autres avaient toujours souligné, sous une forme ou sous une autre, la rupture complète, l'entière séparation entre le Christianisme et l'Islam, Wyclif les compare et trouve que, dans la pratique, les caractéristiques principales des deux religions sont identiques. L'histoire et l'action de l'Eglise chrétienne autant que celles de la secte musulmane ne témoignent que de soif du pouvoir, d'évangile de la violence, d'orgueil, de cupidité, de recherche des biens terrestres ; en somme, de la priorité des désirs humains sur la Parole de Dieu. Les divisions de l'Eglise et de la chrétienté occidentale ne sont que les résultats de l'abandon du vrai message et de la pauvreté du Christ, et cette division et le pouvoir papal sont à l'origine de l'avènement de l'Islam ⁹¹. L'unique moyen de faire disparaître de la terre la religion de Mahomet, c'est de modifier les conditions qui l'ont engendrée. Que l'Eglise qui s'est détournée de Dieu se tourne à nouveau vers lui : « Cette antithèse de la religion (irreligiositas) se développera jusqu'à ce que le clergé retourne sciemment à sa pauvreté originale à l'instar de la pauvreté de Jésus-Christ » ⁹². Les parallèles que trace Wyclif entre l'Eglise médiévale et l'Islam sont nombreuses. Mahomet a pris de l'Ancien et du Nouveau Testament ce qui a servi son désir de pouvoir, de domination et de plaisir, — les grands de l'Eglise n'ont-ils pas fait la même chose ? ⁹³ Mahomet a ajouté une quantité d'inventions à la loi pour l'adapter davantage à ses objectifs, — sous l'influence de Sergius —, mais les ordres religieux de la chrétienté se sont rendus coupables de la même défiguration de la volonté divine ⁹⁴. Et le plus important : Mahomet, sachant que sa loi est contraire à la raison, a interdit de la discuter, de la mettre en cause, — ce qui fut le secret de son succès ; est-ce que le droit canonique et les

⁸⁷ *Moralis philosophia*, chapitre IV, 2 a, III, 24.

⁸⁸ *Ibid.*, chapitre IV, 2 a, VIII, 1.

⁸⁹ Sur Jean Wyclif : Lewis, John, *The History of the Life and Suffering of... John Wyclif*, together with a collection of papers and records... Oxford, 1820 ; Workman, Herbert B., *John Wyclif, a Study of the English Medieval Church*. Oxford, 1926 ; Stacey, John, *John Wyclif and the Reform*. Philadelphia, 1964 ; Loserth, J., *Johann von Wyclif und Robert Grossteste, Bischof von Lincoln*. Kais. Akad. der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte. Bd. 186, 1918, No 2.

⁹⁰ Les ouvrages principaux où Wyclif parle de l'Islam sont les suivants : *De Civili Dominio* (vers 1375) ; *De Ecclesia* (1378) ; *De Veritate Sacrae Scripturae* (1378) ; *De Officio Regis*, *De Potestate Papae*, *De Eucharistia*, *De Apostasia*, tous de l'an 1379 ; *De Blasphemia* (1381) ; *Dialogus* (1382) ; *Opus Evangelicum* (1384). De même, il traite de l'Islam dans certains textes non datés des *Polemical Works* : *De Fundatione Sectarum*, *Cruciata*, *De Christo et suo Adversario Antichristo*, ainsi que dans les *Opera Minora* : *De fide Catholica*, *De Vaticinatione seu Prophetia*, *Ad Argumenta emuli Veritatis*. Tous ces écrits de Wyclif sont publiés dans la grande édition de la Wyclif Society : Wyclif, John, *Latin Works*. Londres, 1884/1913 (34 volumes). — Nos références se rapportent à cette édition.

⁹¹ Les passages essentiels concernant cette conception de l'histoire chez Wyclif se trouvent dans *De Civili Domino*, Vol. III. ; *De Blasphemia*, p. 48 ; *De Fide Catholica (Opera Minora)*, p. 109 ; *De Christo et suo Adversario Antichristo, Polemical Works*, Vol. II, p. 672.

⁹² *De Veritate Sacrae Scripturae*, Vol. I, pp. 266-267 ; aussi in : *Opus Evangelicum*, Vol. I, p. 119.

⁹³ *De Ecclesia*, p. 517 ; *De Officio Regis*, pp. 63-64 ; *Responsiones ad argumenta Radulfi Strode (Opera Minora)*, p. 184.

⁹⁴ *De Blasphemia*, p. 84 ; *De Potestate Papae*, p. 110 ; *De Fundatione Sectarum, Polemical Works*, Vol. I, p. 30.

papes n'imposent pas la même règle concernant le pouvoir papal ou concernant certaines doctrines comme, par exemple, celle de l'eucharistie ?⁹⁵

En intégrant ainsi l'Islam au cadre universel de l'histoire où il représente ce que veut l'homme en contraste avec ce que Dieu veut, Wyclif établit un schéma dualiste : en face du christianisme évangélique se dresse l'Islam qui comprend aussi bien les prélats et les dignitaires de l'Eglise que les musulmans. C'est pour cela qu'il parle de chrétiens musulmans, qu'il reconnaît dans la religion du Prophète une hérésie, à l'instar des polémistes, non pas une hérésie sur le plan doctrinal avant tout, mais surtout une hérésie sur le plan moral et pratique, — et sur ce plan la chrétienté occidentale lui semble encore plus déchue que les musulmans⁹⁶. Dans cette perspective, il n'est que naturel que Wyclif refuse l'idée de croisade, car elle découle de la même violence que celle dont l'Islam est né ; la prédication, l'action missionnaire par la Parole elle-même ne pourra changer quoi que ce soit, avant que l'Eglise ne se réforme de l'intérieur⁹⁷.

Toute la conception de Wyclif prépare donc l'attitude de la génération de la Réforme et rejoint la voix retentissante d'un Luther, d'un Bullinger, d'un Bibliander et d'autres encore qui appelleront leurs contemporains à se repentir de leurs péchés et à retourner à Dieu.

d) La Renaissance et l'Humanisme

A l'aube de la Renaissance, l'étude de l'arabe en Europe, malgré quelques initiatives dans les cercles dominicains et franciscains de la péninsule ibérique et malgré celle d'hommes dévoués à la cause de la mission auprès des musulmans, était presque inexistante⁹⁸. Il y avait peu de manuscrits, de dictionnaires et de glossaires. Jusqu'à la fin du XIV^e siècle, seuls quelques médecins et philosophes s'y intéressaient. Une évolution décisive tendant à intensifier les études arabes dans les universités et dans les milieux intellectuels chrétiens, s'est produite au XV^e siècle, car à l'intérêt missionnaire s'est alors ajouté l'intérêt philologique des humanistes dont plusieurs connaissaient, en plus du latin et du grec, l'hébreu, l'arabe et l'araméen. Toutefois, un travail systématique ne sera entrepris qu'à la fin du XV^e siècle.

En Italie, l'intérêt des humanistes fut en partie suscité par les tentatives d'union entre Eglises d'Orient et d'Occident. Ainsi, le premier livre imprimé en caractères arabes fut destiné aux chrétiens d'Egypte et exécuté sous la direction du pape Léon X, les *Septem horae canonicae*⁹⁹ ; parmi les nombreux arabisants italiens, outre Jérôme Aléandre¹⁰⁰, Sanctes Pagninus de Lucques¹⁰¹ et Angelus Caninius de Anghiari¹⁰², il faut surtout rappeler les noms des plus éminents : Teseo Ambrogio, qui — selon les dires de ses contemporains — connaissait dix-huit langues, en parlait dix, et qui par son ouvrage philologique principal¹⁰³, auquel il a joint la traduction en arabe d'une partie du troisième chapitre de l'Evangile de Luc, a

⁹⁵ De Veritate Sacrae Scripturae, Vol. I, pp. 261-263. Wyclif est entré en conflit avec l'Eglise au sujet de l'eucharistie, car il nie la doctrine de la transsubstantiation.

⁹⁶ *De Blasphemia*, p. 275 ; *De Apostasia*, p. 67, où Wyclif affirme que les musulmans ne sont pas aussi « regulariter heretici » que les prélats de son temps ; et aussi *Opus Evangelicum*, Secunda Pars, Vol. I, pp. 417-418.

⁹⁷ Voir le chapitre sur les missions et guerres contre les musulmans dans la troisième partie.

⁹⁸ Dannenfeldt, *op. cit* ; Fuech, *op. cit* ; Menendez y Pelayo, A., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1917.

⁹⁹ Le titre complet est *Septem horae canonicae a laicis hominibus recitandae, juxta ritum Alexandrinorum seu Jacobitarum Alexandrino Patriarchae subditorum Arabicae* ; l'ouvrage parut en 1514. Ce fut la seule publication arabe sortie de l'imprimerie de Fano.

¹⁰⁰ Sur Jérôme Aléandre, l'arabisant : Paquier, J., *L'humanisme et la Réforme : Jérôme Aléandre*, Paris, 1900, pp. 20-21.

¹⁰¹ Sanctes Pagninus de Lucques (1470-1541), le dominicain philologue et grand hébraïsant enseigna à Rome et à Lyon.

¹⁰² Angelus Caninius de Anghiari (t 1557), très connu pour sa connaissance des langues orientales et autres, a enseigné un peu partout en Europe. Son ouvrage *Institutiones Linguarum Syriacae, Assyriacae et Thalmudicae, una cum Aethiopicae et Arabicae collatione*, Paris, 1554, fut très estimé.

¹⁰³ Teseo Ambrogio (1469-1540) fut l'un des plus éminents orientalistes italiens. Son ouvrage s'intitule *Introductio in Chaldaicam, Syriacam atque Armeniam, et decem alias linguas characterum differentium alphabeta circiter quadraginta*

mis à la disposition des orientalistes un précieux outil de travail. Ensuite, Agostino Giustiniani¹⁰⁴, évêque de Nebbio en Corse, qui savait le latin, le grec, l'hébreu, le chaldéen et l'arabe, collectionneur d'un grand nombre de manuscrits grecs et orientaux, a lui aussi largement contribué au développement des études arabes. Sur sa commande, Pietro Porra publia à Gênes, en 1516, deux mille exemplaires d'un psautier polyglotte, le fameux *Psalterium Nebiense*, qui a rendu de grands services aux philologues, car il présente, sur des colonnes parallèles, le texte hébreu, chaldéen, grec, arabe et trois versions latines. Finalement, il faut mentionner Léon l'Africain¹⁰⁵, voyageur et géographe arabe, fait prisonnier et envoyé à Rome, où il a exercé une influence considérable. Ses œuvres, en particulier *De totius Africae descriptione*¹⁰⁶ et *De viris quibusdam illustribus apud Arabes*, ont fortement contribué à faire connaître les musulmans et l'Afrique du Nord en Europe. Il a donné des cours d'arabe — le futur cardinal humaniste Gilles de Viterbe (Aegidius) fut l'un de ses élèves — et a aussi rédigé un lexique arabo-espagnol à l'intention de Jacques Martino, le physicien juif de grande renommée.

Il est surprenant qu'en Espagne, après le grand siècle missionnaire des Lulle, Peñafort et autres, les études arabes aient régressé. Le témoignage de quelques contemporains étrangers donne la mesure du désintéressement à l'égard de la langue de l'adversaire à l'époque de la Renaissance. Ainsi, Marineo Siculo, l'humaniste sicilien, constate en 1497 qu'à Salamanque le grec et l'hébreu figurent dans le curriculum de l'université, mais que l'arabe et le chaldéen, « langues barbares », sont négligés, ne présentant aucune utilité¹⁰⁷. Un demi siècle plus tard, en 1543, il n'y avait plus que trois étudiants en arabe à cette même université¹⁰⁸. Cette situation s'explique, bien entendu, par les événements politiques, la Reconquista graduelle de la péninsule. En effet, la tradition missionnaire et pacifique céda la place à l'indifférence au fur et à mesure que les territoires appartenant jadis aux Maures passèrent sous le contrôle des royaumes chrétiens et sous celui de l'Inquisition. Le lullisme retrouva un second souffle dans d'autres pays européens, en France avec Lefèvre d'Étaples et Charles de Bouelles, tandis que les Espagnols considéraient la question des Maures et de l'Islam plutôt comme l'affaire de la police et du clergé. La destruction sur une vaste échelle des livres et des manuscrits arabes priva les quelques rares savants qui s'y intéressaient des outils de travail indispensables pour l'étude de l'arabe et de la religion musulmane, et le fait même de s'intéresser à ces sujets finit par paraître suspect à l'Eglise et à l'Etat, engagés dans la lutte politique. Un interlude de dix ans, à partir de la conquête de Grenade en 1492, suspendit cette évolution : la conversion pacifique des musulmans y fut de nouveau tentée. Hernandez de Talavera, le premier archevêque de Grenade, décida de distribuer des dictionnaires et des grammaires arabes à tous les prêtres de son diocèse afin qu'ils puissent communiquer avec la population musulmane. Il trouva un allié très précieux en la personne d'un moine, Pedro d'Alcalá¹⁰⁹, qui avait préparé un dictionnaire espagnol-arabe, *Vocabulista aravigo en letra casteliana*, contenant vingt-deux mille mots en lettres castillanes. Ce dictionnaire fut imprimé à Grenade en 1505 ainsi qu'un autre ouvrage d'Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua aravigua*, dont une deuxième édition révisée parut la même année. Pedro de Alcalá, remarquable philologue, employa une méthode bien développée et très en avance sur son époque.

Dès le début du XVI^e siècle, la contrainte et l'obligation de s'exiler l'avaient de nouveau emporté sur les efforts de convertir les Maures par la prédication, — et l'intérêt pour les études arabes avait presque complètement disparu. De très rares humanistes, comme le grand adversaire d'Érasme, Diego Lopez de Stunica, étaient les seuls à s'occuper, en raison de leur penchant pour la philologie, de cette langue « maudite ».

Il est normal qu'au Nord des Alpes, dans l'Empire, l'arabe n'ait commencé à intéresser les humanistes que plus tard : la menace politique ne devint jamais aussi réelle que dans les pays

et corundem invicem conformatio, Pavie, 1539. Gubernatis, Angelo de, *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*, Paris, 1876, pp. 38-39 ; Mazzuchelli, G., *Gli scrittori d'Italia*, Brescia, 1753/63, Vol. I, 1, pp. 608-611.

¹⁰⁴ Agostino Giustiniani (1479-1536). Gubernatis, Angelo de, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁵ Dannenfeldt, *op. cit.*, pp. 102-103.

¹⁰⁶ La *Totius Africae descriptione* remporta un succès foudroyant ; l'ouvrage fut publié en italien en 1550 ; en 1556, en traduction latine à Anvers chez J. Latius ; dans la même année, en traduction française à Anvers et à Lyon.

¹⁰⁷ Dans ses *Hispaniae laudibus* (1497), cité par : Bataillon, *loc. cit.*, p. 3.

¹⁰⁸ Groussac, Paul, *Le Commentateur du Laberinto*, Revue hispanique, Vol. XI, 1904, p. 222.

¹⁰⁹ Voir : Dannenfeldt, *op. cil.*, pp. 106-107.

méditerranéens avant le XVI^e siècle ; les contacts commerciaux, culturels et autres n'existaient pas non plus, comme c'était le cas entre Vénitiens, Génois, Espagnols et leurs clients et partenaires musulmans. Toutefois, le développement rapide d'études méthodiques et poussées, par les non-juifs, de la grammaire et de la littérature hébraïque, outils importants de la compréhension de l'Ancien Testament et d'autres écrits relatifs au passé du christianisme, avait nécessité l'étude parallèle des autres langues sémitiques, en particulier de l'arabe et de l'araméen. Des expressions obscures utilisées dans la cabale et par les auteurs rabbiniques ne pouvaient être élucidées que par comparaison avec des expressions correspondantes dans ces langues, — ce dont s'était déjà plaint Sebastian Münster ¹¹⁰.

Le premier humaniste allemand qui s'intéressa aux manuscrits arabes à titre de curiosités, fut Conrad Celtes ¹¹¹ tout au début du siècle, mais des véritables arabisants n'apparurent que dans la génération des humanistes contemporains de la Réforme. Johann Albrecht Widmannstetter ¹¹² fut l'un des plus connus des orientalistes allemands de l'époque. En débarquant en Italie en 1527, il y avait appris le grec, l'hébreu et l'arabe ; pour cette dernière langue son professeur fut Stuniga et quelques Africains vivant à Rome ; là, il suivit aussi les conférences de Benjamin Arignanus sur le Coran. Widmannstetter avait présenté une demande au pape Clément VII lui demandant d'introduire l'étude de l'arabe et du syriaque dans les écoles chrétiennes. Le plan échoua, car le pape mourut en 1534, avant sa réalisation, et son successeur ne montra aucun intérêt. Widmannstetter a laissé derrière lui une magnifique collection orientale, environ trois cents manuscrits en hébreu, syriaque et arabe et plus de cinq cents ouvrages dans ces langues. Sa traduction latine du Coran et une grammaire arabe sont restées manuscrites. Andreas Masius ¹¹³ a, probablement, entrepris d'étudier l'arabe également à Rome, sous l'impulsion de Guillaume Postel et de Moïse de Mardin ; Conrad Gesner, naturaliste et écrivain suisse a certainement su l'arabe, car il a inclus dans son *Mithridates* publié en 1555, le Pater Noster en arabe parmi les vingt-deux traductions présentées ¹¹⁴.

Dans les autres pays d'Europe continentale, peu d'intérêt s'était manifesté pour les études arabes ¹¹⁵. Rabelais a, certes, connue le grec, le latin et l'hébreu, mais il n'est pas probable qu'il ait aussi étudié l'arabe. Toutefois, dans une lettre à Pantagruel, Gargantua recommande fortement l'étude de l'arabe ¹¹⁶, et l'on sait que Rabelais a soigneusement distingué entre l'arabe classique et le maure, dominant dans la péninsule arabique ¹¹⁷. François Raphelengh ¹¹⁸, gendre du célèbre imprimeur Christophe Plantin,

¹¹⁰ Il affirmait qu'en raison des « extranea vocabula » la compréhension des commentaires rabbiniques est si difficile qu'il faut savoir beaucoup de langues, aux fins de comparaison : « Talmudicam, Chaldaicam, Ismaeliticam, Arabicam, Graecam, Germanicam, Italicam, Hispanicam et Gallicam ». Cité par : Perles, Joseph, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und arämaischen Studien*, Munich, 1884, p. 29.

¹¹¹ En 1501, Conrad Celtes adressa, en tant que curiosité, à son ami Willibald Pirckheimer, un manuscrit arabe contenant plusieurs sourates du Coran et quelques prières turques. *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*. Herausgegeben von Emil Reicke, Munich, 1940, T. 1, pp. 144-149.

¹¹² Sur Widmannstetter : Müller Max, *Johan Albrecht von Widmannstetter*, Bamberg, 1907.

¹¹³ Andreas Masius, de son vrai nom Andries Maes (1515-1573), orientaliste belge. Il fut conseiller de Guillaume de Clèves et collabora à la Bible polyglotte d'Anvers. Le premier, il rédigea une *Grammatica linguae syriacae* ; il publia également *Syriorum peculium, h. e. vocabula apud Syros scriptores pasim usurpata*. Les deux ouvrages parurent à Anvers en 1571.

¹¹⁴ Le titre complet de son ouvrage est *Mithridates, sive de differentiis linguarum, tum veterum tum quae hodie apud diversas in toto orbe terrarum in usu sunt, observationes*, Zurich, 1555.

¹¹⁵ Au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle, Michael Neander (1525-1595) publia la première bibliographie des livres traitant de l'arabe dans ses *Sanctuae linguae Hebraeae erotemata*, Bâle, 1567, pp. 387-540 ; le savant allemand, Jakob Christmann (1554-1613) fit paraître en 1582 *Alphabetum Arabicum cum isagoge scribendi legendique Arabice*, avec des caractères taillés dans le bois. En 1609, il introduisit l'enseignement de l'arabe à l'Université de Heidelberg. Dannenfeldt, *op. cit.*, pp. 109-110.

¹¹⁶ *Gargantua et Pantagruel*, Vol. II, ch. VIII ; également Vol. IV, ch. XXV.

¹¹⁷ Revue des études rabelaisiennes, T. VII, 1909, pp. 333-335.

¹¹⁸ François Raphelengh (1539-1597), imprimeur hollandais. Il étudia à Paris et enseigna le grec à Cambridge ; dès 1565, année où il épousa Marguerite Plantin, il entra dans la célèbre imprimerie et prit une grande part à la publication de la fameuse Bible polyglotte (entre 1569-1573, en huit volumes). Il assumait la direction d'une succursale de l'imprimerie à Leyde, et professa à l'université de la ville l'hébreu et l'arabe.

s'est mis à étudier la langue du Coran dès 1564 ; il a composé un lexique arabe et, surtout, a fait fondre, le premier parmi les imprimeurs, des caractères arabes (auparavant taillés dans le bois), permettant ainsi une augmentation considérable des publications en cette langue.

Sur la grande île, l'Angleterre, la situation était toute différente. L'un des premiers pionniers de la philologie arabe fut Robert Wakefield qui publia à Londres, en 1524, le premier livre imprimé en Angleterre avec des caractères hébreux et arabes¹¹⁹. Mais le véritable essor des études arabes n'y commença que dans la seconde moitié du XVI^e siècle et se poursuivit avec la même vigueur au XVII^e¹²⁰. Deux de ces grands promoteurs furent Richard Brett¹²¹, qui connaissait le latin, le grec, l'hébreu, l'araméen et l'arabe, et William Bedwell¹²², tous deux faisant partie de l'équipe traduisant la Bible en anglais sur l'ordre du roi Jacques I^{er} d'Angleterre. Bedwell fut le véritable père des études arabes dans son pays ; il a compilé en sept volumes in-folio, le premier lexique anglo-arabe, resté en manuscrit. Dans son introduction à la traduction arabe des épîtres de Jean, Bedwell s'exprime ainsi : « Il n'y a pas d'autre langue (le grec et le latin exceptés), mon lecteur, qui contienne plus de connaissances solides et de monuments encyclopédiques »¹²³.

Dans l'apologétique catholique de la Renaissance et de l'époque de la Réforme, on peut déceler trois tendances¹²⁴. La première, représentée par l'orthodoxie romaine, est dirigée surtout contre l'esprit renaissant du paganisme antique ; la seconde, celle du platonisme chrétien (qui englobait aussi des adeptes d'autres philosophies antiques), s'en prend, d'entente avec l'orthodoxie, à l'épicurisme et au pyrrhonisme ravivés ; la troisième, celle de ceux qui s'étaient rattachés à la philosophie naturelle et qui usaient de la méthode inductive, joue un rôle plus restreint ; elle s'est trouvée en opposition tant avec le pseudo-aristotélisme des scolastiques qu'avec les théories fantaisistes et la superstition de certains platoniciens. Cependant, l'influence de la philosophie et de la théologie naturelles avait pénétré les œuvres de la plupart des grands platoniciens et autres humanistes et elle avait imprégné, en particulier, l'esprit de ceux qui s'engageaient dans un dialogue avec les religions non chrétiennes, dont l'Islam. Leur regain d'intérêt à l'égard du monde naturel les avait amenés à s'intéresser à l'homme, à tous les hommes ; leur irénisme fut, par la suite, la conséquence de cette revalorisation de l'homme : ils s'élevaient, dans une certaine mesure, au-dessus de l'exclusivisme de l'Eglise, et du christianisme en général, en assouplissant leur position à l'égard des hérésies, du judaïsme et de l'Islam¹²⁵. Leur précurseur le plus éminent fut Raymond de Sebonde¹²⁶ dont Montaigne a traduit la *Theologia naturalis* en français. Sebonde place la nature en dessus

¹¹⁹ Oratio de laudibus et utilitate trium linguarum. Arabicae, Chaldaicae, et Hebraicae.

¹²⁰ Une chaire de langue arabe fut créée à Cambridge en 1632, et à Oxford en 1636.

¹²¹ Richard Brett (1560 ?-1637), l'un des premiers grands orientalistes anglais. Le roi Jacques I^{er} le désigna comme l'un des traducteurs de la Bible, travail dont il avait pris l'initiative et qu'il appuya. Brett était également connu comme expert en grec, en hébreu, en chaldéen, en arabe et en éthiopien.

¹²² William Bedwell (env. 1561-1632) a étudié toutes les langues orientales mais s'est particulièrement consacré au développement de la connaissance de l'arabe. A l'instar de Bacon, il a souligné que l'arabe était la langue de la religion musulmane et le principal moyen de communication diplomatique et commerciale entre le Méditerranéen et la Mer de Chine ; qu'elle était parmi les plus richement dotées en écrits théologiques et en littérature comprenant toutes les branches de la science ainsi qu'en traductions des auteurs et des trésors intellectuels de l'Antiquité. En outre, sa connaissance était indispensable pour élucider les mystères du style rabbinique. Bedwell comme Brett fut nommé dans l'équipe des traducteurs de la Bible. Sa réputation d'arabisant se répandit sur le Continent européen à partir de 1603 ; Casaubon était son correspondant. Son élève britannique le plus en vue fut Edward Pocock. Outre les épîtres de saint Jean en arabe, Bedwell a publié la traduction d'un dialogue polémique, *Mohammedis impostura*, une explication des termes arabes utilisés par les auteurs chrétiens ayant voyagé en terre d'Islam, *Arabian Trudgman*, qui atteste une très large connaissance de la littérature et, finalement, un *Index* des sourates du Coran basé sur les manuscrits auxquels Bedwell eut accès.

¹²³ *D. Iohannis apostoli et evangelistae Epistolae Catholicae omnes, Arabicae*, Leyde, 1612, p. 4.

¹²⁴ Zöckler, *op. cit.*, pp. 256-257.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 265-266, 288. — Pic de la Mirandole, le grand humaniste italien, fait une remarque intéressante dans son *Discours sur la dignité de l'homme* : « J'ai lu dans l'histoire des Arabes, révérends Pères, qu'Abdala le Sarrasin, quand on lui posa la question : qu'elle est la chose la plus admirable dans ce monde ? répondit : Il n'y a rien qui soit plus merveilleux que l'homme », Pic de la Mirandole, *op. cit.*, fol. 55/v.

¹²⁶ Raymond de Sebonde, — son nom se lisait encore : Sabunde, Sabonde, Sebond, Sabiende, Sebeyde, Sibinde — (fin XIV^e - 1432), docteur ès arts, en théologie et en médecine. Il professa la théologie et la médecine à Toulouse. Son

de la révélation écrite, car elle est la source de tout et se fait comprendre de tous, tandis que la révélation écrite est susceptible d'être falsifiée et n'est à la portée que des théologiens. Il envisage la nature comme composée de quatre catégories d'êtres se trouvant, successivement, à un échelon supérieur, la quatrième menant à Dieu ; ainsi, il affirme une connaissance naturelle de Dieu. L'homme, à qui Dieu a donné la domination sur ce monde, ne peut que se donner, par la connaissance et l'amour, en communion avec toute la création, à l'Etre suprême. Une seconde caractéristique de la théologie de Sebonde est la reconnaissance de la libre volonté de l'homme, car la fonction suprême de l'esprit est de choisir ce qui est vrai, juste, bon et utile ; le choix de ce qui est utile correspond à la « *lex naturae* ». Ce qui est le plus utile à l'homme, c'est ce qu'enseigne la religion chrétienne que l'homme doit admettre « *jurae naturae* »¹²⁷. En respectant la règle fondamentale de l'« *amor* », « *timor* » et « *honor Dei* », l'homme vit selon le « *lumen naturale* » ; en s'y opposant il se dresse contre la loi naturelle. Cette déviation signifie que la nature pure, non corrompue n'existe plus chez l'homme, donc l'œuvre de la rédemption est nécessaire ; la doctrine chrétienne s'accorde, en conséquence, parfaitement avec la loi de la nature.

Parmi les quelques humanistes qui se sont particulièrement préoccupés d'établir un dialogue avec les musulmans, ou qui ont réagi face aux événements politiques de leur temps¹²⁸, il faut mentionner, tout d'abord, le cardinal Nicolas de Cues¹²⁹. Son évaluation extraordinairement positive de l'Islam le distingue de tous ses prédécesseurs polémistes médiévaux ainsi que de la plupart des islamologues, catholiques ou réformés, du XVI^e siècle ; elle explique son rôle capital dans les relations des chrétiens et des musulmans. Il est aussi vrai que cette approche n'aurait pas été possible si elle n'avait pas fait partie du vaste concept d'universalisme religieux qui fut le sien. Sa fameuse formule « *una religio in rituum varietate* », — une religion exprimée dans des rites différents¹³⁰, — montre que Cues a sincèrement cru à la vérité que reflète l'Islam, car il était convaincu que la doctrine du Prophète en représente une vue partielle. Toutefois, cet universalisme, cette tolérance ne découle pas d'une attitude relativiste qui accepterait le pluralisme des révélations, mais de l'idée toute médiévale de la catholicité du christianisme : il a donc identifié la foi en Christ à la vraie religion dont les autres ne voient que quelques facettes. Sa démarche peut paraître inconsistante, car il sépare dans le Coran le vrai du faux, le pur de l'impur, le divin du diabolique et appelle Mahomet tantôt le témoin de l'Evangile, tantôt l'arme et l'outil de Satan.

Il faut, par conséquent, — dit Cues — lire et étudier le Coran afin d'y découvrir les vérités évangéliques cachées et difficilement reconnaissables ; pour le comprendre il faut recourir à la méthode de l'« *interprétation pieuse* », humble et non polémique¹³¹. Cues recommande même de lire les Evangiles parallèlement au Coran pour dévoiler ses mystères¹³², car « *ce qu'il y a de beau, de juste et de transparent dans le Coran provient, nécessairement, du rayonnement lumineux des Evangiles* »¹³³. De nombreux musulmans avaient même reconnu l'utilité de l'étude des Evangiles et ils s'y appliquaient avec dévotion¹³⁴.

œuvre publiée en 1484, la seule qui soit parvenue à la postérité, intitulée *Theologia naturalis, sive liber creaturarum* a tellement impressionné Montaigne qu'il l'a traduite en français.

¹²⁷ « *Omnem hominem jurae naturae teneri ea potius credere, quae Christiana fides suadet, quam contraria* ». Dans le chapitre LXXX, « *Conclusio de Christiana fide* » de sa *Theologia naturalis*.

¹²⁸ Dans notre étude de l'approche de l'Islam par ces humanistes nous ne traiterons pas ici des aspects de leur doctrine qui relèvent des problèmes discutés dans la troisième partie de notre travail : ainsi, par exemple, de leurs prises de position concernant la mission auprès des musulmans, ou l'universalisme religieux.

¹²⁹ Sur Nicolas de Cues et l'Islam, voir l'excellente étude introductive de Paul Naumann à la traduction allemande de sa *Cribratio, Sichtung des Alkorans*.

¹³⁰ Pour Nicolas de Cues, « *cognoscitur inattingibilis veritatis unitas in alteritate conjecturali* ». Nicolas de Cues, *De conjecturis* I, 13, ce qui explique son principe « *una religio in rituum varietate* ».

¹³¹ « *Pia interpretatio* », par exemple, Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, II, 12-13. Dans : Bibliander, *Machumetis...* T.II, pp. 51-52.

¹³² « *Alchoran dici non potest sufficere et via recta esse, nisi includatur in ipso Evangelium* », Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, I, 6 : *ibid.*, p. 31 / numérotée : 41/.

¹³³ « *... si quid pulchri, veri et clari in Alchoran repetitur, necesse est, quod sit radius lucidissimi Evangelii*. » Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, I, 6 : *ibid.*

¹³⁴ « *... sicut multi sapientes eorum, secrete Evangelium summa devotione amplectuntur, cum sine eius scientia nihil perfecte ex Alchoran trahere possint*. » Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, I, 6 : *ibid.*

Mahomet, bien qu'ayant déjà connu les vérités de la vraie foi, ne pouvait les présenter, les offrir sous leur forme toute spirituelle, à ses « brebis », les habitants primitifs de la péninsule arabique. Par une éducation générale, par la correction de leur vie dans le respect de préceptes éthiques stricts, les Arabes pourraient être amenés à une maturité leur permettant d'accéder à la doctrine du Christ¹³⁵. Le Prophète apparaît donc comme un grand éducateur, connaissant la psychologie de son peuple, en même temps qu'un témoin de la vérité contenue dans le christianisme. Nicolas de Cues fut au nombre des rares humanistes de son époque qui reconnurent que Mahomet ne voulait pas se faire adorer, en particulier à la place du Christ comme Fils de Dieu, mais qu'il se considérait comme le messager du Dieu unique et tout-puissant ; il note, dans ce sens, sur sa copie de la traduction clunisienne du Coran, à la sourate 31 : « Dans l'essentiel, il se dit envoyé pour annoncer le Dieu unique ... »¹³⁶. Si Mahomet s'est trompé maintes fois, c'est parce qu'il a plutôt cherché sa propre gloire que celle de Dieu, et parce qu'il n'a eu qu'une connaissance déformée de la doctrine chrétienne, celle de la version nestorienne. En considérant que le Coran comporte, dans une large mesure, des éléments de foi empruntés aux nestoriens, Nicolas de Cues suit la tradition médiévale tout en étant, en même temps, un précurseur de l'islamologie moderne.

En ce qui concerne sa démarche intellectuelle, Cues a subi, à coup sûr, l'influence de Raymond Lulle ; il possédait, dans sa bibliothèque, le *Liber de gentili* et le *De tribus sapientibus*. Mais ce qui atteste surtout cette influence, c'est que Cues, autant que Lulle, place au centre de la discussion le dogme de la Trinité, quoique d'une façon essentiellement différente de celle du Docteur illuminé. Pour lui, comme pour les Florentins, la Trinité n'est plus une simple substance, l'existence parallèle (la « co-existence ») des trois personnes, mais une unité en évolution permanente ; ainsi, Cues a remplacé le concept statique des scolastiques par un concept dynamique.

Il est convaincu que la notion de Trinité fait partie de la doctrine coranique, comme enveloppée d'un voile ou cachée sous d'autres expressions. Il trouve que le Livre sacré des musulmans confesse tacitement la nature divine du Christ¹³⁷, que celui-ci a fait des miracles et pour cela doit être vénéré comme le plus grand des prophètes. Concernant la Trinité Nicolas de Cues écrit ceci dans la *Cribratio Alcorani* : « Les Arabes disent que dans la loi de Mahomet il n'y a qu'un Dieu, sa Parole /verbum/, son Esprit /spiritus/ ou son âme /anima/ ; ils appellent ce dernier tantôt esprit tantôt âme. Il est donc évident qu'en fin de compte la diversité entre platoniciens, juifs, chrétiens et arabes n'existe que dans la manière de parler ... »¹³⁸. Cette analyse philologique, ou plutôt ce « jeu » sur les mots, revient fréquemment chez Cues ; il constitue presque un refrain : « Le Coran appelle donc le Christ « ruhella » dont la signification est selon certains le souffle de

¹³⁵ «... tamen quia timuit, spiritualement divinam verbi Dei naturam incredulos attingere non posse, ideo illis idiotis et ignaris, quibus loqui oportebat ut talibus sensibilibus, de intellectualibus nihil sentientibus, cautius considerabat negative praedicandum, Christum Mariae filium non esse filium Dei », Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, I, 17 ; *ibid.*, p. 40. — Plus loin encore : « Unde patet secundum piam interpretationem Alchoran haec secreta non nisi sapientibus voluisse revelare. Ideo ait, illum nihil secretorum subicere, et solis sapientibus facilem esse Alchoran, aliis autem difficile. Non erant enim rudes Arabes, quos ait Alchoran omnium incredulorum pessimos, aperte de secretis in illo principio informandi... Quare Machomet ipsis secreta Evangelii occultabat, credens quod sapientibus in futurum patescere possent ». Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, II, 12 ; *ibid.*, p. 51.

¹³⁶ « ... principaliter se missum dicit ut predicet unum deum... » Cod.. Cusanus 108, fol. 75/v. Nicolas de Cues, *De pace fidei*, p. 38.

¹³⁷ «... hoc clarissime Alchoran ex intentione intendit, Christo scilicet potius adhaerendum. » Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, I, 8. Dans : Bibliander, *Machumetis...*, T. II, p. 33 /numérotée : 43/ ; «... sed divinae naturae ipsum esse tacite affirmat... Hoc et Alchoran hic tacite approbat, eum dicat Christum testem illorum sibi fidelium in futuro saeculo... » Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, II, 12, *ibid.*, p. 50.

¹³⁸ Nicolas de Cues, *De pace fidei*, pp. 26-27. — « Multo melius Arabes capere potunt veritatem hoc modo, quam modo quo ipsi loquuntur Deum habere essentiam et animam, adduntque Deum habere verbum et spiritum. Nam si dicitur Deum animam habere, non potest intelligi anima illa nisi ratio seu Verbum quod est Deus, non est enim aliud ratio quam Verbum. Et quid tunc est Spiritus Sanctus Dei nisi amor quid est Deus ? Nihil etiam de Deo simplicissimo verificatur, quod non est ipse. Si verum est Deum habere Verbum, verum est Verbum esse Deum ; si verum est Deum habere Spiritum, verum est Spiritum esse Deum. Habere enim improprie convenit Deo, quia ipse est omnia, ita quod habere in Deo est esse. Unde Arabes non negat Deum mentem esse et ab illa verbum generari seu sapientiam, et ex his spiritum seu amorem procedere. Et haec est illa trinitas quae supra est explanata et per Arabes posita, licet plerique ex ipsis non advertant se trinitatem fateri », — un autre bon exemple de la démarche intellectuelle de Cues. *Cusani Adnotatio marginalis de uno, intellectu et anima, ad Proclum, Comment. in Pharm.* Cod. Cusanus, N° 186, fol. 125/r.

Dieu, selon d'autres l'Esprit, la Parole ou l'âme de Dieu ... »¹³⁹. Que cette sorte de « spéculation » ait pu entraîner Cues à des fantaisies et à des considérations dépourvues de toute réalité, est d'autant plus naturel qu'il était à la merci de la traduction qu'il utilisait, — sa collection contient un volume du « Corpus de Cluny », abondamment annoté ; on peut citer des exemples frappants montrant sa dépendance de la transcription de Robert de Ketene et les conclusions fausses qu'il en tirait. Ainsi, la traduction latine de Ketene de la sourate 3, 40 dit : « Cuius nomen est Christus Jesus filius Mariae, qui est facies omnium gentium hoc saeculoque futuro », tandis que l'original se lit : « Quand les Anges dirent : O Marie ! Allah t'annonce un Verbe /émanant/ de Lui, dont le nom est le Messie, Jésus fils de Marie, /qui sera/ illustre dans la /Vie/ Immédiate et Dernière et parmi les Proches /du Seigneur/ »¹⁴⁰. Le traducteur de Pierre le Vénérable a, par conséquent, mal compris le mot arabe *Wadîh* — illustre — et le prit pour *Wadjh* — face, visage — ; Nicolas de Cues a construit sur ce malentendu toute une argumentation sur le fait que les Arabes considèrent Jésus comme « facies omnium gentium », — gloire de toute l'espèce humaine¹⁴¹. De même, par la traduction complètement fautive de la sourate 23, 17, Nicolas de Cues est amené à y trouver une preuve de la Trinité¹⁴².

A propos de Nicolas de Cues, il est nécessaire de parler aussi de Jean de Ségovie¹⁴³ qui se consacra à la tâche d'acquiescer une meilleure connaissance de l'Islam et dans ce but s'adressa au grand cardinal humaniste, connu pour l'intérêt qu'il portait à la religion musulmane. Dans sa retraite monacale en Savoie il entreprit, au cours des cinq dernières années de sa vie, la traduction du Coran et l'élaboration d'une nouvelle approche chrétienne de l'Islam. C'est en faveur de cette religion qu'il s'est adressé à des amis distingués, comme Nicolas de Cues. Jean de Ségovie reconnut que toute traduction d'un texte sacré comporte, forcément, des insuffisances inhérentes à de tels travaux, mais il a particulièrement reproché à la traduction de Robert de Ketene, effectuée sur l'ordre de Pierre le Vénérable, et la seule qui était connue à l'époque, d'avoir introduit dans le texte coranique des concepts latins, des mots et des expressions qui avaient cours en Europe médiévale, mais ne concordaient en aucune manière avec la pensée musulmane et la langue arabe. Il s'est efforcé, avec l'aide d'un juriste musulman d'Espagne qui travailla pendant quelques mois avec lui, de rester plus fidèle au texte, à la séquence des expressions et des idées, et d'adapter son style à l'original. Il put achever le gros de son ouvrage ; cependant, la révision finale n'en fut jamais accomplie, faute d'un collaborateur de langue arabe. Il est significatif que pour Jean de Ségovie les polémiques des siècles précédents s'étaient perdus dans les détails sans importance, — les mœurs de Mahomet, la réfutation de sa mission prophétique et autres, — alors que pour lui la seule chose qui comptait était celle-ci : le Coran est-il la Parole de Dieu, est-il ou non une révélation divine ? Pour établir le caractère exact du Livre sacré de l'Islam, pour y déceler des erreurs, des confusions, des contradictions, donc pour prouver que la révélation donnée par Dieu aux chrétiens est la seule véridique, il fallait, à son avis, avoir en main une traduction du texte coranique aussi correcte et fidèle que possible. C'est pour cela qu'il s'est lancé dans cette œuvre combien difficile et pleine d'écueils. Par cet aspect de ses efforts, il se place, sans aucun doute, dans le grand courant intellectuel de la Renaissance.

En ce qui concerne les rapports avec les musulmans, Jean de Ségovie s'opposa à l'emploi de la force pour les convaincre, à l'idée des croisades, à l'instar de Roger Bacon et des franciscains ; de même, il a estimé, avec Wyclif, que les chrétiens ne peuvent recourir à la guerre contre ces infidèles, même si ceux-ci sont les adeptes de la violence. Il n'a pas cru au succès de la mission en terre d'Islam, et en cela il fut le premier parmi les penseurs de l'Europe chrétienne ; il suggéra donc l'instauration d'un dialogue, sous forme de conférence, « contraferentia », entre les représentants des deux religions. Pour lui, même si de telles rencontres n'amenaient point les fidèles de Mahomet à se convertir au christianisme, les avantages qui en découleraient seraient nombreux, — il en a énuméré une trentaine, — sur le plan politique, diplomatique, commercial et, dans le domaine religieux, au moins un certain rapprochement des idées. Par ce projet, Jean de Ségovie dépasse de loin son époque et, sans être un représentant du concept de l'universalisme

¹³⁹ Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, I, 20. Dans : Bibliander, *Machumelis...* T. II, pp. 42-43.

¹⁴⁰ *Le Coran*. Vol. II, p. 854.

¹⁴¹ Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, I, 19. Dans : Bibliander, *Machumetis...* T. II, p. 41.

¹⁴² En prenant la traduction de la sourate 23 : 17 : « ... quoniam apud Deum solum totus est illius numerus », faite par Ketene, il conclut que ce passage est une allusion à la Trinité. Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, III, 9 : *ibid.*, p. 69.

¹⁴³ Sur la vie de Jean de Ségovie : Cabanelas Rodriguez, D., *Juan de Segovia y el problema islamica*, 1952. — Ses relations avec Nicolas de Cues et leur correspondance sont traitées dans l'annexe de *De pace fidei*.

religieux, il nous apparaît aujourd'hui comme un vrai précurseur de l'âge moderne et de la tolérance envers la croyance d'autrui¹⁴⁴.

Il est étonnant pour nous de constater la diversité d'attitudes envers l'Islam chez les humanistes. Autant Nicolas de Cues, Jean de Ségovie ou Guillaume Postel s'efforçaient, suivant des raisonnements différents, de comprendre, d'expliquer les origines, l'avènement et le rôle dans l'histoire universelle de la religion de Mahomet, autant d'autres, comme Lefèvre d'Etaples, Vives, Erasme ou Paracelse, n'ont pas pris la peine de vérifier l'objectivité des informations qui avaient cours en Occident à ce sujet ; ils adoptèrent, sans hésitation, la position des polémistes médiévaux avec tout ce qu'elle comportait de falsifications, de malveillance et de haine, quoique la plupart d'entre eux se dressèrent contre l'usage de la guerre pour la conversion des infidèles. Ainsi, Lefèvre d'Etaples a publié au lendemain de la constitution de la ligue de Cambrai en 1509, la *Confutatio Alchoranum* de Ricoldo da Monte Croce sous le titre *Ricoldi Ordinis Praedicatorum Contra sectam Mahumeticam non indignus scitu libellus*¹⁴⁵ ainsi que le *Tractatus de moribus condicionibus et nequicia Turcorum de Georgius de Hungaria*¹⁴⁶. Comme l'a dit Renaudet, Lefèvre, « haïssait la religion de Mahomet autant que la philosophie d'Averroès »¹⁴⁷ ; en effet, l'attitude haineuse de ce théologien pieux, considéré par ses contemporains comme « le plus humain des hommes »¹⁴⁸, se reflète bien dans ses paroles contenues dans l'introduction à l'œuvre de Ricoldo da Monte Croce : « Je veux que les hommes de notre siècle n'ignorent pas les mensonges, les perfidies, les impiétés, les cruautés de cette secte bestiale. Ceux qui cherchent à la combattre n'auront pas à lutter contre des hommes, mais contre le vice lui-même, contre des bêtes féroces et monstrueuses, ennemies du Christ et de Dieu »¹⁴⁹.

Juan Luis Vives¹⁵⁰, ami d'Erasme et humaniste qui manifesta un esprit moderne surprenant dans des domaines les plus divers, fut partisan de l'étude de l'arabe afin de pouvoir entreprendre, par un effort missionnaire, la conversion des musulmans. La barrière linguistique une fois éliminée, il ne voyait plus d'autres obstacles possibles au retour des infidèles au bercail du christianisme¹⁵¹. Vives a composé une œuvre apologétique, *De veritate fidei Christianae libri V*¹⁵² dont le quatrième chapitre représente la défense de la foi chrétienne « Contra sectam Mahumetis » ; en outre, en dénonçant tout rapprochement avec les Turcs, il rappelle de façon brutale la souffrance des chrétiens sous leur domination, dans un court pamphlet intitulé *De conditione vitae Christianorum sub Turca*, reproduit par Bibliander dans le « Recueil ». Dans son apologie du christianisme, Vives reprend largement les idées de Raymond de Sebonde, c'est-à-dire il expose les principes d'une théologie naturelle et rationaliste. La raison, don de Dieu, ne peut pas contredire la vérité, donc la raison et la foi chrétienne sont concordantes. A la nature originale de l'homme, l'« imago Dei », que le Christ a restituée, s'oppose la nature corrompue par Satan ; la somme de la loi universelle du Christ est l'amour, et la certitude de la foi vient du Dieu omnipotent, source de sagesse et de bonté. La polémique anti-islamique de Vives repose entièrement sur les acquis des époques précédentes ; en dépit de sa propre évaluation positive de la raison, il accuse les musulmans d'être les précurseurs des rationalistes. L'Islam est « la peste rongeur l'humanité »¹⁵³ ; cependant, Vives préconise la guerre contre les Turcs pour

¹⁴⁴ Southern, *op. cit.*, pp. 86-91.

¹⁴⁵ Paris, Henri Estienne, 1511. — La traduction latine du texte grec de Démétrios Cydone fut faite par Bartholomaeus Picens de Montearduo, donc Lefèvre utilisa le même texte que Bibliander. A cette œuvre de Ricoldo il a ajouté, en l'attribuant au moine dominicain, le petit ouvrage de Georgius de Hungaria, sous le titre de *Cujusdam diu captivi Turcorum... de vita et moribus eorundem... libellus*. La dernière partie de ce recueil est un *Libellus de vita et moribus Iudaeorum*.

¹⁴⁶ Voir : chapitre VII, section b, note 43.

¹⁴⁷ Renaudet, *Pré-réforme et humanisme*, p. 519.

¹⁴⁸ Glarean à Zwingli, 29 août 1517. *Zwingli's Briefwechsel*. Lettre N°26. Vol. VII, p. 60.

¹⁴⁹ « Ut nostri saeculi non lateret homines quam mendax, subdola, impia sit et crudelis huiusmodi crudelis secta, quam qui expugnare pergunt non tam homines quam vicium ipsum, quam irmania ferarum monstra expugnare videbuntur... » Traduction française de : Renaudet, *op. cit.*, p. 520.

¹⁵⁰ Sur Vives et l'Islam : Noreña, *op. cit.* ; Graf, P., *op. cit.*

¹⁵¹ Vives, *De tradendis disciplinis*, III, 1 ; *Opera omnia*, T. IV, pp. 299-300.

¹⁵² Sur l'influence prédominante de Ricoldo da Monte Croce et de Thomas d'Aquin sur la pensée apologétique de Vives : Graf, P., *op. cit.*, pp. 92-102.

la défense de la civilisation occidentale et non pas pour convertir les adeptes du Prophète. Au lieu de les extirper, il faut plutôt les éloigner du monde chrétien, « ne sont-ils pas, après tout, des hommes ? » — s'écrie-t-il ¹⁵⁴ — en faisant écho, quoique d'assez loin, aux idées universalistes.

L'éminent humaniste, médecin et philosophe, Paracelse a également suivi les traces des polémistes médiévaux dans les quelques rares passages où il se réfère à la doctrine coranique ¹⁵⁵ ; sa seule préoccupation majeure en ce domaine est la guerre contre les Turcs, injuste et condamnable à son avis.

Le prince des humanistes, Erasme de Rotterdam, n'a guère mieux connu l'Islam que Lefèvre d'Étaples, Vives ou Paracelse. Il s'en est remis à l'image que se faisaient des peuplades non civilisées ses auteurs bien-aimés de l'Antiquité, il s'est identifié à eux et, à leur manière, il a méprisé les « barbares ». Ainsi, il ne s'intéresse pas à l'Ancien Testament dont l'historicité douteuse, les mœurs cruelles et la contradiction évidente avec l'esprit de « bonae litterae », le rebutent ; de même, il méprise les Turcs, qui propageaient à son époque la foi islamique, peuple barbare d'origine obscure et sans nul génie, dont les triomphes sont imputables aux faiblesses et aux fautes de la chrétienté ¹⁵⁶. Ils manquent de civilisation, ces gens, ils ignorent les assemblées, la justice régulière et le gouvernement régulier, — bien entendu, en comparaison des pays civilisés de l'Europe chrétienne ; dans l'Empire ottoman, ce qui plaît au prince y a force de loi, les sciences profanes ou sacrées sont entièrement méconnues ¹⁵⁷. En lisant ces affirmations d'Erasme, on ne peut qu'être profondément étonné que cet homme, l'un des plus éclairés de son temps, ait été si ignorant du trésor de la pensée musulmane, des riches développements de la théologie de l'Islam, de la vie pieuse de ses croyants ou de la justice par eux tant respectée, ces dernières caractéristiques étant reconnues par les Réformateurs eux-mêmes.

Erasme a considéré la doctrine musulmane comme un mélange d'emprunts au judaïsme, au christianisme, au paganisme et à l'arianisme, — mais il a estimé, comme plus tard Postel, que les Turcs, par les origines lointaines de leur foi, sont des demi chrétiens ¹⁵⁸. Il restait dans la pure tradition médiévale en affirmant que tous les pays sous domination musulmane appartenaient auparavant au christianisme, et en employant un ton semblable à celui des polémistes du Moyen Âge pour parler de Mahomet ¹⁵⁹. Néanmoins, il se rend compte, avec la génération de la Réforme, que la plupart des chrétiens sont moins chrétiens que les Turcs ¹⁶⁰. Car autant que les Réformateurs, Erasme se sert des musulmans, par juxtaposition, pour déplorer le relâchement des mœurs de ses coreligionnaires, bien qu'on ne trouve pas chez lui, comme chez Luther ou chez Bibliander, un éloge de la droiture de vie et de la piété des Turcs. « Le but de la foi évangélique » — disait-il en plein accord avec sa « philosophia Christi » — « ce sont des mœurs dignes du Christ », et il se demande comment les infidèles pourraient croire en cette foi s'ils voyaient ce qui se passe

¹⁵³ « ... ac Mahometaeo acerba peste generis humani », Vives, *Opera omnia*, T. VII, p. 38.

¹⁵⁴ « Amandi sunt Turcae, nempe homines », Vives, *Opera omnia*, T. V, p. 390.

¹⁵⁵ Voir : Goldammer, *loc. cit.*, 1955, pp. 34-35.

¹⁵⁶ Erasme, *De bello turcico*, col. 349-350.

¹⁵⁷ *Ibid.*, col. 364.

¹⁵⁸ Concernant les emprunts islamiques aux différentes autres religions et sectes, voir : Erasme, *De bello turcico*, col. 364, et sa lettre à Johannes Dantiscus, 30 avril 1532. *Opus epistolarum*. Vol. X, pp. 13-14. — Il parle des musulmans comme de semi-chrétiens dans une dédicace au pape Jean III, datée du 24 mars 1527, *ibid.*, Vol. VI, p. 489, ainsi que dans son écrit tant cité *De bello turcico*, col. 353.

¹⁵⁹ « Quisquis considerat praeter Syriam ac Palestinam tot Graeciae regna, tot Asiae minoris provincias, in quibus olim per Apostolos praedicatum est Evangelium, nunc propemodum desolatas esse, ac Barbaromm tyrannide premi ... » *Ibid.*, col. 357 ; Sur Mahomet : « Quid, quod pestilentem et scelerosum hominem Machumetem Christo, in cujus nomine flectituomne genu coelestium, terrestrium, et infernorum, praeferunt ? Quis non prius habeat in extremis solitudinibus inter lynces, lupos, leopardos, ac serpentes vivere, quam inter tales, ubi quotidie sint audiendae detestabiles in Christum blasphemiae ... ». *Ibid.*, col. 364.

¹⁶⁰ *Ibid.*, col. 358, ainsi que dans *Dulce bellum inexpertis* : « Atqui quos nos vocamus Turcas magna ex parte semichristiani sunt, et fortassis propiores vero Christianismo quam plerique nostrum sunt. Quot enim sunt apud nos qui nec resurrectionem corporum credunt, nec animam credunt corpori superstitem ? Et interim per istos saevitur in haereticos qui dubitant an Romanus Pontifex habeat ius in animas igne purgatorio cruciatas. Eiiciamus primum trabem ex oculo nostro, mox eiecturi festucam ex oculo fratris ». Erasme, *Dulce bellum inexpertis*, pp. 88-89.

dans les pays se réclamant du Christ ? ¹⁶¹ C'est pour cela qu'un retour à la vraie piété chrétienne est nécessaire : « Si nous souhaitons amener les Turcs à la religion du Christ, il faut que nous soyons d'abord, nous-mêmes, des chrétiens » ¹⁶², — un refrain qu'on retrouve, à maintes occasions, dans les écrits des Réformateurs. La sincérité et la grandeur d'âme d'Erasmus ressort dans l'exclamation de son adage *Dulce bellum inexpertis*, auquel sa méconnaissance de la réalité de la religion de Mahomet confère encore plus de poids : « Je préfère un musulman sincère à un chrétien hypocrite ! » ¹⁶³

Nicolas Clénard ¹⁶⁴, hébraïsant et arabisant belge dont l'œuvre resta inachevée et incomplète, a été poussé à étudier l'arabe par la lecture d'Eben Ezra et du *Psalterium Nobiense*. Il décida d'y consacrer toute sa vie, et partit pour la péninsule ibérique à la recherche de manuscrits. A Salamanque, le professeur de grec et de rhétorique, Fernando Nuñez, lui remit les Evangiles en arabe et la grammaire de Pedro d'Alcalá; au Portugal, il perfectionna ses connaissances dans cette langue avec l'aide d'un médecin, Antonius Philippus. Il y a complété la rédaction d'un dictionnaire arabo-latin, travail entrepris à Louvain. En 1539, donnant de ses nouvelles à son ami Latomus ¹⁶⁵, il lui apprend qu'il est en possession d'un manuscrit du Coran et l'a déjà assidûment étudié. Il est enthousiaste et veut susciter à Louvain un centre pour l'étude de l'arabe, comme Bomberg l'a fait pour l'hébreu à Venise. Il a l'intention de publier la traduction latine du Coran avec une réfutation des théologiens. Puis, il reprend le chemin en quête de manuscrits écrits dans cette langue qui lui était si chère. Il débarque au Maroc et fait des recherches à Fez, mais bientôt il retourne en Espagne, contraint par la maladie. Il meurt à Grenade en 1542 ¹⁶⁶, sans avoir pu réaliser ses projets. Il laissa à ses contemporains, les deux grands orientalistes de l'époque, le soin de les accomplir : à Theodor Bibliander la publication, sinon la traduction, du texte latin du Coran accompagnée des réfutations des théologiens chrétiens ; à Guillaume Postel l'immense travail de jeter les bases, dans les pays de langue française, de la philologie sémitique ¹⁶⁷.

Guillaume Postel, l'un des humanistes les plus doués et les plus controversés de la première moitié du XVI^e siècle, fut certainement le meilleur connaisseur de l'Islam de son temps. Pendant quelques années, il fut même professeur des langues grecque, hébraïque et arabe au Collège de France, fondé à cette époque par le roi François I^{er} ; toutefois, une sorte d'inquiétude, la recherche de nouvelles sources d'information, un mysticisme religieux exagéré, proche de la folie, et des conflits constants avec les autorités tant ecclésiastiques que séculières, l'ont obligé à se déplacer, sans répit, en France, en Italie et à travers l'Empire de Charles Quint, jusqu'au moment de sa séquestration dans un cloître où il termina sa vie. Il fit

¹⁶¹ « Evangeliae fidei finis sunt mores Christo digni ... ». *Ibid.* Il est intéressant de noter que dans l'édition de *Querela pacis* d'Erasmus, traduite en français par Louis de Berquin, la Sorbonne a censuré, en 1525, le passage exprimant cette idée du grand humaniste : « Jamais les Turcs ne croiroient à notre Foi s'ils voyoient ce qui y est ». Argentré, Charles du Plessis d', *Collectio judiciorum de novis erroribus qui in ecclesia proscripti sunt* etc., Paris, 1755, Vol. II, p. 45.

¹⁶² « Si cupimus Turcas ad Christi religionem adducere, prius ipsi simus Christiani. » Et il continue : « Nunquam hoc illi credent, si quod est, perspiciant nusquam magis saevire, quam apud Christianos, id quod Christus unum omnium maxime detestatus est. » Erasmus, *Querela pacis*, col. 640.

¹⁶³ Edition de cet *Adage* déjà cité, p. 61. — Cette désillusion sur ses contemporains de l'Europe chrétienne inspire d'autre part à Postel un grand respect à l'égard de la foi solide des musulmans ; il s'écrie donc comme Erasmus : « ... il me semble que de nulle chose en ce monde n'ont si grande raison, que de la foy promise a quiconque soit : et me voudrois certes plustot fier a la simple foy d'un Turc naturel, qu'a un bon sinet ... » Postel, *De la République des Turcs*, pp. 67-69.

¹⁶⁴ Nicolas Clénard ou Cleynarts (1495-1542), arabisant belge, qui a consacré toute sa vie à l'étude de cette langue. Sur sa vie : Chauvin, Victor — Roersch, Alphonse, *Etude sur la vie et les travaux de Nicholas Clénard*. /Mémoires couronnés par l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts, LX./ Bruxelles, 1900/01 ; *Correspondance de Nicholas Clénard*, Ed. Alphonse Roersch, Bruxelles, 1940 ; Copley, Christie, *Richard Clenardus, a Scholar and Traveller of the Renaissance*. Selected Essays and Papers, Londres, 1902 ; Vecht, Henry N. de, *Clenardus and His Training*. /Monumenta Humanistica Lovaniensia : Texts and Studies about Louvain Humanists in the first half of the XVIth century/. Louvain-Londres, 1934.

¹⁶⁵ Clénard, Nicolas, *Epistolarum libri duo*, Anvers, 1566, p. 33.

¹⁶⁶ Avant sa mort, Clénard avait presque achevé une « Lettre à tous les chrétiens », sorte d'autobiographie, dans laquelle il décrit ses efforts pour acquérir une connaissance approfondie de l'arabe, *ibid.*, pp. 218-258.

¹⁶⁷ Dannenfeldt, *op. cit.*, pp. 113-115 ; Bouwsma, *op. cit.*, pp. 95-97.

également plusieurs voyages en Orient et y séjourna durant des années¹⁶⁸. En 1538, Postel publia l'ouvrage intitulé *Linguarum duodecim characterum differentium alphabetum introductio ac legendi modus*, dont la deuxième section est consacrée à l'arabe (« Arabica vel Punica » — en suivant Ambrogio, Postel utilisa la désignation punique pour l'arabe maghrébin)¹⁶⁹. Il décrit l'expansion de l'Islam dans le monde et les richesses de la littérature arabe soulignant, en particulier, l'importance des œuvres scientifiques. Il remarque, entre autres, qu'Ibn Sina (Avicenne) « dit plus en une ou deux pages que Galien en cinq ou six volumes ». Ensuite, il fait ressortir les relations entre l'hébreu et l'arabe, puis attire l'attention sur l'importance de l'arabe, langue universelle, dont la connaissance permet de s'entretenir avec Maures, Egyptiens, Syriens, Perses, Turcs, Tatares et Indiens. Finalement, il rejoint la longue tradition des Lulle, Bacon et autres, en affirmant que la meilleure arme pour vaincre les ennemis de la foi n'est autre que la connaissance de leur langue. En 1538 ou 1539, Postel publia également une *Grammatica Arabica*¹⁷⁰.

Pour Postel, il ne fait aucun doute qu'en matière d'islamologie, autant que dans le domaine des études classiques ou hébraïques, il faut retourner aux sources en se fondant sur les études philologiques. Il condamne à plusieurs reprises les auteurs du passé qui ont osé réfuter et attaquer l'Islam sans connaître la langue du Coran comme, par exemple, Ricoldo da Monte Croce ou le cardinal Nicolas de Cues¹⁷¹. Il a exprimé le principe de la nécessité de recourir aux textes fondamentaux, en commentant le deuxième livre de sa *De orbis terra concordia* : « Cependant, alors même que le mensonge se présente sous des formes les plus diverses, nulle autre n'est plus fausse que celle qui s'oppose totalement à la vérité évangélique. Pour entreprendre, en second lieu, l'explication de l'argumentation perverse du Coran, je ne me suis pas fondé sur des textes latins et sur des récits et morceaux épiques fabuleux, inventés par ses adversaires les plus vulgaires, mais sur les textes arabes eux-mêmes (dont un disponible parmi les Latins depuis trois siècles, et auquel — sans vouloir susciter la jalousie — j'ai eu accès) et sur les auteurs dont leurs adversaires n'ont pu rabaisser le crédit. Je n'ai pas jugé pour autant qu'il fallait retenir dans ces lois ce qui est satisfaisant, mais plutôt les moyens fortuits par lesquels Mahomet en est venu à l'astuce de faire accepter rapidement sa doctrine. J'ai rapporté avec soin tout ce qui concerne sa vie, de l'enfance jusqu'à la mort, avant qu'il ait fait connaître le Coran ; tous les malheurs, enfin, qu'il a apporté au monde. J'ai finalement exposé, à la fin du deuxième livre, combien sont infortunés un si grand nombre de peuples, sous l'emprise de ses dogmes néfastes ... »¹⁷².

Cependant, le retour aux sources arabes n'est pas le seul principe ayant guidé Postel dans ses efforts pour connaître la doctrine du Prophète, la foi, les mœurs et la vie de ses fidèles. Il veut être objectif et voir la réalité, en se dépouillant des passions et en se libérant des impressions de cruauté et d'horreur que

¹⁶⁸ Postel explique à son ami Masius qu'il est allé en Orient pour approfondir ses connaissances de l'hébreu : « ... legi naturae duce Adamo, legi scriptae duce Mose et legi gratiae duce Christo, tam in se quam in suis appendicibus dedit exordium, mihi fiat in suae originis loco perfamiliaris ... » Dans : Chauffepié, *op. cit.*, T. 3, p. 216.

¹⁶⁹ Paru à Paris, chez D. Lesclapart. Sur Postel et l'étude de l'arabe : Dannenfeldt, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁷⁰ Paris, Pierre Gromors, s. d.

¹⁷¹ « Morem imitans multorum, qui in hanc nugarum farraginem ante me scripsere, locis quibusdam fuissem conatus comprehendere insigniores lapsus hominis, nisi duabus de causis potissimum decretum esset per omnia curere. Nam quotquot in hunc hominero scripsere, locis cogere eiusdem generis errata satagere : inter quos primos habent, Ricoldus, qui Latine scripsit, cuius librum Demetrius Cydonius graecum faecit : et Ioannes Andreas Maurus, in nostram demum fidem divino Spiritu perductus, utrique linguae Arabicae periti. Sed is peritissimus et legis et traditionum et linguae, in quam iam ab attavis instructus fuerat, Alphacius, id est summum interpres et curio, quo sane nullus doctius scripsit. Scripsit et Dionysius Cartusianus, et Cardinalis Cusanus, multique alii, verum linguae illius imperiti. Unde revera urgere non possunt, ut duo superiores. Plurimi sparsim attingere, et vellicatim improbare voluerunt eas ineptias, unde ad loca cogenda mihi non esse relictum locum video. Causa altera est, quum sit Alcoranum solidum quoddam mendacium et continua impostura, non potest aliis locis, quam seipso cogi. » Postel, *De orbis terrae concordia*, p. 157.

¹⁷² « Quam autem sit falsitas etiam multiplex, nullum tamen genus sit falsius quam quod ex diametro evangelicae veritati repugnat, perditam Alcorani suasionem, secundo loco eliminandam sumpsit, non ex latinis et fabulosis historiis quorundamve rapsodiis, ut nobis vulgatissimis ita adversariis omnino inauditis, sed ex ipsissimis exemplaribus Arabicis, (quod unus, absit dicto invidia, inter homines latinos a trecentis annis praestare potui) et illis authoribus quorum fidem elevare adversariis non possint, nec vero ea tantum quae in legis placitis habentur excutienda duxi, sed quibus artibus aut casibus potius in eam astutiam venerit Muhamedes, ut eius dogma tam repente probaretur, diligenter ille ab incunabulis ad mortem usque descriptio ante excussionem Alcorani tradidi, demum quid miseriae huic orbi invexerit, quanque infelicitate agant sub pernicioso dogmate tanti totque populi in fine eiusdem secundi libri sum persecutus ... » Postel, *Alcorani seu legis Mahometi ...*, p. 6.

les anciens captifs des Turcs, parcourant toute l'Europe, avaient semé dans les esprits : « Ce qui fait mal juger, par le commun récit de la cruauté des Turcs, et qui leur baille le nom de si grande infidélité est, que quasi tous ceus qui ont expérimenté leur domination (je ne veus point dire conversation) pour la captivité ou adverse fortune, qui fait sans doute trouver toutes choses ameres, ou ja pour opinion de la diversité de la loy qu'ils gardent, ne pouvans concevoir aucune bonne opinion d'iceus, ont tous jugé universellement estre intractables barbares et indignes d'humaine ou ponentine conversation. Donc qui veut juger à la vérité d'une affaire, il faut despouiller toute affection, comme un bon juge, et aussi avoir le moien que fortune adverse ne puisse oster ou changer la couleur et goust aux choses »¹⁷³. Ainsi, Postel se range du côté de Bibliander et de Luther dans le débat quant à l'indispensable information objective, que les Réformateurs soutinrent à Bâle lors de la publication du « Recueil » de Bibliander.

Postel estimait, avec ses précurseurs médiévaux et la génération de la Réforme, que les musulmans, de quelle tendance qu'ils soient, — car il savait qu'il existait des divergences au sein de la communauté islamique, — avaient beaucoup d'articles de foi en commun avec les chrétiens ; c'est pour cela qu'il les tient, à l'instar d'Erasme, pour des demi chrétiens : « A propos des Ismaélites, où qu'ils soient, il est certain qu'ils sont des demi chrétiens, qui propagent à l'occasion, bien que non par conviction réelle, des récits de l'Ancien et du Nouveau Testament : entre autres nombreux articles de la foi chrétienne, ils confessent tout au moins avec opiniâtreté que Jésus, né de l'immaculée Marie, conçu du Saint-Esprit, accueilli par les chrétiens, est le Christ annoncé par la loi juive ; qu'il est au ciel, en son corps et en son âme, comme l'ami suprême de Dieu, et qu'il en reviendra juger de juste jugement les vivants et les morts »¹⁷⁴.

Ce qui est remarquable dans ce texte, c'est le fait que Postel ne met pas l'accent sur les origines hérétiques des idées de Mahomet, comme le faisaient les polémistes, ou sur les éléments juifs de la doctrine coranique, qu'il a estimés d'ailleurs aussi valables que les préceptes de la religion chrétienne tout acquis qu'il était aux spéculations cabalistiques¹⁷⁵, mais qu'il souligne surtout, en bon universaliste, les points communs entre chrétiens et musulmans. Il cherche la « concordia » et non la division.

Il est vrai — et on le lui a déjà reproché maintes fois — qu'il ne fut pas très conséquent avec ses opinions ; ainsi trouvons-nous aussi des textes, datant de sa vieillesse, où ses propos au sujet du Coran qu'il appelle également « la loi de la nature » ou « loi d'Abraham », ressemblent étrangement à ceux des

¹⁷³ Postel, *De la République des Turcs*, pp. 67-68.

¹⁷⁴ « De Ismaelitis, ubicunque sunt, non est dubium, esse semichristianos » — dit Postel des musulmans — « qui, etsi non vere, sed ex occasione, memorias veteri et novi Testamenti spargunt : et inter caeteros multos Christianae fidei articulos, saltem hoc mordicus tenent, Quod Iesus natus ex sempervirgine Maria, atque de spiritu sancto conceptus, et a Christianis receptus, est Christus in lege Iudaica promissus, qui in anima et corpore est in coelo, ut summus Dei amicus, unde venturus est iudicare vivos et mortuos iudicio iusto ». Postel, *Cosmographiae disciplinae compendium*, p. 76. — Il répète de même dans sa *Panthenosia* : « Et ob id suam legem mediam esse inter novum et vetus testamentum dixit, ut est revera ». *Panthenosia*, p. 112. — Fait curieux, Postel raconte aussi que le respect des musulmans à l'égard de Jésus est tel qu'ils ont inclus dans la formule habituelle de la *chahada*, exigée des Juifs se convertissant à l'Islam, un acte de foi en Christ : « De Juifs, j'ay ouï dire qu'ils ne les reçoivent a estre Mussulmans, sans estre faits Chrestiens, ou pour le moins dire de bouche qu'ils le sont ... que le Juif parce qu'ils sçavent qu'il ne croit pas que Jésus soit le vray Messie promis au viel testament, affin que quant il sera Mussulman aie creu en toute vérité, le contraignent outre les paroles accoustumées dire cecy : Issahac, c'est-à-dire, Jésus est véritable et Messie vrai, et Docteur vrai ... Car ils font un tel discours disant, que Dieu le Créateur, après que l'homme qu'il avoit créé et sa postérité, l'eurent oublié, il donna une loy aux Juifs meslée de deus contraires de bien et mal, de peine grande et récompense : laquelle ils ne voulurent point observer, mais idolâtrément : puis qu'il envia une autre par le grand des prophètes formé du Saint-Esprit, c'est Issa ou Jesuchrist que Muhamed ou l'auteur de l'Alcoran l'appelle ainsi, laquelle estoit remplie de douceur seulement : et que les hommes n'ont pourtant voulu garder, parquoy il a envoyé Muhamed qui est venu avec une espée, et avec rigueur, pour faire croire les gens en Dieu par force, ou faire mourir, ou rendre tributaire ... » Postel, *De la République des Turcs*, p. 45. — La formule de *chahada* n'a jamais contenu une telle référence au Christ ; Postel a donc puisé cette information à quelque source mal informée.

¹⁷⁵ Voir les passages correspondants des œuvres de François Secret. — Postel est persuadé, avec raison, que les fidèles du Prophète acceptent un nombre beaucoup plus grand de thèses christologiques que les Juifs : « ... combien qu'avec un tresgrand nombre de faussetés, si connoissent ils, et possèdent en leur foy et loy bastarde beaucoup plus de vérités de Jésus Christ que ne font les Juifs. Car pour le moins, par tout ou ils dominant, on croit que Jésus receu des Chrestiens, est le vray Messie, et Christ, promis a Abraham, et aus profettes ensuyvans, ce que nient les Juifs : pourquoy en ce ne peut estre l'héritage dont est question, estant leur part (combien qu'imparfaite) beaucoup meilleure que des dits Juifs. » Postel, *Histoire et considération*, pp. 55-56.

polémistes anti-islamiques les plus acerbes : « Voilà la somme tant de la belle loy du Prophétie, comme des histoires tant de la Bible ou Vieil testament, comme du Nouveau, que voies comme il a tout gasté, et meslé de mensonges, affin que sa main fust par tout cogneue. Il ne voit aussi clerement qu'il n'en a prins que pour persuader aus pauvres bestes villagois et rustiques, en quoi les dominateurs les entretiennent, qui de l'une ne de l'autre loy, jamais n'avoient rien ou peu ouy ... »¹⁷⁶.

Sur la personne du Prophète, Postel a également exprimé des opinions contradictoires. Dans la plupart de ses œuvres, il lui reconnaît la qualité de Prophète authentique, tandis que vers la fin de sa vie il parle de ce « nefarius ille Pseudo-Christus Muhamed »¹⁷⁷. Cependant, il fait état constamment de ses connaissances plus exactes dans son argumentation comme, par exemple, quand il explique pourquoi Mahomet, selon ses propres dires, n'a pas fait de miracles : « Et quant on ne le vouloit point recevoir, parce qu'il ne faisoit nuls miracles, et estoit homme comme les autres, et idiote : il respond quant aux miracles que c'est Dieu qui fait tous miracles, et que les hommes ne les font point, et qu'il a fait plus grans miracles a créer le ciel et la terre, les estoilles, et toutes créatures, que si toutes bestes estoient homme comme nous : et qui ne le croit est damné, et ne croira pas ceus des hommes, ou que les hommes font : ainsi se sauve de cet argument »¹⁷⁸.

Par ailleurs, s'il n'identifie pas Mahomet à l'Antéchrist, il pense pourtant que celui-ci est représenté par la puissance ottomane, le sultan des Turcs, dont le siège, Constantinople, est l'un de ses sièges ; l'autre c'est Rome ou la « Babylone occidentale », — sans qu'on puisse dire que Postel tient, lui aussi, à l'instar des Réformateurs, le pape comme Antéchrist¹⁷⁹.

En ce qui concerne la vie quotidienne des musulmans, Postel, d'entente avec certains Réformateurs, apprécié hautement leur manière hardie de travailler et la qualité de leurs produits : « Leurs marchandises et labeurs sont si tresexquisement faits, et si tresdurables (fors les maisons) qu'ici ne reçoivent aucune comparaison »¹⁸⁰. Mais c'est sur tout la charité des fidèles du Prophète et la non-discrimination dans la distribution de l'aumône entre les pauvres juifs, chrétiens et leurs propres coreligionnaires qui ont impressionné l'humaniste français¹⁸¹.

La plus grande contribution de Guillaume Postel à l'islamologie et à la compréhension européenne du rôle du Prophète et de la foi islamique dans l'histoire religieuse de l'humanité, a été de constater que Mahomet et ses fidèles avaient triomphé du paganisme dans des régions auxquelles le christianisme n'avait pas accès et qu'en y introduisant le monothéisme strict du Coran, ils avaient œuvré selon le plan rédempteur de Dieu. Cette « découverte » capitale de Postel le distingue de tous les autres orientalistes de son époque : « ... il est très-certain que l'affliction que Dieu a permis que les Chrestiens avec l'Alcoran souffrissent, leur a esté infiniment plus utile, que n'eust esté le plus long abus de la loy de Jésus Christ ... il a fallu que Dieu depuis qu'ils /les juifs et chrétiens/ sont abbastardis, et ont cessé de faire leur devoir, suscitast en leur lieu et prospérité temporelle la susdite lignée bastarde d'Abraham : laquelle, combien qu'elle n'aye fait euvre de perfection, neantmoins elle a en premier lieu aboly et gardé de rescroître au monde la puissance et religion

¹⁷⁶ Postel, *De la République des Turcs*, p. 102.

¹⁷⁷ Mahomet comme Prophète authentique, par exemple : Postel, *Panthenosia*, p. 111 ; Mahomet comme pseudo-Christ : *Lettre à Masius*, septembre 1563. Chauffepié, *op. cit.*, T. III, p. 230.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 88-89.

¹⁷⁹ Postel, *Le thesor des propheties*, p. 186.

¹⁸⁰ Postel, *De la République des Turcs*, p. 69.

¹⁸¹ « Il y a dans les églises des Turcs appelées « mesquedes » ou « imarat » — explique-t-il — « de petites maisons ou chambres, pour loger tous passans, allans et venans, jusques a trois jours : les cuisines tous tousiours garnies à l'heure du repas, pour nourrir premier lesdits passans, et aussi les communs et ordinaires pensionnaires, dont ay parlé en la nourriture des enfans, qui sont docteurs, lecteurs, et escoliers : par après generalmente s'estend laditte aumosne a tous venans, soient Turcs, luifs, ou Chrestiens (combien que de luifs n'en ay nul veu necessiteus). Et en un lieu là ou ils ne sont que dix riches, fussent ils deus cens de pauvres, ils ne laissent nul avoir faute de manger principalement, et gardent bien ce precepte, qu'il n'y ait nul mendiant entre vous. Ce qui me fait merueilleusement penser, comme ainsi soit que l'intention de toutes les lois du monde ; soit Charité, et tant plus de la nostre, quant plus est parfaite, que nous nous sentons fort de la parabole de l'enfant prompt a promettre, et tardif faiseur : qui n'avons point de honte qu'en tant de provinces de ce royaume y a tant de mille, et mille pauvres mourans de faim, par la grande cherté ... nous misérables, et mal entendans le vouloir de Dieu, et l'intention de la direction de ce monde ... ». *Ibid.*, pp. 60-61.

de la gent et loy Payenne, pour la destruction de laquelle a esté instituée, et de Dieu favorisée, la Chrestienne et ludaique religion, chascune en son temps. Dont en tout le monde, combien que les Ismélites laissent et Chrestiens et Juifs vivre chascun en sa loy et cérémonies, ce qu'ils empescheroient s'ils vouloient, ou pour mieus dire, si Dieu leur permettoit, neantmoins à tous les Idolâtres, et temples des idoles, sur lesquels ont pouvoir, font telle guerre, qu'en nulle manière ne leur pardonnent ... Il faut conclure que le bien, lequel ont en destruisant l'idolâtrie introduit les Mussulmans soit infiniment plus grand, que quel que mal qu'ils ayent introduit au monde ... D'avantage, ils n'ont pas seulement destruit l'idolâtrie, mais devant estre du tout perdue la connoissance, de Jésus Christ, là ou les Payens eussent dominé, et là ou les Prélats Chrestiens estoient negligens de maintenir laditte connoissance, et en beaucoup de lieux estans diligens à la destruire, il estoit de nécessité, que laditte aïnesse bastarde d'Abraham, en détruisant l'idolâtrie, y pourveust tellement, que pour le moins en tout le monde feust persuadé, et que le monde a esté créé d'un Dieu seul ... »¹⁸²

¹⁸² Postel, *Histoire et considération*, pp. 44-46.

DEUXIÈME PARTIE

L'ATTITUDE DES REFORMATEURS ZURICHOIS A L'EGARD DE L'ISLAM

Chapitre IV

LA PENSEE HISTORIQUE ET LA CONNAISSANCE DE L'ISLAM A L'EPOQUE DE LA REFORME

Au XVI^e siècle, dans le cadre des mutations profondes suscitées par la Renaissance et l'Humanisme, une révolution copernicienne s'est accomplie sur le plan de l'historiographie. Cette révolution, remplaçant la conception théocentrique par une conception géo- ou anthropocentrique, avait été précédée par une évolution lente et graduelle ; le changement d'attitude envers l'Islam, qui fait l'objet de cette étude, en fut une étape et l'œuvre historiographique du grand jurisconsulte et avocat du parlement parisien, Jean Bodin, en marque la première véritable éclosion.

Jan Huizinga définit l'histoire comme « la démarche intellectuelle par laquelle une civilisation se rend compte de son propre passé »¹ : dans cette perspective les changements intervenus au XVI^e siècle dans la pensée européenne relative à l'histoire de l'humanité prennent encore plus de relief. Mencke-Glückert a donc raison d'envisager l'évolution de l'historiographie comme l'histoire des variations de la « Weltanschauung » au cours d'époques successives².

Un progrès simultané dans différentes branches des sciences et, surtout, la combinaison des résultats obtenus dans divers domaines en des synthèses historiques avaient rendu possible ces mutations dans la pensée historiographique, car « tous les progrès décisifs dans l'histoire des sciences sont susceptibles d'être définis par l'interaction fertile, intellectuelle de différentes disciplines »³. Une partie des « artes historicae » de l'époque, autant que l'œuvre de Bodin ou de Theodor Bibliander, témoigne de cette évolution.

Du point de vue méthodologique, l'époque moderne s'annonce par l'utilisation de plus en plus large, de plus en plus exclusive de sources originales au lieu de sources secondaires, — donc en ce qui concerne l'Islam le recours au texte coranique et aux documents plus ou moins authentiques. La naissance de la critique historique a graduellement dévalué les généralisations héritées des siècles passés au cours desquels elles avaient tenu lieu de vérités inébranlables. Cet effort pour saisir les faits, la réalité, se reflète dans le désir de Bodin d'écrire la « vera narratio » — l'histoire véridique — ou encore dans le jugement porté par Jean Sleidan qui trouve intolérable d'inclure dans l'histoire des inventions et des mensonges⁴.

Les « artes historicae » se composaient de compendia plus ou moins développés qui suggéraient quelle méthode on doit emprunter pour écrire, mais aussi pour lire l'histoire⁵. Le premier à classer ces « artes historicae » fut Lenglet Dufresnoy dans sa *Méthode pour étudier l'histoire*⁶, et sa classification reste

¹ Huizinga, Jan, *Über eine Definition des Begriffs Geschichte*, p. 86; in : *Wege der Kultr.* Pour Momigliani l'histoire est « la ré-interprétation du passé qui amène à tirer des conclusions concernant le présent ». Momigliani, *op. cit.*, p. 21.

² Mencke-Glückert, *op. cit.*, p. 1.

³ Koestler, Arthur, *The Act of Creation*, New York, 1964, p. 230.

⁴ Dans sa dédicace à Auguste, Electeur de Saxe, introduisant son édition de Commynes, Sleidan écrit ceci : « Historiae prima laus est et unica prope si vere conscripta est ... est enim intolerabilis in omni historia falsitas et mendacium ». Mencke-Glückert, *op. cit.*, p. 77.

⁵ Les sources des « artes historicae » sont la *Poétique* d'Aristote, la *De conscribenda historia* de Lucien, le *Cratylus* de Platon, le *De Thucydides historiis iudicium* écrit par Dionysus de Halicarnasse, mais avant tout Cicéron. La phrase du *De oratore* reprise par presque tous les historiens du XVI^e et du XVII^e siècle : « Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magister vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur ? », restait la directive sacrée de toute la pensée historique séculière de l'époque. — Un recueil des « artes historicae » fut publié par Johann Wolf à Bâle en 1576 sous le titre d'*Artis historicae penus*. La seconde édition, parue en 1579, contenait dix-huit opuscules dont le *Methodus* de Bodin.

⁶ Paris, 1712, Vol. I, pp. IV sqq.

toujours valable. Il les divisa en trois catégories. La première contient les écrits visant à étayer l'enseignement religieux par de bons exemples, à illustrer les vertus chrétiennes et la bonne moralité par des faits, par « des lieux communs » tirés des œuvres historiques, — donc les « artes historicae » de cette catégorie ne présentaient aucune originalité. « On peut dire qu'ils ont fait de l'histoire des traités de Religion, de Politique, ou de Philosophie »⁷, disait-il. La deuxième catégorie comprend le plus grand nombre d'« artes historicae », ceux qui sont « des introductions à l'histoire, plutôt à titre de remarques ou d'abrégés historiques que comme des préliminaires pour cette étude ; il en est sans nombre ... »⁸. Ils sont destinés, évidemment, à instruire et pour cela sont d'un niveau élémentaire. Le troisième groupe de cette littérature est, selon Lenglet Dufresnoy, le plus important, car les ouvrages y appartenant proposent des méthodes historiques pour l'évaluation et la critique systématiques des phénomènes de l'histoire : ce sont « ceux qui ont donné des méthodes introductives à la lecture de l'histoire qu'ils ont rédigées par ordre et par principes »⁹. Il classe dans ce groupe le *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*.

Un historien moderne, John L. Brown, divisa en deux groupes les « artes historicae »¹⁰. Les premiers sont les traités écrits par les auteurs italiens de la Renaissance dans le style élégant de l'humanisme de la Péninsule. Ils reflètent la conception classique de l'histoire en suivant les modèles grecs et romains de l'Antiquité, selon laquelle l'histoire est une branche de la rhétorique. La théorie d'Aristote : la poésie exprime ce qui est universel, tandis que l'histoire raconte les « res singulares » ou « individuae », continua de dominer la pensée de ces auteurs, quoiqu'il eût des exceptions comme Patrizzi¹¹ qui s'est libéré de cette servitude. La seconde catégorie de la classification de Brown est constituée par les traités issus de l'historiographie allemande et, d'une manière générale, de celle des pays au nord des Alpes. Ces traités sont intimement liés au mouvement de la Réforme ; leur but principal est de le situer dans une perspective historique, de l'insérer et le justifier dans le cadre d'une vision essentiellement basée sur la Bible. Ainsi, l'histoire n'a d'importance que si elle explique, en premier lieu, la naissance et l'extension de l'Eglise du Christ, les événements se rapportant à la vie de l'Eglise universelle et en second lieu seulement, ceux concernant les phénomènes du monde, l'existence séculière de l'homme.

La génération de la Réforme, en particulier les Wittenbergeois, appréciait, certes, l'histoire. Luther la considérait comme « rien d'autre que l'œuvre de Dieu, démontrant sa grâce et sa colère », et à laquelle il fallait croire tout autant qu'à la Bible ; en même temps, il affirmait aussi que les récits du passé devaient être transmis « avec la plus grande diligence, fidélité et véracité »¹². La fameuse boutade de Mélanchthon : « C'est vraiment un cochon grossier que celui qui ne prend pas plaisir à la connaissance de l'histoire »¹³ — caractérise l'opinion du savant considéré, à juste titre, comme le véritable père de l'enseignement de cette discipline dans les universités d'Allemagne. Toutefois, la conception de l'histoire des Réformateurs allemands fut beaucoup plus près de celle du Moyen Age en voie de disparition que de celle, révolutionnaire, d'humanistes et de précurseurs de temps modernes. Elle s'est insérée chez Luther dans son expérience intérieure religieuse¹⁴ qui dominait, malgré toutes les apparences, la réalité des faits extérieurs ; de par l'importance du renouveau par rapport au christianisme médiéval et de la lutte sans merci contre la papauté, la pensée historique de la Réforme ne pouvait être que dogmatique, « une critique confessionnelle exclusive et entièrement liée à la doctrine »¹⁵.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. VII.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Brown, *op. cit.*, pp. 54-55.

¹¹ Patrizzi, Francisco, *Della storia, dieci dialoghi*, Venise, 1560.

¹² « ... die Historien nichts anders denn Gottes Werck, das ist Gnad und Zorn, beschreiben, welchen man so billich glauben mus, als wenn sie jnn der Biblien stünden ; solten sie warlich mit allen höchsten Vleis, Trewen und Wahrheit geschriebe werden. » Luther, *Vorrede zu Historia Galeatii Capellae*, p. 385.

¹³ « Ist einer ein grobe Sau, qui non delectatur cognitione historiarum. » Cité par O. Abrecht dans : *Theologische Studien und Kritiken*, 1897, p. 783.

¹⁴ Sur Luther et l'histoire, voir : Kohler, Walter, *Luther und die Kirchengeschichte*, Zurich, 1900, et Lilje, Hanns, *Luthers Geschichtsauffassung*, Berlin, 1932.

¹⁵ Mencke-Glückert, *op. cit.*, p. 5, et Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung*, p. 42.

L'historiographie protestante se caractérise alors dans l'essentiel par cinq traits dominants :

1/ Le premier est la croyance en un Protoévangile donné à l'humanité à l'aube des temps ; dans cet état originel tous les êtres humains étaient monothéistes. Le polythéisme, les longs siècles ténébreux du paganisme, ne représentaient qu'une chute à partir de cet état de perfection dans un état de dégradation et de perdition dont le Christ Sauveur arracha l'homme par son œuvre rédemptrice ¹⁶.

2/ Le deuxième trait est une certaine vue ahistorique de l'histoire de l'humanité héritée de la période médiévale ¹⁷. Ahistorique, car elle n'apprécie pas l'histoire immanente de l'homme en tant que telle mais uniquement sous l'angle de son destin éternel, comme contrepartie ou reflet de l'histoire du salut. En conséquence, l'historiographie protestante s'insère dans le grand courant de la pensée historique chrétienne, — sur ce point identique à la conception de l'Islam sur l'histoire qui la considère également comme partie intégrante de l'économie du salut, — fondée sur la *Civitas Dei* de Saint Augustin et dont le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet sera l'un des derniers monuments à la fin du XVII^e siècle. Il est évident qu'en raison de ces deux caractéristiques de la pensée historique protestante, elle se rattache également à la démarche médiévale en ce qui concerne la compréhension et l'évaluation des événements nouveaux survenus sur la scène de l'histoire mondiale humaine. Un tel événement s'expliquait toujours comme quelque chose ne résultant pas de la situation précédente, mais comme une perturbation de celle-ci ayant sa source en quelque sorte dans des forces extérieures. L'image de notre monde restait statique, définitive, un système clos dans lequel aucun élément nouveau ne pouvait être intégré ¹⁸. Les conséquences de cette conception historique des Réformateurs en ce qui concerne leur attitude à l'égard de l'Islam, ressortiront sans équivoque de l'étude présente.

3/ Ensuite, il faut mentionner l'intérêt particulier porté aux spéculations chronologiques, aux calculs de l'âge exact et de la date de la création du monde, basés sur les données qui se trouvent dans l'Ancien Testament et dans la tradition rabbinique. De ce fait, l'histoire juive devient la source par excellence de la pensée historiographique aux dépens de l'histoire classique ¹⁹, qui ne sert que d'illustration. La chronologie la plus répandue fut celle fondée sur le passage du Talmud concernant la maison d'Elie qui prédit que le monde durera six mille années dont les premières deux mille constituent la période avant la loi, donc celle du chaos ; les deux mille années suivantes l'époque de la loi, tandis que les dernières deux mille s'écouleront sous le règne messianique ; contrairement à l'ère précédente, elles seront donc soumises à l'Evangile ²⁰. Johann Carion qui a écrit la *Chronica* la plus populaire de la Réforme, retravaillée et complétée ensuite par Mélanchthon, avait introduit cette chronologie dans l'historiographie protestante ; cependant, elle était très connue des cercles judaïsants (Reuchlin, Postel, etc.), et Mélanchthon a certainement hérité de son oncle

¹⁶ « ... und ist eine besondere grosse Ehre und grosse Weisheit der Kirche Gottes » — avait écrit Mélanchthon — « dass sie allein eine gewisse Historie hat vom Anfang der Welt, an einander hangend und für und für, dass wir den Ursprung und die Ausbreitung unserer Religion eigentlich wissen mögen, und ist unsere Religion nicht wie die heidnischen, die blind eingeschlichen, dass man nicht weiss, woher sie kommen. » Mélanchthon, *Epistolarum libri IX*, col. 127. — Ce concept est d'ailleurs à rapprocher de celui du hanifisme dans le monde musulman ; l'idée du protoévangile est essentiellement coranique.

¹⁷ Sur l'historiographie médiévale, voir : Schulz, Marie, *Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtsschreibern des Mittelalters*. Berlin-Leipzig, 1909, et Lasch, B., *Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter*. Breslau, 1889.

¹⁸ Brandt, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹ « Unum autem extat scriptum Moisi, quod primum temporis vetustatis nobis commendat, deinde doctrinae series. Nullum est enim scriptum antiquius. Deinde, nullum exordia mundi et tempora certo distincta numero annorum, origines gentium, et migrationes, initia religionum et depravationes certa series describit, ut haec Moisi historia. » Mélanchthon, *Declamationes*, col. 579 ; de même : « Moisi libros vetustiores esse Ethnicorum scriptis. » Mélanchthon, *Epistolarum libri XIII*, col. 80.

²⁰ « A domesticis discipulis Eliae fuit traditum, mundum per sex mille annos duraturum ; 2000 annos elapsos fuisse ante legem, 2000 sub lege, 2000 vero annos reliquos spectare ad regnum Messiae ; sed propter multitudinem peccatorum nostrorum effluxisse e duobus postremis millenariis Messianis quotquot effluxerunt. » *Tractatus Talmudici Avodasara sive de Idolatria. Caput primum, e Gemara Babylonica latine redditum* ... a G. El Edzardo, Hambourg, 1705, p. 65.

Reuchlin sa prédilection pour ce passage talmudique²¹. Luther a suivi cette chronologie rabbinique dans sa *Supputatio annorum mundi* qui fut introduite dans le curriculum académique de Wittenberg.

4/ La théorie des quatre monarchies, en quatrième lieu, a entièrement dominé le découpage de l'histoire en périodes, en revêtant en même temps un nationalisme de bon ton — car découlant du plan de Dieu — et que déjà Bodin avait relevé et fortement critiqué. Cette théorie des quatre monarchies universelles — Babylone, la Perse, la Grèce et l'Empire romain germanique — dont chacune marquait une époque de l'histoire du monde, n'était pas en effet une invention de la génération de la Réforme. Depuis Hippolyte et Jean Chrysostome jusqu'à Jérôme et Albert le Grand un bon nombre de théologiens l'avaient déjà évoquée au cours des siècles précédents, dans leurs commentaires du livre du prophète Daniel²². Toutefois, à la fin du Moyen Age et au temps de la Renaissance elle n'était pas répandue en Allemagne où un autre concept avait généralement cours, divisant l'histoire en six ou sept grandes époques²³. Au début du XVI^e siècle, la *Chronique* de Carion et l'humaniste Johann Agricola²⁴ dans ses travaux historiques reprirent ce mythe qui acquit, par la suite, une grande notoriété. Presque tous les théologiens réputés de la Réforme l'ont accepté et ont écrit un commentaire du livre de Daniel²⁵, — à l'exception de Calvin²⁶ chez qui la tendance nationaliste n'a pas joué, — et même l'un des représentants les plus remarquables de l'historiographie protestante à côté de la *Chronica* de Carion, Jean Sleidan, prit rang parmi les protagonistes de cette « périodisation » mythique de l'histoire²⁷.

5/ Finalement, comme il ressort déjà des passages précédents, l'histoire humaine ne servit aux Réformateurs que d'illustration à l'histoire du salut, à l'histoire biblique et à l'histoire chrétienne ; donc elle n'avait pas de valeur propre à leurs yeux. Selon cette perspective, toute l'histoire du monde doit apporter des exemples utiles, moraux pour l'éducation du peuple chrétien²⁸ ; son unique fonction²⁹ c'est de compléter par des exemples concrets l'enseignement des Ecritures³⁰. De cette façon, l'histoire n'est plus qu'une branche,

²¹ Par exemple, dans *De orione*. CR, Vol. XII, col. 49 ; voir également : Abrecht, O., *Eine handschriftliche Notiz Melanchthons*. Theologische Studien und Kritiken, 1897, et Mencke-Glückert, *op. cit.*, p. 27.

²² Saint Hippolyte : *Hippolytus' Werke*. Ausg. von N. Bonwetsch und H. Achelis, Leipzig, 1897. Vol. I. *Exegetische Schriften* ; Jean Chrysostome, MPG, Vol. 56, col. 193 sqq. ; Théodoret de Cyr, *ibid.*, Vol. 81, col. 1256-1549 ; Ammonios d'Alexandrie, *ibid.*, Vol. 85, col. 1364-1381 ; Saint Jérôme, MPL, Vol. 25, col. 513- 610 ; Walafried dit Strabon, dans *Glossa ordinaria*, et Albert le Grand, *Expositio in Danielelem*, Dans : *Opera*, Lyon, Petrus Jammy, 1658, Vol. VIII.

²³ Par exemple, dans le *Cosmodromium* de Gobelius Persona, le *Fasciculus temporum* (1474) de Werner Rolevinck, la *Weltchronik* (1493) de Hartmann Schedel et la *Weltchronik* (1516) de Johannes Nauclerus.

²⁴ Melanchthon se réfère à Johann Agricola, dans : *Epistolarum libri IX*. CR, Vol. IV, col. 929.

²⁵ Luther, Martin, *Kurtze Erclerung über den Propheten Danielen darin man aller Cappiteln kurtze Summarien finden*. Francfort, 1544 ; Melanchthon, Philipp, *In Danielelem prophetam commentarius*, Wittenberg, 1543 ; Justus, Jonas, *Das siebend Capitel Danielis*, Wittenberg, 1530 ; Oecolampade, Johann, *In librum Job exegemata ... eiusdem in Danielelem prophetam libri duo*, Genève, 1553 ; Drach, Johannes, *Commentarius in Danielelem ex Ebraeo versum*, Marburg, 1553, etc.

²⁶ Les œuvres de Melanchthon et de Luther étaient traduites en français : *Commentaire de Philippe Melanchthon sur le livre des révélations du prophète Danieli. Item les explications de Martin Luther sur le mesme prophète adjoutées à la fin, le tout nouvellement traduit et complétées par la réfutation de Calvin : Précédé de l'argument du livre des révélations du prophète Daniel, par Jean Calvin*, Genève, 1555.

²⁷ Sleidan, *Trois livres des quatre Empires souverains*.

²⁸ « Und haben etliche treffentliche Historici fleissig gemeldet, wie uns die Historien in vielen Sachen erinnern zu der Tugend vermehren, von Ohntugend abschrecken, Schaden zu verhüten. » Melanchthon, *Epistolarum libri VII*, col. 877. — A une autre occasion : « ... totus hic mundus velut proscenium quoddam est Dei, in quo omnium officiorum exempla quotidie exhibet. » Melanchthon, *Declamationes*, col. 166.

²⁹ « Verum nemo tam imprudens est, qui non hoc consilio animadverterit conscriptas esse historias, ut omnium umanorum officiorum exempla tanquam in illustri posita loco cernerentur. ». *Ibid.*, col. 58.

³⁰ *Ibid.*, col. 166.

un chapitre de l'éthique ; sa tâche est d'évoquer des cas particuliers, — « singularum rerum cognitio », — et non de démontrer ce qui a été universel (« universalia ») au cours de l'évolution du genre humain³¹.

Avant 1543, l'année de la publication du Coran en traduction latine par Theodor Bibliander, les Réformateurs connaissaient à peine l'Islam ; leur connaissance de la doctrine de Mahomet et de l'histoire de la foi musulmane était surtout puisée à des sources secondaires et dans les récits des voyageurs ou d'anciens captifs des Turcs. Il est évident que les informations transmises par ces sources suivaient, dans leurs grandes lignes, la tradition médiévale avec tout ce qu'elle comportait de fables, de distorsions ou de falsifications de la doctrine islamique. Les comptes rendus d'anciens captifs des Turcs reflétaient, évidemment, les expériences douloureuses des narrateurs, — expériences qui, à l'époque, ne devaient pas être moins pénibles chez les prisonniers de n'importe quelle autre puissance.

Il faut toutefois noter pourtant que dans ces témoignages aussi on peut, à maintes reprises, relever une évaluation positive de la vie des musulmans, de leur respect de règles éthiques strictes et de leur compassion envers les pauvres et les nécessiteux. En comparant cette attitude à la déchéance des mœurs de leur époque, les Réformateurs, sans exception, ont fait état de la moralité exemplaire des « infidèles », dans leurs admonestations à l'adresse du peuple chrétien.

De toute la génération de la Réforme, le savant professeur zurichoïse, qui succéda à Zwingli dans l'enseignement, Theodor Bibliander fut le seul qui s'efforça d'acquiescer une certaine connaissance de l'Islam, et de la diffuser dans les milieux les plus larges. Il lut — bien entendu — beaucoup d'écrits sur la personne du Prophète et sur sa doctrine ainsi que nombre de récits historiques. Il est néanmoins certain que ce sont ses qualités de philologue et d'orientaliste qui lui permirent une meilleure compréhension de la religion musulmane dont l'importance politique était soudainement mise en évidence par suite de l'expansion turque en direction du cœur de l'Europe.

Dans sa critique de l'Islam sur la base d'une connaissance plus précise de ses dogmes et de son histoire, puisée aux sources originales, Bibliander fait preuve de la même conception que le grand orientaliste français du XVI^e siècle, Guillaume Postel. D'ailleurs, les deux hommes se connaissaient par correspondance, et Postel témoignait d'un certain respect pour le savant zurichoïse. Dans leur approche scientifique, ces deux orientalistes marquaient un progrès considérable par rapport aux polémistes du Moyen Âge dont quelques-uns seulement connaissaient la langue arabe et avaient accès, par conséquent, aux sources originales.

Bibliander témoigne de son intérêt de longue date pour l'Islam dans une lettre adressée à Jean Oporin le 14 décembre 1542. Il écrit à son ami et éditeur bâlois que douze ans auparavant — donc en 1530 — quand il avait entrepris de lire, avec un grand empressement, les auteurs chrétiens et qu'il avait fréquemment rencontré des citations du Coran dans leurs œuvres, il s'était décidé à étudier d'une façon approfondie la foi des Turcs³². D'après cette même lettre Bibliander avait sollicité Oporin en 1536 déjà de rechercher en Italie ou ailleurs, pour le lui procurer, le texte latin et arabe du Coran ainsi que les réfutations de la foi islamique.

Son ambition de connaître d'une manière approfondie l'Islam et les aspects spécifiques de sa doctrine a été le mérite le plus éminent de Bibliander, car pour son appréciation de la foi du Prophète il suivait la tradition des Pères et du Moyen Âge³³. Dans son *Ad nominis Christiani socios consultatio* comme dans ses autres écrits, il étudie, en effet, l'Islam sous l'angle de son opposition au christianisme et il souligne invariablement que le choix doit se faire entre la vraie et la fausse foi : c'est ou le Christ ou Mahomet. La lutte entre les deux religions est inévitable à la suite des succès politiques et de l'avance irrésistible des Turcs.

Toutefois, Bibliander n'a pas peur de mettre à la disposition des théologiens et du public tous les moyens appropriés pour la connaissance de la doctrine et de la vie des musulmans parce qu'il ne voit pas de danger à acquiescer des connaissances précises sur cet adversaire puissant du christianisme. C'est

³¹ Curieusement, Mencke-Glückert a pensé qu'en subordonnant l'histoire à l'éthique Mélancthon, pour la première fois dans l'évolution des sciences, lui a assigné une place dans l'univers de la pensée humaine. Mencke-Glückert, *op. cit.*, pp. 10-11.

³² Hagenbach, *loc. cit.*, pp. 322-326.

³³ Egli, *op. cit.*, p. 52, et Pfister, *Das Türkenbüchlein Biblianders*, p. 448.

pourquoi il publie le texte latin du Coran, accompagné de toute une série d'écrits polémiques, et il essaie de vulgariser tout ce qu'il a appris sur l'Islam.

Johann Heinrich Bullinger, successeur de Zwingli dans la chaire du prédicateur qui a marqué de sa forte personnalité et de sa doctrine orthodoxe l'Eglise zurichoïse, apprit également l'histoire de Mahomet et la religion qu'il a fondée par la lecture du Coran auquel il eut accès après sa publication par Bibliander, mais aussi par les récits historiques et par la littérature polémique³⁴. Son intérêt pour l'Islam s'explique d'autant mieux qu'il fut étroitement lié à Bibliander et qu'il était intervenu en faveur de son entreprise. Ses connaissances de l'Islam furent encore enrichies par ses contacts personnels avec les Eglises ainsi qu'avec les théologiens ou étudiants des pays de l'Europe orientale, soumis à la domination turque.

Parmi les Réformateurs zurichoïses, Huldrych Zwingli s'était le moins préoccupé de la religion de Mahomet. De son vivant, la poussée turque vers l'Europe chrétienne n'avait pas encore pris les proportions qu'elle eut au cours de la décennie suivant sa mort ; quelques années seulement séparent le début de l'offensive de Soliman II, la bataille de Mohács (1526) où les armées hongroises furent écrasées par les troupes turques, de la bataille de Kappel (1531) où il tomba lui-même, face à l'adversaire catholique. Son souci majeur avait été d'élaborer les grandes lignes de la Réforme sur le plan doctrinal ainsi que dans le domaine de l'organisation de la cité, et de défendre la nouvelle foi et la nouvelle Eglise contre ses ennemis acharnés.

Sans doute eut-il l'occasion de lire le Coran, probablement dans l'un des manuscrits qui se trouvaient à l'Université de Bâle³⁵ ; il affirme, en effet, avoir trouvé dans le « Türggen Alcoran » tous les renseignements nécessaires sur la religion des infidèles³⁶. Dans son œuvre magistrale *De providentia Dei*, il se réfère à un auteur arabe, Abdala Sarracenus, pour démontrer que l'homme est la plus merveilleuse des créatures de cet univers³⁷ ?

Parmi les autres Réformateurs, Luther porta un intérêt particulier à l'Islam³⁸. Pour connaître les dogmes de cette religion, la vie et les coutumes quotidiennes des musulmans et, surtout, la vie et les activités du Prophète, il puisa dans quelques-unes des sources les plus connues à l'époque, la *Cribratio Alcorani* de Nicolas de Cues et la *Disputatio contra Sarracenos et Alchorani* de Ricoldo da Monte Croce. En outre, Luther, Mélanchthon et les autres Réformateurs ont lu avec intérêt le livre de Georgius de Hungaria *Libellus de ritu et moribus Turcorum ante LXX. annos editus*³⁹. Luther ne connut pas le Coran avant le mardi

³⁴ « Unnd das ich hie kurtz verzeichnet, hab ich gezogen uss denen, die hie von wol bericht unnd eigentlich such wytloffig geschriben habend als uss Joanne Damasceno, Laonico Chalcondyla Atheniense, Joanne Aventino, Philippo Melanchtone, Joanne Naucloero, Paulo Jovio, Joanne Functio, Platina, Joanne Sleydano unnd anderen Hystory und Chronickschribern, » Bullinger/Erb, *Der Türgg*. fol. AIII/v. — Que Bullinger soit l'auteur de l'ouvrage paru sous le nom de Matthias Erb, la chose est prouvée par l'inscription du 14 février 1567 dans son *Diarium* où il se réfère à cette œuvre comme à la sienne. Matthias Erb était, entre 1561 et 1571, au service de la comtesse Anna Alexandrina de Ribenpierre, qui avait un fils, Egenolph III. La diète ayant promis des forces armées considérables à l'empereur Maximilien II dans la guerre contre les Turcs, et les nobles de l'Empire se préparant à rejoindre l'armée de l'empereur, Egenolph III demanda à Matthias Erb de le renseigner sur les Turcs et leur religion. Bullinger vola au secours de son ami, qui connaissait très peu ce sujet, et il prépara la petite étude parue sous le nom de l'aumônier de la comtesse de Ribenpierre.

³⁵ Voir : p. 102.

³⁶ Voir : p. 76 et chapitre VI, section a, note 15.

³⁷ Cap. IV, intitulé : *De homine et cur illi lex data sit quum divina providentia cuncta gerantur* : « Hominem omnium quae in mundi theatro visuntur maxime mirabilem esse dixit Abdala Sarracenus. » Zwingli, *De providentia Dei*, p. 98. — La source de Zwingli fut certainement Pic de la Mirandole : voir chapitre III, section d, note 28.

³⁸ Manfred Köhler dans son excellente étude sur *Mélanchthon und der Islam* compare comme suit l'attitude de Luther et de Mélanchthon envers l'Islam : « Was ihn /Luther/ von Mélanchthon vorteilhaft unterscheidet, ist einmal die Tatsache, dass er sich nicht mit einigen zufällig erlangten, ungeprüften Nachrichten begnügt, um darauf ein mangelhaft unterbautes Urteil zu gründen, sondern — wenigstens zeitweise — um eine einwandfreie, eingehende Information bemüht war. So kann man ihm, wenn auch seine Ansichten falsch, weil einseitig und auf unsachgemässe Weise gewonnen war en, den Vorwurf der Leichtfertigkeit nicht machen. Und zweitens weist er in seiner Islamkritik wenigstens Spuren einer gewissen, wahrscheinlich durch sein grösseres Sachwissen bedingten Objektivität auf. Seine Objektivität darf man auch nicht überschätzen, denn ihm fehlt ein wissenschaftliches Grunderfordernis : philologische Genauigkeit. » Köhler, *op. cit.*, pp. 163-164.

³⁹ Sur Georgius de Hungaria : Palmer, *loc. cit.* L'édition du *Libellus* connue par les Réformateurs fut probablement celle de Johann Koelhoff (l'aîné), Cologne, ca. 1488.

gras de 1542 quand il obtint un manuscrit contenant la traduction latine du Livre sacré des musulmans, faite par Robert de Ketene ⁴⁰ ; il le parcourut avec d'autant plus d'intérêt qu'il était avide d'obtenir d'une source authentique des informations sur l'Islam. Sa volonté de rester objectif s'était déjà manifestée en 1529, avant qu'il connût le texte du Coran, comme en témoigne ce passage de *Vom Kriege wider die Türken* : « J'ai voulu rapporter ici ces trois choses dont je suis sûr au sujet du Coran des Turcs. Car je ne veux pas mentionner ce que j'ai entendu de plus, mais dont je ne suis pas certain » ⁴¹.

Il est donc évident que les Réformateurs, n'avaient qu'une connaissance très limitée de l'Islam, y compris un philologue et orientaliste tel que Theodor Bibliander, et en cela ils ne se distinguent pas des plus grands humanistes comme Paracelse et Erasme, ou des « évangéliques » catholiques comme Lefèvre d'Etaples. Autant la philologie sémitique avait fait un progrès considérable depuis le milieu du XV^e siècle, — quoique la plupart des humanistes, et en premier lieu Erasme, ne considéraient pas l'hébreu digne d'une étude approfondie, — autant l'étude de la religion de Mahomet restait encore enfermée dans le cul-de-sac de la polémique médiévale et des concepts marqués du sceau des passions du temps des croisades. Ce qui est encore plus étonnant c'est que la première génération de la Réforme se soit contentée de puiser aux sources contemporaines, historiques ou philosophiques, parmi lesquelles on peut ranger ce produit typique de la Renaissance que fut la *Cribratio* de Nicolas de Cues ; sources auxquelles elle a ajouté certains ouvrages descriptifs ou polémiques du Moyen Âge, par exemple ceux de Ricoldo da Monte Croce ou de l'empereur Jean Cantacuzène. Cependant, tous les autres écrits issus de la plume de fervents missionnaires, des Frères-prêcheurs ou des Frères-mineurs du XI^e et du XII^e siècle, furent exclus de l'arsenal anti-islamique des Réformateurs. Incontestablement, la meilleure source sur l'Islam dont a disposé cette génération fut encore la collection de Cluny, due à l'initiative du grand abbé Pierre le Vénérable.

Les événements intervenant sur la scène politique, la menace turque qui pesait sur l'Empire et sur la Méditerranée ont, bien entendu, créé un véritable intérêt à l'égard du Prophète, des préceptes coraniques et de la vie de ses fidèles ; toutefois, l'intérêt majeur restait toujours le renouveau de la foi, la lutte contre la papauté et la constitution, après le schisme, des Eglises indépendantes. Voilà qui explique déjà les carences dans la connaissance de l'Islam que nous retrouvons à propos de chaque détail ; cependant, une autre raison, plus profonde, fournit une explication encore plus satisfaisante. C'est l'horizon limité des Réformateurs, une approche se situant intégralement dans le cadre des Ecritures, — l'essence même de la Réforme n'est-elle pas le retour à la révélation divine purifiée de tout ce que la tradition séculaire y avait ajouté ? — ce qui impliquait que toute l'histoire humaine ainsi que tous les aspects de cette vie terrestre devaient être expliqués en des termes se référant à des événements et à des arguments scripturaires. En conséquence, l'attitude des Réformateurs envers l'Islam, ou n'importe quelle religion non chrétienne, se situe dans le contexte biblique, comme en témoignent leurs efforts pour expliquer l'apparition et le développement de la religion musulmane d'après les prophéties de Daniel, donc en l'intégrant dans la théorie des quatre monarchies universelles.

En plus, les Réformateurs assimilaient, autant que les théologiens médiévaux l'avaient fait, la forme de vie européenne, la civilisation de l'Occident, aux formes de vie sociale et humaine voulues par le Christ ; défendre la seule vraie foi et prendre le parti des conditions de la « Respublica Christiana » était une seule et même chose.

Cette conception biblique limitant les perspectives à la fois intellectuelles et humaines, fut également la cause qui empêcha les Réformateurs de se rendre compte des parallèles, pourtant assez évidents, entre leur propre doctrine et certains concepts islamiques. Il suffit de faire allusion ici au dogme de la prédestination, article de foi autant pour Luther que pour Zwingli, et que Calvin a formulée explicitement en en faisant la base de tout son système théologique, dogme caractéristique aussi de la foi islamique (quoique les chrétiens ne l'ont jamais considéré autrement que sous l'angle d'un simple « fatalisme ») ; en effet le Coran affirme, lui aussi, la réalité des décrets éternels par lesquels Dieu a décidé à l'avance du destin de chacun et de ce monde.

Dans la lutte acharnée qui opposait les camps protestant et catholique romain, il était devenu habituel de s'accuser mutuellement de complicité ou de ressemblance avec la religion islamique. C'est ainsi

⁴⁰ Luther, *Verlegung*, p. 272. — Luther remarque à propos de la traduction « doch sehr übel verdolmetscht, das ich noch wünschet einen klerern zu sehen. »

⁴¹ « Diese drey Stücke hab ich itzt wollen erzehlen, welcher ich gewis bin aus dem Alkoran der Türcken. Denn was ich sonst auch gehöret habe wil ich nicht erfürbringen, weil ichs nicht kan gewis sein. » Luther, *Vom Kriege*, p. 127.

que les quatre-vingt-quinze thèses de Luther furent condamnées le 15 avril 1521 par la Sorbonne qui les qualifia d'« aussi perverses que le Coran »⁴² ; de même Charles Quint compara Luther à Mahomet en soulignant leur fausse doctrine et leur attaque contre la « Respublica Christiana »⁴³. Il est intéressant de constater que Postel, qui était en contact avec les milieux protestants bâlois — Oporin fut l'un de ses éditeurs — et avec quelques spiritualistes et anabaptistes, trace également et de façon assez clairvoyante, un parallèle entre les doctrines protestante et musulmane dans son ouvrage intitulé *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber*⁴⁴ ; néanmoins, aussi longtemps qu'il a considéré que les musulmans faisaient partie de l'« Ecclesia generalis », il a accordé cette qualité aux protestants aussi, —

⁴² Pannier, *loc. cit.*, p. 268, et Buchanan, *loc. cit.*, p. 145.

⁴³ Sleidan, *Histoire ... sous l'empereur Charles V*, p. 153.

⁴⁴ En vingt-huit points, Postel énumère les traits caractéristiques des doctrines protestante et coranique comme suit :

- (1) « Alcoranum seu alphurcarum esse introductum post legem et Evangelium, quoniam veritatem earum legum numeno bene servabat ut omnes homines dirigentur, neminemque ante se intellexisse ;
- (2) Semper in errore futuros qui patres sequuntur ;
- (3) Non valent aut prosunt ulli aliena opera ;
- (4) Muhamedem unum religionis arbitrium habere, caeteros non intelligere nec habere quicquam scientiae ;
- (5) Patroni et intercessores non valent apud deum ;
- (6) Mariam non debere coli aut honorari ;
- (7) Hypocritas esse qui palam quicquam faciunt, et ex usu orant ;
- (9) Semifideles deo non placere ;
- (10) Nullis miraculis opus esse ad confirmationem religionis ;
- (11) Doctores legis veritatem celare ;
- (12) Po/n/tificibus exhiberi honorem fidemque illis ubi de sacris agitur, haberi non debere ;
- (13) Patrum traditiones reiici debere nec aestimari ;
- (14) Nullas sanctorum imagines haberi in templis debere, divos non esse colendos ;
- (15) Dispensationes omnes esse malas ;
- (16) Neminem cogendum ad religionem, dicit enim illud frequenter in Alcorano sed contra vi et operibus saepe repugnat, quamvis licet inter Muhametanos tributaris in qualibet religione libere agere ;
- (17) Deum solum esse colendum, invocandum, orandum ;
- (18) Ablutionibus tolli peccata ;
- (19) Habere spiritum dei se unum, caeteros desipere ;
- (20) Eucharistiam esse tantum beneficii dei recordationem ;
- (21) Non esse veritatem nisi apud se unum ;
- (22) Iuxta legem dei iudicandum ;
- (23) Quoscumque quantum habent scientiae tantumdem et fidei, et imperitos aequae in religione posse atque doctos modo nil contra ea quae docent, nil dicatur ;
- (24) Nil habere dignitatis sacerdotes et religionis arbitrium a potentia saeculari regi debere ;
- (25) Nil aliud esse doctores et episcopos quam avaros et omnia abrodere nomine religionis ;
- (26) Rudibus invidiam in divites et sapientes corrivando suasit ;
- (27) Hominem frequenter destitutum libero arbitrio dicit et fatum non raro fortunamque cum deo confundit ;
- (28) Quod diebus festis sit laborandum manibus. »

Postel, *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber*, pp. 21-22.

son attitude fut donc plus nuancée que celle d'autres catholiques. A la fin du XVI^e siècle parurent encore d'autres écrits en ce sens, tels, par exemple, le *Calvino-Turcismus, id est, Calvinisticae perfidiae cum Mahometana collatio* de William Rainolds ⁴⁵.

Du côté protestant, les parallèles tracés entre Mahomet et le pape, les Turcs et les « papistes » furent innombrables autant dans les œuvres de Luther, de Mélanchthon que dans celles d'autres Réformateurs ; des ouvrages entiers furent consacrés à la comparaison de ces deux adversaires de la nouvelle foi ; ainsi le *Beyder Antichrist, des Constantinopolitanischen und Rhömischen, einstimmig und gleichformig Lehr, Glauben und Religion* d'Andreas Musculus ⁴⁶ ou le *De Turcopapismo, hoc est, de Turcarum et papistarum adversus Christi ecclesiam et fidem coniuratione* de Matthew Sutcliff ⁴⁷. Du même coup, il était également bien vu dans les cercles luthériens ou calvinistes d'assimiler les « hérétiques », du type des Servet ou des Socin, aux infidèles musulmans ⁴⁸.

Les dernières décennies du XVI^e siècle virent s'élaborer une approche entièrement nouvelle de l'histoire, celle de l'histoire séculière et universelle, — allant de pair avec la découverte d'un globe terrestre se dévoilant toujours plus aux yeux émerveillés de l'homme européen. C'est en 1548 déjà que Christophe Milieu, un érudit vaudois, fait paraître son ouvrage caractéristique *De scribenda universitatis rerum historia* ⁴⁹, mais Jean Bodin sera le premier à proposer « la théorie d'une histoire universelle fondée sur

⁴⁵ Anvers, 1597.

⁴⁶ Francfort/Oder, 1557.

⁴⁷ Londres, 1599.

⁴⁸ Lors de son procès, Michel Servet fut accusé par le procureur Claude Rigot, aux articles 21 et 22 de l'acte d'accusation d'avoir « excusé » la doctrine des Juifs et des Turcs et d'avoir repris une partie des dogmes coraniques. Pannier, *loc. cit.*, p. 282. — L'opinion générale fut exprimée par Mélanchthon qui a identifié les fausses doctrines de Servet à celles des musulmans : « Recens Servetus disputavit contra doctrinam de Trinitate. Transformat Ecclesiae doctrinam in imaginationes Mahometicas et philosophicas. » Mélanchthon, *Postilla*. Pars I-II, col. 252. — Il accuse même Servet d'avoir été le disciple des musulmans en Numidie. Mélanchthon, *Chronicon Carionis*, col. 955.

⁴⁹ Bâle, Oporin, 1548.

l'étude, du point de vue purement séculier, du développement de la civilisation »⁵⁰. Le *Methodus ad facilem historiam cognitionem*, paru la première fois en 1566, sera bientôt suivi par les œuvres de François Baudouin⁵¹, Loys Le Roy⁵² et d'autres, — et cette nouvelle science des « universalia » accorde une juste place à l'histoire des religions, domaine relevant de l'investigation humaine autant que n'importe quel autre aspect de la vie terrestre. Bodin lui-même porte beaucoup d'intérêt à l'étude comparée des religions dans son *Methodus*⁵³ ; le fruit le plus connu de cet intérêt c'est les *Heptaplomeres*, dialogue imaginaire entre les représentants des religions du monde. Les origines de cette science tout à fait moderne qu'est l'histoire des religions, remontent cependant à la philosophie humaniste, et en particulier à Erasme⁵⁴ qui avait replacé les recherches historiques européennes dans leur véritable cadre, c'est-à-dire dans la perspective de l'existence immanente de l'homme et qui, en comparant les grands sages de l'Antiquité aux héros chrétiens, avait effectivement ouvert la voie à l'étude comparative des mythes et croyances des peuples. Sous cet angle, la position humaniste de Zwingli ne fut que la continuation de l'œuvre érasmienne⁵⁵, de même que celle de Bucer qui, selon ses détracteurs, ne jugeait pas les phénomènes religieux « devant Dieu » — « coram Deo » — mais « devant les hommes » — « coram hominibus »⁵⁶. A plus juste titre encore, certains changements de l'attitude des Réformateurs à l'égard de l'Islam ainsi que l'activité de Theodor Bibliander, éditeur du fameux « Recueil », si controversé de son temps, représentent-ils une contribution remarquable à cette science naissante : l'histoire des religions.

⁵⁰ Huppert, *op. cit.*, p. 104.

⁵¹ *De institutione historiae universae, et ejus cum jurisprudentia coniunctione πρωλεγομεν πρωλεγομενν libri II*. Paris, A. Weiher, 1561. — Baudouin est universaliste quoi qu'il reste dans la tradition d'une histoire immuable.

⁵² *Considération sur l'histoire française et l'universelle de ces temps*, Paris, F. Mord, 1567.

⁵³ « Ac primum cuiusque religionis summa capita colligamus : tum videamus quis cuiusque auctor fuerit, quae initia, quos progressus, quem denique statum et exitum habuerit : quid in unaquaque virtute consentaneum, qui alienum sit. » Bodin, *Methodus*. Dans : Brown, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁴ Köhler, *Idée und Persönlichkeit*, pp. 18-19, et Benz, *loc. cit.*, p. 543.

⁵⁵ Pfister, *op. cit.*, p. 114, et Köhler, *Zwingli als Theologe*, col. 57.

⁵⁶ Holsten, *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Bucers*, pp. 188-189.

Chapitre V

L'IMAGE DU PROPHETE CHEZ LES REFORMATEURS

1. *L'Arabie au temps de Mahomet*

Dans les œuvres des auteurs du Moyen Age deux conceptions parallèles ont existé sur l'Arabie à l'époque de la naissance de Mahomet. La première, plus près de la réalité que la seconde, décrit les Arabes habitant la péninsule comme un peuple ignorant, primitif, ne possédant aucune civilisation et, surtout, idolâtre. Beaucoup d'éléments ont été empruntés ici aux ouvrages écrits par les historiens arabes qui ont donné une image similaire de la *djâhiliyya*. Une distinction nette est, toutefois, établie entre cette population sauvage, barbare, analphabète, sans aucune organisation et gouvernement, qui a peuplé le désert et dont les gens de Médine présentent les caractéristiques, et les commerçants cultivés, civilisés quoique idolâtres aussi, habitant La Mecque. Ce monde, qui s'est trouvé à la périphérie du grand Empire byzantin, a subi quelque influence religieuse de Constantinople, quoique faible et lointaine, mais cette influence parvenait toujours des milieux opposés à l'orthodoxie officielle, c'est-à-dire qu'elle s'exerçait par différentes catégories de sectaires et d'hérétiques, ariens, nestoriens ou monophysites. Cette influence ne pouvait avoir prise que sur des barbares et primitifs comme les habitants de Médine, où le terrain était d'ailleurs préparé par la présence de la forte communauté juive qui y résidait, et non sur les gens cultivés et supérieurs de La Mecque.

Cette image de l'Arabie qui avait entouré le Prophète, servait bien les intentions apologétiques des auteurs latins et chrétiens qui, contrairement au point de vue moderne qu'une révélation faite à un idolâtre représente un acte divin des plus miraculeux, prétendaient qu'un homme qui a vécu dans un tel monde déchu et qui a lui-même pratiqué le paganisme, ne pouvait être le messager authentique de Dieu, ne pouvait être porteur d'une révélation divine. La *Summula* faisant partie du « Corpus de Cluny » et de la collection publiée par Bibliander, et dont l'auteur est Pierre le Vénérable ¹, s'est par exemple exprimé dans ce sens : Mahomet fut « un barbare parmi les barbares et un idolâtre parmi les idolâtres ». On a généralement pensé que Mahomet avait vécu jusqu'à sa quarantième année dans le paganisme.

La seconde conception — entièrement irréaliste — caractérise les œuvres plutôt littéraires du Moyen Age. Selon elle, l'Islam est une déviation du christianisme, une apostasie ; par conséquent, l'Arabie préislamique est tenue pour christianisée. Les racines de cette idée, présentée sous des formes variées, plongent certainement, d'une part, dans la conviction que les musulmans avaient emprunté une bonne partie de leurs dogmes à la religion chrétienne, et, d'autre part, dans les souvenirs nostalgiques de l'Egypte, de la Syrie, de l'Afrique du Nord et de l'Espagne jadis « provinces chrétiennes ». Le fait que l'Arabie, qui se trouvait en bordure du monde chrétien, soit devenue l'asile recherché des transfuges hérétiques a, naturellement, justifié l'affirmation que la doctrine de l'Islam se compose d'éléments empruntés au christianisme, au judaïsme et aux différents cultes païens. Dans cette perspective, il était normal d'inclure dans les récits les versions les plus variées de la fable, selon laquelle Mahomet aurait subi l'influence et des opposants à l'orthodoxie chrétienne, et des juifs — qui, selon les uns étaient, eux aussi, en désaccord avec la position officielle du Talmud, selon les autres, des fidèles à l'enseignement autorisé de leur foi ².

Il est frappant de constater que la génération de la Réforme a repris gratuitement et sans hésitation la seconde conception médiévale en la complétant par quelques aspects défavorables aux musulmans,

¹ Voir : p. 104..

² Sur la littérature islamologique, voir : chapitre III, section a, note 2.

empruntés à la première. L'explication de cette attitude ne peut être que le parti pris dogmatique et, de ce fait, « ahistorique », de la pensée historique des Réformateurs que nous avons déjà esquissée ³.

Il est même permis de dire que les auteurs issus de la Réforme sont allés plus loin que leurs prédécesseurs ; ils expliquent l'avènement de l'Islam par le fait de la dégénérescence du christianisme dans les pays habités par les Arabes, auparavant fidèles à l'Eglise universelle, et par les désordres engendrés par les dissensions dans la hiérarchie et la démission des évêques de leurs responsabilités.

Parmi les Réformateurs zurichoïses, Bibliander et Bullinger se sont amplement référés à la situation déplorable prévalant au sein des Eglises chrétiennes de l'époque, à la « confusion des choses aussi bien en Orient qu'en Occident » (Johann Heinrich Bullinger), et à la « lutte des plus ambitieuses et exécrables entre les chefs de l'Eglise » (Theodor Bibliander).

La description de la situation religieuse en Arabie faite par Bibliander dans son « Apologia » de l'édition du Coran, est la plus explicite : « Car dans l'Arabie, où l'hérésie de Mahomet a, en tout premier lieu, pris naissance, où elle a grandi et a été entretenue, puis a arraché les peuples au Christ Sauveur — après avoir regroupé ses forces pour pénétrer dans les autres régions, — combien y eut-il autrefois d'évêques se distinguant par leur doctrine et par leur pitié ? Combien florissantes et bien instruites y furent les Eglises ? En quelle abondance la lumière de l'Evangile fut-elle répandue dans ce peuple ? C'est lui que le Saint-Esprit évoque notamment dans les prophètes, lorsqu'il est question de l'appel des nations au règne du Christ ; ou dans les Psaumes (Ps. 71) : « Les rois d'Arabie et de Saba apportent des présents ». Et encore : « Il vivra et on lui donnera l'or d'Arabie et on priera pour lui sans relâche, tout le jour on le bénira ». Et dans le chapitre 60 d'Esaïe (60 : 6), où sous le nom de Jérusalem il est question de l'Eglise du Christ réunie d'entre les Juifs et les Gentils : « Une multitude de chameaux te couvrira, des dromadaires de Madian et d'Epha. Tous ceux de Saba viendront apportant l'or et l'encens et chantant les louanges de l'Eternel », et ainsi de suite. Mais les évêques se sont détournés pour poursuivre leur intérêt privé et ont négligé leur charge. Les princes aussi se sont portés davantage au pillage des gens en abandonnant la sauvegarde et le maintien de la vraie religion au sein des peuples confiés par Dieu le Seigneur à leur conscience ; ils persécutèrent en outre ceux qui vivaient dans la vraie piété (comme le firent l'empereur Valens, corrompu par l'impiété d'Arius, et l'évêque Lucius, participant à la même hérésie). Le peuple misérable, semblable à un troupeau de brebis sans berger, s'est alors divisé en suivant différentes doctrines, et il s'est laissé entraîner par ses instincts grossiers, tant il est vrai que tous les hommes sont par nature enclins au mal et ont toujours besoin de brides pour s'avancer droitement dans les chemins du Seigneur. C'est ainsi que le christianisme a commencé à décliner chez les Arabes, en sorte que peu à peu la discipline de l'Eglise et les préceptes du Christ sont tombés en désuétude, de même que les Ecritures saintes ; seule leur ombre évanescence en est restée. Simultanément, l'éducation libérale de la jeunesse et les beaux-arts y disparurent également. Enfin, l'horrible barbarie et l'épaisse ignorance de tout ce qui est bien les ont aisément soumis au prince des ténèbres et à ses messagers admirablement instruits dans l'art de duper ce peuple malheureux et de diriger toutes choses pour flatter ses plus mauvais instincts » ⁴.

A quel point cette conviction fut profondément ancrée dans la génération de la Réforme, nous le voyons encore chez Martin Bucer pour qui Dieu avait fait répandre son Evangile parmi tous les peuples, y compris les Arabes, les Syriens, les Ciliciens, les Grecs, les Macédoniens, les Romains et presque tous les Asiates ⁵. Et il reproche au Prophète d'avoir brisé cette unité chrétienne du monde, d'avoir induit en erreur de nombreux peuples qui auparavant avaient suivi les préceptes du Christ, et de conduire, en premier lieu, sa propre nation les Arabes — dont Bucer affirme qu'ils sont les descendants de l'Edom biblique ⁶ — vers le monde des ténèbres. Par cela, il a accompli l'œuvre de Satan, de l'Antéchrist ⁷.

³ Voir : p. 52.

⁴ Bibliander, *Machumetis ...*, T. I, fol. 33/r.

⁵ Bucer, *In Epistolam ad Romanos*, p. 19.

⁶ *Ibid.*, pp. 445-446.

⁷ « Et quanquam pridem proh doior invaluerit lues Mahumetana et superstitiones aliae innumerae, quibus Evangelium partim a multis gentibus penitus explosum est, apud non paucos misere obscuratum, tantum tamen ex eo ubique gentium haesit veritatis, ut si id homines non impie a se profligarent, et se quem hic promisit paracletum credant, hincque eius impia commenta Christi institutis praeferant, tamen quia ex Evangelio hoc retinent, esse Christum prophetam Dei, si eis non sua ipsorum obsisteret impietas, his quae Christus docuit plena fide inhaerent, indeque Christi beneficio, nullo

2. La vie de Mahomet

Pour les trois Réformateurs zurichoïses, nous ne trouvons que chez Bibliander et Bullinger une description de la vie de Mahomet, — Zwingli n'a donné dans aucune de ses œuvres une explication détaillée de l'Islam⁸. Les textes correspondants chez Bibliander sont insérés surtout dans son *Ad nominis Christiani socios consultatio*⁹, chez Bullinger dans les *Commentarii in omnes Pauli Apostoli Epistolas*¹⁰.

Dans les grandes lignes de leur narration tous deux ont suivi la tradition du Moyen Age, sans toutefois reprendre toutes les fables et histoires imaginées ou intentionnellement mal interprétées de leurs prédécesseurs. Cette retenue est frappante et indique un changement d'attitude, presque imperceptible, à l'égard du fondateur de l'Islam et de sa religion ; cependant, dans l'apologétique, la fonction de la vie du Prophète est restée la même : elle est considérée comme l'argument principal servant à dénier le caractère de révélation à la foi islamique, — de la même façon qu'au cours des derniers siècles du Moyen Age.

Concernant la date de naissance de Mahomet, Bullinger est plus précis que son collègue orientaliste. Il la fixe à l'année 570, ce qui correspond à celle de l'Eléphant selon les sources arabes¹¹, tandis que Bibliander indique 597. Les islamologues contemporains considèrent aussi 570 comme la date la plus probable de cet événement, ou bien ils admettent une marge d'incertitude en plaçant la naissance du Prophète entre 565 et 570¹². Bibliander s'est encore trompé quant au lieu de naissance de Mahomet qu'il fixait à la ville d'« Ittacip », soit Médine¹³, d'où Mahomet aurait bientôt fui vers La Mecque, ou, plutôt, il confond les deux villes. Bullinger, lui, ne donne aucune précision sur le lieu.

D'après Bibliander des signes graves, des temps chargés de menace pour les hommes ont marqué l'avènement du fondateur de l'Islam : « De nombreux prodiges au ciel, sur mer et sur terre annonçèrent qu'une immense calamité allait frapper le monde, si les hommes ne se réfugiaient pas dans la miséricorde de Dieu et ne corrigeaient pas la perversité de leur esprit et la corruption de leur vie. » Historiquement, il situe correctement l'époque qu'il a pensé être celle de la naissance de Mahomet en se référant à l'empereur Maurice de Byzance (582-602), au pape Grégoire le Grand à Rome (590-604) et à sa lutte avec Ioannes, patriarche de Constantinople ; tandis que Bullinger se trompe en parlant d'Héraclius, général byzantin et exarque d'Afrique, qu'il tient pour l'empereur régnant, car ce n'est que le fils de celui-ci qui revêtit la charge suprême en 610, après avoir détrôné Phocas¹⁴.

D'après le récit de Bibliander, le père de Mahomet fut Abdala, qui se lit correctement « Abdallah » ; mais, contrairement à la vérité, il le considère comme ayant été de souche persane et, bien entendu, idolâtre

negocio tandem deprehenderent, Mahomet non esse paracletum quem Christus promisit, sed adversarium eius summum et Antichristum, de quo nos praemonuit. » Bucer, *Psalmorum libri quinque*, pp. 424 sqq. — A une autre occasion : « Gentes universim, ut dixi, alloquitur, a quibus iam multis, pro dolor, regnum dei, sicut primum a Iudaeis, ablatum est. Uti sunt Persae, Arabes, Syri, Aegyptii, Asiani, et plurimae aliae. » Bucer, *In Epistolam ad Romanos*, p. 509.

⁸ De même chez Luther, qui n'a jamais relaté la vie du Prophète. Voir : Wolf, *loc. cit.*, p. 167.

⁹ Bibliander, *Consultatio*, fol. 14/r-18/v.

¹⁰ Bullinger, *In omnes Pauli Apostoli Epistolas*, p. 406.

¹¹ Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman*, p. 10.

¹² *Ibid.*

¹³ Il n'y a pas d'autre explication de ce nom, pour le moins surprenant, sinon que Bibliander a confondu La Mecque avec Médine, et qu'il indique cette dernière ville comme le lieu de la naissance de Mahomet. Médine dont le nom arabe est Yathrib, est appelée par Ptolémée Yatrippa.

¹⁴ Héraclius père est né en Arménie vers 550 ; il mourut vers 615. En sa qualité de général des armées byzantines, Héraclius accomplit nombre d'actes héroïques sous l'empereur Maurice, comme par exemple dans la bataille de Salachon en 586, ou dans celle de Nisibis en 589. Il obtint le gouvernement de la province d'Afrique du Nord en tant qu'exarque en 599 ou 600. Il resta dans sa charge même sous l'usurpateur Phocas ; toutefois, il rompit avec le basileus en 608, et ses troupes, sous la conduite de son fils aîné, mirent fin au règne du tyran en 610. C'est ainsi que son fils, né vers l'an 575 et mort le 11 février 641, devint empereur byzantin (610-641) et fondateur de la maison de Cappadoce.

comme les Arabes. Sa mère, Emma, poursuit-il, était une juive, pratiquant la religion mosaïque ; c'est elle qui fit circonscrire l'enfant et l'éleva dans les traditions judaïques. Ainsi, conclut le professeur zurichoïse, « les deux parents ont formé leur fils selon les préceptes de leur secte, et façonné l'esprit de l'enfant ; ils le tirèrent dans des directions opposées en sorte qu'il ne se décida pour aucune doctrine ».

Selon la version de Bullinger, les parents de Mahomet, faits prisonniers, moururent très tôt ; un riche Juif, nommé Abdemonaples¹⁵, acquit alors gratuitement leur fils, car l'enfant qui dans son corps ainsi que dans son esprit était sain et vif, lui avait plu. Il lui donna une éducation juive et le forma en bon commerçant. Bibliander insère aussi cette histoire dans sa description, en précisant qu'à la suite de la mort des parents de Mahomet, Abdemonaples ou Manephis, qui n'avait pas eu de fils, l'adopta et lui permit d'apprendre les secrets du métier de commerçant en l'envoyant avec des caravanes à travers l'Egypte et la Syrie dès son adolescence. Toutefois, pour lui, l'influence déterminante du point de vue juif est venue de la mère, et non de celui qui a hébergé l'orphelin.

Abdemonaples décédé, sa veuve, Cadiga ou Gandigena¹⁶, selon la *Consultatio* une alerte quinquagénaire, épousa le jeune homme. « Elle avait été soit séduite par des incantations magiques, soit amenée d'une autre façon à admirer et à aimer le jeune homme » — remarque, non sans malice, Bibliander. Le bienfaiteur du Prophète n'ayant pas eu d'enfants, Mahomet avait hérité, au moment du mariage /Bibliander/, après la mort de sa femme /Bullinger/, la fortune, ce qui lui assurait le respect de la populace et une influence dans les affaires publiques. Nos deux auteurs soulignent que Mahomet était issu des milieux les plus humbles, — un fait que les chroniqueurs du Moyen Age ont toujours mis en évidence pour prouver qu'un homme qui sort de si bas ne pouvait être destiné à une mission si extraordinaire. A cette occasion, ils ont volontiers oublié que, selon le témoignage biblique, Jésus-Christ lui aussi est né parmi les pauvres et les déshérités.

Bibliander reprend à son compte tout ce que les historiens précédents ont dit du caractère de Mahomet, l'homme d'une vigueur physique incomparable, mais épileptique, doté par la nature de qualités excellentes, mais perverties par le mal qui le dominait : « La nature avait pourvu Mahomet de dons remarquables, s'il avait voulu en bien user, et l'avait rendu apte à des choses excellentes. Il les fit tourner tous à sa perte et à celle du monde entier en suivant ses mauvais penchants, en n'opposant aucune résistance aux suggestions du diable, et en obéissant à des maîtres corrompus et pervers. Car à toutes les étapes de sa vie, dès sa sortie de l'enfance, il accomplit des forfaits qui attestent une âme avare, cruelle, injuste, à la recherche du succès et du pouvoir, et encline à toutes les débauches. La beauté de son corps était grande et ses forces n'étaient point mesurées, aptes à accomplir n'importe quels travaux : avec cette réserve que par son intempérance il contracta finalement le haut mal. La vigueur de son âme lui donna l'audace pour affronter les périls et les vaincre de nombreuses façons. Son caractère était subtil et changeant, trouvant une solution quelle que soit l'entreprise à réaliser. A ceci s'ajoute qu'il eut une facilité d'élocution propre à convaincre autrui de n'importe quoi. La magie ne lui était pas étrangère. Ce n'est pas sans zèle et sans efforts qu'il obtint la réputation et le renom de prophète ».

La vie et le comportement sexuel de Mahomet ont été fréquemment débattus par les auteurs du Moyen Age, et il est à noter que ni Bibliander, ni Bullinger — suivant en cela l'exemple du premier — n'ont trop insisté sur ce point. Cette retenue n'a pas caractérisé tous les Réformateurs ; Luther surtout dont l'imagination débordante et le langage véhément sont bien connus, a insisté particulièrement sur cet aspect pour dénigrer la foi et la doctrine islamique. Dans ses écrits et dans ses sermons, on peut trouver de nombreux exemples montrant jusqu'à quel point le grand Réformateur de Wittenberg s'est laissé aller, ce qui permet de mieux apprécier le ton relativement modéré des Zurichoïses¹⁷.

¹⁵ Abdemonaples était un nom attribué à Abu Tâlib, l'oncle de Mahomet, et couramment utilisé, sous plusieurs variantes, au cours du Moyen Age. Par exemple, Pomponio Leto (1428-1498), dans le chapitre intitulé « De exortu Machometi » de son *Compendium* historique, mentionne Adimoneple. Ancona, *loc. cit.*, p. 269.

¹⁶ Khadîdja, selon la transcription correcte.

¹⁷ Par exemple : « Wahr ist. die Vernunft findet solchs nicht in jhrer Bibel, das ist im Rauchloch, oder in Schlauraffenlande. So findens die Jüden in jhrer Bibel auch nicht, das ist, im Thalmud, unter dem Sewpirtzel, da sie jr Shamhaperes jnnen studirn. So findets Machmet in seiner Bibel auch nicht, das ist, im Hurnbette ; denn darin hat er am meisten studirt, wie er sich rühmet, der schendliche Unflat, das im Gott (der Teuffel) so viel Stercke seines Leibes gegeben habe, das im viertzig Weiber nicht gnug sein mügen zu Bette. Ja eben, wie er studirt hat, in der selben Bibel, im Hurnfleisch, so reucht und schmeckt auch sein keusches Buch, der Alcoran, Er hat den Geist seiner Prophetie am rechten Ort, im Venus Berge, gesucht und gefunden. Wer nu in solchen Büchern studirt, was ists Wunder, das der nichts

En ce qui concerne les idées et la formation religieuses de Mahomet, le moins Sergius, fameux personnage, réapparaît et chez Bibliander et chez Bullinger, sans référence quelconque à la légende de Bahîra, racontée par Ibn Ishâq, — un thème aussi fréquent que celui de Sergius dans les narrations médiévales. Bibliander montre l'importance des voyages du Prophète à travers l'Égypte, la Syrie et d'autres contrées du Levant, au cours desquels il eut l'occasion de prendre connaissance des dogmes divers et multiples, ainsi que des traditions anciennes des juifs et des chrétiens « lesquels étaient divisés en de nombreuses sectes ». Il eut certainement aussi des contacts avec des transfuges des deux grandes religions qui, en désaccord avec leurs autorités religieuses, avaient trouvé refuge dans les pays lointains et désertiques.

Bibliander parle de deux personnes qui ont eu une influence décisive sur Mahomet et l'ont incité à se présenter comme Prophète du Dieu Tout-Puissant : 1) « Matthieu, archidiacre d'Antioche qui, condamné en raison de l'hérésie jacobite, laquelle nie la mort et la passion du Christ mais accepte le reste des Évangiles, s'était enfui en Arabie »¹⁸, et 2) « Sergius, moine de Constantinople, et nestorien, secte qui confesse certes que le Christ a été conçu du Saint-Esprit et est né de la vierge Marie, mais qui prétend que la divinité lui fut accordée par la suite en raison de sa vertu »¹⁹.

Bullinger, au contraire, ne mentionne que Sergius, sans donner plus de détails sur lui, mais souligne dans l'ouvrage intitulé *Der Türgg*, qu'il rédigea pour le compte de son ami le pasteur Matthias Erb et sous le nom duquel cette petite brochure a été publiée, que Mahomet a repris dans sa doctrine certains aspects de l'enseignement de toutes les sectes chrétiennes contemporaines²⁰. En résumant la tradition séculaire, il exprime ainsi les multiples origines des dogmes islamiques : « Comme sa renommée se répandait et que

wisse von Gott noch Messia, so sie auch nicht wissen, was sie reden oder thun ? » Luther, *Von den letzten Worten Davids*, pp. 91-92.

¹⁸ En se référant à Mathaeus, un jacobite, et à Sergius, un nestorien, comme étant les inspireurs de Mahomet, Bibliander suit la tradition médiévale, laquelle d'ailleurs confond, à maintes reprises, ces deux qualités dans une seule personne. C'est ainsi que Pierre Alphonse (1062-1106) parle au cinquième livre de son *Dialogus* d'un « Antiochia Archidiaconus et jacobita », MPL, Vol. 157, pp. 599-606. — Il fait de Bahîra également un moine jacobite tandis que ia *Risâla* le tient pour nestorien. Monneret de Villard a trouvé une mention du Coran datant du XV^e siècle dans le catalogue d'une bibliothèque : « Alchoranus liber quidam componitur a Machameto et tribus magistris eius, quibus dyabolus industriam et auctoritatem ministrabat. Primus magister erat quidam Judaeus astronomus maximus, secundus Johannes de Antiochia hereticus, tercius Sergius Arrianus ... » Monneret de Villard, *op. cit.*, p. 31. — Jacques de Voragine (1230/?-1258/?) se réfère aussi, dans la *Legenda aurea*, à la version nestorienne et/ou jacobite des « mauvais esprits » du Prophète : « Alibi tamen legitur, quod fuit quidam monachus, qui Magumethum instruxit, nomine Sergius. qui in errorem Nestorii incidens, dum a monachis fuisset expulsus, in Arabiam venit et Magumethum adhesit ; licet alibi legatur, quod fuit archidiaconus in partibus Antiochiaeg degens, et fuit, ut asserunt, jacobita, qui circumcisionem praedicant, Christumque non deum sed hominum tantum justum et sanctum, de Spirito sanctum conceptum et de virgine natum affirmant. Quae omnia Saraceni affirmant et credunt. » Ancona, *loc. cit.*, p. 25S. — Enfin, il faut citer Ricoldo da Monte Croce dont la *Confutatio* figure au deuxième tome du « Recueil » de Bibliander, et qui mentionne, lui aussi, un jacobite : « Unde cum adhaesisset Mahometo quidem iacobita Mapyra ... » Bibliander, *Machumetis* ... T. II, fol. 106.

¹⁹ Voir : chapitre III, section a, note 6 ; Ancona, *loc. cit.*, p. 199 sqq. ; Casanova, *op. cit.*, pp. 24 sqq., 226 sqq. — L'extravagante affabulation occidentale, au cours du Moyen Âge, est allée plus loin encore. Le moine devient un cardinal appelé Nicolas, qui, pour se venger de ses détracteurs, fait de Mahomet l'instrument de sa revanche. Ce Nicolas est ensuite confondu avec Mahomet lui-même dont la carrière commence à Rome dans les honneurs, mais qui, furieux de ne pas avoir été élu pape, fonde une religion rivale. Doutté, *op. cit.*, pp. 233-243. — Finalement, on identifie Nicolas lui-même avec l'un des diacres de l'Eglise apostolique, fondateur de la secte des nicolaïtes. Alverny d', *Deux traductions*, pp. 74-75. — Michele Amari qualifie la présentation de Mahomet sous les traits d'un cardinal romain de « malicia ghibelliana ». Amari, *op. cit.*, pp. XVIII.. XXII, XXV, XXXIV.

²⁰ « Darumb weich er ab von dem heilsamen warhafften Wort Gottes durch die heiligen Propheten unnd Apostlen in beyden Testamenten, alten unnd nûvem, eroffnet unnd dichtet für sich selbs oder usz sinem Mutwillen ein Leer und Gesatz zur Verbesserung unnd Erlüterung, als er fürgab, aber im Grund der Warheit zur Verdüncklung unnd Verkeerung der göttlichen Geschrift, wolt also die widerwertigen Religionen (also auch obgemeldt) mit einanderen verglychen unnd usz allen ein anmutigen der Wält Glauben machen ... Sämlich sin Gsatz und Leer nennt man gemeinlich den Alcoran, das ist ein Samlung der Gebotten. Disen Alcoran hat er zamen geflickt durch Hilff und Zuthun insonders eins abfelligigen tröwlosen kätzcrischen Mönchs, welcher Sergius hiesz, auch durch Rath etlicher verkerter Juden und falscher Christen, welche all mit wüssenhaffter verdampfer Kätzery der verfluchten Arrianern, Macedonianern, Nestorianern, Eutychianern, Monotheliten, Severianern und iacobitern befleckt von dem waren christenlichen Glauben abgeträtten, aller Dingen verführte, verwirte und verdorbne Lüth warend. » Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. AIII/v-AV/r.

son autorité allait toujours croissant, il (Mahomet) établit parmi les siens une loi qu'il emprunta en partie aux Juifs, en partie aux Chrétiens et aux païens, et qu'il appela le Coran ».

Sur le syncrétisme du Coran et de la doctrine islamique, toute la génération de la Réforme est donc d'accord. Luther dont l'attention fut attirée sur les problèmes de la foi musulmane par l'avance rapide des armées turques vers le cœur de l'Europe, a exprimé maintes fois aussi cette idée, par exemple, dans son fameux pamphlet de 1529, *Vom Kriege wider die Türken* : « Voilà, c'est une croyance rafistolée des croyances juive, chrétienne et païenne. Les musulmans ont en commun, avec les chrétiens, qu'ils célèbrent le Christ et Marie ainsi que les apôtres et quelques autres saints. Ils ont des Juifs qu'ils ne boivent pas de vin, qu'ils jeûnent pendant certaines périodes de l'année, qu'ils se lavent et qu'ils mangent à même le sol à la façon des Nazaréens. Et ils entreprennent telles œuvres saintes que font, en partie, nos moines en espérant la vie éternelle au jour du Jugement dernier. Ils croient cependant à la résurrection des morts, au peuple saint, auquel, par contre, peu de papistes croient »²¹. Dans l'un de ses *Propos de table* (*Tischreden*) il précise encore davantage sa pensée : « Les nestoriens et les Juifs ont certainement contribué à composer le Coran »²².

Viret déduit de l'acceptation par Mahomet de certains dogmes chrétiens que celui-ci avait été à l'origine un fidèle de l'Eglise de Jésus-Christ : « Car ils (les musulmans) ne font point de difficulté de confesser que Jésus Christ soit nay d'une vierge, et que la vierge Marie l'ait conçu et enfanté, demeurant toujours vierge, pourtant que Mahomet le confesse ouvertement en son Alcoran, qui est leur loy. Car pource qu'il a esté Chrestien, et qu'il a appris cela des Saintes Ecritures, il ne l'a osé nier. Et ce n'est pas de merveille, si Mahomet qui a quelque fois esté instruit en la religion Chrestienne, et qui en a beaucoup emprunté de pièces, pour bastir et mieus colorer sa fausse religion »²³. Le problème des origines de l'islam qui a donc fortement préoccupé les chrétiens du XVI^e siècle est encore très controversé de nos jours²⁴.

Sur les traces de leurs prédécesseurs, les Réformateurs ont réfuté l'authenticité du message de Mahomet, car il n'avait pas fait de miracles. Ces preuves éclatantes manquant, il ne pouvait être pris au sérieux comme l'a dit Bibliander dans son « Apologia » : « L'homme Mahomet n'a rien d'extraordinaire ; il n'a fait ni miracles, ni ne s'est attaché des hommes nobles et puissants ; mais il était d'une classe inférieure, voire du bas peuple : pourquoi donc adhérons-nous à sa foi et prendrions-nous parti pour lui ? »²⁵.

Cherchant les raisons du succès de Mahomet, Bibliander en découvre deux, l'une subjective et l'autre objective ; il rejoint ainsi la tradition. La raison subjective, c'est le rôle de la femme du Prophète dans la propagation d'événements surnaturels que Mahomet aurait vécus et dont il lui a fait part. La cause de ces confessions est évidemment toute vulgaire : la consommation exagérée de vin et l'épuisement consécutif à une activité sexuelle trop fréquente avaient provoqué chez lui des crises d'épilepsie qui rendaient sa femme désespérée. Pour en donner une explication valable, il inventa l'histoire des apparitions de l'archange Gabriel qu'il rencontrait dans ses transes et de qui il recevait, chaque fois, des messages divins, comme les prophètes du passé. Sa femme fut, bien entendu, remplie de fierté à l'idée que son mari eût été choisi par Dieu pour une telle mission, et elle allait raconter aux autres femmes ce qui venait d'arriver à Mahomet. C'est ainsi que « rapidement le bruit se répandit dans tout le peuple que Mahomet avait le privilège de dialoguer avec les anges ».

La deuxième raison, la raison objective, du succès du Prophète fut la situation de l'Empire byzantin et du monde chrétien. « L'état très corrompu de la chrétienté lui donna l'occasion d'introduire des choses

²¹ « Also ist ein Glaube, zu samen geflickt aus der Juden, Christen und Heiden Glauben. Denn von den Christen hat er, das er Christum und Mariam hoch lobt, auch die Apostel und ander Heiligen mehr. Von den Juden haben sie, das sie nicht Wein trincken, etlich Zeit des Iars fasten, sich baden wie die Nasarei und auff der Erden essen. Und faren so daher auff solchen heiligen Wercken, wie unser Münche eins Teils, und hoffen das ewige Leben am Jüngsten Tage. Denn sie gleuben dennoch die Aufferstehung der Todten, das heilige Volck, welchs doch wenig Papisten gleuben. » Luther, *Vom Kriege*, pp. 122-123.

²² « Nestoriani und Iudaei haben gewislich helffen den Alcoran machen. » Luther, *Tischreden*, T. 5, N°5536, p. 221.

²³ Viret, *De la vraie et fausse religion*, p. 451.

²⁴ Dans la littérature plus récente, voir : Tor, Andrae, *Der Ursprung des Islam und des Christentums*, Upsal, 1926 ; Bell, R. *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926 ; Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen ?* Bonn, 1883, et Torrey, C. C., *The Jewish Foundation of Islam*, 1933.

²⁵ Bibliander, *Machumetis ...*, T. I, fol. β5/r.

nouvelles, écrit Bibliander. Il évoque l'état de déchirement du monde entourant l'Arabie, les dissensions dans l'Empire et, conséquence de la survivance de la conception féodale dans la génération de la Réforme, il insiste sur le fait que les princes arabes refusèrent même de payer les impôts à l'empereur chrétien. Ce monde en convulsion n'attendait qu'un chef de l'heureuse Arabie ... « Mahomet parut apte à être un chef guerrier ; c'était un homme intrigant et audacieux, doté du génie propre à mener les affaires. Il saisit avidement l'occasion escomptée depuis longtemps, rassembla une foule d'hommes en armes qu'il harangua violemment en dénonçant les injustices des gouverneurs de l'empereur de Constantinople ainsi que l'orgueil du roi de Perse lequel s'attribuait les honneurs divins, et il les persuada de tourner leurs armes contre les chefs et les soldats romains ».

Bibliander place le début des conquêtes foudroyantes musulmanes en l'an 623, c'est-à-dire il le confond avec l'année de l'hégire (*Hidjra*, celle de la fuite de Mahomet de La Mecque à Médine, qui a effectivement eu lieu en 622). Toutefois, il ne se trompe pas quand il identifie cette année comme étant la douzième du règne de l'empereur Héraclius de Byzance. Le Prophète devait être âgé de trente ans au moment de ces événements, selon notre chroniqueur, ce qui ne concorde ni avec l'année qu'il a, lui-même, indiquée pour sa naissance, ni avec la tradition selon laquelle Mahomet avait un peu plus de cinquante ans lors de l'hégire²⁶.

La réussite militaire affermit définitivement le pouvoir temporel de Mahomet : « La victoire lui acquit une gloire énorme, celle d'un excellent chef et de l'illustre prophète, promis autrefois pour servir Dieu, pour rendre libres et heureux les fils d'Abraham ; il accomplissait, de cette façon, les promesses divines ».

Pour asseoir fermement son pouvoir spirituel sur les Arabes et sur les peuples subjugués, le Prophète a entrepris encore de faire de la « nova superstitio » la religion exclusive des Arabes, — continue Bibliander ; en outre, il a chargé ses anciens instructeurs, Sergius et Matthaeus ainsi que les Juifs Andia et Chabalachabar²⁷, d'unifier les règles du droit civil et pontifical appliquées dans cette région du monde qui se contredisaient en maints domaines, pour que l'unité soit réalisée dans la vie pratique autant que du point de vue de la foi. Le nouveau « code » devait être simple et compréhensible à tous pour que les gens du peuple puissent le retenir facilement. Les règles connues du droit furent assouplies ou complétées afin de satisfaire aux bas instincts et aux désirs matériels, en donnant « l'espoir de grandes richesses, de la domination, d'un pouvoir immense, de la jouissance des plaisirs du corps et, de cette manière, de la complète félicité et de l'absolue béatitude ».

Les jours des trances de Mahomet devinrent les jours de fêtes de la nouvelle religion, et leurs lieux, richement décorés, le centre du culte. Le Prophète faisait s'envoler de ses épaules, face à la foule des fidèles, des colombes qui attestaient la présence de l'esprit divin.

Bibliander a également repris de la tradition la légende bien connue du taureau portant le Coran entre ses cornes : « Un taureau dressé fut lâché hors des buissons et apporta le livre sacré attaché entre ses cornes, afin que la foule stupide crût qu'il venait du ciel et qu'il n'était pas un produit de l'esprit humain ». Le livre contenant les révélations du Prophète fut traité et ouvert avec le plus grand respect, et ses versets sont récités dans l'adoration par tous ceux qui ont adhéré à la « lex mahometica ».

Pour que les commandements du Prophète soient observés respectueusement par tous et dans tous les temps, on a décrété crime de lèse-majesté la mise en doute de la mission, de l'œuvre et de la dignité de Mahomet, crime punissable de l'exécution capitale, même s'il n'a été commis qu'en prononçant un seul petit mot.

Bibliander et Bullinger s'accordent à dire que Mahomet mourut dans sa quarantième année, — en réalité, il vécut plus de cinquante ans. Dans la *Consultatio* nous trouvons une sobre description de cet événement ; Bullinger ne reprend pas à son compte les exagérations des auteurs du Moyen Âge, par

²⁶ Bullinger indique assez correctement la date du début de l'activité de Mahomet vers 613. Bullinger/Erb, *Der Tügg*, fol. AIV/r.

²⁷ Pierre Alphonse, dans le *Dialogus* déjà cité, appelle les deux Juifs, instructeurs de Mahomet, Abdia et Chabalachabar, Ancona, *loc. cit.*, p. 260. — D'ailleurs, Rinaldo da Monte Croce avait déjà affirmé l'influence de deux Juifs sur le Prophète dans son *Liber peregrinationis* : « Certissimus est quod Machometus habuit tres pedagogos, scilicet duos Judacos, quorum nomen unius Salon Persa, et nomen alterius Aabdalla ... Alius enim fuit monachus, et nomen eius Bahheyin, jacobinus, qui dixit ei multa de novo Testamento, et quedam de quodam libro de infancia Salvatoris et de septem dormientibus, et ista scripsit in Alcorano. Sed magister ipsius maior credo quod fuit dyabolus. » Dans : Laurent, *op. cit.*, p. 140.

exemple la fable du corps du Prophète mangé par les cochons ou par les chiens, mais il affirme, selon la tradition, qu'il fut empoisonné. Selon son récit, le Prophète l'a été par ses proches qui n'attendaient que d'hériter sa fortune, son pouvoir et sa femme, Cadiga. Il mourut après sept jours de souffrances. Ses fidèles laissèrent son cadavre pendant trois jours sans l'inhumer, car ils croyaient que les anges viendraient l'enlever et le feraient porter aux cieux ainsi que Mahomet, lui-même, l'avait prédit. Etant donné que ce miracle ne se produisait pas, et que le corps commençait à dégager une odeur nauséabonde, ils le jetèrent avec dégoût. Ses amis intimes allèrent le chercher pour lui donner des funérailles honorables. Ils placèrent le corps dans un sarcophage richement orné qu'ils déposèrent dans le temple de La Mecque. Les architectes les plus fameux de l'époque l'élevèrent ensuite sous une voûte du temple, où ils le fixèrent par des crochets de fer ²⁸.

C'est ainsi que le temple de La Mecque devint un lieu de pèlerinage : « Les musulmans visitent La Mecque solennellement, par dévotion religieuse, en raison du corps qui s'y trouve déposé, de même qu'on visite Compostelle en raison des restes de Jacques : car la loi exige des adeptes de Mahomet un pèlerinage annuel, ainsi qu'il avait été prescrit aux Juifs de visiter le temple de Jérusalem, pour siéger trois fois par an, devant la face du Seigneur ». Mais Dieu, par ses foudres, a jeté bas le sarcophage de celui qui avait divisé l'humanité par son faux message, « afin de réfuter cette vaine superstition ». Ses malheureux fidèles ont toutefois continué leurs pèlerinages au temple, où le sarcophage de leur Prophète restait enfoui dans le sol.

Les successeurs de Mahomet — constate Bibliander — ont répandu la secte qu'il avait fondée et ont étendu le pouvoir de leur empire à travers le monde, en Egypte, en Afrique et en Asie ; on les a appelés sultans, califes ou émirs au cours de l'histoire. Bullinger précise que le troisième de ses successeurs, Omar, a même occupé Jérusalem, sur les pas des Perses, en 670, sous le règne de l'empereur Constantin IV ²⁹.

3. Mahomet : l'Antéchrist

Il était habituel, à l'époque de la Réforme, d'identifier Mahomet avec l'Antéchrist — le devastateur du monde chrétien ³⁰.

²⁸ Sur ce sujet : Steinschneider, Moritz, *Der hängende Sarg Muhammeds*. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Vol. V, 1851, pp. 378-380 ; Eckhardt, Alexander, *Le cercueil flottant de Mahomet*. Dans : *Mélanges Hoeffner*, 1949, pp. 77-88.

²⁹ En fait, Omar a occupé Jérusalem en 638, Constantin III, devenu empereur pour quelques mois en 641, partageant le pouvoir avec son père Héraclius qui l'avait associé à son règne dès 613.

³⁰ Au cours du Moyen Age, l'exégèse apocalyptique s'inscrit surtout dans la polémique anti-pontificale, comme chez Wycliff, Hus, Matthias de Janow, Milicz de Kremsier et Jacobel de Mies, ou bien elle prit place dans une conception eschatologique à l'échelle mondiale, comme chez Nicolas de Lyre. Toutefois, Mahomet n'a jamais été assimilé à l'Antéchrist et l'Islam est presque toujours impersonnalisé. Par exemple, Roger Bacon constate que Mahomet a nié la divinité du Christ, qu'il a vanté sa qualité d'homme ; donc il ne peut être l'Antéchrist, car celui-ci nierait les deux qualités. De même, Jacobel de Mies rejette formellement l'opinion selon laquelle Mahomet et non le pape serait l'« Antichristus summus ». Joachim de Flore, comme la plupart des exégètes médiévaux se réfère à la deuxième épître de Jean (2 : 8-22), pour rejeter la croyance en l'unité de l'Antéchrist. A la fin des temps, il pourra ressembler à une seule personne d'iniquité ; auparavant, ses membres épars, hérétiques ou Sarrasins, ne se trouvent réunis que dans la lutte commune contre ceux qui préparent l'avènement de l'Esprit, les « viri spirituales ». Selon certains auteurs, par exemple : Tondelli, G., *Il libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore*. Turin, 1940, pp. 22-24, il semble que la cinquième tête du dragon de l'Apocalypse ait représenté pour Joachim la dynastie maure des Almohades. Le terme de Mesemothus, attribué à cette tête, se référerait à la tribu berbère des Masmuda. Sur l'Antéchrist et les exégèses apocalyptiques du Moyen Age, voir : Alphandéry, P., *loc. cit.*, Preuss, H., *op. cit.* — Selon Rudolf Pfister, Luther et Mélanchthon, à qui les autres Réformateurs ont emprunté tous les éléments, ont fondé leurs opinions apocalyptiques et leur concept de l'Antéchrist sur les commentaires au livre de Daniel du franciscain Jean Hilten, mort vers 1500. Ce dernier a combiné probablement (car le texte de ses commentaires est aujourd'hui introuvable) les prophéties de Daniel avec celles de l'Apocalypse de Jean, pour les appliquer aux Turcs. D'après Leonhard Lammers qui a étudié les autres écrits de Hilten, celui-ci eut comme source, lui aussi, Nicolas de Lyre. Sur ce point, cf. Clemens, *loc. cit.* ; Lemmens, *loc. cit.*, pp. 315 sqq. ; Pfister, *Reformation*, p. 362.

Bucer dans ses *Enarrationes perpetuae in sacra quatuor Evangelia* marque la distinction la plus claire entre antéchrists, pseudochrists et pseudoprophètes. Des antéchrists existent depuis le commencement du règne de Jésus-Christ — dit-il — et s'efforcent de détourner de lui ses fidèles, ceux qui ne croient que dans le seul Seigneur et qui sont certains d'avoir la vie éternelle par sa mort (I. Jean 2 : 18). Les pseudochrists sont les personnes qui essaient de convaincre les autres que ce sont elles qui sont le Christ véritable et non le personnage dont parlent les saintes Ecritures. Finalement, les pseudoprophètes sont, selon Bucer, les gens qui enseignent des dogmes erronés, qui se trompent sur certains aspects de la doctrine biblique. Mahomet, sa doctrine et ses activités correspondent entièrement aux critères de l'Antéchrist³¹.

Dans le même ordre d'idées, Bullinger entreprend de décrire l'Antéchrist sur la base de l'enseignement paulinien³². Dans son exégèse des textes du grand apôtre, il s'applique à définir l'expression *αυτικειμενος*. Paul « qualifie de *αυτικειμενος* l'Antéchrist » — explique-t-il — « comme si l'on disait *εκ διαμετρω αυτικειμενος*, opposé diamétralement au Christ, vu que cet homme s'oppose au Christ par son esprit, ses mœurs, sa vie, sa doctrine, ses actions, ses lois et ses institutions. Le Christ est venu annoncer la paix à tout l'univers, comme les prophètes l'avaient prédit, en sorte que les peuples les plus cruels foudraient leurs épées pour en faire des socs et des hoyaux ».

La caractéristique la plus importante de l'Antéchrist Mahomet est la révolte contre Dieu, contre ses commandements et contre sa volonté révélée par le Christ : « Si quelqu'un juge d'après ce qu'il voit dans l'histoire de Mahomet ou celle des Turcs (comme l'a résumé Raphaël Volaterranus Georg, Lib. 7)³³ et en tire des déductions sérieuses, il ne pourrait que jurer qu'il est l'Antéchrist, vrai borbier de toutes les hontes et qui menace aujourd'hui tout le genre humain d'une destruction complète. Car il foule aux pieds la loi de Dieu et promulgue la sienne qui n'est que pure superstition, vu qu'elle instaure l'hypocrisie — très habilement certes — et qu'elle ouvre la voie à tous les crimes ».

Une puissance dévastatrice jointe à une cruauté illimitée et dirigée contre les royaumes et peuples chrétiens caractérise, en second lieu, l'œuvre de l'Antéchrist incarné par Mahomet : « Il a écrasé et rasé des villes extrêmement puissantes, et dévasté toutes les très-saintes Eglises de Dieu, celles d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem, de Constantinople, de Grèce et d'Egypte ... On trouve chez lui des exemples de cruauté inouïs, en sorte qu'à bon droit nous concevons le règne de Mahomet comme celui du fils de perdition et de l'homme du péché ». Mensonges sur le plan de la foi et de la doctrine, violence — feu et fer — sur le plan de l'action, telles sont les raisons pour lesquelles Bullinger arrive à sa conclusion finale : « En bref, toute la vie et la doctrine de Mahomet, toutes ses lois, ses institutions et ses actions sont opposées au Christ ».

Pour Bibliander, l'Antéchrist est la somme de toutes les oppositions au message et à l'enseignement chrétiens ; les ennemis de la foi, qui se dressent contre l'orthodoxie biblique, forment un seul corps dont la tête est Satan lui-même : « Mais tous ceux qui conspirent et qui donnent leur accord à des dogmes contraires à la religion chrétienne, ou tous ceux qui participent à des cultes profanes, sont jugés à juste titre comme appartenant à une seule secte, qu'ils soient des juifs, des manichéens, des jacobites, des ariens ou des musulmans. Et toutes ces sectes ne font qu'un corps représentant l'Antéchrist : sa tête est le diable

³¹ Bucer, *In sacra quatuor Evangelia*, fol. 175/r-v. — L'œuvre de l'Antéchrist Mahomet est décrit par Bucer comme suit : « Nulla profecto gens est apud quam non sit verus Dei cultus obscuratus, apud plurimas tamen non penitus extinctus est, tenuissimis scilicet scintillis duntaxat relictis. Apud quascunque scilicet homo ille peccati Mahometh obtinuit, qui brutali sua superstitione conspurcavit et pridem perdidit Persidem, Mediam, Armeniam, Asiam, Graeciam, Mesopotamiam, Syriam, Palaestinam, Arabiam, Aegyptum, Lybiam, omnemque Africam, quae tertia orbis pars censetur, solis fere Aethiopibus iis exceptis ... » Bucer, *Psalmorum libri quinque*, p. 567. — Luther simplifie toute classification : « Nun ist es unnot, das man hie ein Unterschied mache zwischen falschen Christis und falschen Propheten. Und dennoch weil solche Weyssagung so gnau mit der Geschicht zutrifft, kan mans one Fahr unterscheiden, und die falschen Christos auff den Türcken und seinen Glauben, die falschen Propheten aber auff den Bapst und seine Lehr deuten. Denn dise zwey Regiment, Bapsts und Türcken, sind on Zweiffel der rechte Antichrist, da Daniel, Christus, Paulus, Johannes und ander Apostel vor gewarnet haben » . Luther, 1. *Predigt*, 25. *Sonntag nach Trinitatis*, p. 549.

³² Bullinger, *In omnes Pauli Apostoli Epistolas*, p. 411.

³³ Voir : chapitre VII, section b, note 31.

au-dessous de qui se trouvent les princes des armées antichrétiennes, — l'un d'eux est désigné d'ailleurs par Ezéchiel du nom de Gog —, en eux Satan réside corporellement »³⁴.

Bullinger identifie l'Antéchrist à la petite corne placée entre les neuvième et la dixième cornes de l'animal qui apparaît dans la vision du prophète Daniel, et qui a été assimilée par Luther, Mélanchthon et une grande partie des Réformateurs à l'Empire turc, donc à l'Islam³⁵. « Il est donc nécessaire » — lisons-nous dans les mêmes *Commentaires des Epîtres de Paul* où il rejoint la conception de Bibliander — « que par cette petite corne, c'est-à-dire par l'Antéchrist, on comprenne non pas un seul homme, mais l'empire tout entier et le corps universel de tout ce qui combat contre le Christ, ses lois, ses principes, ses mœurs et ses fidèles ... Les cornes en effet signifient la division et la confusion de l'ordre des choses »³⁶.

A l'instar de son époque, Bullinger confond sous le nom de l'Antéchrist Mahomet (ou les Turcs) et le pape, lesquels — à son avis — constituent ensemble la petite corne de la prophétie de Daniel : « Et pourtant on s'applique à faire d'une corne deux, Mahomet et le pape, bien que Daniel n'en ait mentionné qu'une ... Le pape règne sur la ville de Rome, le prince des Turcs sur Constantinople. L'un et l'autre combattent également les lois et les principes du Christ, l'un et l'autre persécutent les chrétiens en frappant d'interdits ses lois et ses fidèles ; c'est pourquoi de ces êtres égaux je n'ai pas pu faire deux cornes »³⁷.

On retrouve cette conception chez les autres Réformateurs suisses contemporains de Bullinger. Pour n'en citer qu'un exemple, voici un passage de Pierre Viret : « Le troisieme point qui est encore à considérer, pour mieux honorer la Messe et le primat Papal, c'est que Mahomet a semblablement commencé son règne, presques en ce mesme temps, ou bien tost après : lequel comme Antéchrist, se séparant de l'Eglise Chrestienne comme apostat, et se constituant chef de l'Eglise, sur ceux qu'il a peu séduire, s'est aussi eslevé contre Christ, aux parties Orientales, comme le Pape a fait le mesme de son costé aux parties Occidentales, afin que l'Antéchrist eust son règne entier et parfait en toutes les parties du monde, et qu'il n'y demourast peuple qui n'y fust subiect ou d'une part ou d'autre, et que ces deux cornes creussent ensemble, pour ruiner de toutes parts toute l'Eglise de Iesus Christ »³⁸.

Luther qui, à maintes occasions, a tracé un parallèle entre Mahomet et le Pape, l'Islam et le papisme qu'il tient pour les plus grands ennemis de la vraie foi chrétienne, ne consent toutefois pas à identifier Mahomet à l'Antéchrist. Il trouve que le Prophète a accompli son œuvre destructrice de façon si ostentatoire,

³⁴ « Quoquot autem conspirant atque consentiunt in dogmata, quae Christiani religioni adversantur, aut profana sacra inter se participant, rectissime censentur ad unam sectam pertinere, velut Iudaeorum, Manichaeorum, Iacobitarum, Arrianorum, Mahometanorum. Omnesque sectae in unum velut corpus redactae, Antichristum absolunt : cuius caput diabolus est, et sub eo duces antichristiani exercitus, alius alio tempore qui nomine Gog designantur ab Ezechiele, in quibus inhabitat Sathan corporaliter. » Bibliander, *Consultatio*, fol. 12/r-v.

³⁵ Par exemple, chez Mélanchthon : « Nihil dubito, Daniele concionari : de regno Mahometico, cum de parvulo cornu vaticinatur : quod inquit bellum inferre sanctis, et praevalere eis, et loqui sermones contra excelsum ... Concionatur autem Daniel de regno, quod collabente Monarchia in oriente grassatum erat, et quidem novas blasphemias contra Deum armis propagaturum. Vides igitur pie lector, clara voce Dei damnatos esse Mahometi errores ac regnum. » Mélanchthon, *Praemonitio*. Dans : Bibliander, *Mahumetis* ... T. I, fol. a2/v. — (Sur la petite corne, voir aussi : chapitre IV, note 25) — Luther était convaincu que le Turc représente la petite corne. L'empire romain ne pouvait pas être détruit par la petite corne, et le Turc ne pouvait pas non plus ériger un nouvel empire, sans quoi Daniel eût été un menteur ce qui est hors de question. Luther, *Heerpredigt*, p. 166. — Pour des raisons exégétiques, Calvin a rejeté les thèses de Luther et de Mélanchthon, dans ses *Praelectiones in Daniele* : « Hic incipiunt variare interpretes : quia alii hoc ad papam detorgunt, alii vero ad Turcam. Sed neutra opinio videtur mihi probabilis. Falluntur autem utrique, quoniam existimant hic describi totum cursum regni Christi, quum tamen Deus prophetae suo tantum indicare voluerit quid futurum esset usque ad primum Christi adventum. Hinc igitur omnium error, quod volunt complexi sub hac visione perpetuum ecclesiae statum usque ad finem mundi ... Ego igitur non dubito hic per cornu parvum intelligi Iulium Caesarem, et reliquos, nempe Augustum qui ei successit. » Calvin, *Praelectiones in Daniele*, col. 50.

³⁶ Bullinger *In omnes Pauli Apostoli Epistolas*, p. 406. — (Le pasteur Melchior Ambach de Francfort a publié, en 1541, les commentaires de Bullinger sur l'Antéchrist, sous le titre *Vom Antichrist unnd seinem Reich, warhafftige unnd schriftliche Erweisung*).

³⁷ « Atqui duo dicat aliquis cornua facis, Mahometem et Pontificam, cum Daniel unius modo meminerit ... Romanam enim urbem tenet Pontifex Constantinopolim Turcarum princeps. Iam uterque ex aequo Christi institutis et legibus repugnant, uterque Christianos persequitur, suis legibus et cultoribus defensis, unde non potui ex hisce aequalibus duo facere cornua ». *Ibid.*, p. 410.

³⁸ Viret, *Des actes des vrais successeurs*, p. 327.

si vulgaire qu'il ne peut tromper ni la foi, ni la raison ; le pape est d'autant plus dangereux qu'il présente sa duperie sous les couleurs les plus attrayantes : « Je ne considère pas Mahomet comme Antéchrist : il est trop grossier ; il est comme un diable noir, bien reconnaissable, qui ne peut tromper ni la foi, ni la raison ... Mais le pape de chez nous est le véritable Antéchrist ; il est comme un diable illustre, subtil, beau, éblouissant, — celui-ci est au coeur de la chrétienté ... »³⁹. Et il distingue surtout les musulmans des papistes, parce que les premiers ne commettent pas leurs erreurs et leurs méfaits au nom du Christ : « Le Turc aussi séduit le monde ; mais il ne s'est pas introduit dans l'Eglise de Dieu, n'agit pas au nom du Christ et de saint Pierre, non plus au nom des Ecritures saintes ; il attaque la chrétienté de l'extérieur, et se vante d'être son ennemi »⁴⁰

³⁹ Luther, *Verlegung*, pp. 394-395.

⁴⁰ « Der Türcke verführet auch die Welt ; aber er sitzt nicht im Tempel Gottes, führet nicht den Namen Christi und S. Petri, auch die Heilige Schrift nicht, sondern stürmet auswendig die Christenheit, und rhümet sich der selben Feind. » Luther, *Wider das Papsttum zu Rom*, p. 269. — En d'autres mots : « Und ist zwar ynn der Türckey das Vorteil, das man solche falsche Wunder leichtlich kenne und sich dafür hüten kan weil die selbigen nicht ynn Christus Namen geschehen, sondern widder Christus Namen ynn des Mahomets Namen ... Aber bey uns unter dem Bapstum sind solche falsche Zeichen viel ferlicher und schwerer zu erkennen, weil sie bey uns, als bey den Christen, und unter dem Namen Christi, als von seinen christlichen Heiligen, geschehen. » Luther, *Heerpredigt*, p. 189.

Chapitre VI

LA CRITIQUE DE LA DOCTRINE CORANIQUE DANS LES ECRITS DE ZWINGLI, BULLINGER ET BIBLIANDER

L'approche chrétienne de la religion islamique a été dominée, dès le début, par deux considérations primordiales :

— D'abord, par la conviction — d'ailleurs commune aux adeptes de toutes les grandes religions monothéistes — qu'il n'y a qu'une seule vraie religion qui mène au salut, qui comprenne correctement la volonté de Dieu et qui désigne le chemin à parcourir dans ce monde immanent : pour les chrétiens, la foi en Christ et dans sa révélation, l'acceptation inconditionnelle de sa doctrine et l'adhésion sans faille aux préceptes qu'il a prescrits, — en somme : l'« imitatio Christi ». Cet exclusivisme chrétien n'a été ébranlé que par l'évolution moderne de l'homme, l'élargissement des perspectives en tous sens et l'ouverture sur un monde où l'Europe chrétienne ne représente plus qu'une civilisation parmi d'autres, — évolution qui a engendré l'étude comparative des religions, tant de fois maudite par les théologiens orthodoxes. Plus que jamais, la question reste posée aujourd'hui : ne peut-on pas être à la fois fidèle à l'enseignement chrétien et reconnaître, en même temps, la valeur authentique des approches de la divinité différentes de la nôtre ?

— En seconde lieu, les chrétiens ont estimé, depuis Jean Damascène ou Théodore Abu Qurra, que l'Islam n'est pas une religion différente du christianisme, mais une déviation de la doctrine du Christ, une hérésie ou une secte, qui a détourné les adeptes de la vraie religion ou a empêché que l'unique message authentique, complété par les principes et les valeurs d'une civilisation déterminée, puisse être entendu par des gens vivants dans la pénombre du paganisme. C'est ainsi qu'on s'est mis à user contre les musulmans des mêmes arguments qui avaient déjà armé la polémique chrétienne contre les monophysites ou les ariens.

a) L'Islam — une secte hérétique

Le point de vue chrétien est exprimé avec la plus grande clarté par Theodor Bibliander qui situe le problème de la vraie religion dans un vaste contexte humain : « De même qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'une sagesse, qu'une vérité et qu'une bonté, de même — cela va sans dire — il n'y a qu'une vraie religion, à savoir la religion chrétienne. Mais par la ruse du démon et par la sottise des hommes, on peut énumérer autant de religions différentes entre elles, en aussi grand nombre qu'il y a de dieux et d'hommes. En aucun domaine plus qu'en matière religieuse, savants et ignorants ne sont d'avis plus contraires. Au point que parmi une quasi infinité de prétendues formes religieuses, chaque groupe est persuadé que la sienne est la meilleure et même l'unique : en sorte qu'on s'y moque des autres formes qu'on déclare vaines, qu'on méprise comme fausses, qu'on hait et déteste comme impies. Et ils — ces hommes — désireraient les voir condamnées et abolies tandis que les leurs seraient répandues partout. C'est de là que provient entre les hommes l'une des causes les plus profondes de haine, de luttes terribles, de guerres enfin et de meurtres ainsi que des persécutions de toutes sortes, quand chacun cherche de tout son zèle à promouvoir son Dieu et sa religion » ¹.

¹ « Ut enim unus est Deus, una sapientia et veritas, una bonitas : ita etiam una duntaxat est religio vera, nempe Christiana. Cacodaemonis tamen astu, et hominum stultitia, ut dii et homini multi, sic etiam religiones multae numerantur, et inter se longe diversissimae. Necque ulla in re magis dissentiunt docti et indocti, quam in religione. Ut inter infinitas prope formulas religionis fictitiae, quaeque gens opinetur suam esse optimam, et adeo unicam : reliquas omnes ut vanas irrideat, ut falsas contemnat, ut impias oderit atque detestetur. Cupiatque perditas et abolitas, suam vero latissime propagatam esse. Unde copiosissimum inter homines odii seminarium existit, et gravissime contentiones, bella denique, et caedes hominum, aliaeque persecutiones omnifariae, dum quilibet suum Deum et religionem evehere summo studio certat. » Bibliander, *Consultatio*, fol. 9/v-10/r.

Les Réformateurs zurichoïses distinguent la vraie religion de la fausse croyance selon le même critère que les autres grands théologiens de la Réforme : la vraie religion est celle dont les adeptes croient en un Dieu omnipotent en qui ils placent leur entière confiance et à qui ils se soumettent inconditionnellement. La fausse religion, l'idolâtrie, consiste dans l'adoration de dieux créés par l'homme et qui ne sont que des projections des qualités et des désirs humains, en premier lieu, de sa confiance en lui-même. Dans la plupart des cas cette confiance illimitée dans les propres possibilités de l'homme se présente dans le culte de la raison humaine. Ainsi Zwingli constate que : « La fausse religion ou fausse piété est d'avoir confiance en un autre que Dieu. Ceux donc qui se fient à de quelconques créatures ne sont pas vraiment pieux. Ce sont des impies qui s'attachent aux paroles d'un homme comme si elles étaient de Dieu. C'est une folie et une impiété extrême que de considérer comme de valeur égale les décrets des hommes et les conseils et la Parole de Dieu »². Et, dans un autre écrit, il se réfère à la raison humaine comme au promoteur véritable de l'idolâtrie, raison qui ne reconnaît pas que les bonnes initiatives viennent de Dieu, mais s'affirme comme en étant la source authentique et autonome : « Sans doute, quand l'homme fait quelque chose de bien de par son raisonnement, mais sans se rendre compte que le juste et le bon viennent uniquement de Dieu et de sa Parole, il dresse en lui-même une idole, notamment sa propre raison et son jugement ... »³.

Les païens — désignés chez Zwingli ainsi que chez les autres Réformateurs par les termes de « heyden », « gentiles », « gentes » ou « ethnici » — sont précisément ces idolâtres qui adorent des créatures au lieu du Créateur, mais aussi les peuples qui vivent dans cet état de fausse croyance parce que le message de l'Evangile n'est pas parvenu jusqu'à eux⁴.

Zwingli, réformateur et humaniste⁵ dont la pensée et l'enseignement n'ont jamais perdu l'empreinte érasmiennne qui les avait marqués au temps de ses années de jeunesse⁶, a eu une attitude tout à fait particulière envers les païens de l'Antiquité et, de la génération de la Réforme, seul Bibliander l'a suivie. Il a attribué une valeur positive à la « *lex naturae* » inscrite dans le cœur de ceux dont les écrits témoignent d'un dévouement et d'une sagesse conformes à la révélation divine postérieure. Dans son commentaire de Matthieu 7 : 12, Zwingli explique comme suit les paroles du Seigneur : « D'après ce passage nous comprenons clairement que c'est de Dieu que vient la connaissance de la divinité que les hommes attribuent à je ne sais quelle disposition naturelle. Or la nature n'est-elle pas l'action continue et perpétuelle de Dieu, l'ordre de toutes choses qu'il a établi ? Mais dans ce passage l'apôtre Paul emprunte quelque peu la manière de parler de Dieu des païens : non pas qu'il pense lui-même que la connaissance et la loi de Dieu soient venues de la raison humaine, mais parce que tel est l'avis des païens ; c'est pourquoi il ajoute avec soin : Dieu s'est révélé à eux, de peur qu'on ne s' imagine obtenir cette connaissance de soi-même ou de ses propres forces. Cependant, les plus sages parmi les hommes (autant que j'en puisse juger) n'ont pas compris autrement la nature que comme l'œuvre immuable et la providence de la divinité suprême. On peut facilement recueillir cette opinion chez Sénèque, Cicéron et d'autres »⁷. Et si les païens ont exprimé la

² « *Falsa religio sive pietas est, ubi alio fiditur quam deo. Qui ergo quacunq; tandem creatura fidunt, vere pii non sunt. Impii sunt, qui hominis verbum tamquam dei amplectuntur. Furor igitur est et extrema impietas, quorundam, sive hominum sive conciliorum, placita verbo dei aequare.* » Zwingli, *De vera et falsa religione*, p. 674.

³ « *One Zwyffel, das, so der Mensch us seiner Vernunft etwas gut bildet, und aber das Recht und Gut nit allein von Gott und seinem Wort lernet, einen Abgott in ihm selbst uffricht, nämlich seinen eygenen Verstand und Gut duncken ...* » Zwingli, *Der Hirt*, p. 29. — Luther s'est aussi maintes fois exprimé au sujet de la raison, et ses idées concernant le rôle de la raison dans la religion naturelle et comme menant à l'idolâtrie sont identiques à celles de Zwingli. Vossberg, *op. cit.*, pp. 32-41.

⁴ Plus de détails sur ce point chez : Pfister, *op. cit.*, pp. 14 sqq.

⁵ Köhler, W., *Zwingli als Theologe*, col. 9-74.

⁶ C'est aussi le cas de Theodor Bibliander qui a incontestablement subi l'influence du prince des humanistes.

⁷ Zwingli, *In Evangelium Matthaei*, p. 241. — Bibliander écrit ainsi sur la « *lex naturae* » : « *Fuerunt sane omnibus temporibus ferme in omnibus nationibus non solum per humanitatis artes cultis sed etiam barbaris, homines singulares et praestantes, qui vel ob vitae innocentis praerogativam, vel ob existimationem praestabilis prudentiae tum usu rerum, tum doctrinis artium liberalium paratae, plurimum apud aetatis suae homines et apud posteros autoritate polluerunt. His quam crederentur esse viri boni et eximiam rerum divinarum atque humanarum peperisse cognitionem, instinctu quodam naturae se regendos homines permiserunt, ac velut ducibus vitae recte, honeste ritaeque transigendae concrediderunt. In horum dicta consensus est : Eorum consilio negotia suscepta, illorum prudentia et opera gesta, ex illorum arbitrio confecta vel deposita sunt : Horum praeceptis obtemperatum est in rebus publicis et privatis, sacris et prophanis. Atque hoc civitatibus, populis, regnis, salutare semper fuisse conpertum est, si hominum bonorum et sapientium monita*

vérité, Zwingli serait prêt à l'accepter, car la vérité ne peut venir que de Dieu : « Voyons donc ce que Paul a appelé la loi inscrite par Dieu dans les cœurs, — car personne ne peut en effet écrire dans le cœur si ce n'est Dieu —, afin de comprendre que la vérité est aussi inscrite dans le cœur des païens. Mais nous, ce n'est pas en prenant en considération celui qui parle, mais ce qu'il dit, que nous croyons à la vérité, même si elle vient des païens, car nous savons que toute vérité vient de Dieu quel que soit l'homme qui la révèle »⁸.

La sagesse des païens qui ont su distinguer entre le bien et le mal et qui ont pu, en conséquence, mener une vie conforme à la volonté de Dieu, découle aussi de la « *lex naturae* » inscrite dans leur cœur ; Zwingli découvre ainsi le sens de l'épître aux Romains 2 : 14 : « Si les païens ont fait par nature — c'est-à-dire guidés par une loi naturelle — ce qui est écrit dans la loi divine, ils montrent qu'ils ont bel et bien une loi, inscrite dans leur cœur et non sur des tables ; et le fait que Dieu l'a inscrite dans leur cœur, signifie qu'il leur a donné la connaissance du bien et du mal. En même temps leur conscience leur rend témoignage,

sequerentur. Rursum perniciosissimum semper fuit, et maximis calamitatibus, periculis, miseriis, infamia extrema denique infelicitate stetit privatis, primatibus, regibus, civitatibus et imperiis, tam idoneos consultores contempsisse atque neglexisse. Unde putemus autem illos similes rerum exitus prodiisse ? unde illam negotiorum constantiam ? unde illam in temporibus et locis diversissimis similitudinem ? Nimirum ex mente superni numinis, quam isti quoque viri praestabiles aliqua ex parte introspererant. Etenim Deus, quem multo magis necessum est, esse commune bonum, quam sapientem ut Platoni visum est, nihil extra suam bonitatem et providentiam reliquit, omnibus prospicit et moderatur, omnia gubernat, ac ne consistere quidem aliquid potest extra ipsum. In ipso sumus, agimus et movemur. Ex omnibus autem populis unum velut peculiarem delegit, in quo manifestius conspiciendum exhiberet, quae sit ipsius immensa bonitas, iustitia, sapientia, potentia, Deus tamen existens in omnibus gentibus, nullos reliquens sui expertes, omnibus se fruentum praebens, omnibus se quadamtenus adperiens, aliis propius, aliis velut de longinquo, aliis clare et dilucide, aliis ceu per somnium, per transennam, per nebulam, per corpus aliquod diaphanon. Is igitur Deus commune bonum veritatis, hoc est, suiipsius usum fructum concessit etiam Ethnicis hominibus, et leges illis fixit, non in aes aut lapidem incisas, sed scriptas et impressas in corda illorum. Quae quoniam sunt irsitaee et ingenerateae pectoribus humanis a rerum omnium opifice Deo, proinde leges naturae vocantur. Particulae sunt istae procul dubio de voluntate propositoque et aeterno instituto Dei desectae. Ad has ideas veritatis informaverunt sensa sua viri isti praeclari : ad eas tanquam normam et regulam expenderunt ac direxerunt rationem vivendi : Inde morum praecepta, inde agendi consilia, inde ad omnes partes vitae muniendas dictata sumpserunt : ut illorum iussa et monita capessere, stare legibus Dei nativis esset, transilire vero haec rationis septa, praetire decreta Dei censeatur ... Si praepitium iustitiae legis custodierit, nonne praepitium illius in circumcisionem reputabitur ? et iudicabit id, quod est ex natura praepitium, si legem servaverit, te, qui per literam et circumcisionem praevaricator es legis ? Non enim qui in manifesto Iudaeus est, Iudaeus est, nec ea quae sit in manifesto carnis circumcisio, circumcisio est : Verum ille, qui in abscondito Iudaeus est, et circumcisio cordis in spiritu non litera, cuius laus non ex hominibus, sed ex Deo est ... » Bibliander, *Oratio*, fol. 16/v-18/r.

Pour Luther, la « *lex naturae* » n'est autre que la conscience morale, et elle est le fondement de la « *cognitio Dei legalis* ». Il parle des païens en ces termes : « Denn das Gesetz der Natur ist jnen allen bekant. Es wissen die Heiden alle, das Mord, Ehebruch, Stelen, Fluchen, Liegen, Triegen und Lestern unrecht sey und sind so toll nicht gewesen, sie haben wol verstanden, das ein Gott sey, der solche Laster strafe ... Das Erkenntnis aus dem Gesetz ist der Vernunft bekant und die Vernunft hat Gott fast ergriffen und gerochen. Denn sie aus dem Gesetz gesehen, was recht und unrecht sey, und ist das Gesetz in unser Hertz geschrieben ... » Luther, *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis*, pp. 666-667. — Luther est toutefois loin d'accorder une importance aussi grande et une valeur aussi positive à la « *lex naturae* » que Zwingli, justement parce qu'il la lie à la raison. Ainsi il constate : « Auch ist es uns in die Natur gepflantzet und angeboren, das wir auff Abgötter vertrauen und frembde Hülffe suchen. » Luther, *Predigten über das fünfte Buch Mose*, p. 566.

Par conséquent, Luther parvient à une conclusion tout à fait opposée à celle de Zwingli et de Bibliander : « Ubi ergo non est verbum Dei, ibi non est vera notitia Dei, ubi notitia Dei non est, ibi impiae sunt ignorantiae, imaginationes, opinionones de vero Deo, quasi illis et istis deiectionetur, quae nos proprie eligimus. At haec omnia sunt impiae culturae, quibus Deus verus non tangitur, sed loco et nomine suo phantasmata et idola cordis ... hoc autem est Deum inhonorare ... hoc est aliud nihil, quam velle Deum formari a nobis et nos non formari a Deo. » Luther, *Deuteronomion*, pp. 5S8-589. — Sur toute la problématique du « *semen religionis* », du « *cognitio Dei* » et de la « *lex naturae* » chez Luther, voir : Vossberg, *op. cit.*, pp. 20-41.

⁸ « Quod videamus, quid Paulus vocaverit legem in cordibus inscriptam a deo (nemo enim in cor scribere potest nisi solus deus) utque intelligamus et per gentes veritatem scriptam esse. Nos vero non quis dicat, sed quid, considerantes, veritatem vel a gentibus dictam libenter recipimus, scientes omnem veritatem a deo esse, per quemeunque tandem revelatam. » Zwingli, *In Evangelium Matthaei*, p. 243. — Autre fameuse remarque de Zwingli à ce sujet : « Si ergo vel apud Platonem vel Pythagoram invenias quod a divinae mentis fonte promanare odoraris, non ideo negligendum est quod mortalis illud monumentis comprehenderit ... quum eos qui unius dei religionem confiteri non fuerunt ausi, intus tamen habuisse videamus. Quae ubicunque est a numine est, etiamsi quis inter beluas habitaret. » Zwingli, *De providentia Dei*, p. 93.

c'est-à-dire qu'ils sentent intérieurement ce qui est injuste et ils peuvent décider, de cette façon, ce qui les mettra en accusation et ce qui sera en leur faveur lors du Jugement dernier. C'est pourquoi Paul n'entend pas par nature, la nature corrompue transmise par Adam, mais celle soumise à Dieu et gouvernée par lui »⁹. En résumé : « La loi naturelle n'est donc pas autre chose que la vraie religion, la connaissance, l'adoration et la crainte de la divinité suprême : cette connaissance, cette adoration, personne ne peut nous l'apprendre que Dieu seul »¹⁰.

Zwingli attribue la vérité à la troisième personne de la Trinité, au Saint-Esprit : « Les Ecritures saintes attribuent au Père la toute-puissance, au Fils la grâce et la bonté, et au Saint-Esprit la vérité »¹¹, en se référant aux paroles du Christ (Jean 16 :13), et déclare : « Le Saint-Esprit est le docteur de la vérité : tout homme est menteur, seul Dieu est véridique. Par conséquent, celui qui parvient à la connaissance de la vérité est instruit par le Saint-Esprit »¹².

Ces concepts zwingliens ne s'appliquent, toutefois, qu'aux païens des temps lointains. Le promoteur de la Réforme zurichoise, autant que les autres grands Réformateurs de Wittenberg, de Strasbourg ou de Genève, était d'avis que l'Evangile pouvait être et avait déjà été annoncé au monde entier, à tous les païens. Il était convaincu, avec toute sa génération, que le christianisme avait atteint ses limites géographiques, raison pour laquelle la mission extérieure ne figurait pas au nombre de ses préoccupations¹³. Plus encore, les Réformateurs entreprirent une lutte implacable contre le paganisme de leur époque, le paganisme tel qu'il se manifestait au sein même de la chrétienté et qu'ils identifiaient au catholicisme romain contemporain et aux chrétiens qui ne l'étaient que de nom, mais point dans leur vie.

Outre ces païens intérieurs, il restait les hérétiques, ennemis de la foi, contre lesquels il fallait aussi livrer une bataille acharnée. Les hérétiques étaient pires que les anciens païens : ils avaient connu la vérité et, toutefois, ils n'y ont pas adhéré ; ils avaient entendu le message, mais ils n'y ont pas répondu. Ils avaient reconnu, partiellement ou intégralement, la véracité des saintes Ecritures, mais ils ne les ont pas interprétées à la lumière des paroles du Christ dont ils ont déformé le sens selon leurs propres raisonnements humains¹⁴.

Pour Zwingli, la religion islamique entrait dans cette catégorie. Comme hérésie, et parce que phénomène actuel et vivant, elle ne pouvait pas bénéficier de la même faveur que les païens gréco-romains ; il ne reconnut donc pas aux musulmans la possibilité de posséder la vérité par la « *lex naturae* » inscrite dans leur cœur, car ils refusaient d'entendre le message biblique répandu sur la terre entière. Et Zwingli compare la doctrine de Mahomet à la folie humaine : « Je retire, à coup sûr, du Coran des Turcs la connaissance de leur foi ; cependant, je ne peux point y croire, car ce qu'ils confessent est une sottise telle que jamais une autre croyance n'en avait inventée »¹⁵. Jugeant ainsi sommairement l'Islam et étant entièrement occupé par les problèmes et les luttes de la Réforme, Zwingli s'est contenté de remarques

⁹ « Si gentes natura id est, naturali lege dictante, ea fecerint, quae in tua lege sunt scripta, ostendunt certe se habere legem scriptam, non in tabulis quidem, sed in cordibus suis, et quod deus ista scripsit in eorum cordibus, id est, deus boni et mali cognitionem eis indidit. Et simul attestante conscientia, hoc est, intus sentiunt quid rectum, quid pravum sit, et quomodo in iudicio extremo consistere velint, quid eos accusaturum, quid vero excusaturum sit. Hoc observandum, Paulus hic per naturam, non intelligere naturam corruptam quae in nos ex Adam transfunditur, sed eam quaro deus dirigit et ducit. » Zwingli, *In Epistolam ad Romanos*, p. 82.

¹⁰ « Est ergo lex naturae nihil aliud, quam vera religio, cognitio scilicet cultus et metus numinis supremi : quam cognitionem, quemque cultum nemo docere potest, quam solus deus. » Zwingli, *In Evangelium Matthaei*, p. 244. — En expliquant Matthieu 15 : 14, Zwingli expose de nouveau clairement son point de vue : « Qui ergo per doctrinam evangelii huc venit, ut philautiam suam agnoscat, hoc est, ut se nihil nisi peccatum esse fateatur, interim sentit adfectus in se minui et immutari, sciat hoc esse a solo deo et spiritu sancto ; etiam si gentilis esset qui administrasset foris verbum : nam deus per illum loquutus est veritatem. Qui veritatem loquitur, ex deo loquitur, etiam ethnicus. » *Ibid.*, p. 314.

¹¹ Zwingli, *De providentia Dei*, p. 83.

¹² « Spiritus sanctus est doctor veritatis : Omnis homo mendax est, et solus deus verax. Qui ergo veritatis cognitionem assequitur, per spiritum sanctum doctus est. » Zwingli, *In Evangelium Ioannis*, p. 760.

¹³ Drews, *loc. cit.*, pp. 3, 297-298.

¹⁴ Zwingli, *Apologeticus Archeteles*, p. 283.

¹⁵ « Ich find in der Türggen Alcoran wol das Wüssen irs Gloubens ; ich gib im aber darumb ghein Glouben ; dann es ist grösser Narrenwys nie von einm Glouben erfunden, weder sy habend. » Zwingli, *Uerglimpfung*, p. 786.

dispersées et fortuites concernant les musulmans, sans entrer dans une analyse approfondie de la doctrine coranique ; le caractère biblique de la théologie zwinglienne, solidement ancrée dans la révélation, a exclu toute possibilité de cette approche comparative des religions non chrétiennes dont la genèse se trouve chez les humanistes et chez Bibliander.

Bullinger qui s'est exprimé sur l'Islam tout à fait dans la ligne des conceptions traditionnelles et orthodoxes, a considéré bien sûr, lui aussi, la religion de Mahomet comme l'une des pires hérésies ; tandis que chez Bibliander nous apercevons une certaine hésitation : d'une part, il a adopté le même point de vue que toute la génération de la Réforme, d'autre part, il s'est montré bien plus objectif en témoignant d'une plus grande compréhension de l'Islam ¹⁶.

Dans l'« Apologia » qui précède son édition du Coran, Bibliander qualifie la religion coranique d'hérésie. Il est en désaccord avec l'Eglise catholique romaine : « L'Eglise romaine, selon les livres du droit pontifical ... sépare les Sarrasins des hérétiques, comme elle en sépare les juifs et les païens », mais, se référant aux arguments avancés contre certaines hérésies par l'évêque Epiphane ¹⁷, il constate : « Nous plaçons à bon droit le Coran parmi les doctrines hérétiques, surtout du fait que ses dogmes pervers ont été, avant lui, répandus par d'autres hérétiques » ¹⁸. Un peu plus loin, il énumère toutes les analogies entre dogmes et règles islamiques et les anciennes sectes dont parlent les écrits des Pères ¹⁹, pour prouver que Mahomet dans son hérésie même n'est pas original, mais ne fait que reprendre les aberrations de ceux qui l'ont précédé. Cette liste comparative est très curieuse, car elle démontre combien Bibliander, malgré une certaine ouverture d'esprit et sa connaissance des sources, dépend de la tradition du Moyen Age ; dans son argumentation il ne recourt pas au texte coranique, mais plutôt aux auteurs, et sur la base de leurs dires il affirme des faits que le Coran nie catégoriquement.

¹⁶ Sur l'objectivité de Bibliander, voir : pp. 175 sqq.

¹⁷ Epiphane (env. 315-403), dès 367 métropolitain de Constantia (Salamis) à Chypre. Ennemi de la culture hellénique, il combattit farouchement Origène qu'il rendait responsable de l'expansion de l'hérésie arienne. Il voulait servir l'orthodoxie par son livre, écrit entre 374 et 377, intitulé *παναριον* (trousse de médicaments), dans lequel il énumère quatre-vingt diverses hérésies jusqu'à l'apparition des messaliens. Son œuvre, malgré ses limites et son manque de sens critique, reste une source d'information importante sur de multiples hérésies.

¹⁸ « Alcoranum inter doctrinas haereticas rectissime constituemus : praesertim cum eius perversa dogmata ab aliis ante ipsum haereticis iactata esse. » Bibliander, *Machumetis* ... T. I, fol. α5/v-α6/r.

¹⁹ « Iam vinum bibere ante Machumetem prohibuit Severiana haeresis, itemque Manichaica. Gladio persequi adversos suae religioni, ab Arrianis didicit : ut taceam Aristobulum Iudaeorum pontificem, et Heraclium imperatorem, qui etiam violentia pertrahere homines in religionem suam conati sunt. Sacramenta divinitus instituta pro nihilo ducere, commune habet cum Messalianis, de quibus Epiphanius multa scribit : et Pepuzianis, et Manichaeis. Plures uxores ducere, patrum exemplo niti videtur. Idem fecerunt Nazareti haeretici, qui et circumcisionem et legis observationem defenderunt, sicut Machumet. Quod si verum est, ut Machumet permiserit luxuriam contra naturam, quod Saraceni prorsus negant, et plurimis in locis Alcoran eam foeditatem vehementissime detestatur : id tamen ei commune esset cum Ophitis seu Caianis, qui Cain, Esau, Core, Iudam, Sodomitas colebant, suosque cognatos confitebantur. Animas una cum corporibus interire, Alcoran obscurius tradit. In libello autem de doctrina Machumetis, expressius dicitur, et in novissimo tempore per tubam archangeli excitandas esse. Hoc ipsum Arabianorum haeresis professa est, temporibus Origenis. Et antea Cerdon resurrectionem animarum adstruxit, corporum resurrectionem negavit. Quod de purgatione animarum, et liberatione etiam malorum hominum, et diaboli docet, id ipsum et Origeniani docuerunt. Tantumque interest, quod Machumet illam virtutem Alcorano suo vindicat, per quem redimendi sint, si vel novissimo die fidem ei adhibeant. Paradisum voluptatibus corporis affluentem, post Cerinthum et Papiam Hierapolitanum, qui Chilistarum haeresim condidisse fertur, Machumet fabulatur. Christum non esse mortuum, sed frustratis Iudaeis ad coelos evectum, mentitur cum Cerdone, et Marco, qui putative passum dicit : et Manichaeis cum Saturnino quoque, et Basilide, qui Symonem Cyrenaeum pro ipso crucifixum esse commenti sunt. Formant corporis humani Deo tribuit, cum Andrianis, qui et Anthromorphitae. Trinitatem negat, cum Noetianis, et Sabellianis, qui est Patripassiani : asserentibus eundem patrem, filium, et spiritum sanctum. Haeresis etiam quae Cata Aeschinem dicitur Christum eundem dicit cum patre. Praxeas quoque et Hermogenes, deum se sibi filium constituisse dogmatizabant. Multo autem insanius haeresis quaedam innominata, triformem deum fingit, ut quaedam pars sit pater, quaedam filius, quaedam spiritus sanctus. » Bibliander, *Machumetis* ... T. I, fol. ... 1/v-β2/r.

b) Le Coran est-il une révélation ?

Les Réformateurs, avec toute la chrétienté médiévale, ont tracé un parallèle, inévitablement, entre la Bible et le Coran et ne se sont jamais rendu compte, comme d'ailleurs la plupart des chrétiens jusqu'à nos jours, que pour la tradition islamique le Coran ne correspond pas à la Bible, révélation écrite, mais y est considéré comme parole vivante par laquelle Dieu a directement révélé sa volonté et sa grâce. Mahomet est le Prophète de Dieu ; il n'est, toutefois, que l'organe de transmission de la révélation et sa fonction s'arrête là. Que les générations musulmanes postérieures l'aient vénéré et aient vu en lui un modèle de sainteté en lui attribuant, dans les milieux populaires, un caractère surnaturel, voilà qui n'est dû qu'à la faiblesse de la nature humaine.

La comparaison entre le Coran et la Bible, entre ce livre contenant « les funestes fables de la doctrine de Mahomet »²⁰ et les Ecritures saintes qui fixent pour l'éternité le message de l'Evangile avec ses conséquences pour les hommes, ne pouvait donner que des résultats tout à fait négatifs. Pour la génération de la Réforme le Coran n'est pas, ne peut pas être, une révélation divine, car il reproduit les dogmes faux, mensongers de la plus dangereuse des hérésies.

Le Coran fausse le sens de la Bible, dit Bibliander : car « lorsqu'on examine ses promesses magnifiques à la lumière des Ecritures saintes, on découvre qu'elles sont contraires à la Parole de Dieu, et qu'elle dévient habilement, dans un autre sens, les intentions du Saint-Esprit »²¹. Il est donc le moyen de détourner le peuple chrétien de la seule, vraie doctrine vers les idées hérétiques, et, par conséquent, il ne peut être considéré comme « verbum Dei » : « Enfin, on peut se rendre compte aisément d'après la doctrine de Mahomet combien sont vains et inefficaces les arguments par lesquels certains esprits trompeurs cherchent à transmettre de faux dogmes au peuple chrétien, en les déguisant et en les défendant. En effet ces séducteurs ne craignent pas de nommer leurs propres inventions la Parole de Dieu, en prétendant qu'ils s'appuient sur les saintes Ecritures : c'est ce que fit aussi Mahomet »²².

Pour les Réformateurs zurichoïses qui ne voyaient en l'Islam qu'une hérésie syncrétiste, leur évaluation du Coran est logique et découle de cette image qu'ils croyaient correcte. Bullinger lui aussi, qui se référait aux multiples doctrines hérétiques dont la doctrine de Mahomet serait issue, écrit : « Ce Coran est devenu ainsi, dans son ensemble, un bavardage sans fondement, mensonger, confus et impie, un tel recueil de fables que tous ceux qui le lisent avec soin ne peuvent que s'étonner de voir combien de gens et de pays et, parmi eux, certains pleins de bon sens, ont pu être victimes en croyant toutes ces choses misérables et inventées ». Il est convaincu, à l'instar de Bibliander et de ses autres contemporains, que le Coran a falsifié la sainte doctrine chrétienne, semant ainsi la discorde et l'esprit de controverse dans le monde entier : « Ce Mahomet, avec ses fidèles pervertis et maudits s'adonnant aux radotages juifs et hérétiques, a commis un sacrilège en comparant les croyances concurrentes pour les fondre en une seule, acceptable pour tous, et en extirpant beaucoup de préceptes contenus dans la seule foi véridique, préceptes que ni lui ni les autres gens frivoles et incrédules ne pouvaient accepter. De cette façon, il a beaucoup contribué aux disputes et aux tensions existant dans le monde, en apportant beaucoup de changements à la vraie foi et en y ajoutant nombre de choses à celles que les prophètes et les apôtres nous ont enseignées. En effet, il a falsifié et profané les fondements salutaires et justes de notre vraie foi chrétienne en les complétant, les pervertissant et les remaniant de fond en comble dans une affreuse attitude blasphématoire qui saute aux yeux »²³.

²⁰ Bibliander, *Machumetis* ... , T. I, fol. ... 4/r.

²¹ *Ibid.*, fol. ... 5/v. — Ailleurs, dans le même texte, Bibliander s'exprime comme suit : «Quaedam Machumetis opiniones conflatae sunt ex scripturis sanctis maligne interpretatis. Voluit enim versutissimus pseudopropheta suam doctrinam consonam videri scriptis canonicis veteris et novi testamenti : quam alias supplementum Iudaici testamenti et Evangelii appellat, alias confirmationem. Quaedam ex apocryphis Iudaeorum et Christianorum accepta sunt. Tantumque seductor spiritus antiquas suas naenias in Machumetis doctrina palliolo novo vestire conatus est, ne agnoscerentur, fingens nuper haec coelitus ad prophetam Machumetem delata esse. Neque voluit ullus haeresiarcha discipulus videri alterius, quum eandem doceret impietatem : sed colore aliquo suum dogma fucarunt scelesti deceptores, ut pro novo venditare passent». *Ibid.*, fol. β1/v.

²² *Ibid.*, fol. β5/v.

²³ « Wil nun ermällter Machomet sampt sinen verkerten unnd verdempten Anhang desz jüdischen unnd kätzerischen Fasels im ein Mal fürgenommen hat, den spannigen Glouben zuverglichen und ein einigen annämlichen Glouben zu machen, also ist er fräfenlich zugefahren und usz dem waren Glouben vil gar uszgetilget, das in unnd ander lichtfertig ungläubig Lüt beducht schwer zu glauben syn, und darumb noch Spann und Disputierens in der Wält was vil hat er

Les Réformateurs de Wittenberg ont élaboré, il faut en convenir, une critique plus détaillée et plus approfondie du Coran que les zurichoïses. Selon Luther, Mahomet — bien qu'acceptant l'Ancien et le Nouveau Testament — impose l'autorité de sa propre révélation au-dessus des Ecritures ; toutefois, si pour les chrétiens le Nouveau Testament représente l'accomplissement des promesses faites dans l'Ancien et celui du message sur la rédemption de l'homme, de même, pour les musulmans la doctrine et les promesses coraniques sont également l'accomplissement de ce que les révélations juives et chrétiennes ont annoncé²⁴. Par conséquent, la religion islamique ne se trouvant pas sous la seule autorité valable pour tous les hommes et pour tous les temps, celle des saintes Ecritures, est une religion sans « verbum Dei », en laquelle Dieu ne se manifeste pas²⁵ ; elle est incapable d'assurer à l'homme une certitude en ce qui le concerne²⁶, elle est le produit de la raison humaine, une invention²⁷, elle fait partie du monde des ténèbres²⁸.

Il est curieux de voir qu'à l'époque de la Réforme le Coran est accusé à la fois d'être un produit de la raison, une hérésie engendrée par elle, et, en même temps, de contenir des fables ridicules, des histoires invraisemblables qui ne peuvent pas être prises au sérieux par un homme lucide et raisonnable. Cette contradiction dans les affirmations sur le Coran est un fait propre aux Réformateurs, car au Moyen Age la doctrine de Mahomet ne pouvait être considérée comme un méfait de la raison, puisque la raison n'avait pas encore été dévalorisée. Luther, par exemple, s'exprime ainsi dans la *Heerpredigt* : « Dans le Coran, ou loi au nom de laquelle Mahomet gouverne, il n'y a pas d'étincelle divine mais uniquement la raison humaine, sans la Parole ni l'Esprit de Dieu. Car sa loi n'enseigne que ce qui convient à l'esprit et à la raison de l'homme »²⁹. Dans l'introduction à sa traduction allemande de l'œuvre de Ricoldo da Monte Croce *Disputatio* (ou *Confutatio*) *contra Saracenos et Alchoranum*, Luther dit, par contre, ceci : « Eh bien, c'est une loi honteuse qui avoue elle-même que tout ce qu'elle contient n'est pas véridique ; comme il ressort du neuvième chapitre du Coran, Mahomet reconnaît, lui-même, que des douze mille mots que sa loi comporte trois mille seulement sont vrais, les autres neuf mille sont tous mensongers. C'est à vrai dire un diable culotté, qui, sans s'affubler d'un masque d'ange, se présente sous sa forme véritable et se vante ouvertement que, de ce qu'il enseigne, le quart soit vrai et les trois-quarts mensongers ; par conséquent, tout est certainement mensonger, même le quart qui pourrait, en soi-même, être vrai ... Personne, je le répète, ne pourrait me convaincre qu'un homme raisonnable puisse prendre au sérieux un tel livre et y ajouter foi ... Puisque les Turcs ou les Sarrasins croient sincèrement à ce livre de Mahomet, le Coran, ils ne sont pas dignes d'être tenus pour des hommes, vu qu'ils ont perdu le bon sens et qu'ils sont devenus des pierres et des rochers, absolument sans âme. S'ils sont, pourtant, des hommes dotés de raison et qui croient tout de

hinzugehan : ettliches aber desz rächten Gloubens verenderet und vil anders dargethan, dann uns die Propheten und Apostlen geleert. Ja die rächten heilsamen Gründ unsers waren christlichen Gloubens hat er mit sinen Zusätzcn unnd Verkeren ouch Durchdiltggen verfelscht unnd geschendt mit mercklicher greuwenlicher Gottslesterung ». Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. 4/v-5/r.

²⁴ « Ich kans nich leucken, der Türcke helt die vier Evangelia für göttlich und recht, so woh als die Propheten, rhümet auch Christum und seine Mutter fast. Aber er glebt gleich woh, das sein Mahometh uber Christum sey, und das Christus kein Gott sey, wie droben gesagt ist. Gleich aber wie wir Christen das Alte Testament auch für göttliche Schrifft erkennen ; aber doch nu es erfüllet ist und wie S. Petrus sagt Act. 15, on Gottes Gnade zu schwer ist, wirds durchs Evangelion auffgehabcn, das uns nicht mehr bindet. Eben dem nach thut der Mahometh mit dem Evangelio : gibt für es sey auch wol recht, aber es habe lengest ausgedienet, sey auch zu schwer zu halten, nemlich ynn den Stücken da Christus leret, das man alles verlassen sol umb seinen Willen und Gott lieben aus gantzem Herten, und der gleichen. Darumb habe Gott ein ander new Gesetz müssen geben, das nicht so schwer sey und die Welt müge halten, und das selbige Gesetz sey der Alkoran. » Luther, *Vom Kriege*, pp. 140-141. — Mélancthon, dans une autre formulation insiste sur le fait que le Coran ne peut pas être un livre de révélation, car il est plus récent que la Bible : « ... certum est recens natam esse opinionem Mahometicam longo tempore post Apostolos ... » Mélancthon, *In Daniele prophetam*, col. 952 ; voir aussi : Mélancthon, *Chronicon Carionis*, col. 1077.

²⁵ Luther, *Vorlesungen über 1. Mose*, T. 43, p. 404. — « Quia enim abiicit universam doctrinam traditam per Prophetas et Apostolos hostem esse Dei nihil dubium est. Quare fugienda et execranda est Mahometi doctrina. » Mélancthon, *In Daniele prophetam*, col. 961.

²⁶ Luther, *Predigt am 4. Sonntag nach Epiphaniä*, pp. 151-155.

²⁷ Luther, *Tischreden*, T. 6, N° 6619, p. 82.

²⁸ Luther, *Vorlesungen über 1. Mose*, T. 44, p. 22.

²⁹ Luther, *Heerpredigt*, p. 168.

même au Coran, consciemment et volontairement, alors personne d'autre qu'eux-mêmes n'est responsable de leur damnation ... Le diable est dans ce cas innocent, c'est eux qui le veulent ainsi »³⁰.

Mélancthon dans une argumentation analogue développée dans sa *Praemonitio* au « Recueil » de Bibliander, compare le Coran aux poèmes égyptiens relatifs à l'adoration des animaux : « Le livre de Mahomet est tellement rempli de récits merveilleux que les gens sains d'esprit y prennent sur le fait son auteur le diable, qui par toutes ses moqueries raille Dieu et les hommes. Cependant, j'ai averti le lecteur que dans le cas même où ils y trouveraient des passages un peu moins bouffons, nous savons que toute l'œuvre ne nous concerne pas plus que les fictions des Egyptiens qui invoquaient des chats et des serpents »³¹.

Le même ton se retrouve parfois chez les Zurichoïses ; Bibliander constate dans son *Apologia* qu'aucun homme possédant une « sana ratio » ne peut admettre les fables contenues dans le Coran : « L'ordre d'adorer la divinité et de rechercher le bonheur tel qu'il émane de Mahomet, prétendu prophète très-illustre, contient des choses ineptes et absurdes qui puisent si peu à la source céleste qu'elles sont absolument contraires à la saine raison ; et je pense qu'il n'est pas permis de les mettre dans les oreilles et les esprits des honnêtes gens, sauf en cas de grande nécessité. En effet, le Coran contient tantôt des choses qui apparaissent comme plaisanteries semblables aux contes de vieilles femmes, tantôt d'autres présentées si habilement qu'elles ont l'apparence de l'honnêteté et de la sagesse afin d'égarer le jugement des hommes en prétendant provenir d'inspiration vraiment religieuse »³².

Enfin, il faut souligner que ni les Réformateurs zurichoïses, ni les autres, n'ont été au courant ou n'ont tenu compte des problèmes que posait la transmission du texte coranique à travers plusieurs siècles, à l'exception de Luther³³ qui a fait une fois allusion aux multiples versions existantes du Livre sacré des musulmans pour apporter bien entendu, un argument de plus dans la discussion afin de prouver l'impossibilité de reconnaître le caractère de révélation du Coran. Bibliander lui-même, bon orientaliste pourtant, n'a pas cherché à examiner l'histoire du texte coranique ; il s'est borné uniquement à une critique philologique, d'ailleurs restreinte, de la traduction faite à la demande de Pierre le Vénérable.

La critique de la doctrine coranique porte, à l'époque de la Réforme, sur quatre points particuliers, sans nulle variante, dans les écrits des Réformateurs zurichoïses, strasbourgeois ou wittenbergeois. Ce sont :

— Premièrement, le strict monothéisme musulman, le refus coranique de la Trinité et de la divinité de Jésus ;

— Deuxièmement, la justification non par la grâce, mais par les œuvres, par l'accomplissement des devoirs prescrits par le Prophète, et par les bonnes mœurs ;

— Troisièmement, la polygamie, et la liberté sexuelle prétendument admise par l'Islam ;

— Quatrièmement, la destruction de l'ordre social et de la forme du pouvoir de type européen ; cette critique ne constituait pas la défense d'un article de la foi chrétienne, mais celle d'une civilisation, la civilisation occidentale médiévale, en face d'une nouvelle civilisation faisant irruption jusqu'au cœur de l'Europe.

³⁰ Luther, *Verlegung*, pp. 388-389.

³¹ Mélancthon, *Praemonitio*. Dans : Bibliander, *Machumetis ...*, T. I, fol. α2/r. — De même : « Quam monstrosa, quam distorta est oratio Mahometi in Alcorano : non hominem, imo ne bovem quidem sed Plutonem ipsum ex infernalibus Tenebris boare, ac feralem vocem edere putes. » Mélancthon, *Declamationes*, col. 865.

³² « Habet enim praescriptio colendi numen, et consequendi beatam vitam, titulo Mahumetis prophetae excellentissimi, vulgata quaedam perinepta et absurda. quaeque adeo coelestem fontem non resipiunt, ut etiam a sana ratione longe lateque dissideant, quaeque praeter summam necessitatem non auribus, non cogitationibus honestorum hominum ingerere fas puto. Quaedam ridicula continet, anilibusque fabulis affinia : quaedam ad speciem honestatis et prudentiae ita fabrefacta, ut iudiciis hominum appareant sanctissime instituta ». Bibliander, *Consultatio*, fol. 12/v.

³³ (Les Sarrasins et les Turcs) « nicht allein solchen Lügen glauben oder zum wenigsten doch nicht sich da für fürchten, sondern auch nicht wissen, obs die selbigen Lügen oder wer die Meister solcher Lügen sind. Denn, wie droben Richard im XIII. Capitel sagt, haben sie so mancherley Alcoran gehabt, etliche verband, etliche geflickt, etliche zerstrumpelt und verhümpelt, das sie selbs nicht wissen, welchs der rechte Alcoran oder das recht Lügenbuch sey. Das es siehet, als hab der Mahmet vieleiht etwas gestellet, darnach seien so viel Meister drüber komen, da einer dis, der ander das dran gezimert, ab und zu gesetzt, nach eines jedern Dünckel, das der Name Mahmet allein dran beklieben ist und der jtztige Alcoran (so zu reden) aus Wilküre und mit gewalt mus der rechte Alcoran heissen. » . Luther, *Verlegung*, p. 391.

c) La controverse christologique

Les positions christologiques de la Réforme, la corrélation intime entre la christologie et la sotériologie ainsi que les divergences entre les tendances luthérienne et réformée sont suffisamment connues pour que nous ne soyons pas obligés de les exposer ici, à l'exception de quelques aspects de la théologie zwinglienne démontrant la similitude de son attitude envers les païens de l'Antiquité et envers les musulmans. Nous nous bornerons donc à relever les principaux points de l'attaque que les Réformateurs ont menée contre l'Islam en ce qui concerne la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, tout en traitant à part le problème de la justification à cause des larges proportions prises par le débat sur la question des bonnes œuvres en général.

Zwingli dont la pensée est imprégnée par l'héritage aristotélicien et stoïcien, conçoit Dieu comme l'Être suprême, le « summum bonum », la cause première et primaire de tout ; c'est lui qui doit être au centre de l'adoration de l'homme et c'est vers lui que se tourne l'être humain dans sa consécration religieuse ³⁴. Par conséquent, la théologie zwinglienne est théocentrique et non christocentrique ³⁵.

Le grand théologien zurichois reconnaît — comme nous l'avons vu — que Dieu a inscrit la « lex naturae » dans le cœur des hommes, y compris les païens de l'Antiquité, qui l'ont reconnu comme Créateur. « La connaissance de Dieu par la nature précède la connaissance du Christ » ³⁶, dit-il ; cette « cognitio » n'est pas le résultat de l'effort intellectuel de l'homme, mais l'œuvre de Dieu : « Toute connaissance des théologiens sur la nature de Dieu, « quid sit Deus », puisée dans la philosophie, est donc une tromperie et une fausse croyance. Et si certains ont dit la vérité sur ce sujet, celle-ci venait de Dieu, qui sème les germes de sa connaissance chez les païens aussi, si restreinte et voilée que soit cette connaissance. Autrement, il n'y a pas de vérité » ³⁷.

Cette connaissance de Dieu par l'homme n'est toutefois que fragmentaire, correspondant à une « imago Dei » mutilée : « Chez les païens aussi il y eut un culte de la divinité et une connaissance de Dieu, quoique pas très explicites » ³⁸. En tout cas, l'homme ne peut répondre par lui-même à la question « quid sit Deus », moins encore à celle « quod sit Deus », — comme le *Commentarius* de Zwingli l'expose clairement. L'« imago Dei » doit être restituée, la connaissance doit être complétée, — c'est l'œuvre de Jésus-Christ : « Mais en cernant davantage le sujet, nous allons montrer maintenant comment le Christ a renouvelé, par sa doctrine et par son Esprit, cette nature et l'image qui y était gravée, image que les hommes ont défigurée ensuite. Le Christ, en effet, nous offre tout d'une façon magnifique et parfaite. Et bien que les païens aient pu parler et écrire avec sagesse en leur temps, — le mystère de cette lumière a été recouvert et caché très profondément, — c'est pourtant le Christ, lumière du monde entier, qui a rétabli toutes choses en leur

³⁴ Zwingli, *De vera et falsa religione*, p. 593.

³⁵ Köhler, W., *Zwingli als Theologe*, col. 52.

³⁶ Zwingli, *De vera et falsa religione*, p. 675.

³⁷ « Fucus ergo est et falsa religio, quicquid a theologis ex philosophia 'quid sit deus' allatum est. Quod si quidam de hoc quaedam vere dixerunt, ex ore dei fuit, qui cognitionis suae semina quaedam etiam in Gentes sparsit, quamvis parcius et obscurius, alioqui verum non esset ». *Ibid.*, p. 643. — Pour les chrétiens, c'est tout différent, continue-t-il dans son argumentation : « Nobis autem, quibus deus ipse per filium suum perque spiritum sanctum haustus est, illa non ab eis, qui humana sapientia turgebant, atque eadem, quae recte acceperant, corruerunt, sed ex divinis oraculis petenda sunt ». Qu'il n'y ait qu'un seul Dieu — voilà ce que Socrate, Platon, Sénèque, Pindare, Cicéron ou Pliny l'Ancien savaient aussi ; concernant Socrate et Sénèque voir : Zwingli, *De providentia Dei*, p. 123 ; sur Platon et Pythagore : *ibid.*, p. 93 ; sur Socrate dont le procès montre qu'il était monothéiste : Zwingli, *Subsidium sive coronis de eucharistia*, pp. 489-490.

³⁸ « Etiam apud gentes numinis religio fuit cognitioque dei, licet non tamen clara. » Zwingli, *Exodus*, p. 301. — Pour Zwingli, l'« imago Dei » n'a été que brisée, mais elle n'a pas entièrement disparu : « Haec imago dei homini impressa nonnihil vitiis deturpata et inquinata. Haec lucernula densissimis tenebris obfusa et oblitterata est, non tamen omnino extincta ». Zwingli, *In Evangelium Matthaei*, p. 242. — Le Saint-Esprit exerce son influence par l'intermédiaire des parties de l'« imago Dei » qui sont restées intactes chez l'homme, particulièrement par la « lex » ou le « jus naturae ». Cette action de l'Esprit en dehors du domaine proprement chrétien, relève de l'« operatio » ou « providentia ». La définition zwinglienne de la providence est la suivante : « Providentia est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio », Zwingli, *De providentia Dei*, p. 84.

perfection »³⁹. Cette action du Christ est absolument indispensable, car « la loi naturelle n'est rien d'autre que la vraie religion, qui est la connaissance, le culte et la crainte de la divinité suprême ; personne ne peut nous apprendre cette connaissance ni ce culte si ce n'est Dieu seul. Le Christ renouvelle, par sa grâce, cette loi naturelle inscrite par Dieu dans le cœur de l'homme et corrompue par le péché. Car de même qu'au début cette loi fut donnée à l'homme par l'Esprit de Dieu, de même c'est par l'Esprit du Christ qu'elle a été renouvelée et confirmée par la suite »⁴⁰. Il ressort de cette deuxième citation que la « restitutio » accomplie par le Christ est une validation de la connaissance naturelle des païens de l'Antiquité Platon, Sénèque, Cicéron et autres ; mais Zwingli ne considère certainement pas que cette confirmation s'applique aussi aux religions nonchrétiennes ou aux sectes confessant des conceptions monothéistes. Les sages grecs ou romains bénéficient donc, de son point de vue, d'une position privilégiée, qui ne peut être attribuée aux générations humaines postérieures.

Néanmoins, Zwingli n'accorde même pas au monothéisme des sages de l'Antiquité l'équivalence avec le seul monothéisme complet et absolu, celui du christianisme. Il est convaincu que les païens restent païens, les « impii » restent « impii », et que leur monothéisme aboutit finalement au polythéisme : « Les sages païens ont reconnu qu'il n'existe qu'un seul Dieu et l'ont adoré, comme il est dit dans les Actes (17 : 28) ... Mais les païens du commun ont divisé la puissance divine et ne purent reconnaître que toute puissance appartient au seul Bien suprême, ... en raison de cela, ils adorèrent, d'une façon idolâtre, la puissance divine, personnifiée sous de multiples formes »⁴¹.

Zwingli n'a pas examiné en détail le concept de Dieu et la christologie de la religion islamique. Il est frappant de voir qu'il n'en a pas été impressionné, et même qu'il n'a pas pris note du strict monothéisme de Mahomet et des musulmans, certainement plus authentique et plus conséquent que celui des sages anciens. Son attitude s'explique par l'influence de la tradition du Moyen Âge et par le mépris que la plupart des humanistes manifestaient à l'égard de l'Islam, et surtout par le fait qu'il a vu dans la doctrine islamique une hérésie, une secte rejetant le christianisme.

Alors que Zwingli ne s'est pas intéressé à la polémique contre l'Islam, les autres Réformateurs et en particulier ses successeurs, Bibliander et Bullinger, ont, à maintes reprises, attaqué les thèses musulmanes sur Dieu et la conception coranique de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ.

En effet, le Christ, sa nature, son rôle et son sacrifice, constitue la pierre d'achoppement dans toutes les dissensions et toute l'hostilité entre chrétiens et musulmans. Voici comment dans son *Apologia* Bibliander expose le monothéisme islamique : « Dieu — dit Mahomet — est un. Donc il n'est pas père et fils, ce qui ferait plusieurs dieux. S'il y avait un père et un fils et donc plusieurs dieux, il s'ensuivrait un schisme et des partis dans le ciel : donc Dieu n'a pas de fils. Dieu n'a besoin de personne, et peut tout créer, tout gouverner par lui-même : donc il n'a pas engendré de fils. Il est impie de supposer plusieurs personnes en Dieu et une action procréatrice : donc il n'a pas engendré de fils. Le Christ et sa mère se sont nourries comme les autres hommes : donc il n'est pas Dieu. Il a enseigné : « Adorez Dieu, mon Seigneur », c'est pourquoi lui-même n'est pas Dieu puisqu'il adore Dieu »⁴².

³⁹ Zwingli, *In Evangelium Matthaei*, pp. 243-244.

⁴⁰ « Est lex naturae nihil aliud, quam vera religio, cognitio scilicet cultus et metus numinis supremi : quam cognitionem, quemque cultum nemo docere potest, quam solus deus, quae naturae lex a deo insculpta humano peccatori, vitii deturpata, per Christi gratiam renovatur. Nam ut primum haec lex per spiritum dei illustratur homini, ita per Christi spiritum reficitur et confirmatur postea ». *Ibid.* — On pourrait encore multiplier les citations des écrits de Zwingli sur la « lex naturae », œuvre de Dieu, mais nous n'évoquerons que deux brèves sentences où pour appuyer son opinion il se réfère à la Bible et à Augustin. Commentant Proverbes 2 : 6 et l'épître de Jacques 1 : 5, il constate : « Consyderandum est omnem prudentiam, omnem sapientiam gentilium esse a dommo deo, ut Salomon et Jacobus testantur ». Zwingli, *Genesis*, p. 208. — « Hoc est quod Augustinus alicubi in libro de civitate dei dicit » — dit Zwingli à une autre occasion — « omnem veritatem a solo deo esse non ab homine, etiamsi per impium proferatur ». *Ibid.*, p. 153.

⁴¹ « Die heidyschen Wysen habend erkennen, das nun ein Gott sin musst, und ouch den vereeret, als in den Gschichten {Apg. 17 : 82} statt ... Die Einvaltigen der Heyden haben die götliche Kraft geteylt und nit konnen erkennen, das alle Kraft des höchsten Gutes allein was ... und demnach die götlichen Krafft, wiewohl abgöttisch, in vilen vereeret. » Zwingli, *In Evangelium Lucae*, p. 539.

⁴² « Deus (inquit) unus est. Ergo non pater, et filius : essent enim plures. Si pater et filius essent, et proinde plures dei, schisma consequeretur, et factiones in coelo : igitur deus non habet filium. Deus nullius indiget, ac per se potuit omnia creare, omnia gubernare : igitur non genuit filium. Nefas est in Deo cogitare membra et actionem generandi : igitur non genuit filium. Christus et mater ipsius comederunt ut caeteri homines : igitur non est Deus. Docuit, Adorate Deum et

Sans entrer immédiatement dans la controverse christologique, Bullinger évoque, encore plus clairement peut-être, la croyance de Mahomet en un Dieu seul et unique : « Il a aussi éliminé la doctrine de la sainte Trinité et la foi en elle. Car sans véritablement connaître le mystère des trois personnes différentes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, unis dans un seul et indivisible être divin, il a enseigné et confessé, selon la doctrine juive, le Dieu unique, c'est-à-dire qu'il n'a adoré et prié comme Dieu, ni le Fils ni le Saint-Esprit, mais seulement le Père »⁴³. Et les thèses zwingliennes font écho à son argumentation quand il reconnaît la sévérité du monothéisme musulman qui n'admet pas que la divinité soit représentée par des images, mais qui aboutit pourtant au polythéisme, car sa « cognitio » n'y est pas complétée par le message du Fils. « Quoiqu'ils croient à l'instar des Juifs, en Dieu Père, Créateur des cieux et de la terre et le confessent avec nous, — ainsi qu'il a été déjà dit plus haut, — ils ne croient toutefois pas en notre Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu Père. Cependant, le bienheureux Jean affirme dans Jean 2 : Quiconque nie le Fils n'a pas non plus le Père ... Bien que les Turcs ne représentent pas Dieu par des images, qu'ils n'aient pas et n'adorent pas d'autres images, leur cœur est, tout de même, plein des horribles idoles d'une fausse croyance, et ils ne seront pas reçus par Dieu et ses saints »⁴⁴.

Ces vues sont partagées par toute la génération de la Réforme. Luther, grand polémiste contre Mahomet et ses fidèles, sait aussi que « leur foi est appréciée par beaucoup parce qu'ils croient en un seul Dieu »⁴⁵ ; il se réfère souvent au parallélisme entre la croyance musulmane et juive, entre le Coran et le Talmud⁴⁶ ; il admet que les adeptes de la doctrine de Mahomet sont des iconoclastes⁴⁷, mais il ne

dominum meum : quare ipse non est Deus, qui Deum adoravit. » Bibliander, *Machumetis* ... T. I, fol. α5/v. — Dans son « *Ad nominis Christiani socios consultatio* » Bibliander présente le point de vue musulman comme ceci : « Nam Judaeorum perfidia reclamat Mahumet, contenditque Christum e spiritu sancto conceptum, et ex virgine integra genitum. Eumque appellat Dei prophetam magnum, et verbum, et animam, et spiritum Dei, quique iudicaturus sit universum mundum. Neque videri voluit Mahumet hostis Christi, aut quod vellet doctrinam eius abolere : sed tantum corrigere quae essent depravata, et ab aliis supposita. Valide quoque oppugnat Mahumetica doctrina haereses aliquot, verbo Dei et Ecclesiae catholicae iudicio damnatas, velut Anthropomorphitarum, qui corpus humanum affingunt Deo. Gentilium denique superstitionem totam iungunt, pernegans deorum pluralitatem, nec ullum usum in religione concedens simulachrorum. Et ne multis morer, illud principium supremum et caput religionis Mahumeticae habetur, quod Deus unus sit, qui condidit, qui conservat, qui regit omnia, quae mundi ambitu continentur ». Bibliander, *Consultatio*, fol. 12/v-13/r.

⁴³ « Dann also hat er verdilgget die Leer unnd den Glouben der Heiligen Tryfaltigkeit. Dann one Erkandnusz der dry underscheidnen Personen, des Vatters, Suns und Heiligen Geists, in dem einigen unzerteilten göttlichen Wäsen, leert unnd bekennt er uff jüdische Wysz nun ein einigen Gott, also das er weder den Sun, noch den Heiligen Geist, sunder allein den Vatter für Gott haltet und anbätet ». Bullinger/ Erb, *Der Türgg*, fol. A V/r. — Mélanchthon, par exemple, reconnaît aussi que les musulmans croient en Dieu : « Intelligent (se. Mahometistae) esse aliquid numen ... » Mélanchthon, *Postilla*. Pars III-IV, col. 860. — « Mahometistae gloriantur se unum et verum Deum invocare, conditorem coeli et terrae. » Mélanchthon, *In Evangelium Ioannis*, col. 343 ; — ou : « Turcae gloriantur se invocare Deum conditorem rerum, et quidem valde superbiunt hac doctrina, quod unum Deum nominent ... » Mélanchthon, *In Evangelia*, col. 275. — Toutefois, leur monothéisme n'a aucune valeur, car ils rejettent le Fils de Dieu : « Nam Ethnici, Turci et similes, etiamsi adfirmant se invocare verum Deum, et illud videlicet numen, quod condidit coelum et terram, tamen a vero Deo aberrant, quia negant esse aeternum patrem, et filium imaginem de aeterni patris essentia genitam ». Mélanchthon, *Disputationes theologicae*, col. 584. — Leur dieu unique n'est qu'une projection de soi-même : « Denique non invocant hunc verum Deum, qui se patefecit misso filio, sed audacissime pingunt in suis mentis idolum Dei qualem ipsi esse volunt ». *Ibid.*, col. 560. — Mélanchthon considère que la foi musulmane et la philosophie de Platon convergent sur ce point : « Etiamsi Plato aut Turci iactant, se invocare Deum unum conditorem rerum, tamen a vero Deo aberrant, quia hunc non invocant, qui se patefecit misso filio, nec accedunt ad Deum ducente mediatore ». Mélanchthon, *Quaestiones academicae*, col. 762. — Et le sort de tous ceux qui ne reconnaissent pas Jésus-Christ sera leur rejet dans les ténèbres ; Mélanchthon, se référant aux paroles du Seigneur : « Qui me odit, et patrum meum odit », et : « Quid non honorat filium, non honorat patrem », commente : « Hae duae sententiae diligentissimae observandae sunt. Monstrant enim discrimen verae religionis et falsae. Iudaei et Mahometistae gloriantur se unum et verum Deum invocare ... imo et Platonis et similium virorum mentes unum aliquem Deum conditorem universae naturae cogitabant. Sed haec dicta Christi reiiciunt illam Iudaicam, Mahometicam et Ethnicam cogitationem, qui negant hunc vere esse Deum conditorem, qui misit filium suum Iesum Christum ; Illi non agnoscunt non invocant verum Deum, sed sculptunt sibi novum simulacrum Dei, et a vero Deo aberrant », Mélanchthon, *In Evangelium Ioannis*, col. 343.

⁴⁴ Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. 7/v-8/r.

⁴⁵ Luther, *Tischreden*, T. 3, N° 3571 A, p. 418.

⁴⁶ Luther, *Epistel am Sonntag Trinitatis*, p. 510.

⁴⁷ Luther, *Vom Kriege*, p. 128.

considère toutefois pas que ce monothéisme soit différent du paganisme, que la foi en un Dieu unique — Créateur et source de la loi — dépourvu de toutes formes d'anthropomorphisme, soit autre chose qu'une nouvelle expression de l'idolâtrie ⁴⁸. Ce monothéisme n'est pour lui qu'un héritage commun à toute l'humanité, découlant de la connaissance naturelle, accessible à tout homme ⁴⁹.

Dans sa verve polémique, Luther se laisse même aller si loin qu'il met en doute le dieu dont parlent les musulmans, car — dit-il — Satan aussi est un dieu : « ... quand les Turcs vont dans la bataille, leur devise et leurs cris ne sont autres qu'Allah, Allah, et ils crient tant que les cieux et la terre en retentissent. Allah signifie dans la langue arabe Dieu, par la transformation du mot hébreu Eloha ; car ils ont appris de leur Coran qu'ils doivent toujours proclamer leurs louanges par ces paroles : Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu ⁵⁰ ; tout cela n'est autre chose que de véritables griffes du diable. Qu'est-ce que cela veut dire : Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu ? sans distinguer quel est l'autre dieu. Le diable aussi est un dieu, et ils l'adorent — il n'y a pas de doute — avec de tels cris ; les guerriers du pape crient de même : Ecclesia, Ecclesia ! — et, bien entendu, ils évoquent l'Eglise du diable. Pour cette raison je crois que l'Allah des Turcs fait davantage dans la guerre qu'eux-mêmes : il leur donne du courage et de la ruse, dirige leur épée et leurs poings, leurs chevaux et leurs hommes. Comment peux-tu t'imaginer que ce soit un peuple saint, celui qui appelle Dieu au combat, pour détruire toutes les paroles et œuvres de Dieu et du Christ ... » ⁵¹.

Aux yeux des Réformateurs, la négation de l'œuvre de la rédemption accomplie par le Christ sur la croix est la conséquence la plus grave de la négation de la Trinité. Il est évident pour Zwingli, Bullinger, Bibliander ainsi que pour Luther et pour les autres, que la polémique sur le dogme de la Trinité n'est pas une controverse purement doctrinale : il s'agit, en réalité, du message central du christianisme ; si Jésus-Christ n'est pas Fils de Dieu, son sacrifice ne peut valoir la rémission des péchés à ceux qui ont cru et qui croient en lui, et l'homme ne peut espérer le pardon divin que par les « opera », les bonnes œuvres qu'il accomplit durant sa vie. En somme : cela signifierait le retour aux pratiques mille fois condamnées de la papauté, à la vente des indulgences, à la restauration de la confiance de l'homme en lui-même.

Le rejet de la Trinité par les musulmans a donc revêtu une importance capitale dans la critique que les Réformateurs ont adressée à l'enseignement coranique ; cela est clairement exposé par Bullinger dans sa brochure *Uff sieben Klagartickel* : « Tout d'abord, il (Mahomet) nie et calomnie, à maintes reprises, la sainte Trinité digne de tout éloge. Ensuite, il nie que Jésus-Christ, fils de Marie, soit le Fils de Dieu. Et il affirme qu'il est scandaleux de dire que Dieu puisse avoir un fils. Donc, le Christ ne serait autre qu'un messenger et un envoyé de Dieu. Il dit de même, que le Christ n'est pas mort pour nous, qu'un autre a été tué à sa place, et encore beaucoup d'autres choses des plus exécrables, mais il n'est pas nécessaire de les énumérer toutes. Car il y en a trop de ces horreurs et grossièretés. Je n'aurais jamais cru que cela fût possible tant que je ne fus pas convaincu du contraire. Ce que j'ai cité, on le trouve écrit dans les sourates II, 12, 19, 20 et 29 » ⁵².

⁴⁸ Luther, *Vorrede auf die Propheten*, p. 49. — Il exprime comme suit le critère christologique dans sa *Heerpredigt*: « Und durch diesen Artickel wird unser Glaube gesondert von allen andern Glauben auff Erden. Denn die Jüden haben das nicht, die Türcken und Sarracener auch nicht, dazu kein Papist noch falscher Christ noch kein ander Ungleubiger, sondern allein die rechten Christen. » Luther, *Heerpredigt*, p. 186. — Mélanchthon affirme lui aussi, que le dieu des musulmans, qui refusent le Christ, n'est qu'une idole : « Itaque idolum commenticium invocant, non verum Deum ». Mélanchthon, *Erotemata dialectices libri V*, col. 720. — Il n'est qu'un « commenticium numen » : « Seiungito tuam invocationem ab Ethnica, Iudaica, Mahometica, ut verum Deum, non commenticia numina alloquaris, et vere statuas, cur et invocari et flecti velit ». Mélanchthon, *Declamationes*, N° 79, De invocatione, col. 664.

⁴⁹ Luther, *Die Promotionsdisputation von Heinrich Schmedenstede*, p. 187.

⁵⁰ Lâ 'Ilâh illa -allah.

⁵¹ Luther, *Vom Kriege*, p. 128.

⁵² « Erstlich verlougnet unnd verlesteret er, mer dann an einem Ort, die heiligen hochgelopten Dryfaltigkeit. Demnach verlougnet er, dasz Jesus Christus, Marie Sun, Gottes Sun sye. Und sagt dasz es grewenlich sye sagen, dasz Gott ein Sun habe. Ja Christus sye anders nüt dann allein ein Bott oder Gesandter Gottes. Item Christus sye nit für uns gestorben, ein ander sye für in getödt worden und anders Abschüchlichs mer, nit nodt wytlouffiger zu malden. Dann es an disem Grewel und Wüst zu vil ist. Hette desz ouch nit gedacht, wenn ich von der Widerparth nit darzu verursacht worden. Das anzogen aber findt man Azoara 11. 12. 19. 20. und 29. » Bullinger, *Uff sieben Klagartickel*, fol. 35/r. — Chez Mélanchthon il y a d'innombrables passages où il accuse les musulmans, maintes fois en compagnie d'autres hérétiques, comme détracteurs de Jésus-Christ niant sa double nature et son œuvre de rédemption. « Maxima pars generis humanis est Mahometica, quae hoc ipso foedere coniuncta est, quod negat in Christo esse duas naturas,

Bullinger admet que le Coran enseigne la résurrection de l'homme, tout en critiquant la description sensuelle que le Prophète donne de la vie dans l'au-delà⁵³ ; mais le fait que Mahomet nie le caractère divin du Christ, c'est-à-dire « qu'il soit aussi vrai Dieu ensemble avec le Père et le Saint-Esprit », ainsi que le sacrifice qu'il a accepté pour sauver l'homme de la punition éternelle, exclut toute évaluation positive de sa doctrine : « ... non seulement le Coran ne reconnaît pas, mais il combat en tant que blasphème ce qui est notre véritable force dans l'éternité et dans notre vie, c'est-à-dire notre croyance que le Fils de Dieu et de Marie est mort sur la croix afin d'expier nos péchés, qu'il a été enseveli, mais qu'il est ressuscité de la mort et monté au ciel, etc. La profession de la foi turque n'est ni suffisante ni pure, ni utile au salut, mais impure et fautive sous tous ses aspects ... »⁵⁴.

Luther explique le refus musulman de croire à la Trinité et à la divinité du Christ par le rationalisme de l'Islam⁵⁵, mais surtout par le mépris des fidèles de Mahomet à l'égard d'un soi-disant dieu qui fut pauvre, sans pouvoir temporel, bien qu'ils aient cru que Jésus soit le fils de la vierge Marie et qu'il ait accompli des miracles : « Cependant, les Turcs acceptent de reconnaître que le Christ soit un prophète et sa mère une vierge immaculée⁵⁶ ; de même, qu'il ait fait beaucoup de miracles et qu'il ait prêché avec puissance, etc. Mais ils ne peuvent et ne veulent pas admettre que le Christ, fils de Marie, qui a fait tant de miracles et de prodiges, en rendant la vue aux aveugles, en faisant marcher les paralytiques, en purifiant les lépreux, en

divinam et humanam. » Mélancthon, *Epistolarum libri X*, col. 886. — « Prorsus autem ignorant filium Dei et Evangelium, id est, promissionem de gratuita remissione peccatorum, et de reconciliatione, et de haereditate vitae aeternae donandae per fidem in Filium Mediatorem. » Mélancthon, *Examen ... ante ritum publicae ordinationis*, col. I.

⁵³ « Welche aber nach Machomets Alcoran oder Glouben läbend unnd sich aller anderer Glouben entschlahend, denen verheisst er hie Eeer, Herschung, Gluck, Sig unnd Rychtag unnd nach diser Zyt die Fröud und säliges Lāben in dem Paradysz : in welchem er dichtet lybliche Fröud und Vollust in Ässen, Trincken unnd anderen Wollüsten mit schönen Wybern (dann er ouch gloubt unnd bekennt ein Ufferstendtnusz desz waren menschlichen Lybs) und redt aber von dem säligen ewigen Lāben so gar ungeistlich unnd lichtfertig, das dise syn Leer nit unglych ist den Fabeln, die vil dichtend von Cyribiria oder vom Schluraffen Land unnd von Frauw Venusberg. » Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. 7/v. — Luther aussi s'est exprimé dans le même sens, dans : *Vom Kriege*, pp. 122-123.

⁵⁴ Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. 8/r. — Bullinger s'exprime d'une façon identique dans un autre passage : « Aber in disem allem bekennt und leert er nit allein nit den rächten Glouben von Christo Jesu, sunder widerficht in ouch, namlich das Jesus Christus sye warer Gott und Mensch glychs Gewalts und Herrlichkeit mit dem Vatter, das er in einer unzertrenten Person zwo underscheidne unnd unvermischte Naturen oder Eigenschafften habe, die Gottheit und Menschheit, unnd also der einig Mittler zwüschen Gott unnd dem Menschen sye. Item, das er von unser Sünden wāgen gecrütziget unnd gestorben, ouch zu Widerbringung unsers Lābcns widerumb von Todten ufferstanden und zu Himmel gefaren sye, sc. Dann nach dem severischen unnd jacobitischen Irrthumb, ja Gottslesterung, widersichtet Machomet das alles unverschampt. Dann er sagen darff, Christus sye wāder crütziget noch uferstanden, sunder unlydenhaft und untödtlich. Und verstadt, das von der Zyt ehe dann er zu Himmel ufgnommen ist. Dann nach dem er von Todten ufferstanden unnd zu Himmel gefaren ist, ist er ja unlydenhaft und untödtlich in der ewigen Herrlichkeit ». *Ibid.*, fol. 5/v.

⁵⁵ « Es ist dieser Text : 'Und Gott war das Wort', wohl zumartert von Jüden, Rottengeister und Türcken, die alle jn durch jre Vernunft haben messen und meistern wollen ... Also halten uns die Türcken auch für Gense, die keine Vernunft noch Verstand haben, und nicht bedencken, das in einem Haus nicht mehr denn ein einiger Vater könne sein ; viel ungereimter sey es, das wir gleuben und anbeten drey Götter. Und gleuben die Türcken nicht an Christum, und hat Mahomet mit seinem türckischen Glauben zu Christo auch eingestürmet ». Luther, *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis*, p. 551. — Dans son commentaire de l'Evangile de Jean, Luther a développé ce thème sur le ton qui lui était coutumier : « Der Türcke spricht : Das wirstu mich nicht überreden, das der sol ein Gott sein, der do von einem Weibe geboren wirdt, lest sich herab vom Himmel, undt legen neun Monath in den Leib Marien, der Jungckfrauen, scheist undt pisset in die Wiegen, darnach stirbt ehr am Creutz, als ein Dieb undt Schelm ; sol das ein Gott sein ? Die Türcken stehen fest, die Juden auch, und verwerffen Gottes Wort ; denn jr Glaube ist eittel Vernunft, darnach sie wollen den christlichen Glauben urteilen ». Luther, *Wochenpredigten über Joh. 6-8*, p. 127.

⁵⁶ Luther s'étonne que les Turcs acceptent le dogme de la naissance virginale de Jésus ; lui-même, il attachait une grande importance, comme tous les Réformateurs, au concept de la virginité immaculée de Marie qui, depuis les premiers temps du christianisme, dut servir à fonder le mystère de la naissance du Christ. Sur ce point, voir : Norden : *op. cit.*, pp. 76 sqq. — Dans un curieux passage, Luther se réfère aux dires de certains qui affirmaient que chez les Turcs les femmes après n'avoir eu qu'un enfant, demeureraient fréquemment vierges : « Nu es mag geschehen » — répond-il — « und kan wahr sein ; aber bey uns werden dieselbigen Jungfrawen (so Kinder tragen), zu Frawen. Eine Jungfrawe, so ein Kind gebiert, kan nicht Jungfraw bleiben. Sie kōmen uns damit nicht in unsere Heuser, wir gleubens nicht, sonst würden uns unsere Tochter alle zu Huren. Ich gleube es nicht, das eine Jungfraw sol ein Kind haben, und bleiben Jungfraw. Es ist nicht gleublich bey uns. Es sind grobe Esel, die solches dürffen fūrgeben ... » Luther, *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis*, p. 551.

ressuscitant les morts et qui a prêché avec une telle puissance, soit vrai Dieu de par sa nature et qu'il puisse conférer la vie éternelle à tous ceux qui croient en lui. Pourquoi le Turc ne croit-il pas toutes ces choses concernant le Christ ? Parce qu'il a lu dans le Nouveau Testament que le Christ était un homme si pauvre, aux yeux de ce monde, et si dépourvu qu'il ne savait même pas où dormir ; de même, qu'il devait se nourrir et se vêtir grâce aux aumônes des pieux chrétiens, étant donné qu'il se vouait à la prédication. Ensuite, qu'il était si pauvre qu'il n'avait pas de quoi payer l'impôt, etc. Matthieu 17 :27. Le Christ étant, en apparence, un si pauvre mendiant, il ne veut pas croire que ce pauvre mendiant, le Christ, soit vrai Dieu et qu'il puisse donner la vie éternelle ... »⁵⁷. Et Luther s'écrie dans un langage vigoureux et avec une foi inébranlable faisant de l'Evangile du Christ, nié par les musulmans, l'arme la plus puissante dans la main des chrétiens : « Ces articles de foi qui ressortent clairement des Saintes Ecritures, sont comme des coups de tonnerre retentissants qui abattent non seulement Mahomet, mais Satan lui-même et les portes de l'enfer. Car Mahomet, le blasphémateur, nie que le Christ soit Fils de Dieu. Il nie également que le Christ soit mort pour nous. De même, il nie que le Christ soit ressuscité. Puis, il nie que nos péchés soient pardonnés à cause de son sacrifice. En outre, il nie qu'il jugera, dans l'avenir, les vivants et les morts. Finalement, il nie le Saint-Esprit et ses dons. Eh bien, tous les pieux chrétiens doivent s'armer de ces articles de notre sainte foi contre Satan ; il faut s'attaquer au Coran avec ces pièces d'artillerie »⁵⁸.

Le troisième aspect de la critique des Réformateurs est celui qui a trait aux rapports entre Mahomet et le Christ. La position islamique était la conséquence logique de la négation de la Trinité, du rejet de la divinité de Jésus. Toutefois, cet abaissement de la personne et du rôle du Rédempteur a scandalisé la génération de la Réforme, et en abordant ce problème, les attaques polémiques se sont faites plus véhémentes encore. Selon Bibliander, Mahomet s'était considéré comme le plénipotentiaire de Dieu, du Seigneur de tout l'univers : « Mahomet fut son messenger, le premier des premiers, et le confident tout proche de l'Esprit divin. Il n'a rien révélé en matière de foi, ni comme règles de vie, qui n'ait été prononcé par la bouche de Dieu, ou qui ne soit sorti de son cœur. En sorte qu'avoir la foi en ce maître de vérité, est croire en Dieu dont le prophète Mahomet est l'interlocuteur habituel ; ainsi le rejeter et le mépriser est aussi impie que profaner Dieu lui-même, qui a envoyé du ciel ce grand docteur pour instruire les hommes. Et les adeptes de la doctrine musulmane, en fils légitimes du fidèle Abraham et en héritiers des promesses divines, vont recevoir sur terre des biens de tous genres et dans l'avenir ils seront les hôtes éternels du paradis où ils auront en abondance des plaisirs de toutes sortes ... En vérité, ce n'est pas un homme pécheur qui a apporté les lois de Mahomet, mais un saint prophète de Dieu, un archange ... Cependant du fait que la doctrine de Mahomet n'a pas pour chef le Christ, par qui seul est assemblé l'édifice de la famille et du peuple de Dieu, et qu'elle ne fonde pas les raisons de la religion et de la vraie béatitude sur les prophètes et les apôtres, — cette doctrine est une plante terrestre, ou plutôt diabolique, que le Père céleste n'a pas semée ; c'est elle que le Seigneur Jésus déracinera par le souffle de sa bouche au moment voulu »⁵⁹.

Bullinger reproche également à Mahomet de se placer au-dessus du Christ comme s'il apportait un message plus complet : « Il loue évidemment les saints patriarches, Job, Moïse et les prophètes, avec Jean-Baptiste, ainsi que les apôtres, et les considère comme saints. Et il reconnaît et enseigne de notre Seigneur Jésus-Christ qu'il est le très-saint parmi tous les saints qui ont vécu avant lui Mahomet, car il se place au-dessus du Christ et de tous les saints »⁶⁰.

⁵⁷ Luther, *Eine Predigt über den Spruch Johan. 5 : 39, 40, 43*, p. 9.

⁵⁸ « Diese Artikel, in der Heiligen Schrift klar gegründet, sind die starken Donnerschläge, welche nicht allein den Mahomed, sondern Satanam und die Pforten der Hölle niederstossen. Denn der gotteslästerische Mahomed verleugnet, dass Christus Gottes Sohn sei. Item, er leugnet, dass Christus für uns gestorben sei. Item, er leugnet, dass Christus sei auferstanden. Item, er leugnet, dass uns die Sünde durch ihn vergeben werden. Item, er leugnet, dass er zukünftig, zu richten die Lebendigen und die Todten. Item, er leugnet den Heiligen Geist und seine Gaben. Mit diesen Artikeln nu unsers heiligen Glaubens muss ein jeglicher frommer Christ sich wider den Satan rüsten ; mit diesen Karthaunen ist der Alkoran anzugreifen. » Luther, *Epistel*, pp. 253-254.

⁵⁹ Bibliander, *Consultatio*, fol. 13/r-14/r. — Zwingli aussi a affirmé que les musulmans vouent une admiration à Mahomet. Zwingli, *Die zwo Predigten zu Bern gethan*, p. 203.

⁶⁰ Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. 5/v. — Mélanchthon met l'accent sur la comparaison faite par les musulmans entre les succès politiques de Jésus et ceux de Mahomet : « Dicunt Mahometistae fuisse tres excellentes prophetas, Moysen, deinde Christum, postea Mahometum. Sed Mahometum suum anteferunt caeteris ; quia dicunt Moysen tantum parvum populum constituisse, et ordinasse parvam politiam : Christum nullam politiam constituisse. et ordinasse sed suum Mahometum constituisse magnum imperium ... » Mélanchthon, *Postilla*. Pars III-IV, col. 502. — « Deinde dicunt,

Luther exprime la même opinion. Il décèle l'essentiel même de la foi islamique dans la substitution au Fils de Dieu de la personne de Mahomet : « La foi des Turcs n'est rien d'autre que la négation du vrai Christ, Fils de Dieu, conçu par le Saint-Esprit et né, charnellement, de la vierge Marie ; ils mettent à sa place Mahomet. Ils croient toutefois que le Christ a été un prophète, qui a joué, en son temps, un certain rôle ; mais non qu'il soit Dieu. Par conséquent, ce que les chrétiens croient avoir par le Christ, on devrait croire l'avoir par Mahomet ; c'est lui qui aurait apporté le salut et qui serait le prophète bien-aimé de Dieu, au-dessus de Moïse, d'Abraham, du Christ et des autres » ⁶¹. Mais les musulmans se contredisent : ils acceptent et croient que Jésus soit monté au ciel, tandis qu'ils admettent que Mahomet soit mort ; en conséquence, le Christ est plus grand que Mahomet ⁶².

Les critiques énoncées au sujet de la religion musulmane par les Réformateurs zurichoïses ou par les autres, peuvent, à juste titre, nous étonner. Les Réformateurs n'apprécient, en aucune manière, les côtés positifs de la position théologique de l'Islam à l'égard du Christ, et ils ne se rendent pas compte, à l'exception de Bibliander, de l'énorme importance de l'expansion d'un monothéisme conséquent et absolu dans des contrées où le paganisme avait été prédominant. La raison de cette attitude s'explique par les connaissances historiques limitées ou faussées que possédaient ces auteurs et par le fait qu'ils ont vu dans la religion du Prophète une hérésie chrétienne. C'est pour cela que tous les Réformateurs, ainsi que Manfred Köhler l'a déjà remarqué dans son étude sur Mélanchthon et l'Islam ⁶³, tiennent les dogmes coraniques pour une réfutation des thèses chrétiennes et répondent à ces négations ou « mensonges » en traitant ces dogmes l'un après l'autre d'hérésies.

d) La justification : par Dieu ou par l'homme ?

La justification par la foi en Christ — la grande thèse de la Réforme exprimée, pour la première fois, par Luther — est le deuxième point fondamental de la controverse entre les Réformateurs et Mahomet.

Le Coran niant la divinité de Jésus-Christ, son sacrifice sur la croix et l'accomplissement de son œuvre de rédemption de l'homme pécheur, la justification du fidèle ne peut intervenir dans l'Islam que par l'observance stricte des règles édictées par le Prophète, particulièrement par l'accomplissement des cinq devoirs, les cinq piliers (*arkân*) de l'Islam : la profession de foi (*shahâda*), la prière (*salât*), l'aumône légale (*zakât*), le jeûne du mois de ramadan (*sawm*), et le pèlerinage à La Mecque (*hadj*). La justification par les œuvres est une conséquence logique du rejet du Christ, Fils de Dieu et Sauveur.

Cette conséquence apparente du dogme coranique sur le Christ a semblé tellement évidente aux Réformateurs zurichoïses ainsi qu'aux autres (ignorant les thèses de la théologie islamique sur la « foi et les œuvres » et les luttes semblables à celles se déroulant au sein du christianisme, par exemple entre Kharidjites et orthodoxes), qu'ils y consacrent beaucoup moins de temps dans leur polémique anti-islamique qu'à la réfutation de la doctrine monothéiste des musulmans.

Parmi les zurichoïses, il n'y eut que Bullinger pour traiter ce problème plus en détail. Il dénonce avec force le concept islamique de la justification en traçant un parallèle entre la pratique musulmane et papiste : « Mahomet n'attribue pas non plus le pardon de nos péchés et l'assurance de la vie éternelle au seul Seigneur Jésus-Christ, en tant que médiateur unique, et à la foi en lui. Car il n'apprécie en rien le juste et

Christum fuisse doctorculum sine exercitu et politia ; es sey ein schlechter Gesell gewesen ». *Ibid.* — Pour la critique de Bucer en ce sens, voir : Bucer, *In sacra quatuor Evangelia*, fol. 175, 178, 230.

⁶¹ « Denn der Türcken Glaub ist anders nichts, denn das sie den rechten Christ, den Son Gottes, leyblich von dem Heyligen Geyst entpfangen, und ausz der Junckfrawen Marien geboren, für keinen Christ halten, und an seine Stat den Machmet setzen. Denn also glauben sie, Christus sey ein Prophet gewest, der zu seiner Zeyt etwas habe golten ; aber er sey nicht Gott. Darumb, was die Christen glauben, das sie durch Christum haben sollen, das musse man vom Machmet glauben ; der werde sie selig machen, und sey Got der liebste Prophet, uber Mosen, Abraham, Christum, und alle andere. » Luther, 1. *Predigt*, 26. *Sonntag nach Trinitatis*, pp. 549-550 ; voir aussi : Luther, *Vom Kriege*, p. 122.

⁶² Luther, *Tischreden*, T. 5, N° 5536, p. 221. — Au sujet de l'attente eschatologique dans l'Islam primitif, il est intéressant de lire l'étude très suggestive de : Casanova, *op. cit.*

⁶³ Köhler., *op. cit.*, p. 52.

vrai dogme central de la sainte foi chrétienne, celui de la véritable justification par la seule foi en Christ. Il imagine, par contre, nombre de moyens et de cérémonies par lesquels on pourrait gagner et mériter le pardon des péchés et la vie éternelle ; en particulier, par le jeûne, la prière, l'aumône, le combat courageux, par un labeur pénible, accompli au prix de grandes fatigues et en mourant dans les guerres pour la foi musulmane, — à l'instar de quelques papes qui promirent l'indulgence à ceux qui périssaient dans les guerres au service de l'Eglise romaine. Comme l'Eglise papale, Mahomet eut aussi recours aux mérites de ses moines et de ses calotins comme moyen de salut. Car il n'attribue pas le salut à la foi, comme indiqué plus haut, mais au mérite des œuvres, et considère que l'homme est tout à fait en mesure de satisfaire à la loi. Eh bien, il n'est qu'un bon pélagien »⁶⁴.

Zwingli, qui ne se prononçait pas à propos de la justification par les œuvres dans la religion de Mahomet, s'est préoccupé de ce problème en ce qui concerne les païens. Pour lui la foi et les bonnes œuvres ne peuvent pas être séparées, l'une complète les autres : « La vraie foi justificatrice dont nous parlons, qui opère par dilection, ne peut pas plus exister sans bonnes œuvres que le feu sans chaleur ou sans éclat. L'action chauffante de la chaleur est dans le feu et non pas dans l'éclat, quoique le feu ne puisse exister sans éclat. Ainsi faut-il attribuer la justification à la foi et non aux œuvres, même si la foi n'existe pas sans les œuvres »⁶⁵. Zwingli considère — dans son commentaire à l'épître aux Romains 2 : 14 et 27 — que si quelqu'un, étranger au « peuple de l'alliance », accomplit des œuvres plaisant à Dieu, il suit la « *lex naturae* » inscrite dans son cœur par Dieu lui-même. « Car lorsque des œuvres dignes de Dieu s'accomplissent, cela se fait depuis toujours par la foi en Dieu »⁶⁶. Mais il souligne que les œuvres autant que la foi ne sont que les dons de la grâce divine, en se référant à l'épître aux Romains 9 : 16 : « La foi nous montre donc que cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde »⁶⁷.

Luther a été, bien entendu, l'adversaire le plus farouche de la conception islamique de la justification pour laquelle la « *justitia activa et efectiva* » remplace complètement la « *justitia passiva et imputativa* ». Toutes les religions nonchrétiennes lui paraissent comme une « *Werkerei* », c'est-à-dire qu'elles cherchent la justification de l'homme à travers son bon comportement, ses bonnes actions, mais la religion coranique en constitue l'exemple par excellence ; à cet égard « *Turca* » pourrait être un adjectif s'appliquant à n'importe quelle croyance en dehors du christianisme⁶⁸. Luther souligne toujours que cette doctrine légaliste est commune aux musulmans, aux juifs, aux papistes et aux sophistes⁶⁹, à toutes les idolâtries.

Il dit, en commentant le premier chapitre de l'épître aux Romains dans l'un de ses *Propos de table* : « Si quelqu'un abandonne la grâce de Dieu et se confie à la loi en croyant pouvoir être sauvé par les œuvres, celui-là fait brusquement demi-tour se tournant de la grâce vers l'idolâtrie. Car hors du Christ il n'y a

⁶⁴ « Machomet gibt ouch die Verzyhung der Sünden und das ewig Lāben nit zu dem einigen Herren Jesu Christo, als dem einigen Mittler, unnd dem waren Glouben in. Dann er halt gar nüt von der rächten waaren Houptleer desz heiligen christenlichen Gloubens, namlich von der waaren Justification oder Gerächtmachung durch den einigen Glouben in Christum. Dann er dichtet vil Mittel und Gottszdienst, dardurch man erwerbe unnd verdiene Verzyhung der Sünden und das ewig Lāben und insonderheit, wenn der Mensch faste, bätte, Allmosen gäbe, ritterlich stryete und vil und grosz Arbeit lyde oder verbringe, und wenn er umbkomme in Kriegen von desz machometischen Gloubens wāgen. Glych wie ettliche Bāpst Abblasz der Sünden denen vergeiszen habend, die in Kriegen von wāgen der rōmischen Kirchen erschlagen wordend. So hat Machomet ouch sine Mūnch und Pfaffen, setzt in deren Verdienst das Heil. Dann er gibt die Sāligkeit zu nit dem Glouben (also ouch obgemeldet), sunder dem Verdienst der Wercken und haltet, das der Mensch wol möge dem Gsatzt gnug thun. Is im selben gar gut pelagianisch. » Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. 6/r.

⁶⁵ Zwingli, *In Evangelium Matthaei*, pp. 348-349. — Il est intéressant de noter que Zwingli, parlant de la foi « *quae par dilectionem operatur* », se rattache à une tradition médiévale contrairement à Luther et Mélanchthon qui distinguent nettement entre la foi, l'amour et l'espérance. Très certainement, il a subi sur ce point aussi l'influence d'Erasme qui, par exemple, a écrit ceci : « *Duplex est justitia, prior est innocentia cui per fidem ac baptismum restituimur, altera est fidei per dilectionem operantis ...* » Erasme, *In Psalmum XII enarratio triplex*, col. 325. — Sur cette question voir aussi : Ritschl, *Dogmengeschichte*, Vol. 3, pp. 46-47. — Il y a une analogie frappante entre les idées de Zwingli et de Bucer, voir : Holsten, *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Bucers*, pp. 116-118.

⁶⁶ « *Ubi enim opera fiunt deo digna, isthic dudum fuit in deum religio.* » Zwingli, *De peccato originali*, p. 389.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Luther, *Operationes in Psalmos*, p. 195.

⁶⁹ Luther, *Die Promotionsdisputation von Palladius und Tileman*, p. 255.

qu'idolâtrie et idées de Dieu fausses, vaines, inventées qu'on appelle cela le Coran des Turcs, les décrets et les ordres du Pape, où même la loi de Moïse, par lesquels on s'imagine être justifié et sauvé devant Dieu »⁷⁰. Ce légalisme musulman, juif et papiste consiste dans la conviction qu'on peut obtenir la justification par son propre mérite, par le respect de certaines règles vestimentaires et hygiéniques, par le jeûne et autres observations dans son comportement extérieur⁷¹ ; « ... en ce qui concerne les ablutions et les bains, la circoncision et autres rites et cérémonies extérieurs, ils sont tous d'accord »⁷².

L'autre grand théologien de Wittenberg, Mélanchthon, s'est élevé maintes fois aussi contre la conception légaliste de la justification des musulmans, des juifs, et celle des anabaptistes. Cette conception est motivée par la recherche de la gloire auprès des hommes et par un égoïsme incontestable : « Les impies, c'est-à-dire les païens et les hypocrites ne font pas le bien pour Dieu, pour obéir à Dieu, mais pour rechercher et étaler publiquement leur gloire, ou parce qu'ils s'imaginent que par leurs bonnes actions ils méritent la rémission de leurs péchés et seront justes au regard de Dieu ; c'est ce qu'enseignent Mahomet et les papistes au sujet de la satisfaction et de la compensation des fautes commises »⁷³. Ces gens se trompent parce qu'ils pensent qu'« il faut honorer Dieu par des cérémonies et par des œuvres morales ; que s'ils ont commis une faute ils peuvent la racheter par des cérémonies, et que si celles-ci sont suffisantes, elles leur acquerront la rémission des péchés »⁷⁴. La source de cette fausse conviction se trouve dans leur croyance que le culte confère le salut « ex opere operato » : « Telle est la prière des juifs, des musulmans et des papistes, qui s'imaginent que leur culte vaut en raison de l'œuvre accomplie, en dehors de la bonne disposition de celui qui l'accomplit, c'est-à-dire même s'il ne pense pas à la volonté de Dieu »⁷⁵.

La conséquence désastreuse de l'idée que l'accomplissement de rites extérieurs engendre « ex opere operato » la rémission des péchés, est une incertitude complète en ce que concerne le salut : « Les païens, les juifs, les musulmans et bien des gens parmi les papistes, qui ne comprennent pas l'Evangile, ne peuvent prouver qu'ils plaisent à Dieu, et qu'ils sont entendus de lui »⁷⁶.

Aux yeux des Réformateurs, la doctrine islamique de la justification non par la grâce de Dieu, mais par les propres œuvres de l'homme, engendre inévitablement la violence à l'égard des adeptes des autres religions et la volonté de dominer le monde, — dernier point de la critique de la doctrine coranique que nous allons examiner plus loin.

⁷⁰ Luther, *Tischreden*, EA, T. 57, N° 496, p. 370.

⁷¹ Luther, *In quindecim Psalmos graduum* (Ps. 132 : 9), p. 409.

⁷² Luther, *Tischreden*, EA, T. 62, N° 2912, p. 368.

⁷³ « Impii, id est. Ethnici et hypocritae non benefaciunt aliis propter Deum, seu, ut Deo obediunt, sed vcl ostentatione quadam et aucupio gloriae popularis, vel quia fingunt se sua beneficentia mereri remissionem peccatorum, et iustos esse coram Deo, sicut Mahomet et Papistae docent de satisfactionibus et compensatione delictorum. » Mélanchthon, *In Evangelium Matthaei*, col. 679.

⁷⁴ « Deum colendum esse ceremoniis et operibus moralibus ; sed si sint lapsus aliqui, ceremoniis compensari : et has, si sint sufficientes, mereri remissionem peccatorum. » Mélanchthon, *In Psalmos*, col. 1107.

⁷⁵ Mélanchthon, *In Evangelium Ioannis*, col. 107.

⁷⁶ Mélanchthon, *Postilla*, Pars I—II, col. 252. — Ceux que Mélanchthon entend par les « multi ex Papistis » sont les moines : « Monachi breviter respondent, semper de omnibus his quaestionibus dubitandum esse, an satis sit sic invocare Deum, qui se per Evangelium patefecit, an vero nos exaudiat, an acquiescendum sit in promissionibus. Ad haec omnia ethnico more respondent, Monachi et Mahometistae, dubitandum esse. » Mélanchthon, *In Evangelium Ioannis*, col. 432. — Sur ce point : la justification de l'homme par ses propres œuvres, il n'y a aucune différence entre les païens et les soi-disant croyants en un Dieu unique, les musulmans : « Sed nequaquam norunt Plato, Xenophon, Mahomet promissionem gratuitam reconciliationis et Mediatorem filium ; sed perpetua est in mentibus dubitatio, an exaudiat a Deo ... » Mélanchthon, *Epistolarum libri XII*, Vol. VII, col. 584 ; voir aussi : *ibid.*, Vol. V, col. 260.

e) La critique de la polygamie, de la piété et des mœurs

La règle coranique qui permet à un homme d'avoir plusieurs épouses — jusqu'à quatre (sourate IV, 3 sqq.) —, a provoqué une critique violente de la part des Réformateurs zurichoïses ainsi que des autres théologiens ou écrivains de la génération de la Réforme. Ils ne tinrent compte ni des conditions de l'Arabie à l'époque où le Prophète y avait exercé ses activités, ni de l'impératif de l'équité dans le traitement des épouses imposé par le Coran ; ils ont partagé, fait surprenant, dans leurs opinions, celles des représentants de l'Eglise catholique-romaine en considérant le mariage comme une institution sainte, un sacrement.

Selon Bullinger, « le nommé Mahomet ordonne et écrit encore beaucoup d'autres choses dans son Coran ... qui sont tout à fait opposées à la vérité divine et à la discipline et à l'honneur des chrétiens : par exemple, lors qu'il détruit la sainte institution du mariage en permettant aux hommes de convoler avec beaucoup de femmes. Puis, parce qu'il les soumet entièrement au pouvoir des hommes, ces pauvres femmes, quoique sans péché et sans droit, sont à la seule merci de leurs époux qui ont même le droit de les renvoyer arbitrairement »⁷⁷.

Le passage sur la polygamie des musulmans dans la petite brochure où Bibliander s'adresse aux chrétiens contemporains⁷⁸, est intéressant car il expose la conception de la génération de la Réforme sur le mariage, institution sainte, et condamner la polygamie admise par le Coran : « Il faut parler premièrement du mariage, l'institution la plus sainte chez les hommes, car elle date du paradis, d'avant la damnation du genre humain. C'est le Créateur qui l'a instaurée et consacrée, pour que la race humaine se propage par l'union légitime d'un homme et d'une femme. Et il a dit : ils seront une seule chair, non pas un homme pour trois femmes ou plus. Ainsi la loi musulmane s'écarte grandement de la loi naturelle voulue par le souverain Seigneur ; il n'est pas rare qu'elle permette plusieurs épouses selon le désir et les possibilités de chacun ... La loi des Turcs sur la polygamie déplaît à juste titre, elle est contraire à la loi de Dieu ». Se rappelant que l'Ancien Testament connaît la polygamie, institution existant au sein du peuple des prophètes, et jusque dans la famille d'Abraham, il explique ce fait d'après saint Augustin⁷⁹ : « Il faut attribuer à l'époque et à d'autres circonstances qui autorisaient une polygamie relativement modérée, le fait qu'Abraham, Jacob et d'autres très-saints hommes aient eu plusieurs épouses. En sorte que les musulmans ne suivent nullement l'exemple de ces amis éminents de Dieu, eux qui cherchent à imiter cette polygamie, sans avoir les mêmes raisons ». Il établit donc une règle d'exception pour les pères de l'Ancien Testament. mais ne songe pas à l'appliquer à d'autres, par exemple à Mahomet et à ses descendants. La monogamie en tant qu'institution religieuse et sainte, ayant été énoncée dans le Nouveau Testament, est obligatoire pour tous les temps et pour tous les peuples, sans exception et sans « circonstances atténuantes ». La polygamie, pratique des hérétiques, doit forcément être condamnée.

Luther lui aussi dénonce d'une façon véhémement la polygamie des musulmans, et c'est peut-être sur ce point qu'il se laisse le plus emporter. Les Turcs peuvent avoir dix, douze ou vingt épouses et encore des concubines ; une seule fois, il mentionne le nombre précis de femmes, quatre, que le Prophète admet pour un croyant⁸⁰. Comme Bullinger, il reproche aux musulmans leur manière de traiter la femme, qui dépend

⁷⁷ « Gedachter Machomet ordnet und schribt ouch vil andere Ding in sinem Alcoran ... , die alle rychtig stryend wider die göttlich Warheit unnd christenliche Zucht unnd Eer : als das er die heiligen Ee gar verwüstet unnd zumal in die Ee vil Wyber den Mannen zu haben erloubt unnd dann erst über das selb den Mannen Gewalt gibt, die armen Wyber, glych one Schuld unnd one alles Rächt, allein usz eignem der Mannen Gefallen, ja Mutwillen, von inen zustossen. » Et il continue : « Anderer grewlicher siner Unreinigkeit wil ich hie nit gedäcken, künscher Oren zuverschonen ». Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. 6/v.

⁷⁸ Bibliander, *Consultatio*, fol. 25/r-v.

⁷⁹ Saint Augustin, *De civitate Dei libri XXII. Opera omnia*. T. VII, Liber XVI, Cap. XXXIV, fol. I/5.

⁸⁰ « Der Türcke hat des Scheidens noch heuttiges Tages viel. Wen ein Weib dem Manne nicht gehorsam ist, noch machets nach des Mannes Kopff und Willen, balde jaget er sie zum Hause hinaus und nimpt eine, zwei, drej oder vier Weiber nach einander. Und behelffen sich mit Moise ; haben herausgenommen, was weich ist und ihnen wohl thutt ... Ich halte es auch, das keine Ehe bey den Türcken sej, sondern nur ein Hurenleben. Es ist eine grosze Tiranney, sonderlich weil Gottes Wolthat und Segen darzu auch kompt, das sie Kinder zeugen, und soll dennochs die Mutter gescheiden

entièrement de son mari ; celui-ci peut la renvoyer à son gré, et même la vendre comme on se débarrasse d'une vache ⁸¹. Dans sa *Heerpredigt* il résume la situation comme suit : « Bien qu'un homme puisse avoir, selon leur loi, douze femmes et y ajouter autant de servantes et de concubines qu'il désire, néanmoins, tous les enfants sont reconnus héritiers ; ils (les Turcs) tiennent, toutefois, ces femmes sous une grande contrainte et dans une stricte obéissance : l'homme discute rarement avec sa femme en compagnie d'autrui, ne plaisante pas en sa présence et ne se montre pas familier avec elle en public. Quoique l'homme épouse ses femmes devant un prêtre, il garde le droit et le pouvoir de renvoyer celle qu'il veut, selon les services qu'elle lui rend, selon qu'il l'aime ou qu'il lui en veut. Ainsi s'imposent-ils par contrainte à leurs femmes. Bien qu'un tel mariage ne soit pas un mariage devant Dieu, mais plutôt une apparence, ils tiennent par là leurs femmes sous discipline et leur imposent une conduite exemplaire : par conséquent, il n'y a chez leurs femmes ni espièglerie, ni luxe, ni légèreté, ni bijoux, somptuosité et faste superflus, comme il y en a chez nous » ⁸².

L'opposition entre mariage chrétien et polygamie musulmane atteste pour Mélanchthon aussi la plus grande différence éthique entre les deux croyances ; comme les autres Réformateurs, non seulement il reproche à l'Islam la polygamie, mais il condamne, à toute occasion, le pouvoir arbitraire de l'homme sur la femme : « Le mariage existe-t-il chez les musulmans ? Non. Qu'est-ce que le mariage ? C'est la légitime et indissoluble union d'un homme et d'une femme ; une institution divine en vue de procréer une descendance et d'éviter le libertinage. Les musulmans épousent autant de femmes qu'ils veulent et les répudient quand ils veulent, sans motif » ⁸³ ; en conséquence : « Il n'y pas de vrai mariage dans les lois des Turcs » ⁸⁴.

Les Réformateurs, dont les Zurichoïses, ont été au courant des rites et des diverses formes de la piété musulmane. Bullinger mentionne la circoncision qui remplace le baptême, les lieux de culte qui diffèrent des églises chrétiennes, le vendredi qui est leur jour de culte, ainsi que le « mépris » et « l'abandon » de la Sainte-Cène. Il sait que le Prophète a ordonné de prier cinq fois par jour, mais il estime que les prières musulmanes sont vaines, car elles ne sont pas faites au nom de Jésus-Christ : « Il ordonne de faire la prière et l'invocation cinq fois par jour. Mais il n'invoque pas Dieu d'une façon correcte comme nous le faisons. Car il ne prie pas en invoquant l'unique intermédiaire, Jésus-Christ, par qui seul toute prière est agréable à Dieu. Et quoiqu'il n'invoque que le Père, notre « Pater noster » ne s'applique pas aux siens ; pour cette raison, son invocation et sa prière ne sont pas correctes » ⁸⁵.

Dans son attitude négative à l'égard des pratiques religieuses musulmanes, Bullinger rejoint Luther dont un passage de la *Heerpredigt* caractérise bien et son style et la conception générale de l'époque : « Tu remarqueras aussi qu'ils se rassemblent fréquemment pour la prière dans leurs églises et qu'ils prient avec une discipline, dans un silence et avec une beauté de gestes qu'on ne trouve nulle part dans nos églises ... si bien que même nos frères captifs des Turcs se plaignent que notre peuple dans nos églises ne se comporte pas d'une façon si disciplinée, si silencieuse, si recueillie ... Alors, quand tu entends de telles choses, serre les dents et pense à Jésus-Christ, qu'ils ne reconnaissent ni ne respectent. Laisse donc se comporter et se prosterner qui le veut comme il le veut. — s'il ne croit pas en Jésus-Christ, c'est tout à fait en vain ; tu peux être sûr que Dieu préfère qu'on mange et qu'on boive dans la foi plutôt que de jeûner sans la

werden. Drumb ists keine rechte Ehe bei den Türcken. Die Türcken sind itzt, meines Bedunckens, aile Hurenkinder. » Luther, *Matth. 18-24 in Predigten ausgelegt* (Kap. 19), p. 314.

⁸¹ Luther, *Vom Kriege*, p. 126.

⁸² Luther, *Heerpredigt*, p. 190.

⁸³ Mélanchthon, *Posylla*, Pars III-IV, col. 503.

⁸⁴ Mélanchthon, *In Psalmos*, col. 1469. — Mélanchthon va jusqu'à affirmer que la liberté sexuelle des musulmans autorise même l'inceste : « Est autem Mahometica quoque doctrina plane barbara. Liberat homines a vinculis legis divinae : Patres cubant apud filios /correctement : filias/, et filii apud matres ... » Mélanchthon, *Postilla*. Pars. III-IV, col. 417.

⁸⁵ Bullinger/Erb, *Der Tügg*, fol. 6/v-7/r, — Il est intéressant de noter que Mélanchthon est convaincu du fait que Mahomet a prescrit la circoncision pour s'assurer, à lui et à ses fidèles, le droit « d'héritier légitime » de Sarah. Voir : Köhler, M., *op. cit.*, pp. 129-130. — Mélanchthon a, certes, ignoré que la circoncision était une pratique tout à fait répandue en Arabie à l'époque du Prophète.

foi ; plutôt des gestes moins disciplinés dans la foi que beaucoup de beaux gestes sans la foi, et plutôt moins de prières dans la foi due beaucoup de prières sans la foi ... »⁸⁶.

L'interdiction islamique de boire du vin est jugée de la même façon. On imagine différentes raisons pour lesquelles le Prophète l'a imposée : Bullinger fait allusion à des motifs d'ordre social⁸⁷. Bucer affirme qu'en Orient on boit plutôt du jus tiré des fruits de palme que du vin de raisins⁸⁸ ; mais l'important c'est que cette défense ne figure pas au nombre des règles que le Christ et les apôtres ont édictées : « Il vaut mieux » — dit Luther — « boire, avec mesure, du vin et être gai en croyant en Christ que de renoncer sans foi en Christ à cette chose acide, quoique exquise, à laquelle ni les prophètes, ni les apôtres, ni le Christ lui-même n'ont renoncé. Car le Christ a mangé et bu en compagnie des hommes et des femmes, ou avec des pharisiens et des publicains. Mais les Turcs veulent surenchérir et faire mieux que Dieu et son propre Fils ... »⁸⁹.

L'attitude de Bibliander est beaucoup plus positive en ce qui concerne les pratiques sociales en pays islamiques. Il décrit la sobriété de la vie familiale des musulmans et souligne le caractère sérieux et industriels des Turcs : « Le père de famille est sévère ; leurs femmes sont pudiques et zélées dans la surveillance de la maison ; les enfants sont éduqués avec soin et bien instruits dans leur religion. Les loisirs et les plaisanteries excessives ont peu de place chez eux, de même que les jeux grossiers. Ils sont laborieux dans la préparation et la conservation des biens. Ils sont simples mais propres dans leurs constructions, leur nourriture et leur boisson, dans leur vêtement et dans ce qui touche aux soins corporels ... Il y a chez les Turcs une sorte de gravité, de prudence et de circonspection quand ils traitent de leurs affaires ; ils vont jusqu'au bout de leurs entreprises avec persévérance ; ils ont une incroyable patience au travail ... La plupart des Turcs ont en eux sinon l'amour du moins le culte de la justice ainsi que la foi en celle-ci ; ils sont honnêtes dans le commerce et dans leurs transactions »⁹⁰. Sur le même ton flatteur, Bibliander rapporte encore combien la vie publique des musulmans est saine, correcte, conforme à la loi de Dieu, et il verse à ce propos dans quelques exagérations : « Les Turcs font des lois qui ne s'écartent nullement de la religion qu'ils considèrent comme la seule vraie ; ces lois l'honorent et la protègent. Ensuite, ils confient ces lois à des hommes capables de les enseigner et de les interpréter conformément à l'essentiel de la foi et de la religion ; ces hommes sont appelés califes. Le maintien de l'ordre public est confié à des juges et à des administrateurs de la justice, versés en matière religieuse et gardiens scrupuleux des lois afin que le tribunal favorise la justice et non les criminels. L'empereur se soumet aux lois, les applique, et exige du peuple qu'il les observe. De cette façon, ce dernier observe mieux le droit quand il voit par l'exemple de leur vie, que les auteurs des lois sont les premiers à les respecter. Bien entendu, le peuple se souvient de l'exemple des rois, comme l'a bien montré Claudien. Ainsi, le peuple mène dans la concorde une vie tranquille et il est prêt à supporter les charges de la paix et de la guerre. Les révoltes sont rares et celles qui éclatèrent se sont apaisées avant l'écroulement de l'Etat. Il n'est pas nécessaire de souligner l'importance pour les Turcs de leur art militaire et de leur discipline guerrière, puisque leurs fréquentes victoires et leurs triomphes, — en comparaison de nos malheurs, — nous le rappellent. Qu'en est-il de nous ? »⁹¹.

⁸⁶ « ... wirstu auch finden, das sie ynn yhren Kirchen oft zum Gebet zu samen komen, und mit solcher Zucht, Stille und schönen eusserlichen Geberden beten, das bei uns ynn unsern Kirchen solche Zucht und Stille auch nirgent zu finden ist ... auch unsere gefangen Brüder ynn der Türckey klagen über unser Volck, das nicht auch ynn unsern Kirchen so still, ordentlich und geistlich sich zieret und stellet ... Da drücke aber mal mit dem Daumen auff einen Fingcr, und dencke an Jhesum Christum, den sie nicht haben noch achten. Denn las sich zieren, stellen, geberden, wer do wil, und wie er wil, gleubt er nicht an Jhesu Christ, so bistu gewis, das Gott lieber hat Essen und Trincken ym Glauben, denn Fasten on Glauben ; lieber wenig ordentlich Geberde ym Glauben, denn viel schöner Geberd on Glauben, lieber wenig Gebet ym Glauben, denn viel Gebet on Glauben ». Luther, *Heerpredigt*, p. 187.

⁸⁷ Bullinger/Erb, *Der Tügg*, fol. 7/r.

⁸⁸ « Ego putarim » — dit Bucer — « potum quem conficiunt in hac regione ex pomis palmarum, hoc nomine vocatum. Nam ex his quae cariotas vocant, sunt praecipua vina Orienti, ut ait Plinius lib. 13. Quo minus mirandum, quod Mahometani hunc potum vino praetulerint » . Bucer, *Psalmorum libri quinque*, p. 294.

⁸⁹ Luther, *Heerpredigt*, p. 190.

⁹⁰ Bibliander, *Consultatio*, fol. 28/r-30/r.

⁹¹ *Ibid.*, fol. 26/r-v.

Il est vrai que de tels passages se lisent aussi chez Luther, dans lesquels il vante la sobriété morale des musulmans et les bons rapports entre gouverneurs et gouvernés : « ... tu vois chez les Turcs des êtres apparemment courageux, stricts et honorables. Ils ne boivent pas de vin, ne se goinfrent et ne se souillent pas comme nous, ne s'habillent pas d'une façon aussi frivole et fastueuse, ne construisent pas d'une manière aussi pompeuse ; ils ne se vantent et ne jurent pas autant et si grossièrement ; ils témoignent d'une obéissance, d'une discipline et d'un respect, grands et appropriés, envers leur empereur et seigneur, et ils ont un gouvernement d'apparence stable, qui semble bien fonctionner, comme nous aimerions l'avoir dans les pays allemands »⁹².

La contradiction entre ces divers passages des écrits des Réformateurs, où tantôt ils condamnent sans appel les mœurs et la vie des musulmans n'agissant pas au nom de Jésus-Christ, tantôt ils décrivent et louent, quelquefois outre mesure, la probité du caractère des Turcs et la valeur exemplaire de leurs affaires publiques, provient, en partie, de la confusion des considérations théologiques et socio-politiques. Ce sont, toutefois, les textes qui condamnent qui représentent la véritable opinion de la génération de la Réforme dont les vues christocentriques excluaient une approbation et une appréciation sincère de ces qualités humaines et sociales des musulmans que leurs anciens captifs chrétiens eux-mêmes ont su reconnaître ; les passages qui jettent une lumière favorable sur la vie et les mœurs des ennemis ne servaient qu'à fustiger les chrétiens contemporains dont le comportement quotidien, tant dans la vie personnelle que dans la vie publique, n'était pas à la hauteur des prescriptions énoncées dans la Bible. L'exemple d'infidèles vivant dans la justice, malgré leur croyance complètement erronée, avait comme but d'inciter les chrétiens à améliorer leur propre vie et, en conséquence, de sauver leur existence : car les Réformateurs étaient convaincus que si Dieu permettait aux Turcs de remporter une victoire après l'autre, c'était parce qu'il voulait punir son peuple désobéissant et commettant les péchés les plus graves.

C'est dans ce sens que Zwingli s'est écrié en traitant des problèmes intérieurs de sa cité : « Quelle est donc la différence entre les Turcs qui, ne sachant rien de la loi de Dieu, se dressent contre elle, et les chrétiens qui, la connaissant, n'y obéissent pas ? La voici : c'est que le chrétien s'en ira, avec d'autant plus de certitude, dans l'enfer »⁹³. Et c'est l'admonition prophétique qui retentit chez Bullinger quand il exhorte ses contemporains : « Les chrétiens qui s'étonnent et se demandent avec impatience, pourquoi Dieu permet aux Sarrasins et aux Turcs d'avoir tant de succès et pourquoi il a toléré pendant si longtemps, et tolère encore, leur croyance impure face à la juste et vraie foi ... , ces chrétiens, bien qu'ils confessent une juste foi, réalisent peu, combien leur vie, mauvaise et scandaleuse, suscite la colère de Dieu, lequel envoie contre eux, par conséquent, pour les subjuguier, des armées d'ennemis dont la puissance provient davantage des péchés des chrétiens que de leur propre force et de leur fausse croyance ... »⁹⁴.

Le châtement divin encouru par des chrétiens qui ne sont que de nom des disciples du Christ, et pour cette raison, revient de même comme un refrain chez Bibliander ; il consacre de longues pages à exhorter ses concitoyens à revenir à Dieu et à suivre la voie qu'il a tracée⁹⁵.

Luther qui, le premier, s'est servi dans ses prédications et dans d'autres écrits de cette « arme » consistant à comparer la vie exemplaire des Turcs à la révolte contre Dieu de chrétiens qui, par leur conduite, désavouent leur foi, est allé encore plus loin en souhaitant la victoire des armées ennemies jusqu'à ce que les chrétiens comprennent enfin qu'ils doivent se soumettre aux commandements divins : « Ainsi, si deux armées turques allaient se confronter l'une dite musulmane, l'autre dite chrétienne, quel bon conseil — pour autant qu'il en ait besoin — donnerais-tu à notre Seigneur Dieu, auquel des deux Turcs devrait-il porter

⁹² « ... wirstu sehen bey den Türcken, nach dem eusserlichen Wandel, ein dapffer, strenge und ehrbarlich Wesen. Sie trincken nicht Wein, sauffen und fressen nicht, so wie wir thun, kleiden sich nicht so leichtfertiglich und frölich, bawen nicht so prechtig, brangen auch nicht so, schweren und fluchen nicht so, haben grossen, trefflichen Gehorsam, Zucht und Ehre gegen yhren Keiser und Herrn, und haben yhr Regiment eusserlich gefasset und ym Schwanck, wie wirs gerne haben wolten ynn deutschen Landen ». Luther, *Heerpredigt*, pp. 189-190.

⁹³ « Was ist nun Underscheyd zwüschen dem Türggen, der von Gottes Gsatz nütts weiss, und tut aber darwider, und zwüschen dem Christen, der's weiss und tut darwider ? Der, das der Christ so vil des gwüsser des Tüfels wirt. » Zwingli, *Welche Ursach gebind ze ufrüren*, p. 391. — Il constate à une autre occasion, avec tristesse : « Wie erber das sye, bedörfend nit Christen urteylen, sunder Türggen und Ungläubig mögend's erkennen. » Zwingli, *Antwort über Doctor Strussen Büchlein*, p. 495.

⁹⁴ Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. 8/v.

⁹⁵ Bibliander, *Consultatio*, fol. 32/r-34/v.

aide et accorder la bonne fortune ? Moi, le plus humble des conseillers, je lui recommanderais de laisser les Turcs musulmans vaincre les Turcs chrétiens, comme il l'a fait d'ailleurs jusqu'à maintenant, sans notre conseil, en dépit de nos doléances et de nos sollicitations. La raison est la suivante : les Turcs musulmans n'ont ni la Parole de Dieu, ni des prédicateurs pour la leur annoncer, ce sont des cochons grossiers et immondes qui ne savent pas pourquoi ils vivent ni ce qu'ils croient ; s'ils avaient, toutefois, des prédicateurs de la Parole divine, ces cochons-là, du moins quelques-uns d'eux, se transformeraient peut-être en hommes. Tandis que nos Turcs chrétiens ont la Parole de Dieu et des prédicateurs, mais ne veulent pas l'entendre ; ils se transforment ainsi d'hommes en de véritables cochons ; en plus, ils profanent le nom du Christ puisqu'ils se vantent d'être chrétiens, d'agir comme tels, alors qu'en réalité ce sont des Turcs plus abominables encore que ceux qui se disent musulmans et non chrétiens »⁹⁶.

f) Contre la violence et la guerre

En raison des préceptes coraniques sur le *djihâd*, improprement appelée la « guerre sainte », mais surtout impressionnés par les succès militaires de l'Empire ottoman et son expansion rapide, les réformateurs ont repris sans hésitation les thèmes du Moyen Âge sur la violence prétendument partie intégrante de la doctrine coranique. Les rumeurs qui parcouraient l'Occident sur la cruauté des spahis et des janissaires, les souffrances que les peuples des Balkans et de l'Europe orientale devaient endurer au cours des guerres récentes, réveillèrent l'Europe chrétienne de sa torpeur au fur et à mesure que le danger se rapprochait. Sans connaître les motifs réels de l'institution du *djihâd*⁹⁷, et ne tenant aucun compte de l'ensemble de l'enseignement coranique ainsi que des intentions du Prophète, la génération de la Réforme a cru sincèrement que Mahomet avait instauré la violence pour répandre sa religion et étendre son pouvoir temporel.

« L'instrument de la doctrine de Mahomet est non seulement le Coran, mais encore le glaive et les armes. Car Mahomet s'est déclaré envoyé non en vertu de miracles, mais par la force du glaive »⁹⁸ ; c'est ainsi que Bibliander résume clairement la conviction de ses contemporains. Cette vue se confirma par une autre conviction selon laquelle les raisons de Mahomet, en fondant sa religion, auraient été plutôt d'ordre politique ; il aurait visé à assurer son pouvoir, tant en Arabie que dans des pays lointains, par la ruse et par

⁹⁶ « Wenn nu solche zwey Türcken Heer gegen ander zögen, eines, das mahmetisch heisst, das ander, das sich christlich heisst : Lieber, gib unserm Herrn Gott guten Rat (wo ers sonst nicht wüste), welchen Türcken er solle helfen und Glück geben. Ich, für der geringsten Ratgeben einer, wolt jm raten, er solle den mahmetischen Türcken Glück geben wider die christlichen Türcken, wie er bis her, on unsern Rat, auch wider unser Klage und Bitte, dennoch gethan hat. Ursache ist die, das die mahmetischen Türcken haben Gottes Wort nicht, noch Prediger desselben, sind grobe, unfletige Sew, wissen nicht was sie leben oder gleuben ; hetten sie aber Prediger göttliches Worts, möchten sie vielleicht, ja doch etliche, aus Sewen Menschen werden. Aber unser christliche Türcken haben Gottes Wort und Prediger, wollens gleich wol nicht hören, und werden aus Menschen eitel Sewe, schenden dazu den Namen Christi, das sie sich Christen und christlich rhümen, und doch erger Türcken sind, denn jene, die sich mahmetisch und nicht christlich rhümen. » Luther, *Verlegung*, p. 391. — Dans *Vom Kriege wider die Türcken*, Luther s'exprime ainsi en faveur de l'œuvre de la mission, intérieure : « ... denn es greulich Abgötterey gnug ist ynn seinem Keiserthum, das nicht not ist, derhalben die Türcken zu bestreiten. Es sind unter uns Türcken, Juden, Heiden, Unchristen alzu viel, beide mit öffentlicher falscher Lere, und mit ergerlichem, schendlichem Leben. Las den Türcken gleuben und leben wie er wil, gleich wie man das Bapstum und ander falsche Christen leben lest. » Luther, *Vom Kriege*, p. 131.

⁹⁷ Au sujet du *djihâd*, voir : Watt, *Islamic Political Thought*, pp. 14-19.

⁹⁸ Bibliander, *Concilium*, p. 412. — L'opinion de Mélanchthon est la même : « Nam lex Mahometica praecipit Turcis, ut bella inferant aliis nationibus, etiamsi nulla causa sit, nisi propagandae sectae ipsorum. » Mélanchthon, *Philosophiae moralis epitomes*, col. 108. — A de rares occasions, les Réformateurs ont reconnu que les Turcs, d'après les récits de ceux qui avaient vécu dans leur empire, étaient tolérants à l'égard des adeptes d'autres religions, — sans se rendre compte que cette tolérance n'était appliquée qu'envers les chrétiens et Juifs, « les gens du livre ». Ainsi, Zwingli écrit : « Vom Türggen redt man also, das er einen yeden lasse in sinem Glouben blyben. Kumpt dahar, das er wol sicht, das er die Herten nit zwingen mag ». Zwingli, *Welche Ursach gebind ze ufrüren*, p. 438. — Et Luther dans sa *Heerpredigt* : « Der Türcke zwinget doch niemant Christum zu verleugnen und seinem Gleuben anhangen ». Luther, *Heerpredigt*, p. 195.

la force : « D'ailleurs, le Coran ne règle pas tant les cérémonies et les choses qui touchent à la religion, mais plutôt la politique en temps de paix comme en temps de guerre. C'est ainsi que les gardiens des lois, qui sont appelés de nos jours lescherchades dans la langue des Turcs, ont le pouvoir de casser les jugements rendus par l'empereur s'ils contreviennent aux lois de Mahomet »⁹⁹.

Bullinger se réfère à l'idée très répandue parmi les chrétiens selon laquelle Mahomet avait trouvé trop douce la doctrine du Christ pour qu'elle remporte des succès dans ce monde immanent ; il pense, en outre, que les Arabes recourent à la violence parce qu'ils se considèrent comme détenteurs des promesses données par Dieu aux héritiers légitimes d'Abraham : « Il (Mahomet) enseigne aussi que le Christ a donné aux hommes une loi de bonté et de paix, mais qui ne peut être utile au pouvoir séculier. Les Sarrasins sont les enfants légitimes et les héritiers de la femme d'Abraham, Sarah, — ainsi, suivant les promesses, tous les empires du monde leur reviennent. C'est pourquoi ils doivent prendre en main leur épée pour conquérir tous les royaumes de la terre (sur cette même idée se fondent d'ailleurs l'esprit et le procédé du diable qui, depuis toujours, ne vise qu'au massacre). En cela, ils ressemblent quelque peu aux anabaptistes de Münster. Parce que les Sarrasins et, par la suite, les Turcs ont obtenu beaucoup de succès, de victoires et de conquêtes, ils ont pu établir leur domination et répandre leur foi dans le monde »¹⁰⁰.

Luther est convaincu que les Turcs visent à détruire le « weltlich Regiment », c'est-à-dire la forme de pouvoir temporel qui caractérise la civilisation occidentale : « En outre, le Coran ou la croyance des Turcs enseigne la destruction non seulement de la foi chrétienne, mais aussi de notre régime séculier. Ainsi que je l'ai appris par ouï-dire, son Mahomet ordonne de régner par l'épée, et, selon le Coran, les œuvres les meilleures et les plus nobles sont les exploits de l'épée. En réalité, le Turc n'est rien d'autre qu'un véritable assassin et brigand ainsi que les faits le prouvent à l'évidence ... Car leur loi leur commande, en tant qu'œuvre divine, de piller, de tuer, de conquérir et de dévaster toujours davantage ; en agissant ainsi, ils croient servir Dieu »¹⁰¹. Il est intéressant de noter que Luther compare l'attitude des musulmans, relativement au système social européen et à la forme du pouvoir qui en est l'expression, aux vues et aux

⁹⁹ « Caeterum Alcorano reguntur non tantum caeremoniae, et religionem spectantia verumetiam politica tam in castris quam domi. Unde nomophylaces, qui hodie Turcarum dialecto vocantur lescherchadii, potestatem habent retractandi sententiam per imperatorem latas, si legibus Machumetis repugnent ». Bibliander, *Machumetis* ... , T. I, fol. 14v. — Sous le nom de « lescherchadii » Bibliander entend probablement les janissaires, appelés en turc « yéni-tchéri », la nouvelle milice, ou corps militaire institué par le sultan ottoman Orkhân en 1334, et recruté (« devshirmeh ») au sein des populations chrétiennes soumises, sous forme de tribut d'enfants. Voir : Palmer, J. H. B., *The Origin of the Janissaires*. Bulletin of the John Rylands Library Vol. 35, 1953. p. 7.

¹⁰⁰ « Item er leert, Christus habe wol ein gütig und fridlich Gsatz den Menschen gaben, sömlichs sye aber der Regierung kein Nütz. Die Sarazener syend die rächten Kinder und Erben der Hauswifrowen Abrahams, der Sara, und diene deszhalb inen die Verheissung aller Rychen der Erden. Darumb söllind sy das Schwert (sich hie des Tüfels Art unnd Geist, der uff Mürdcn von Anfang stiftet) in die Hand nemmen und alle Königrych der Erden alls das iren ynnemmen. Darinn sy den münsterischen Widertöuffcrn ettwas glyeh sind. Diewyl aber die Sarazenen und nach inen die Türggen hie vil Glücks, Sygs und Zunemmens gehebt habend, ist inen unnd irem Glouben in der Wält grosser Zufaal beschähen. » Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. 6r-v.

¹⁰¹ « Zum andern, leret des Türcken Alkoran odder Glaube, nicht allein den christlichen Glauben verstören, sondern auch das gantz weltlich Regiment. Denn sein Mahomet (wie gesagt ist) befihlet mit dem Schwerd zu walten und ist das meiste und fürnemest Werck ynn seinem Alkoran das Schwerd. Und ist also ynn der Warheit der Turck nichts, denn ein rechter Mörder odder Strassen Reuber ; wie denn auch die That für Augen beweiset ... Denn es wird yhn ynn yhem Gesetz gebotten, als ein gut göttlich Werck, das sie rauben, morden, und ymer weiter umb sich fressen und verderben sollen, wie sie denn auch thun.und meinen, sie thun Got einen Dienst dran. » Luther, *Vom Kriege*, p. 123. — Mélancthon décrit quelquefois le Coran comme une législation militaire : Mélancthon, *Postilla*, Pars I-II, col. 673. — Mais il ne considère pas que les guerres des Turcs soient menées pour des raisons de convictions, de prestige ou de désir d'expansion « impérialiste » ; pour lui les musulmans ne veulent que détruire, dévaster les territoires des autres et, en premier lieu, déshonorer le Christ et extirper son nom : « Quo irrumpunt Turci, non dimicant de gloria, ut Cyrus, Pyrrhus, nec de imperio ut Alexander, cuius legibus provinciae fiebant cultiores et humaniores, ne quidem ut iracundiae morem gerant, quae in heroicis naturis accensa interdum ingentia bella ciet, ut Hannibal iratus bellum Italiae intuli. Non humano impetu, sed furialibus stimulis aguntur Turci ad delendum nomen Christi, ad maciendam vastitatem orbis terrarum. » Mélancthon, *Declamationes*, col. 568. — La loi islamique est la loi de la mort : « Denn das mahometisch Gesetz, darauff das saracenisch und türkisch Reich gegründet ist, gebeut nicht Frieden zu halten, sondern die Friedlichen anzugreifen und zu ermorden. » Mélancthon, *Loci theologici*, Vol. XXII, col. 623. — En somme, la loi islamique : « Fuit grata lex multitudini. — ist ein Ding für den Pöfel. — Item, fuit lex accomodata ad militare genus hominum. » Mélancthon, *Postilla*, Pars III-IV, col. 499.

concepts des « révolutionnaires » de son époque, ceux du mouvement de Thomas Münzer¹⁰² ; il a combattu ces derniers sans répit en prenant la défense de l'autorité établie des princes au pouvoir : « Comme les adeptes de Münzer » — écrit-il — « le Turc extirpe toute autorité et ne reconnaît pas la hiérarchie des états séculiers, c'est-à-dire les princes, les comtes, les seigneurs, les nobles et les autres féodaux. Il n'admet qu'un seul seigneur tout-puissant dans son pays, qui rétribue uniquement en argent et non par la répartition des biens ou du pouvoir seigneurial »¹⁰³.

Pour les Réformateurs il est évident que l'agressivité des musulmans, le recours à la force pour assurer l'expansion de l'Islam, représente une conséquence logique de la doctrine de Mahomet sur la justification non par la foi, mais par les bonnes œuvres de l'homme. Par conséquent, selon leur optique, la religion légaliste mène directement à l'hostilité envers le Christ, et l'hostilité envers le Christ entraîne les infidèles à une hostilité irréductible envers les chrétiens.

Les triomphes successifs des troupes turques posèrent un grave problème à beaucoup de chrétiens. Pourquoi Dieu, le Tout-Puissant, permettait-il que les infidèles l'emportent, presque toujours, sur les croyants de la vraie religion, sur les adeptes du message de Jésus-Christ ? Et si Dieu permettait une telle victoire des musulmans, ce fait ne signifiait-il pas que la vraie religion, c'est l'Islam et non le christianisme ? Les informations sur la conversion à l'Islam d'un certain nombre de chrétiens parmi les prisonniers des armées du sultan ou dans la population sous domination ottomane avaient alerté l'Europe peut-être outre mesure¹⁰⁴. Ces faits corroborèrent les inquiétantes questions posées par l'avance rapide des Turcs.

La réponse des Réformateurs à ce problème est claire : les succès politiques et militaires obtenus par les représentants d'une religion ne peuvent pas constituer un critère de sa véracité ; si Dieu permet la victoire des Turcs, c'est pour punir son peuple désobéissant. La seule manière de combattre l'ennemi c'est le retour à Dieu et l'obéissance à ses commandements, et non pas la guerre contre les infidèles.

« Cette doctrine — disent-ils — subsiste depuis longtemps, par conséquent elle est vraie, juste et salutaire », écrit Bibliander, faisant allusion à l'inquiétude de ses contemporains ; « et cette durée de huit cents ans donne aux fausses et impies doctrines de Mahomet un droit à la protection. Ils évoquent le grand nombre de ses adhérents, leur puissance et la pureté de leurs mœurs. Il est vrai que la majeure partie du monde, et la plus puissante, est soumise au Coran : mais s'ensuit-il que cette doctrine soit pure et pleine de vertus ? C'est ainsi, qu'en apparence, la sainteté de vie recherchée par les moines et les prêtres semble telle qu'on ne saurait rien mentionner de plus parfait. Or la pureté des mœurs dans le peuple dépasse de loin les règles des frères mineurs ou des chartreux. Il ne faut donc pas juger de la foi d'après les hommes ; en revanche, c'est d'après la religion, vraie ou fausse, que l'on peut juger si ses adeptes sont ou non des adorateurs de Dieu. Si la richesse, les honneurs, les victoires, la fortune, le succès et tout ce qui amène le bonheur temporel sont la justification et la véracité d'une religion, il n'y a rien de comparable à la religion de Mahomet qui comporte tous ces avantages en abondance. Mais cette façon de voir est bien trompeuse ; à tel point que si les Turcs et les autres disciples de Mahomet n'abandonnent pas leur chef pour suivre le Christ, ils sont promis à une éternelle damnation »¹⁰⁵. Et dans sa *Consultatio* il s'exclame avec tristesse, en évoquant le cas des convertis chrétiens à l'Islam : « Ainsi les Turcs mettent tant d'acharnement et

¹⁰² Thomas Münzer, Müntzer, ou Muncerus (1489 ?-1525), maître en théologie, particulièrement marqué par l'influence des Pères et la mystique médiévale, enseigna et exerça le ministère. Sous l'influence de Nicolas Storch et des « prophètes de Zwickau », il dépassa la pensée de Luther et remplaça la révélation biblique par l'« illuminisme de la révélation intérieure ». En 1523, Münzer devint à Allstedt pasteur d'une communauté sans images ni clergé ; avec sa Messe évangélique allemande, il posa avant Luther le fondement de la première liturgie allemande. Il voulait préparer la venue du règne du Christ en créant une théocratie où le peuple serait affranchi des tyrans, et réaliser ainsi une double réforme sociale et religieuse. Expulsé d'Allstedt en 1524, il se rendit alors à Mühlhausen ; il y dirigea avec Heinrich Pfeiffer une révolte des « paysans » et créa, en 1525, une sorte de théocratie populaire. Devenu chef de l'armée paysanne, il fut battu à Frankenhausen par les princes le 15 mai 1525 et exécuté aussitôt après. Münzer fut un des principaux adversaires de Luther ; on peut déceler dans sa pensée les jalons d'une conception tout à la fois chrétienne et communiste de la société. — Voir : Bloch, Ernst, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, 1964 ; Hinrichs, Carl, *Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*, Berlin, 1962.

¹⁰³ Luther, *Vom Kriege*, pp. 128-129.

¹⁰⁴ Les « Türkenbüchlein » de l'époque sont caractéristiques de l'opinion publique européenne. Voir : Göllner, *op. cit.*, Vol. I : 1501-1550 ; Bohnstedt, *op. cit.*

¹⁰⁵ Bibliander, *Machumetis ...*, T. I, fol. β5/v.

d'obstination dans leur combat spirituel que l'on voit rarement un prosélyte turc venir à l'Eglise, tandis que plusieurs des nôtres font défection, ce qui est honteux et déplorable. Ils le font en partie déjà en raison de leurs lois qui leur ordonnent de propager la religion par les armes ou du moins à soumettre les gens d'une autre religion, et en partie en raison de l'ambition qui est dans la nature humaine et qui ne connaît pas de bornes quand les événements sont favorables, car elles présupposent que l'adoption d'un nouveau règne mènera à la conquête de nouvelles régions. Pour ces raisons les Turcs luttent pour le pouvoir et aspirent avec avidité aux biens temporels ; en sorte que suivant le proverbe nous tenons le loup par les oreilles. Car il ne peut y avoir entre Turcs et chrétiens de paix solide et durable aussi longtemps que les musulmans observeront leurs lois ; ainsi le silence des armes ne doit pas être considéré comme la paix, mais comme une trêve en attendant une meilleure occasion »¹⁰⁶.

Luther déplore lui aussi « que tant de chrétiens qui se rendent dans leurs pays, embrassent leur foi et deviennent des Turcs »¹⁰⁷, mais il est convaincu que Dieu a envoyé les Turcs pour punir les chrétiens qui se sont détournés de lui. Les gens ne veulent pas comprendre que « la puissance des Turcs est si grande qu'aucun roi ou pays, quel qu'il soit, ne peut lui résister à lui seul, si ce n'est par un miracle de Dieu. Eh bien, je ne vois aucun miracle ni le signe d'une grâce particulière de Dieu dans les pays allemands, où l'on ne s'améliore pas et où l'on ne respecte plus la Parole de Dieu autant que par le passé »¹⁰⁸.

Les Réformateurs se sont penchés sur leur temps dans une perspective eschatologique ; aussi étaient-ils persuadés que le progrès de l'Islam était l'accomplissement des prophéties sur la fin du monde. Bullinger applique à son époque les caractères des « derniers temps », selon Thess. 2¹⁰⁹, et avertit ses lecteurs que le moment est probablement venu où tous les empires s'écrouleront¹¹⁰ ; Luther annonce l'avènement du « regnum vindictae et irae »¹¹¹ — l'empire de Mahomet, des infidèles, des Turcs.

Ainsi, ni les Réformateurs zurichoïses, ni ceux de Wittenberg ou de Strasbourg, n'ont pris parti en faveur de la guerre. « Il n'y a pas de peuple ou de royaume qui ayant été engendrés par la guerre ne périraient par la guerre »¹¹², — déclare Zwingli ; il s'élève d'autant plus contre une guerre avec les Turcs qu'il sait que des armées rassemblées sous l'autorité papale pourraient facilement se retourner contre les Etats ou les villes de l'Empire qui ont adhéré à la Réforme¹¹³. Zwingli et Bibliander préconisent la mission parmi les infidèles afin de les dissuader d'attaquer la chrétienté¹¹⁴, tandis que Luther ne voit aucune autre

¹⁰⁶ « Ideoque ad pugnam spiritualen Turcae afferunt acres et obstinatos animos, ut rarus in Ecclesia conspiciatur Turca proselytus : quum plurimi ex nostris, quod pudendum et dolendum est, ad ipsos deficiant. Iam partim ex praescriptio legis, quae iubet armis religionem propagare, aut saltem adversae religionis homines tributarios facere : partim ex ambitione, quae humanis ingeniis agnata est, nec modum tenere novit quum res succedit ex animi sententia, putatque novi regni adeptionem tantum esse gradum ad alia invadenda, certant etiam Turcae de imperio et rebus temporariis inhiant, ut plane iuxta paroemium, lupum auribus teneamus. Nam solida et certa pax inter Christianos et Turcas nequit esse, quamdiu legis Mahumetanae observantes sunt : ut abstinere ab armis, non tam pax dici debeat, quam respiratio, et melioris occasionis captatio. » Bibliander, *Consultatio*, fol. 64/r-65/r.

¹⁰⁷ Luther, *Epistel am dritten Sonntag nach Trinitatis*, p. 43.

¹⁰⁸ Luther, *Vom Kriege*, p. 129. — Dans son *Auslegung über etliche Kapitel des fünften Buchs Mosis*, série de prédications prononcées à l'église de Wittenberg, Luther exhorte de la manière suivante les fidèles : « Und welche nicht nach Gottes Gebot itzt wolten leben, den schickete man nur den Türcken über den Hals. Wenn das türckische Reich dem Evangelio nicht schadete, so wolt ich yn über uns wündschen, das er unser Herr were, und uns wol plagete, die wir jtz also sichere Geister sind. Aber es ist unmöglich, er vertilget das Evangelium, und die Kirche Gottes zerstöret er ». Luther, *Predigten über das fünfte Buch Mose*, pp. 648-649.

¹⁰⁹ « ... von letzten Zytten ... » Bullinger/Erb, *Der Türgg*, fol. 4/v.

¹¹⁰ *Ibid.*, fol. 8/v.

¹¹¹ « Christus Reich ist ein Reich der Barmherzigkeit, Gnad und Güte ; des Papsts Reich ist ein Reich der Lügen und Verdammnis ; des Mahomet ist ein Reich der Rache, Zorns und Verwüstung ». Luther, *Tischreden*, T. 2, N° 1516, pp. 120-121.

¹¹² « Es ist kein Volk noch Küngrych mit Kriegen uffkommen, das nit mit Kriegen sye wider verderbt ». Zwingli, *Vom Erkiesen und Freiheit der Speisen*, p. 126 ; voir aussi : *Eine göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz*, p. 177.

¹¹³ Zwingli, *Suggestio*, pp. 435, 436, 439.

¹¹⁴ Sur le problème de la mission ou de la guerre, voir : chapitre VIII.

solution que la mission intérieure et le retour des chrétiens à une vie conforme aux préceptes du Christ : « Car les chrétiens ne devraient pas combattre les Turcs avec des armes, comme le Pape et les siens l'enseignent ; au lieu de lever leurs poings contre eux, les chrétiens devraient plutôt reconnaître que les Turcs sont le coup de fouet et la colère de Dieu, qu'il leur faut ou les supporter comme une épreuve imposée par Dieu à cause de leurs péchés, ou alors les combattre et les chasser par les seules armes de la pénitence, des larmes et de la prière »¹¹⁵.

¹¹⁵ Luther, *Vom Kriege*, p. 129. — Pour prêcher aux soldats, Luther utilise, bien entendu, un ton tout à fait différent, allant jusqu'à tranquilliser leurs consciences pour le cas où ils tueraient un Turc : « So darffstu auch nicht sorgen noch fürchten, das du ynn der Türcken Heer unschuldig Blut treffest, weil du hörest das sie von Gott als seine Feinde zum Tode und zur Hellen verurteilt sind ». Luther, *Heerpredigt*, p. 174.

Chapitre VII

L'EDITION DU « RECUEIL » DE BIBLIANDER DE 1543

a) L'historique

Les victoires successives des troupes du sultan de Constantinople posant le problème de l'Islam d'une façon de plus en plus aiguë, Theodor Bibliander décide de mettre à la disposition de ses contemporains une arme autrement plus efficace que l'épée : la connaissance approfondie de la religion du Prophète afin qu'ils puissent s'en défendre et — peut-être — vaincre par la force de la vérité. Il estime, comme il l'écrit à l'un de ses amis bâlois, Myconius, que la publication de n'importe quel autre livre ne serait pas plus actuelle que celle du Coran ¹.

Jean Oporin ², le savant éditeur bâlois, entreprit de publier le « Recueil » de Bibliander dont le Coran était la pièce-maîtresse. Il s'attaqua à cette entreprise en sachant qu'il courrait un risque certain : en 1536, un autre éditeur connu de la ville, Heinrich Petri, s'était proposé de publier une traduction latine du Coran, — à vrai dire, sans y ajouter les réfutations chrétiennes, — mais les autorités l'avaient averti qu'elles ne permettraient jamais la parution de l'ouvrage ³. C'est pour cela qu'Oporin commença l'impression du Coran, — selon l'habitude —, sans autorisation expresse de la censure, d'ailleurs pas trop stricte, en espérant que le travail une fois terminé, les censeurs, même en cas de dénonciation, se montreraient plus cléments. La publication des autres parties du « Recueil » ne posait pas de problème, — la plupart d'entre elles étaient des réfutations de la doctrine musulmane. Ainsi Oporin réussit-il à achever l'impression du texte coranique en juillet 1542, et quand les autorités de la ville eurent vent de l'affaire, il était déjà en train d'imprimer les autres parties du volume ⁴.

Avant de prendre une décision, le Conseil de Bâle requit l'avis de quelques théologiens et d'un jurisconsulte. L'« expertise » commune des pasteurs Oswald Myconius, Mark Bertschi et Martin Borrahus, ainsi que celle du diacre Jakob Immeli furent entièrement favorable à l'entreprise d'Oporin ⁵, tandis que celle des pasteurs Wolfgang Wyssenburg, Jakob Truckenbrot ⁶ et Sebastian Münster déconseillait fortement l'édition du Coran ⁷. Le fameux juriste, Boniface Amerbach, s'opposa également à la diffusion des textes incriminés ⁸.

Dès lors, l'affaire était devenue un sujet de discussion sur la place publique. Certains politiciens prétendirent que la parution du Coran à Bâle provoquerait des désordres et augmenterait les difficultés du monde chrétien dans ses rapports avec l'Empire ottoman ; les prédicateurs prirent position, pour ou contre, même du haut de leurs chaires lors des sermons de dimanche ⁹. Il est probable que l'édition du « Recueil » de Bibliander fut une bonne occasion de règlement de comptes entre les différents groupes politiques et

¹ Lettre du 23 octobre 1542. Egli, *op. cit.*, p. 53.

² Johannes Oporinus, ou Johann Herbst (1507-1568). Voir : Steinmann, *op. cit.*

³ Fait mentionné dans la lettre du Conseil de Bâle à Luther, le 8 décembre 1542. Hagenbach, *loc. cit.*, p. 301. — Le préavis défavorable à l'édition du Coran proposé par Petri fut signé par Wolfgang Capito et Simon Grynaeus.

⁴ Oporin à Bullinger, 2 août 1542, Egli, *op. cit.*, p. 54.

⁵ Le « Gutachten » de Myconius et de ses collègues se trouve chez : Hagenbach, *loc. cit.*, pp. 303-309.

⁶ Jakob Truckenbrot (ou Tuckenbrot), pasteur bâlois. Voir : Matrikel der Universität Basel, Vol. II, p. 23.

⁷ Hagenbach, *loc. cit.*, pp. 310-313.

⁸ « Gutachten » . *Die Amerbachkorrespondenz*, Vol. 5, pp. 494-501.

⁹ Basel Staatsarchiv. Kirchenakten A9, fol. 367/v ; Kirchhofer, *op. cit.*, pp. 352-353.

religieux de la ville : entre les protagonistes et opposants du nouveau système de promotion à l'Université, ou entre les notabilités qui avaient sincèrement adhéré à la Réforme et ceux qui étaient suspects d'être restés attachés à l'Eglise catholique dans leur for intérieur, donc entre les érasmiens et les opposants au grand humaniste déjà disparu ¹⁰.

Le jugement rendu par le Conseil de Bâle le 30 août 1542 fut entièrement défavorable à Oporin : le texte imprimé fut confisqué et l'éditeur jeté en prison. Sa détention ne dura toutefois que peu de temps. Pour sauver la cause, Oporin s'adressa alors au Kammergericht de Francfort afin d'obtenir un « privilège impérial » l'autorisant, en dépit des oppositions locales, d'achever son œuvre. Cette démarche ne fut couronnée de succès qu'au début de 1543 alors qu'Oporin était déjà en possession de la permission des autorités bâloises de terminer l'ouvrage.

Que ce livre contesté ait pu tout de même paraître dès le début de l'année 1543, fut le résultat de l'intervention de la plupart des grands Réformateurs en faveur de la publication. Luther et Mélanchthon avaient déjà encouragé Oporin avant qu'il ne se soit lancé dans son entreprise ¹¹ ; ils avaient même écrit à Strasbourg, aux deux Sturm pour que ceux-ci collaborent à la distribution du Coran dans toute l'Europe ¹². A leur tour, les Strasbourgeois avaient attiré l'attention de Luther sur les difficultés rencontrées par Oporin et lui avaient demandé d'intervenir auprès du Conseil bâlois. Luther écrivit, en effet, aux autorités de la grande cité rhénane en faveur de la publication du Coran ¹³, et sa prise de position ne tarda pas à changer l'attitude des censeurs d'Oporin. Les Strasbourgeois, tous les théologiens de la ville, Bucer et Hedio à leur tête, signèrent, eux aussi, une longue déclaration préconisant la remise en mains du grand public du texte coranique ¹⁴.

A la suite de toutes ces sollicitations, le Conseil de Bâle prit une nouvelle décision le 7 décembre 1542 ; cette volte-face assez surprenante, la cassation d'un jugement sous une pression venant de l'étranger, ne peut s'expliquer que par l'autorité incontestable dont jouissaient Luther et les autres Réformateurs auprès de tous ceux qui avaient adhéré au mouvement de la Réforme. L'impression et la distribution du « Recueil » de Bibliander furent autorisées sous les trois conditions suivantes :

- 1 Que le nom de la ville et de l'imprimeur ne figure pas dans le livre ;
- 2 Qu'Oporin trouve un savant pour patronner la publication en acceptant d'apposer son nom sur la page de titre ;
- 3 Que le « Recueil » ne soit pas vendu à Bâle ¹⁵.

¹⁰ *Ibid.* — Voir aussi : *Briefwechsel Landgraf Philipp's des Grossmüthigen von Hessen mit Bucer*, p. 92. — Dans une lettre adressée au landgrave Philippe, chef de la ligue de Smalkalde, son ami et protecteur, Bucer fait allusion aux ressentiments des érasmiens de Bâle contre Oporin. Il suppose que la raison de cette inimitié est celle-ci : Oporin a publié une brochure « pasquillum », « schimpfelichs Buchlin » (Bucer se réfère très probablement au « *Pasquillus ecstaticus* » de Celio Secondo Curione, paru sans aucune indication de lieu et de date de parution, ni d'imprimeur ; toutefois l'ouvrage a été identifié plus tard d'après la liste retrouvée des publications d'Oporin ; c'était bien lui qui l'avait imprimé à Bâle, en 1541). Dans cette brochure deux dieux et deux sortes de saints sont décrits, ceux du Christ et ceux du Pape, il s'agissait donc d'une attaque véhémente contre l'idolâtrie du papisme. Erasme y est représenté comme suspendu entre les deux dieux, celui du Christ et celui du Pape, se tournant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre ; l'intention de l'auteur inconnu est claire ; il veut dénoncer « l'hésitation » d'Erasme qui n'a pas pris résolument le parti de la Réforme, mais qui a tenté une conciliation. D'après Bucer, les amis du grand humaniste défunt ne pouvaient pardonner à Oporin ce crime de lèse-majesté.

En outre, une allusion, à demi voilée, à une lettre écrite par Conrad Pellican, professeur zurichoïse et partisan de l'édition du Coran, à Boniface Amerbach, rend encore plus plausible cette explication de la résistance bâloise contre la publication d'Oporin : « Sive Erasmici simus sive Lutherani ... » Lettre N° 2488, *Die Amerbachkorrespondenz*, Vol. 5, p. 377.

¹¹ Oporin à Calvin, 10 novembre 1542. *Correspondance des Réformateurs*, Vol. VIII, pp. 188-190.

¹² Gast à Bibliander, 4 octobre 1542. Egli, *op. cit.*, p. 57.

¹³ Le texte de la lettre de Luther se trouve chez : Hagenbach, *loc. cit.*, pp. 298-301.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 315-320.

¹⁵ *Ibid.*, p. 321.

Oporin ainsi que Gast ¹⁶ informèrent aussitôt Bibliander de cette décision favorable du Conseil en lui demandant d'accepter que son nom soit porté sur la page de titre et de solliciter pour cela sans délai l'autorisation zurichoïse.

Bibliander envoya immédiatement la déclaration nécessaire à Bâle ¹⁷ ; sa démarche avait été endossée par ses collègues, pasteurs et théologiens, zurichoïses. Ceux-ci, — Johann Heinrich Bullinger, Caspar Megander, Rudolph Walthart, Erasmus Schmid et Conrad Pellican, — envoyèrent aux autorités bâloises une lettre, intitulée « Verschreibung des Alkorans halb », dans laquelle ils déclaraient s'associer pleinement à l'entreprise de Bibliander, et être prêts, s'il le fallait, à autoriser l'impression de leurs noms sur la page de titre de l'ouvrage ¹⁸.

Les conditions requises ayant été remplies, les textes confisqués furent rendus à Oporin le 11 janvier 1543, et le « Recueil » était entièrement achevé quelques semaines plus tard. Pour couper court à toute discussion publique de cette affaire, le Conseil de la ville interdit aux pasteurs d'en parler du haut de leurs chaires ¹⁹.

Le seul des grands Réformateurs qui n'ait joué aucun rôle dans l'histoire de cette édition bâloise du Coran fut Calvin, vu qu'il n'avait pas encore pris une place prépondérante au sein de la Réforme. Il fut certainement tenu au courant de l'affaire, — une lettre que lui adressa Oporin ²⁰ en témoigne. Dans cette lettre Oporin fait part à son ami des déboires que lui a causés cette entreprise, et lui demande une aide matérielle. Il avait déjà investi quatre cents florins dans cette publication, et en novembre 1542 ses créanciers se faisaient pressants afin qu'il leur remboursât l'argent emprunté. C'est pour cela qu'il s'adresse à Calvin lui demandant de lui fournir un prêt de cent couronnes, à six pourcent d'intérêt par an ; cette somme suffirait à le tirer d'affaire. Il n'y a aucune trace dans la correspondance de Calvin indiquant qu'il n'ait jamais répondu à cette demande et qu'il ait pu aider Oporin dans sa situation précaire.

Le retard causé à la publication du Coran par les réticences bâloises donna d'autres soucis à Oporin. Il apprit qu'en 1542 une autre collection contenant des extraits du texte coranique avait paru à Nuremberg ; il s'en inquiéta, car le marché évidemment restreint ne pouvait absorber, à la même époque, deux éditions du Coran. Une lettre envoyée à Bibliander le 15 avril reflète ses inquiétudes ²¹.

En effet, un petit volume avait paru en 1542 par les soins du fameux orientaliste Johann Albrecht Widmannstetter de Nuremberg. Ce volume se compose de trois écrits : des extraits de *De doctrina* du « Corpus de Cluny », des *Notationes falsarum impiarumque opinium Mahumetis* de la plume de Widmannstetter, ainsi que d'un petit ouvrage intitulé *Mahometis Abdallae filii theologia dialogo explicata*. Néanmoins, il ne représentait pas une concurrence sérieuse pour l'édition bâloise qui reproduisait le texte coranique intégral, en y ajoutant d'autres documents sur la religion islamique et une panoplie de réfutations chrétiennes de la doctrine de Mahomet. L'importance du « Recueil » de Bibliander est attestée par le fait qu'une seconde édition, qui parut en 1550, devint vite nécessaire.

L'édition bâloise du Coran par les soins de Bibliander et d'Oporin fut la première impression de sa traduction latine dans l'histoire. Auparavant, en 1530, le texte coranique original avait été publié par Paganinis de Brixen ²², à Venise ; dès sa publication, il fut brûlé par ordre du Pape, et une nouvelle édition

¹⁶ La lettre d'Oporin n'a pas été retrouvée ; celle de Gast à Bibliander du 11 décembre 1542, se trouve chez : Egli, *op. cit.*, p. 59.

¹⁷ Hagenbach, *loc. cit.*, pp. 322-326.

¹⁸ Ce texte est daté du 14 décembre 1542. Egli, *op. cit.*, p. 138.

¹⁹ Gast à Bullinger, 25 janvier 1543, Egli, *op. cit.*, p. 60.

²⁰ Oporin à Calvin, 10 novembre 1542. Voir : note 11 de cette section.

²¹ Egli, *op. cit.*, pp. 60-61.

²² Rossi, Giovanni-Bernardo de, *De Corano arabico Venetiis Paganini typis impresso sub in sec. XVI*. Parme, 1805 ; Theseus, Ambrosius, *Introductio in Chaldaicam linguam*, Pavie, 1539, fol. 200/v ; Schnurrer, *op. cit.*, pp. 402-404. — Sur l'ordre du Pape tous les exemplaires de cette édition avaient été brûlés, — aussi aucun témoin de cette édition n'est disponible aujourd'hui.

en arabe n'en sera entreprise qu'en 1694 à Hambourg, par le pasteur Abraham Heinckelmann²³. En 1547, une traduction italienne du Coran avait été imprimée par les soins d'Andrea Arrivabene, elle aussi à Venise et intitulée *L'alcorano di Macometto*²⁴. Elle était dédiée à l'ambassadeur de France à Constantinople, Gabriel de Luets d'Aramon. Les annotations étaient reprises de Widmannstetter, dans l'édition déjà mentionnée, et le texte, prétendument une traduction de l'original arabe, n'était en fait qu'une traduction en italien de la version latine faite à la demande de Pierre le Vénérable et reproduite dans le « Recueil » de Bibliander²⁵.

Le « Recueil » de Bibliander a eu des échos très positifs au cours du XX^e siècle. Pfanmüller estima que cette œuvre est représentative de l'ensemble de la polémique chrétienne jusqu'au XVI^e siècle²⁶, tandis que Pierre Manuel, tout en soulignant ses insuffisances, lui assigne une place d'honneur dans l'histoire de l'islamologie européenne : « Le recueil de Bibliander, si prisé en son temps, longtemps inégalé, mais que Maracci jugeait déjà sévèrement en 1698, ne présente, pour l'islamologue contemporain, qu'un faible intérêt. S'il ne nous transmet pas de documents de prix, du moins permet-il de comprendre d'après quels documents le XVI^e siècle savant pouvait se représenter l'Islam, sur quels textes pouvait se reposer son étude. La diffusion de ce recueil encyclopédique sur l'Islam, en dépit de ses imperfections, a marqué une étape dans le progrès de la connaissance européenne du monde musulman²⁷ ».

LE RECUEIL DE BIBLIANDER : REPRODUCTION DU TITRE ORIGINAL

« Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran. Quo velut authentico legum divinarum codice Agareni et Turcae, alique Christo adversantes populi reguntur, quae ante annos CCCC, vir multis hominibus, Divi quoque Bernardi testimonio clarissimus, D. Petrus abbas Cluniacensis per viros eruditos, ad fidei Christianae ac sanctae matris Ecclesiae propugnationem, ex Arabica lingua in Latinam transferri curavit.

His adiunctae sunt CONFUTATIONES multorum et quidem probatissimorum authorum Arabum, Graecorum, et Latinorum, una cum doctissimi viri PHILIPPI MELANCHTONIS praemonitione. Quibus velut instructissima fidei catholicae propugnatorum acie, perversa dogmata et tota superstitio Machumetica profligantur.

Adiunctae sunt etiam, Turcarum, qui non tam sectatores Machumeticae vaesaniae, quam vindices et propugnatores, nominisque Christiani acerrimos hostes aliquot iam seculis praestiterunt, res gestae maxime memorabiles, a DCCC annis ad nostra usque tempora.

Haec omnia in unum volumen redacta sunt, opera et studio THEODORI BIBLIANDRI, Ecclesiae Tigurini ministri, qui collatis etiam exemplaribus Latinis et Arab. Alcorani textum emendavit, et marginib. apposuit Annotationes, quibus doctrinae Machumeticae absurditas, contradictiones, origines errorum divinaeque scripturae depravationes, atque alia id genus iudicantur. Quae quidem in lucem edidit ad gloriam Domini IESU CHRISTI, et multiplicem Ecclesiae utilitatem, adversus Satanem principem tenebrarum, eiusque nuncium Antichristum : quem oportet manifestari, et confia spiritu oris CHRIST ! Servatoris nostri ».

²³ Pfanmüller, *op. cit.*, p. 212. — Le pape Alexandre VII (1655-1667) a interdit non seulement l'impression, mais encore la traduction du Coran.

²⁴ Secret, *op. cit.*, p. 122.

²⁵ Arrivabene a simplement traduit en italien le texte latin du Coran, version de Cluny, tout en prétendant avoir fait cette traduction de l'arabe. Cette supercherie avait déjà été révélée par : Fabricius, *op. cit.*, p. 737. — Silvestre de Sacy a fait de même dans les *Notices et extraits des Mss de la Bibliothèque impériale*, 1833, Vol. IX, pp. 103 sqq. — En 1548, Piero Galese obtint l'autorisation de publier le Coran en latin, à condition d'y ajouter les réfutations de la doctrine islamique. Brown, H. F., *op. cit.*, p. 106.

²⁶ Pfanmüller, *op. cit.*, p. 147.

²⁷ Manuel, *loc. cit.*, p. 37. — Voir aussi une appréciation positive du « Recueil » de Bibliander chez : Frede, *op. cit.*

b) Le contenu du « Recueil »

Le « Recueil » de Bibliander, paru en 1543 chez Jean Oporin à Bâle porte un lourd titre. Il fut repris presque mot par mot dans la réédition du « Recueil » en 1550, et reflète bien les difficultés auxquelles Bibliander et Oporin devaient faire face et que nous avons esquissées dans les pages précédentes. Les multiples références aux autorités du passé, la mise en évidence non pas du nom du Coran, pièce maîtresse du « Recueil », mais de la littérature polémique chrétienne, « Confutationes », accompagnant le Livre sacré des musulmans, ainsi que celle des noms de Mélanchthon, garant de l'utilité de la publication et des bonnes intentions de l'éditeur, et de Bibliander, assumant la responsabilité spirituelle et scientifique de l'ouvrage, indiquent le souci de le faire accepter par de larges milieux chrétiens de l'époque qui, sous l'influence de la controverse soulevée par son édition, étaient susceptibles de s'en méfier.

Cette controverse et les difficultés rencontrées par Bibliander et Oporin au cours de l'impression du « Recueil » en 1542, expliquent le fait qu'en raison de variations dans le texte il existe plusieurs versions du premier tome qui contient la « Praemonitio ». La version la plus répandue est celle dont la page de titre annonce une « Praemonitio » rédigée par Philippe Mélanchthon et qu'on lit aux pages indiquées par $\alpha 2$ et $\alpha 3$. La deuxième version reproduit la même « Praemonitio », mais sous le nom de Luther ; le titre est, par conséquent, modifié : « His adiunctae sunt Confutationes ... , una cum excellentiss. Theologi Martini Lutheri praemonitione ». La troisième version se distingue de la deuxième en ce qu'elle comporte en plus une Préface de Luther sous le titre : « Martini Lutheri Doctoris Theologiae, et Ecclesiastis ecclesiae Wittenbergensis, in Alcoranum Praefatio »²⁸. Cette Préface ne figure pas dans le « Catalogus » ; les deux folios, désignés par $\gamma 1$ et $\gamma 2$ sur lesquels elle est imprimée, sont intercalés entre l'« Apologia » de Bibliander et l'épître de Pierre le Vénérable. Ces folios sont d'un centimètre plus courts que les autres ; leur signe ne figure d'ailleurs pas dans la « Series chartarum ».

Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer ces curieuses variations entre les divers exemplaires du « Recueil » de Bibliander ; ainsi celles d'Otto Clemens et de Hermann Barge dans leur introduction à la réimpression de la Préface de Luther, avec ses autres œuvres, dans l'édition de Wittenberg²⁹. Le biographe de Jean Oporin, Martin Steinmann, a opté définitivement en faveur de l'explication donnée par Otto Clemens. Selon ce dernier, la « Praemonitio » de Mélanchthon fut imprimée en 1542 avec tous les autres textes du « Recueil », y compris l'« Epistola ad pium lectorem » de Luther, insérée dans le deuxième tome ; toutefois, à la suite du conflit entre Oporin et le Conseil de Bâle, Bucer proposa de solliciter de Luther une autre préface soulignant avec plus de force « les horribles abominations » du Coran³⁰ ; cette demande fut transmise à Luther soit par Bucer lui-même, soit par Oporin ou Bibliander, et c'est cette préface qui fut imprimée par la suite, au début de 1543, et ajoutée à un certain nombre d'exemplaires. L'exactitude de l'argumentation d'Otto Clemens est attestée par Martin Steinmann qui a retrouvé dans la correspondance d'Oporin une lettre de Jacob Milichius, datée du 15 février 1543, dans laquelle il parle d'une nouvelle préface de Luther qu'il envoie sous le même pli à son ami bâlois, en le rassurant, au sujet de la distribution de la publication controversée, que les libraires de Wittenberg prendront à leur charge et à leur risque — si besoin en est³¹. Il est probable qu'avant que cette préface ne parvienne à Bâle, la « Praemonitio » de Mélanchthon avait été attribuée à Luther, afin de dissiper les craintes et les objections soulevées ; dans la deuxième version, sur la page de titre, la composition originale fut conservée

²⁸ Sur le problème de ces diverses versions, voir les commentaires accompagnant l'« Epistel » de Luther dans l'édition de Weimar de ses œuvres complètes, Vol. 30, 2e partie, pp. 201-204. — La Préface de Luther se trouve dans la même édition, Vol. 53, pp. 569-572, sous le titre de « Vorrede zu Theodor Biblianders Koran-Ausgabe », 1543.

²⁹ Introduction d'Otto Clemens et de Hermann Barge à la Préface de Luther : *ibid.*, pp. 561-569. — Walter Köhler, dans son article intitulé « Zu Biblianders Koran-Ausgabe », donne une explication tout à fait erronée en supposant que les diverses versions du « Recueil » seraient dues au débat envenimé entre luthériens et zwingliens sur la question de la Sainte-Cène. Nous trouvons ici un exemple des efforts de certains historiens de la Réforme pour trouver à tout, d'une façon artificielle, des raisons théologiques.

³⁰ La proposition de Bucer : Hagenbach, *loc. cit.*, p. 319.

³¹ « Mitto itaque tibi novam praefacionem in qua D. Martinus testatur se esse huius edicionis autorem. Item nostri bibliopolae pollicentur se exemplaria omnia, si ita volueris, ad se recepturos esse idque suo periculo. » Bibliothèque de l'Université de Bâle, Fr. Gr. II 19 Bd., I, 73, cité par : Steinmann, *op. cit.*, p. 26, note 39.

à l'exception du nom de Mélanchthon qui fut remplacé par celui de Luther, ce que les espaces inhabituellement grands entre les lettres indiquent clairement.

Le « Recueil » contient trois tomes en un seul volume. Le premier tome reproduit, à la suite de la « Praemonitio » et de l'« Apologia pro editione Alcorani » de Bibliander, le Coran et les mêmes textes qui se trouvent dans le « Corpus de Cluny » ou de Tolède, commandé au XII^e siècle par Pierre le Vénérable, abbé de Cluny. Le deuxième tome contient les « Confutationes legis Machumeticae », c'est-à-dire des œuvres polémiques en grec ou en latin, auxquelles est ajouté, par souci de répartition logique, un écrit qui figurait déjà dans la collection de Cluny, la *Risâla* du pseudo-Kindî, rédigé par un chrétien de langue arabe et considéré, à juste titre, comme l'un des principaux monuments de l'apologétique anti-islamique. Le troisième tome, enfin, comprend des écrits descriptifs des mœurs et des institutions des Turcs, complétés par l'« Epistola ad pium lectorem » de Luther et par la lettre du pape Pie II, adressée au sultan turc, Mahomet II, le conquérant de Constantinople.

Il est évident que la pièce maîtresse du « Recueil » est le Coran dont c'est la première impression en version latine. Pour la reproduction du texte coranique Bibliander s'est basé sur la traduction faite par Robert de Ketene³² à la demande de Pierre le Vénérable, et achevée en 1143, exactement quatre cents ans avant l'édition bâloise.

Il est certain que le manuscrit qui servit de référence à Bibliander était extrêmement corrompu ; aussi l'avait-il comparé à deux autres exemplaires et à un texte arabe du Coran : « Nous avons fait preuve de beaucoup de scrupules et de fidélité en copiant cette loi insensée, ennemie de notre religion chrétienne, en collationnant avec soin le premier exemplaire en très mauvais état avec deux autres textes que nous avons trouvés un peu plus tard grâce à l'aide de quelques amis »³³, — dit-il dans l'avertissement au lecteur, placé en tête des « Annotationes » et des variantes imprimées à la suite du Coran dans l'édition de 1543. En outre, il avait consulté, où besoin s'en faisait sentir, un manuscrit arabe, extrêmement bien conservé et amendé. L'un des manuscrits contenant la traduction de Ketene et qui appartenait, probablement, à Bibliander n'a pas encore été retrouvé ; l'autre lui avait été vraisemblablement transmis par Oporin à qui Luther et Mélanchthon l'avaient fait parvenir de Wittenberg³⁴. Le manuscrit arabe que Bibliander a utilisé est, sans doute, celui que Jean de Raguse avait apporté à Bâle au temps du Concile et qui restait en possession de la bibliothèque de l'Université. Ce manuscrit, copié à Constantinople en 1437, est mentionné dans l'explicit figurant à la fin du texte coranique de l'édition de 1550 du « Recueil »³⁵ ; une lettre d'Oporin, adressée à Bibliander le 8 août 1542, le mentionne : l'imprimeur bâlois supplie son ami de le lui renvoyer sans retard, car il l'a pris sans autorisation et, par conséquent, il court de grands risques si l'on découvrait l'affaire³⁶. On a supposé pendant longtemps que ce manuscrit arabe était celui dont Lelio Socin avait fait

³² Robert de Ketene ou Ketton (correspondant peut-être à Ketton, au Rutlandshire) dont le nom a subi quelques transcriptions fâcheuses au cours des siècles. Les anciens manuscrits portent, en effet, clairement l'épithète « Ketenensis » ; la lecture « Retenensis » doit être une erreur de copiste, reproduite dans les éditions imprimées, en premier lieu par celle de Bibliander. Alverny d', *Deux traductions*, p. 71. — Sur Robert de Ketene, en général : cf. Haskins, *op. cit.*, pp. 43-66. — Haskins s'est bien rendu compte que la forme « Retenensis » était erronée ; il adopte le surnom de « Cestrensis », c'est-à-dire de Chester, indiqué par quelques manuscrits des traductions scientifiques de Robert. En ce qui concerne la critique de la traduction de Robert de Ketene ainsi que des autres morceaux contenus dans la collection de Cluny, nous nous référons à l'excellente étude susmentionnée de Marie-Thérèse d'Alverny. Dans celle-ci, elle examine en détail certains aspects du travail de Robert, par exemple, le découpage des premières longues sourates en plusieurs, etc.

³³ Bibliander, *Machumetis* ... , T. I, p. 230.

³⁴ Oporin à Calvin, 10 octobre 1542. Voir : chapitre VII, section a, note II.

³⁵ « ... per manus Clementis Poloni de Vislicia, A. D. MCCCC XXXVII, mensis Januarii ultima in Constantinopoli, et ad instantiam Magni Joannis de Ragusio ordinis Praedicatorum, tunc in Constantinopoli degentis. » Bibliander, *Machumetis* ... , 1550, T. I, p. 188. — D'après la préface à sa « Cribratio Alcorani » (*ibid.*, T. III, p. 31), Nicolas de Cues avait vu dans un couvent des Frères Prêcheurs de Péra un exemplaire de la collection de Pierre le Vénérable, lors de son voyage en Orient en 1437. Le manuscrit utilisé par Bibliander a sans doute été copié de ce même exemplaire pour Jean de Raguse, envoyé en mission à Constantinople à la même époque que le cardinal. Alverny d', *Deux traductions*, p. 86.

³⁶ « ... vereor enim ne, dum ita mihi iniqui sunt quidam, investigent forte in bibliotheca, quodsi deesse animadverterent, novum ego rursus periculum et furti gravissimi suspicionem incurram. » Steinmann, *op. cit.*, p. 22, note 8.

cadeau à son professeur bien-aimé ³⁷ ; ce ne peut toutefois pas être le cas puisque Socin n'est arrivé à Zurich qu'en 1549 ³⁸. Le codex arabe portant la dédicace de Socin à l'intention de Bibliander ³⁹, et qui se trouve actuellement à la bibliothèque centrale de Zurich, est une copie exécutée à Alger et date de 1537 ⁴⁰.

Dans la seconde édition du « Recueil », Bibliander apporta, par rapport à la première, quelques améliorations qui remplacent les variantes y figurant auparavant ⁴¹.

Il est intéressant de noter que, dans le seul cas de la première sourate, Bibliander ajoute à la version de Robert de Ketene une autre version d'un traducteur inconnu qui fut probablement, pense-t-il, un Mozarabe ⁴², auquel la prière de l'Islam était familière, car il « s'était efforcé de donner à la formule consacrée des résonances liturgiques, bien qu'en s'écartant passablement du texte » ⁴³. En troisième lieu, Bibliander imprima la traduction de cette sourate faite par Guillaume Postel.

Selon l'avis autorisé de Marie-Thérèse d'Alverny, Bibliander est le principal responsable, à côté de Vincent de Beauvais et des copistes négligents, de la dégradation de la collection de Pierre le Vénérable : « Loin de l'accabler, il faut lui accorder les circonstances atténuantes et rendre hommage à sa conscience d'érudit. Il a mis en œuvre de son mieux les instruments imparfaits dont il disposait, et il ne pouvait prévoir que l'on utiliserait avec aussi peu de discernement les éditions dont il ne se dissimulait guère les lacunes » ⁴⁴. Et plus loin encore : « Comme beaucoup d'érudits du XVI^e siècle, il dut se contenter des manuscrits qui étaient à sa portée immédiate, et de préférence de ceux dont la lecture lui paraissait la plus aisée, c'est-à-dire transcrits à une époque voisine de la sienne. Il eut la main particulièrement malheureuse pour son premier essai. Le manuscrit qu'il entreprit de reproduire offrait un texte très corrompu et presque inintelligible par endroits : « deprevatissimum tamen erat ». Il rechercha d'autres manuscrits pour l'amender, et en releva les variantes ; il compara en outre son texte avec un texte arabe du Coran. Sa science d'arabisant ne devait pas être très approfondie, car les vocables qu'il cite, en les transcrivant en caractère hébraïque, sont assez incorrects. Il était néanmoins capable de se rendre compte des lacunes de la traduction latine » ⁴⁵.

Pour la composition de ce premier tome, Bibliander suivit les manuscrits du XV^e et du XVI^e siècle, dans lesquels l'ordre primitif des pièces du « Corpus de Cluny » avait été interverti ; pour la succession des textes, sa publication se rapproche en particulier du manuscrit dont s'était servi Denys le Chartreux ⁴⁶.

³⁷ Egli, *op. cit.*, p. 53, — d'après Johann Jakob Simler, professeur zurichoïse et historien de la Réforme.

³⁸ Trechsel, *op. cit.*, p. 145.

³⁹ « Hoc quidquid est scripti D. Theodoro Bibliandro Laelius Sozinus D. D. »

⁴⁰ Selon une inscription, due probablement au professeur Ludwig Forrer, ancien directeur de la bibliothèque centrale de Zurich, le manuscrit d'Alger fut exécuté en l'an 943 de l'hégire par Nûr Allah ibn Muhammad al-Durnâwî.

⁴¹ Par exemple, dans l'édition de 1550 la traduction de la première sourate par Robert de Ketene se lit ainsi : « Misericordi pioque Deo, universitatis creatori, iudicium cuius postremo die(s) expectat, voto simplici nos humilimus, adorantes ipsum sueque manus suffragium semiteque donum et dogma qua suos ad se benivolos, nequaquam hostes et erroneos adduxit, iugiter sentiamus. » Dans l'édition de 1543, le mot « iudicium » manque tout simplement, rendant incompréhensible la première partie de cette sourate : « Misericordi pioque Deo, universitatis creatori, cuius postremo die(s) expectat ... » Bibliander, *Machumetis* ... , T. I, p. 8.

⁴² Les chrétiens d'Espagne bilingues, mais dont la langue usuelle était l'arabe par suite de la longue domination des adeptes du Prophète, sont désignés par l'appellation de « Mozarabes ». Gonzalez Palencia, *op. cit.* — Il a reproduit des actes rédigés en arabe jusqu'à la fin du XIII^e siècle.

⁴³ Alverny d', *Deux traductions*, pp. 100-101.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁵ « Es ist fürchterlich zu sehen, wie diese lateinischen Übersetzer die arabischen Bücher bis zur Unkenntlichkeit verstümmelten. » Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 15. — Dans l'édition récente de la *Cribratio Alcorani* de Nicolas de Cues, les éditeurs attirent l'attention sur le fait qu'à maintes reprises le cardinal a mal compris les idées du Coran à cause du texte défectueux à sa disposition. Nicolas de Cues, *Sichtung des Alkorans*, p. 35.

⁴⁶ Denys le Chartreux, le Docteur extatique (1402-1471), a écrit deux œuvres pour réfuter la doctrine musulmane ; *Contra perfidiam Mahometi*, ouvrage préparé à la demande de Nicolas de Cues que Denys accompagna en Allemagne

Ainsi, la « Praemonitio » de Mélanchthon et l'« Apologia » de Bibliander⁴⁷ sont suivies d'une lettre de Pierre le Vénérable à Bernard de Clairvaux et de la « Summula quadam brevis contra haereses et sectam diabolicam fraudis Saracenorum, sive Ismaelitarum ». Il existe, en effet, deux versions de la lettre adressée par Pierre le Vénérable à son ami Bernard de Clairvaux. La première, longue épître⁴⁸, envoyée par l'abbé de Cluny probablement à son retour en France en 1143, fait le récit de son entreprise : « ce sera peut-être un bienfait pour quelques Latins de s'instruire de choses qu'ils ignorent, et de se rendre compte à quel point cette hérésie est pernicieuse, afin qu'ils puissent la combattre et la rejeter. » Il donne ensuite un aperçu historique de la naissance de l'Islam et une biographie de son fondateur, et termine en invitant Bernard à réaliser la grande œuvre apologétique, pour laquelle, désormais, il a à sa disposition tous les éléments d'information. La seconde épître, beaucoup plus courte que la précédente, reproduit, en des termes presque analogues, ses idées sur la nécessité de l'information du public chrétien et évoque tout ce que Pierre a fait pour combler en Europe les lacunes de la connaissance de l'Islam. Cette seconde missive contient, toutefois, quelques additions : Pierre y cite notamment les traducteurs Robert et Hermann.

Il est permis de supposer, en raison de la ressemblance de ces deux documents, que la seconde lettre est un extrait, légèrement modifié, de la première ; elle avait dû être abrégée par l'abbé de Cluny pour pouvoir servir d'introduction et de dédicace en tête du volume contenant les traductions qu'il avait commandées. Elle figure, en effet, dans une partie des manuscrits. Bibliander a reproduit la seconde épître, donc la version la plus courte.

La « Summula », désignée dans une partie des manuscrits par « Summa totius heresis ac diabolicarum sectarum Saracenorum », émane aussi de la plume de Pierre le Vénérable et représente également une réédition, revue et considérablement augmentée, de la lettre primitive adressée à Bernard de Clairvaux. Elle s'étend plus longuement sur les questions dogmatiques et ajoute des références précises pour étayer les citations ; elle constitue une véritable préface historique et doctrinale qui a pour but de renseigner les lecteurs de la collection sur les croyances de l'Islam et la personnalité de Mahomet. Dans la « Summula », l'abbé de Cluny, nous l'avons dit, se montre beaucoup plus réservé et objectif que ses contemporains ; il rejette les affabulations absurdes de l'époque et renvoie ses lecteurs à la *Chronique* d'Anastase le Bibliothécaire et aux textes authentiques qu'il a fait traduire. Comme tous les hérésiologues, y compris Bibliander et les Réformateurs, il rattache les dogmes islamiques à des catégories d'erreurs connues du passé et les explique dans les termes de ces anciennes hérésies. A la fin de la « Summula », Pierre se dit prêt à entreprendre, lui-même, cette œuvre apologétique fondamentale à la réalisation de laquelle il a vainement essayé d'inciter son illustre contemporain : « S'il se trouve un homme décidé à écrire contre cette hérésie, et qui en ait la possibilité, il faut qu'il sache quel ennemi il va combattre ... Jusqu'ici, non seulement personne n'a répondu à cette hérésie qui, plus que tout autre, a mené à la perte éternelle les corps et les âmes d'une grande partie du genre humain, mais personne ne s'est soucié de rechercher ou d'étudier le moins du monde ce qu'était cette doctrine pestiférée, ni d'où elle venait. C'est la raison pour laquelle moi, Pierre, humble abbé de la sainte église de Cluny, lorsque je séjournais en Espagne pour visiter les couvents de notre ordre qui s'y trouvent, j'ai fait traduire d'arabe en latin au prix de beaucoup de peines et de dépenses toute cette doctrine impie et l'exécration de son fondateur. Je l'ai dévoilée ainsi aux nôtres, afin que l'on sache à quel point cette hérésie est suspecte et ridicule, et pour que quelque serviteur de Dieu, poussé par l'Esprit-Saint, entreprenne de la réfuter par écrit. Comme il ne se trouve, hélas ! en ces temps de tiédeur, que bien peu d'hommes pour s'intéresser à ce genre d'études, je me suis promis à moi-même de me mettre à la tâche, avec l'aide de Dieu, mais j'aurais préféré que ce fût fait par un meilleur que moi »⁴⁹. Il faut avouer que Bibliander ne pouvait pas trouver un meilleur avocat que Pierre le Vénérable pour sa cause, dans ses efforts pour répandre dans la chrétienté des informations précises sur l'Islam.

Les écrits de l'abbé de Cluny sont suivis dans le « Recueil » de Bâle par une brève « Praefatio Roberti Retenensis Angli ad D. Petrum abbatem Cluniacensem, de Alcorani versione » et par le texte

en 1451-52, et *Disputatio inter Christianum et Sarracenum*. Denys le Chartreux, *Opera omnia*, Montreuil-sur-mer, 1896/99, Vol. XXXVI.

⁴⁷ L'« Apologia » de Bibliander a été rééditée dans : Fabricius, J., *Muhammedis Testamentum sive Pacta cum Christianis inita*, Rostock, 1638.

⁴⁸ Le recueil des lettres de Pierre le Vénérable a été constitué, après sa mort, par son secrétaire Pierre de Poitiers. Pierre le Vénérable, *Epistolae libri IV*, N° XVII, MPL, Vol. 189, pp. 339-340.

⁴⁹ Bibliander, *Machumetis ...*, T. I, p. 6. Traduction française de Marie-Thérèse d'Alverny.

coranique, sous le titre « Codex authenticus doctrinae Machumeticae ». Il faut relever que Bibliander, autant que d'autres savants par la suite, a mal interprété la lettre introductive de Pierre lorsqu'il nomme, en tête du texte coranique, Robert et Hermann comme traducteurs ; en vérité, seul l'Anglais s'était chargé de la traduction du Coran, probablement avec l'aide d'un musulman d'Espagne du nom de Mahomet.

Les trois textes suivants de la collection de Bibliander sont en ordre inversé par rapport à celui du manuscrit N° 1162 de la Bibliothèque de l'Arsenal que Marie-Thérèse d'Alverny considère comme le tout premier témoin du « Corpus de Cluny » ; ce sont : la « Doctrina Machumetis summatim comprehensa, quae apud Saracenos magnae auctoritatis est », le « De generatione Mahumet, et nutritura eius », et, enfin, la « Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum, de vita Mahumetis et successorum eius ». Les deux premiers avaient été traduits par les soins de Hermann le Dalmate⁵⁰, ami de Robert de Ketene, le dernier par Robert lui-même.

L'œuvre intitulée « Doctrina Machumetis » relève d'un genre littéraire assez spécial, connu depuis l'Antiquité, celui des dialogues didactiques imaginaires. Ce type de dialogues avait joui, sous différentes formes, d'une grande popularité au cours du Moyen Âge, tant chez les musulmans que dans le monde chrétien. Le document traduit par Hermann, et classé déjà par le savant allemand Moritz Steinschneider parmi les traités de controverse judéo-musulmane, « représente une des rédactions les plus développées d'un thème populaire, mettant en scène des Sages juifs qui s'en viennent poser des questions à Mahomet, et lui donnent ainsi l'occasion de préciser son enseignement »⁵¹. Les quatre savants juifs, qui participent à ce colloque avec le Prophète, ont comme porte-parole Abdia Abdenselam, bien connu dans l'historiographie musulmane ; ils sont annoncés à Mahomet par l'archange Gabriel. Abdia, désireux de se renseigner sur la nouvelle doctrine, lui pose des questions sur les sujets les plus variés : religion, histoire, cosmographie, etc. A la fin du dialogue, l'interlocuteur du Prophète, convaincu et endoctriné, reconnaît la mission de Mahomet. Ce texte, pièce intéressante du folklore musulman remontant au II^e ou au III^e siècle de l'hégire, contient des légendes coraniques et talmudiques ainsi qu'une série de devinettes, courantes dans ce genre de littérature. Ce qui est pour le moins étonnant c'est que les théologiens chrétiens du Moyen Âge et de la Réforme l'aient considéré comme un ouvrage sérieux de théologie.

Le « De generatione Mahumet, et nutritura eius » raconte des légendes musulmanes sur la création et les patriarches, en particulier Seth, l'histoire d'Ismael, le Songe de l'Arbre, l'Eléphant, l'histoire de la famille du Prophète, les circonstances merveilleuses de sa naissance, et le récit que fait de ses premières années sa nourrice Halima ; ainsi, par exemple, la célèbre vision des anges qui ouvrent la poitrine de l'enfant Mahomet pendant son sommeil. La généalogie contenue dans cet opuscule présente des variations considérables par rapport à celle de la « Chronica mendosa ».

Cette « Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum, de vita Mahumetis et successorum eius » figure dans une partie des manuscrits sous le titre plus simple de « Fabulae Sarracenorum ». L'original de ce texte ainsi que du précédent n'a pu être identifié encore. Ce morceau débute par une narration sur l'origine des Arabes, suivie d'un récit légendaire sur la création de l'homme et l'histoire des patriarches, d'une généalogie ascendante de Mahomet, d'un résumé de sa vie et de celle de ses sept successeurs, jusqu'à Yazid inclusivement. L'original traitait de douze des successeurs de Mahomet⁵². Le traducteur, Robert de Ketene supprima au début du texte la « chaîne de transmission » (*isnâd*), si importante dans l'historiographie musulmane, sans réaliser, en bon Occidental, la gravité de cette omission⁵³. Il explique son

⁵⁰ Hermann le Dalmate, ou de Carinthie selon la rubrique se trouvant en tête du *De generatione Mahumet*, s'était établi à Léon, en Espagne. Il devait séjourner depuis un certain temps dans ce pays, car il y acheva la traduction d'une œuvre de l'astrologue juif, Sahl ben Bishr, en 1138. Il dut quitter l'Espagne au printemps 1143, car le 1^{er} juin on le retrouve à Toulouse où il termine la traduction de la Planisphère de Ptolémée, dédiée à Thierry de Chartres. Un peu plus tard, dans la même année, il écrit à Béziers son traité *De essentiis*, dédié à Robert de Ketene (ce traité a été édité récemment par P. M. Alonso, dans les *Miscellanea Comillas*. Vol. V. (Santander, 1946). Sur Hermann le Dalmate : cf. Haskins, *op. cit.*, pp. 120-123 ; Clerval, P., *Hermann le Dalmate*. Comptes-rendus du congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 1^{er} au 6 avril 1891. 5^e section, Paris, 1891, pp. 163-169 ; Bosmans, H., *Hermann le Dalmate, traducteur des traités arabes*. Revue des questions scientifiques, Vol. LVI, 1904, pp. 669-672.

⁵¹ Alverny d', *Deux traductions*, p. 83 ; voir aussi : Steinschneider, *op. cit.*, pp. 110-114.

⁵² Bibliander, *Machumetis ...*, T. I, p. 217.

⁵³ « Isnâd » signifie la chaîne des traditionnistes. En effet, tous les *hadîth* (traditions) se composaient de deux parties : la première, *isnâd*, comprenant les noms des personnes qui se sont transmis successivement le contenu de la tradition,

acte dans une épître introductive à Pierre le Vénérable, qui fait défaut dans l'édition bâloise, sans égard pour la mentalité musulmane pour laquelle la tradition orale est d'une importance capitale, et reflétant fidèlement celle de son époque qui considérerait toute chose écrite comme vraie et sûre.

Le premier tome du « Recueil » de Bibliander de 1543 se termine par les « Annotationes eruditi cuiusdam et recentioris scriptoris, quae in Alcorani manuscripti marginibus adiectae fuerant, una cum aliquot capitulum argumentis et censuris, item variae diversorum exemplarium lectione ». Bibliander eut le bonheur d'avoir trouvé un exemplaire-témoin, portant encore la plupart des gloses primitives, qu'il publia avec des additions plus récentes, notamment une citation de la *Cribratio Alcorani* de Nicolas de Cues.

Il est impossible d'établir avec certitude quel avait été le glossateur savant du texte coranique du « Corpus de Cluny ». Les opinions des orientalistes et des médiévistes divergent ; pour certains, comme Marie-Thérèse d'Alverny, c'est un chrétien latin, « fier de sa qualité », et, dans l'équipe chargée par Pierre le Vénérable de l'entreprise, on soupçonnait Pierre de Poitiers d'avoir accompli ce travail, avec l'assistance de Pierre de Tolède et de Robert de Ketene⁵⁴. D'autres, comme Norman Daniel, pensent, en raison des connaissances de l'arabe, des conceptions et des traditions islamiques du glossateur, qu'il avait dû être un Mozarabe⁵⁵. Il est probable que le glossateur fut un chrétien ; cependant, les défaillances de ses connaissances de l'arabe contredisent l'hypothèse qu'il puisse s'agir d'un Mozarabe. Ainsi, l'explication donnée du terme « Azoara », traduction déformée de « sourate », prouve que le glossateur a confondu deux mots arabes différents : *Sûra*, désignant un chapitre et ayant un léger accent philosophique, et *Sûra*, signifiant à la fois la « forme » aristotélicienne et le « visage » de l'homme⁵⁶.

Le deuxième tome du « Recueil » de Bibliander renferme les « Confutationes legis Machumeticae », écrits caractéristiques de la littérature apologétique, anti-islamique à partir du XIII^e siècle, à l'exception de la *Risâla* du pseudo-Kindî qui date d'une époque antérieure. Le premier texte est constitué par des extraits de l'œuvre de l'humaniste espagnol Juan Luis Vives qui avait consacré le quatrième chapitre, « Contra sectam Mahumetis », de ses *De veritate fidei Christianae libri IV*⁵⁷ à la religion islamique. Bibliander, en effet, a sélectionné des opinions et des descriptions dans les sections « De Mahumete », « De armis » et, surtout, « De historiis Alcorani » du chapitre susmentionné, sans indiquer d'où il avait tiré les textes reproduits, en éliminant la forme originale du dialogue et en reliant ses extraits par quelques phrases de son propre crû.

Par la suite, Bibliander choisit quelques textes dans les œuvres des auteurs très connus à l'époque des milieux humanistes et réformés, reproduisant intégralement toute une section ou tout un chapitre, sans les remanier. C'est ainsi que les extraits de Juan Luis Vives sont suivis de deux textes assez courts. Le premier, sous le titre « De Mahometo, eiusque legibus, et Sarracenorum rebus », est de Raphaël Maffei, communément appelé Volaterranus, qui a rédigé une sorte d'encyclopédie de trente-huit livres, les *Commentariorum urbanorum libri XXXVIII* et dont Bibliander reprend le passage « Arabia triplex » du Liber XII⁵⁸. Ensuite nous trouvons une « Commentatiuncula lectu dignissima » de Jérôme Savonarole sur le thème populaire figurant dans les critiques chrétiennes de l'Islam, « Mahumetanorum sectam omni rationi

celle-ci constituait donc le fondement par rapport à l'authenticité du renseignement ; la seconde *matn*, représentait le corps, le texte de la tradition. Voir : *Encyclopédie de l'Islam*, T. II, pp. 201-204, et Horovitz, J., *Alter und Ursprung der Isnad*. Dans : *Der Islam*, Vol. VIII, 1917, pp. 39-47.

⁵⁴ Alverny d', *Deux traductions*, pp. 102-103. — Une analyse plus poussée des gloses accompagnant le texte coranique dépasserait le cadre de notre travail, c'est pourquoi nous renvoyons le lecteur aux pages 98-102, de l'étude précitée de Marie-Thérèse d'Alverny.

⁵⁵ Daniel, *op. cit.*, p. 400.

⁵⁶ La glose, à laquelle nous nous référons, se lit comme suit : « Azoara arabice, vultus latine dicitur, unde quod nos capitulum dicimus, illi vocant azoharam ; sicut enim vultus maxime vocat quis nel qualis sit homo, sic capitulum quid sequens littera dicere velit. » Bibliander, *Machumetis ...*, T. I, p. 217. — C'est aussi un trait typiquement médiéval du travail de l'équipe espagnole engagée par Pierre le Vénérable que de se fier à des ressemblances philologiques au lieu de procéder à un examen minutieux et détaillé.

⁵⁷ Cette œuvre de Vives fut appréciée et maintes fois éditée à l'époque ; Oporin l'a publiée en 1544.

⁵⁸ *Commentariorum urbanorum libri XXXVIII*. Bâle, Froben. 1530, fol. 131/v-132/r. — L'auteur Raphaël Maffei, dit Volaterranus, fut d'ailleurs l'un des traducteurs et adaptateurs des textes grecs les plus connus de l'époque.

carere ». Ce texte constitue le chapitre VI du livre IV d'un petit chef-d'œuvre du grand dominicain, *Triumphus crucis sive de veritate fidei libri IV* ⁵⁹.

La « Confutatio » suivante, la fameuse *Risâla* du pseudo-Kindî ⁶⁰, qui fait partie du « Corpus de Cluny » de Pierre le Vénérable, est présentée, tout à fait mutilée sous forme d'extraits, mais ces mutilations ne sont pas dues à Bibliander. Le titre principal déjà cache la véritable identité du texte, « De haeresi Heraclii et principatu ac lege Machumeti » ; le sous-titre, qui figure aussi dans la table des matières est plus explicite : « Disputatio Christiani eruditissimi, qui diu versatus est apud principem Sarracenorum cum magna dignatione, et Sarraceni sodalis ipsius, adversus doctrinam et flagitia Mahumetis ». Cette œuvre fut, sans aucun doute, rédigée par un chrétien de langue arabe ; on le connaît dans la littérature arabe sous le nom, supposé, d'Abd al-Masîh al-Kindî, un chrétien en discussion avec son ami musulman. Les deux adversaires doctrinaux s'efforcent de se convaincre mutuellement dans des lettres échangées sous l'égide du « Commandeur des croyants » Al-Ma'mûn, calife de la dynastie Abbasside, renommé pour sa tolérance. Tous les deux sont de fortes personnalités de la cour du souverain, liés par une amitié sincère. L'époque de la composition de cet écrit apologétique, d'une belle tenue littéraire, est très controversée. Les orientalistes considèrent, en général, que l'origine de ce traité ne peut remonter à l'époque d'Al-Ma'mûn, qui régna de 813 à 833, car il comporte des éléments datant d'une période plus tardive. Toutefois, il est certainement antérieur à l'historien Al-Bîrûnî (973-1028) qui en cite un passage dans sa *Chronologie*. Louis Massignon, avec d'autres critiques, le situe au début du X^e siècle, et attire l'attention sur l'analogie de la *Risâla* avec l'œuvre apologétique de Yahya ibn 'Adî qui vécut à cette époque ⁶¹. Quoiqu'on ne puisse pas affirmer que la *Risâla* soit l'œuvre de Yahya ibn 'Adî ⁶², il paraît probable qu'elle provienne du même milieu lettré, jacobite ou nestorien, de Bagdad.

La traduction en latin de la *Risâla* est due à Pierre de Tolède ⁶³, un Mozarabe, qui fut assisté, pour polir la forme de son latin vulgaire, par le jeune secrétaire de Pierre le Vénérable, Pierre de Poitiers ⁶⁴. Le travail fut achevé bien longtemps avant la traduction du Coran, au cours de l'année 1142 déjà ⁶⁵.

Le destin des œuvres littéraires et autres est, quelquefois, de devenir la victime d'auteurs des époques postérieures qui les coupent, recourent, transforment et finissent par les rendre méconnaissables. C'est ce qui est arrivé à la *Risâla*. L'un des encyclopédistes et historiens de grande réputation du XIII^e siècle, époque par excellence — comme les derniers siècles du Moyen Âge d'ailleurs — des encyclopédies et recueils où l'on puisait toutes les connaissances nécessaires, Vincent de Beauvais, l'eut en mains, dans un exemplaire de la collection de Cluny, et en choisit ceux des textes lui paraissant dignes d'être inclus dans

⁵⁹ Le titre complet est le suivant : *Triumphus crucis contra sacculi sapientes, sive de veritate fidei*. L'ouvrage parut pour la première fois en 1497 à Florence ; Heinrich Petri l'édita à Bâle en 1540.

⁶⁰ *Risâlat 'Abdallah ibn Ismâ'il al-Hâshimî ila Abd al-Masîh ibn ishâq al-Kindî*. Ed. de A. Tien, Londres, 1880 ; réimprimé en 1912.

⁶¹ Massignon, Louis, Article Kindî dans *l'Encyclopédie de l'Islam* ; Muir, *op. cit.* ; Casanova, *op. cit.* 1^{er} fasc, pp. 110 sqq., 2^e fasc, pp. 228-229 ; Kraus, *loc. cit.*

⁶² Yahya ibn 'Adî, philosophe et théologien, l'un des auteurs chrétiens les plus connus du X^e siècle, a vécu à Bagdad. Il a écrit de très nombreux ouvrages dont deux grands traités apologétiques sur la Trinité et l'Incarnation, et avait recours dans son argumentation aux principes de la logique grecque. Il a, d'ailleurs, traduit en arabe une partie de l'*Organon* syriaque. Périer, A., *Yahya ben Adî, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*, Paris, 1920 ; Graf, Georg, *Die Philosophie und Gotteslehre des Yahya ibn Adî*. /Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, Vol.7/ Münster, 1910 ; voir aussi : Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*.

⁶³ Nous avons très peu de renseignements biographiques sur Pierre de Tolède. Kritzeck, *op. cit.*, pp. 56-58 ; en général : Gonzalez Palencia, *op. cit.*,

⁶⁴ Kritzeck, *op. cit.*, pp. 59-61 ; Moore, P., *The Works of Peter of Poitiers*, Washington, 1936 ; Lecointre-Dupont, M., *Notice sur Pierre de Poitiers, grand prieur de Cluni, abbé de Saint-Martial de Limoges*. /Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, Vol. IX./, 1842, pp. 371-378.

⁶⁵ La rubrique précédant la *Risâla* dans les manuscrits et qui donne cette précision est reproduite chez Bibliander, au tome II du « Recueil », p. 20, lignes 30-34 : « Hunc autem librum fecit dominus Petrus abbas Cluniacensis de Arabico in Latinum transferri, a magistrato Petro Toletano, iuvante Petro monacho scriptore ; cum esset idem abbas in Hispanis constitutus cum imperatore Alphonso, eo anno, quo idem imperator Chorum civitatem cepit, et inde Saracenos fugavit ».

son fameux *Speculum historiae* ⁶⁶. Il releva une description des croyances de l'Islam, des réflexions du musulman et emprunta un résumé de la vie de Mahomet et de l'histoire du Coran, aux réponses du chrétien. Il intégra ces extraits dans le chapitre XXIV de son œuvre encyclopédique.

Les copistes postérieurs du « Corpus de Cluny » estimèrent, dans l'esprit et selon l'habitude de l'époque, que les lecteurs devaient se contenter des savants extraits de Vincent de Beauvais et remplacèrent les longues lettres originales de la *Risâla* par son texte ⁶⁷.

Bibliander dut travailler sur la base d'une telle copie ; n'ayant, probablement, pas eu la possibilité de retrouver le texte complet, et parce qu'il accordait autorité à l'ouvrage de Vincent de Beauvais, il imprima ce texte tronqué dans son « Recueil ».

Le second tome du « Recueil » de Bâle se termine par deux longs documents, reproduits in extenso, et qui avaient le plus contribué à former l'opinion des Réformateurs sur l'Islam. D'abord, les *Cribrationum Alcorani libri III* du cardinal Nicolas de Cues ; ensuite, l'écrit de Ricoldo da Monte Croce, déjà traduit en allemand par Luther, *Confutatio legis a Mahumete Sarracenis latae* de sa double version grecque et latine. Les deux versions sont présentées en colonnes parallèles sur les folios, la colonne gauche contenant le texte latin, celle de droite le texte grec. Il est intéressant de noter que Bibliander n'a pas utilisé la version latine originale de Ricoldo quoiqu'elle ait été plusieurs fois imprimée ⁶⁸, mais la rétroversion latine faite par Bartholomaeus Picens de Montearduo de la version grecque de Démétrios Cydone. Les dernières pages de ce tome contiennent, toujours en version grecque et latine sur deux colonnes, une « Christianae fidei Exomologesis, sive Confessio, Sarracenis facta, cum primis quidem pia, et spiritum plane Apostolicum redolens », attribuée sur la page de titre à un auteur inconnu ; toutefois, dans les quelques lignes qui précèdent le texte, Bibliander affirme que d'après le style et les circonstances, l'auteur présumé est probablement Ricoldo da Monte Croce ⁶⁹.

Le troisième tome a une fonction d'information ; il évoque quelques traits d'actualité, sous le titre suivant, à la fois explicite et destiné à souligner l'utilité des renseignements fournis : « Historiae de Saracenorum sive Turcarum origine, moribus, nequitia, religione, rebus gestis : itemque de ordinatae politicae eorundem domi et foris, et disciplina et ordine militiae Turcicae, deque itineribus in Turciam. Una cum vitis omnium Turcicorum imperatorum ad nostra usque tempora, aliisque lectu dignissimis, hocque praesertim saeculo cognitu utilissimis, ac valde necessariis ». Le premier texte est l'œuvre d'un dominicain hongrois, Georgius de Hungaria, parfois appelé Septemcastrensis, qui passa vingt-deux ans prisonnier des Turcs, et qui écrivit, une fois qu'il eût recouvré la liberté, un *Tractatus de moribus, condicionibus et nequicia Turcorum* ⁷⁰. L'avance des Turcs, à la fin des années 1520, ayant rendu des plus nécessaire et urgente l'information les concernant, ce petit livre fut réédité plusieurs fois au cours de l'année 1530, — à Wittenberg par Johann Lufft, à Nuremberg par Friedrich Peypus, — et Sebastian Franck en publia même une version allemande. Luther écrivit, pour l'édition de Wittenberg de ce *Libellus de ritu et moribus Turcorum*, une préface ⁷¹ qui fut reprise dans les éditions successives — par Bibliander aussi. C'est ainsi que la « Martini Lutheri epistola ad pium lectorem » précède dans le troisième tome du « Recueil » la brochure intitulée

⁶⁶ L'editio princeps du *Speculum quadruplex* est celle de Strasbourg, parue chez Jean Mentel en 1473, en folio et dix volumes. Voir ; Panzer, G. W., *Annales typographici*. Vol. I, pp. 18-19. — Le *Speculum historiae* a été publié séparément à de nombreuses occasions ; le seul XV^e siècle connu des éditions faites à : Mayence, 1474 ; Bâle, 1481 ; Nuremberg, 1483, et Venise, 1494.

⁶⁷ Voir sur toute la question de la *Risâla* du pseudo-Kindî : Alverny d', *Deux traductions*, pp. 87-98.

⁶⁸ L'editio princeps est celle d'Antonius de la Penna en 1490 ; Henri Estienne l'a publié à Paris en 1511.

⁶⁹ « Sive Richardus Florentinus », dit Bibliander, « quod stylus et aliae quaedam circumstantiae subindicant, sive alius hanc fidei Christianae exomologesin fecit : pia certa est et spiritum apostolicum redolet ». Bibliander, *Machumelis ...*, T. I, p. 166 ; MPG, T. 154, col. 1151-1170.

⁷⁰ Voir la note 39, chap. IV. — C'est la dixième édition de l'ouvrage qui paraît dans le « Recueil » de Bibliander, probablement basée sur le texte des éditions de Cornelis von Zierickzee, Cologne 1505 /?/ ou 1508 /?/. A la fin du texte figure une « Opinio Abbatis Joachim de secta Mahometi » de Joachim de Flore à laquelle, à partir de la quatrième édition en 1508, on a ajouté une section de l'opuscule de Johannes de Hees, *Itinerarium Hierosolymitarum*, intitulée *De decem nationibus Christianorum*, reproduite également par Bibliander.

⁷¹ Luther, *Vorwort zu dem Libellus de ritu et moribus Turcarum* (Epistel), pp. 205-208.

« De moribus, religione, conditionibus et nequicia Turcorum, Septemcastrensi quodam autore incerto » — dont l'auteur n'avait pas encore été identifié à l'époque.

Viennent ensuite la longue lettre du pape Pie II, Enea Silvio Piccolomini ⁷², au sultan Mahomet II, le conquérant de Constantinople, et la réponse de celui-ci. Ce document émanant du cardinal, devenu pape, personnalité caractéristique de la Renaissance, a été très prisé au XV^e et au XVI^e siècle pour l'élégance de sa forme et son élévation spirituelle, quoiqu'il n'apporte aucun élément nouveau dans la polémique islamo-chrétienne. La missive de Pie II est séparée des écrits d'un autre auteur typique de la Renaissance, Paolo Giovio, de quelques pages, intitulées : « Ordinatio politicae Turcarum domi et foris ». Paolo Giovio, évêque de Nocera, et historien à la mode de l'époque qui doit sa renommée à son grand ouvrage *Historiarum sui temporis libri XIV*, avait composé, en italien, un petit traité, les *Commentarii delle Cose de Turci* dont une traduction latine parut à Paris, chez Robert Estienne, en 1539 ⁷³. On pense que c'est sur cette édition que Bibliander s'est appuyé. Ce dernier a voulu certes souligner l'importance des connaissances de la science militaire des Turcs, comme le prouve le fait qu'il a séparé du traité le dernier chapitre, « Ordo ac disciplina Turcicae militiae », pour le reproduire comme un texte indépendant.

Trois petits écrits terminent le troisième tome du « Recueil » : un bref « De conditione vitae Christianorum sub Turca, libellus » du même Juan Luis Vives dont nous avons retrouvé quelques extraits dans le deuxième tome ; un itinéraire turc de Felix Petancius ⁷⁴, ambassadeur à la Porte du roi Vladislav II de Hongrie et de Bohême ; et, enfin, les homélies du fameux cardinal conciliateur entre catholiques romains et réformés, Jacopo Sadoletto ⁷⁵, *De regno Hungariae ab hostibus Turcis oppresso et capto*, qui reflètent bien l'ambiance générale de l'époque.

c) Les arguments en faveur de l'édition

Dans l'« Apologia » introduisant son « Recueil », Bibliander développe toute une série d'arguments pour justifier la publication de l'ouvrage. Ces arguments sont d'une importance capitale, non seulement parce qu'ils expliquent la genèse de cette édition controversée du Coran, mais surtout parce qu'ils dénotent un certain changement d'attitude par rapport à celle des théologiens et savants du Moyen Âge et de la Réforme aussi ; en outre, ils contiennent des germes de l'évolution future de l'attitude moderne, européenne, envers d'autres religions et civilisations. Ce sont les débuts, encore très timides, des efforts tendant à une évaluation objective des phénomènes de la vie humaine en tant que tels, si contraires soient-ils à la conviction de l'auteur qui essaie pourtant de s'élever au-dessus de la polémique, de se libérer d'un comportement ignorant et méprisant, afin de contempler les faits en qualité d'observateur.

D'importance égale à cet effort d'objectivité est la conviction que les idées religieuses, autant que les idées en général, ne peuvent, ne doivent pas être combattues par la force, la violence, mais par des armes spirituelles, — ce qui suppose la connaissance correcte de ce que l'adversaire pense de Dieu, de l'homme et du monde. Cette attitude qui essaie de comprendre les idées des autres et de les persuader de la vérité par des moyens pacifiques, avait eu — bien entendu — quelques rares précurseurs au cours du Moyen Âge ; elle devint par la suite l'une des caractéristiques les plus fondamentales de l'humanisme européen.

⁷² La missive de Pie II, datée de 1461, est intitulée, dans le « Recueil » de Bibliander : « Epistola Pii Papae II. ad Morisianum Turcarum principem, qua et ostensis Machumetanae sectae erroribus, ipsum admonet, ut relicta illa, veram solidamque legis Evangelicae eruditionem amplexetur ».

⁷³ L'original fut publié en 1531 à Venise. La traduction de l'italien en latin, faite par Franciscus Nigrus Bassianatus, est intitulée *Turcarum rerum commentarius*. Une édition de la version latine a paru, sous le titre modifié *De rebus, gestis et vitis imperatorum Turcarum*, à Wittenberg en 1537.

⁷⁴ Félix Petancius (éventuellement Petancsics) était un noble hongrois, « cancellarius » de Segna (peut-être Zengg) en Dalmatie, qui fut délégué plusieurs fois auprès des sultans Bajazet II et Selim I^{er} par le roi de Hongrie et de Bohême, Vladislav II. Son *Itineribus aggrediendi Turcum* fut maintes fois imprimé dans des œuvres du XVI^e siècle relatives aux Turcs, ainsi que dans celles de Bongars, de Cuspinian, de Reussner, etc. Sa traduction allemande est due à Bartholomaeus Georgievitz ; la plupart des éditions de l'ouvrage de ce dernier sur la souffrance des chrétiens captifs des Turcs, contiennent l'*Itineribus* de Petancius. Kertbeny, *op. cit.*, p. 591.

⁷⁵ Douglas, Richard M., Jacopo Sadoletto, 1477-1547, Humanist and Reformer, Cambridge (Mass.), 1959.

Il est finalement significatif que cette conception se soit acquise un si large appui dans les milieux de la Réforme ainsi que les pages suivantes le montreront. Certes, le respect de la liberté d'esprit ne fut pas, chez beaucoup de gens, complet et sans réserve ; l'orthodoxie victorieuse dans les Eglises de la Réforme dès le troisième tiers du XVI^e siècle le submergera pendant une longue période, mais le débat qui fut suscité par la publication du Coran en 1543 représente un aspect important de l'apport protestant au développement futur de l'Europe intellectuelle et spirituelle.

1) *La nécessité d'une connaissance objective*

Bibliander compare la théologie aux autres disciplines de la science contemporaine et veut lui appliquer les mêmes règles qu'aux arts, à la grammaire, à la dialectique, à la médecine, etc. Dans ces branches, il était permis d'exposer ce qui était contraire aux normes généralement admises ; pourquoi dès lors serait-il défendu de faire de même dans les sciences religieuses ? « Il est de règle, en outre, dans tous les arts non seulement de raviver ce qui mérite de l'être et ce qui est bien et conforme au but envisagé, mais aussi ce qui présente des erreurs ; de prodiguer autant de conseils quant à ce qu'il faut éviter que sur ce qu'il faut faire, en donnant les exemples de ceux-là même qui n'ont pas appliqué les lois de l'art ou se sont élevés contre elles. On observe cela en grammaire, en dialectique, en rhétorique, en éthique, en médecine, et dans l'art militaire : il est donc vraiment nécessaire de procéder de même en théologie aussi. L'étude de la science divine paraîtrait certainement imparfaite si elle ne parlait pas — à la fois — des desseins de Dieu et des inventions et ruses du diable, du Christ et de l'Antéchrist, des dogmes orthodoxes et des croyances vaines et impies des hérétiques, de la vraie et de la fausse religion, des vertus et des vices, des bonnes œuvres et des mauvaises, des hommes honnêtes — fils de Dieu — de même que des esclaves perdus du diable. C'est pour cette raison que dans les paroles des prophètes et dans les écrits des apôtres on parle presque davantage contre les cultes impies et étrangers qu'on ne parle du vrai et juste culte de Dieu. Et non seulement ils ont mis en évidence les œuvres accomplies par leurs contemporains impies, c'est-à-dire les fausses doctrines, les religions perverses et la mauvaise conduite, mais encore ils ont rappelé celles du passé et prédit celles de l'avenir ... Ceci étant, j'ai considéré qu'il était dans l'intérêt des études théologiques et qu'il serait utile à l'Eglise, du fait que le Coran a séduit les gens de temps à autre, de publier la doctrine de Mahomet et les exploits de ses disciples, ceci à une époque où les intérêts du christianisme et des Turcs musulmans s'interpénètrent beaucoup par suite des guerres et hostilités, de nombreux captifs, et des alliances »⁷⁶.

Aux yeux de Bibliander, la comparaison entre l'enseignement de Mahomet et celui du christianisme ne pourra jamais tourner en faveur du premier. Pourquoi dès lors avoir peur d'une étude comparée. Pour lui, l'objectivité est conditionnée par cette conviction de ne pas courir un risque véritable dans une confrontation des deux religions.

Ainsi, l'argumentation, sur ce point, devient un témoignage de la foi. « En outre, l'étude comparée du Coran et des Ecritures saintes est très utile ; elle fait éclater la dignité, l'excellence et la grandeur de la doctrine chrétienne et fait apparaître les jugements et les mœurs corrompus des hommes qui, les uns, rejettent la doctrine canonique et orthodoxe, les autres supportent avec peine les admonitions du Verbe divin ... Car la vérité elle-même se trouve partout dans les saintes Ecritures, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, tandis que le Coran regorge de mensonges absurdes. Dans les saintes Ecritures tout concorde, même ce qui a été écrit à des époques différentes ; lors de la composition du Coran des

⁷⁶ « Praeterea ex instituto est omnium artium, non modo novisse virtutes, et quid recte atque ad finem propositum accomode fiat, verum etiam vitia : et tam dare praecepta quid vitandum sit, quam quid agendum, adductis interim exemplis eorum etiam qui contra leges artis vel egerunt, vel locuti sunt. Idque ut est in grammaticis, dialecticis, rhetoricis, ethicis, in medicina, in re militari observatum : ita in theologia observatu maxime necessarium est. Et imperfecta prorsus videtur scientiae divinae tractatio, nisi iuxta sermo fiat de institutis Dei, et commentis atque versutia diaboli : de Christo et antichristo : de orthodoxis dogmatibus, et haereticorum vanissimis et prophanis opinionibus : de vera et falsa religione : de virtutibus et vitiis : de bonis et malis operibus : de probis hominibus et filiis Dei, itemque de perditis mancipiis diaboli. Unde in prophetarum sermonibus, et apostolorum scriptis, propemodum plura dicuntur adversum peregrinos et impios cultus, quam de legitimo et vero cultu Dei. Neque modo praesentis temporis implorum hominum partus editos, hoc est, falsas doctrinas, perversas religiones et pessimas actiones attingunt, verumetiam praeterita repetunt, et de futuris praemonent ... Haec cum ita se habeant, perlecto semel et iterum Alcorano, existimavi rem theologiae tractatoribus gratam, et Ecclesiae salutarem fore, si Machumetis doctrina et res gestae eiusque sectatorum ederentur in lucem hac tempestate, qua Christianae res et Machumetanorum Turcarum, bellis et infestationibus, et captivitatibus, et foedaribus maxime colliduntur inter se » . Bibliander, Machumetis ... , T. I, fol. 4/v- 5/r.

musulmans, les compilateurs peu nombreux n'ont pu se mettre d'accord en sorte qu'ils ont laissé de nombreuses contradictions et des propositions qui s'excluent. Les saintes Ecritures suivent le naturel et la meilleure façon de s'exprimer ; tout y est clair, simple et conforme aux normes les mieux éprouvées de la foi et de la charité ; dans le Coran les choses s'accumulent sans ordre, tout y est jeté pêle-mêle, dans une véritable confusion, en sorte que tout cela est plus inextricable qu'un labyrinthe, de l'aveu même de ceux qui connaissent bien la doctrine de Mahomet. Il ne contient presque aucune explication des arguments qui soit faite selon les règles, aucune élégance, ni aucun charme du style qui puisse capter le lecteur, excepté le rythme exceptionnel grâce auquel les Sarrasins prêchent admirablement le Coran »⁷⁷.

D'aucuns pourraient penser que Bibliander aurait inséré de tels passages dans l'introduction de son « Recueil » en vue de faire accepter la publication du Coran par les milieux réticents, donc par pure diplomatie. Il n'en est rien. Sa sincérité ne peut être mise en question ; chez lui, comme chez ses contemporains, l'effort vers l'objectivité en ce qui concerne l'Islam s'accompagne toujours de certitude quant à la supériorité de la foi chrétienne.

Luther a jeté toute son influence dans la lutte en faveur de la publication du Coran, mais — au fond — une réserve très importante sépare son opinion de celle du professeur zurichoïse. Ainsi que Walter Holsten l'a déjà établi⁷⁸, pour Luther le besoin de connaître avec exactitude la religion de Mahomet n'est pas motivé par la nécessité — ressentie certainement par Bibliander — d'établir la vérité dans une objectivité scientifique, de façon désintéressée, mais exclusivement pour mieux préparer les chrétiens à réfuter la doctrine islamique, pour mettre à leur disposition une arme puissante dans leur polémique anti-musulmane. Dans l'optique luthérienne, l'effort scientifique est donc subordonné aux visées apologétiques.

Dans l'introduction à sa traduction de la « Confutatio » de Ricoldo da Monte Croce, Luther s'étonne que le Coran qu'il n'a pas lu avant 1542, n'ait jamais été traduit en latin, — il n'a, évidemment, pas connu les diverses versions latines du Livre sacré des musulmans que contenaient les manuscrits médiévaux. Cependant, ce qui importe c'est que, dans ces lignes, il exprime son désir de connaître à fond la doctrine adverse. « J'aurais bien aimé lire le Coran moi-même, et je me demande comment il est possible qu'on n'ait pas traduit le Coran en latin plus tôt, étant donné que Mahomet domine déjà depuis plus de neuf cents ans et a causé tant de dommages ; personne ne s'est donc soucié de savoir quelle est la croyance de Mahomet : tout le monde s'est contenté de la seule certitude que Mahomet a été un ennemi de la foi chrétienne. Mais où et comment, point par point, cela n'a pas encore été révélé et il est nécessaire de le faire »⁷⁹.

En critiquant l'œuvre de Ricoldo da Monte Croce et de Nicolas de Cues, et quoiqu'il ait reconnu, après avoir lu le Coran, que le premier n'était pas loin de la vérité, Luther constate que pour emporter la conviction des chrétiens hésitants et celle des infidèles réceptifs, il faut s'efforcer de décrire aussi bien les aspects positifs que négatifs de la doctrine et de la vie des musulmans. « Dans ce livre intitulé « La réfutation du Coran », on peut voir clairement que l'auteur a voulu en toute bonne intention, montrer aux chrétiens les horreurs de Mahomet pour qu'ils demeurent dans la vraie foi en Christ. Le fait qu'il n'a extrait du Coran que ce qui en est le plus honteux et le plus affreux afin de rendre les Turcs détestables et odieux aux yeux de tout le monde, et qu'il a passé sous silence les quelques vertus qu'ils possèdent (en apparence au moins) engendre le soupçon et jette du discrédit sur de pareils écrits ; ce qu'il aurait pu éviter s'il avait montré ouvertement ce qu'il y a de mauvais et de bon ... Car si quelqu'un ne fait que des reproches à son ennemi et s'attaque uniquement à ses défauts évidents, en passant sous silence le reste, celui-là se rend

⁷⁷ *Ibid.* fol. β4/r-v. — Sur ce point Bibliander et Luther sont d'accord. Ce dernier s'exprime comme suit dans sa Préface au « Recueil » : « Quod autem aliqui metuunt, hac lectione imbecilles animos quasi contagio laedi et a Christo avelli, his hoc respondeo. Nemo tam sit infirmus in Ecclesia Dei, qui non hanc sententiam ita habeat infixam animo, ut tam certam ducat, quam certo scit se vivere, dum vigent sensus et motus corporis sui, quam certo scit diem esse, cum videt solem supra terram vehi in medio coelo, quod videlicet impossibile sit ullam religionem ac doctrinam de Dei cultu et invocatione veram esse, quae prorsus abiicit scripta prophetica et apostolica. Una est Ecclesia perpetua inde usque ab Adam, cui se certis et mirandis testimoniis patefecit Deus in hoc ipso verbo, quod tradidit Prophetis et Apostolis ». Luther, *Vorrede zu Theodor Biblianders Koranausgabe*, pp. 570-571.

⁷⁸ Holsten, *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*, p. 143.

⁷⁹ « Indesz hätte ich gerne den Alcoran selbs gesehen, und wunderte mich, wie es zugehe, dasz man den Alcoran nicht längst hätte in die lateinische Sprache bracht, so doch der Mahmet nu langer denn neun hundert Jahr regiert und so grossen Schaden gethan hat, doch niemand sich drumb angenommen, zu erfahren, was Mahmets Glaube wäre : sind allein damit zufrieden gewest, dasz Mahmet ein Feind christlichs Glauben wäret. Aber wo und wie, von Stück zu Stück, ist nicht laut worden, wetschs noch vonnöthen ist zu wissen ». Luther, *Verlegung*, p. 190.

suspect et porte plutôt préjudice à sa propre cause. Il est facile, en effet, de réfuter ce qui est, de toute évidence, contre l'honneur, la vertu et la nature ; de telles choses répugnantes se dénoncent d'elles-mêmes. Mais abattre et réfuter ce qui en apparence semble de la sainteté et de la vertu, — enlever à Satan son froc de sainteté et le découvrir, — démontrer ce qui est scandaleux, faux, satanique et ce qui contredit à Dieu et à la vérité, voilà qui est salutaire et digne du combat »⁸⁰.

2) La nécessité d'une vision historique globale

Pour Bibliander, la connaissance objective de l'enseignement coranique et des faits qui ont jalonné les longs siècles de l'évolution de l'Islam est aussi indispensable du point de vue historique. Il constate que l'histoire universelle ainsi que l'histoire de l'Eglise chrétienne englobent tout ce qui s'est passé dans le monde ; les événements qui se sont produits en dehors des confins de la Respublica Christiana en font partie autant que ceux qui, trop connus parce que maintes fois exposés, ont marqué les étapes vivantes de la civilisation occidentale placée sous la suprématie du Christ. Par ses principes d'historiographe, par son effort conscient pour acquérir une perspective globale de l'histoire, Bibliander est — sans aucun doute — à l'avant-garde de son époque. Il sait que l'histoire explique le mieux les temps présents et amène à comprendre les problèmes humains, religieux ou autres, sous un éclairage nouveau. « Qui donc ignore combien est grande l'utilité de l'histoire ? Elle apporte la sagesse et la faculté de juger de la vie humaine sous tous ses aspects. Combien de savants ne l'ont-ils pas portée aux nues et couverte de louanges sublimes ? Quel homme avide de littérature et de philosophie n'y prendrait pas son plaisir, et ne consacrerait pas une bonne partie de sa vie à la lecture de l'histoire ... C'est de l'histoire, et de l'histoire ecclésiastique » — ajoute-t-il en se référant au concept traditionnel que l'Islam n'était qu'une secte chrétienne — « que l'exposé de la doctrine et des autres théories de Mahomet. Afin que l'on puisse clairement voir par qui, à quelle occasion, pour quelle raison et par quel genre de doctrine d'abord les Arabes, — chez lesquels les églises du Christ ont été très prospères autrefois, — puis tant de peuples chrétiens ont été détournés de l'Eglise catholique dont ils devinrent les ennemis les plus acharnés. J'ai lu à ce sujet dans quelques écrits de nos gens des choses que les livres arabes rapportent un peu autrement et de manière plus probable. Et si quelqu'un s'offense de voir que les écrits musulmans contiennent plus de mal que de bien, qu'il pense à la corruption de l'esprit humain et à la nature du maître des mensonges et du mal. Il s'ensuit que toute la narration de ses exploits laisse voir plus de mal que de bien ... Donc, celui des chrétiens qui refuse de lire ce livre, doit rejeter hors des limites de l'Eglise l'histoire universelle des païens et l'histoire des religions. Il faut qu'il fasse disparaître une grande part de l'histoire sainte et sacrée, qu'il fasse violence à la Parole de Dieu, et qu'il critique et condamne les desseins de la sagesse divine ... C'est pourquoi il me semble soit qu'on n'a pas bien jugé les écrits de Mahomet contenus dans ce volume, soit que c'est par quelque ressentiment personnel que les gens sont hostiles à cette édition de l'histoire des Sarrasins, et la blâment »⁸¹.

3) Le « Recueil » et les écrits païens, juifs et « papistes »

Comme corollaire à l'argument de la nécessité d'une connaissance objective, Bibliander se demande pourquoi les chrétiens devraient distinguer entre la doctrine et les écrits des musulmans et ceux

⁸⁰ Luther, *Epistel*, pp. 248-249.

⁸¹ « Porro quis nescit, quanta sit utilitas historiae, quae prudentiam et facultatem affert iudicandi de omnibus vitae humanae partibus ? a quot hominibus eruditae evecta est usque ad coelum summis laudibus ? Quis literarum et sapientiae cupidus non ea delectat, et historiae lectioni bonam vitae partem non impendit ? ... Est autem historiae, et quidem ecclesiasticae pars expositio doctrinae et aliarum rerum Machumetis. Ut liquide perspicui queat, quo auctore, qua occasione, quibus rationibus et genere doctrinae Arabes primum, apud quos olim florentissimae fuerunt ecclesiae Christi, deinde tot populi Christiani abducti sint ab Ecclesiae catholicae commercio, et in acerrimo hostes conversi. De quibus nonnulla in nostrorum hominum scriptis legi, quae paulo aliter et probabilius narrant in Arabum libris. Quod si quem offendit, quod Machumetica scripta plus mali quam boni continent, is cogitet ingenii humani pravitatem, et magistri mendaciorum et omnis mali naturam. Unde fit, ut omnis rerum gestarum expositio longe plus mali quam boni exhibeat ... Qui haec non legi velit in populo Christiano, eiiciat extra limina ecclesiae historiam universam ethnicorum et ecclesiasticam oportet. Oportet ut deleat magnam partem sacrae sanctaeque historiae, ut dei verbo vim inferat, ut divinae sapientiae consilia reprehendat damnetque ... Quare mihi videntur vel de Mahometicis scriptis, quae hoc volumine continentur, non probe iudicasse, vel affectu quopiam privato moveri, qui hanc Saracenicae historiae editionem inique ferunt, et vituperant » . Bibliander, *Machumetis*., T. I, fol. α5/rv.

des païens de l'Antiquité et des juifs, au détriment des premiers. Ce traitement défavorable serait injuste et illogique. En pleine contradiction avec l'humanisme érasmien et en écartant la notion de l'Antiquité christianisée, si chère également à son maître et prédécesseur Zwingli, il met au pied du mur toute sa génération élevée dans une admiration sans bornes des philosophes et auteurs grecs et romains, en poussant plus loin sa démarche intellectuelle. « Car s'il ne fallait lire que ce qui est exempt de mensonge et de corruption impie, et conforme en tout aux saintes Ecritures, les chrétiens seraient très mal placés, eux qui transcrivent tant de fois les livres de philosophes ou de poètes païens, qui les admettent dans les bibliothèques publiques ou privées des Eglises, les lisent avec ardeur et les font expliquer aux enfants des écoles. Ces livres ne contiennent et n'enseignent certainement pas moins d'impiété, si l'un des maîtres voulait les pratiquer, que le Coran de Mahomet. Car ou bien ils nient tout à fait l'existence de Dieu que la nature même révèle à tous les hommes, ou bien ils hésitent sur cette question, ou encore ils fabriquent plusieurs et même d'innombrables dieux. Et aux êtres auxquels ils attribuent la divinité, ils confèrent des qualités, je ne dis pas indignes d'hommes honnêtes, mais même insupportables au plus vil des mortels dans une cité bien ordonnée. Et je ne dirai rien du fait que la plupart nient et se moquent de la résurrection des corps, de l'immortalité de l'âme, des récompenses faites aux bons et des châtiments éternels qui attendent les méchants après cette vie. Où cette croyance s'est emparée de l'esprit de l'homme, elle l'a entraîné si loin de tout devoir et de toute humanité qu'il n'existe bête sauvage ou venimeuse plus cruelle ni plus nuisible à l'homme que l'homme. C'est ce que combat Mahomet bien qu'il soit impie ... Augustin, Basile, Jérôme, Bède et d'autres théologiens ont non seulement permis, mais encore ils conseillent vivement de lire les philosophes, les poètes et les autres écrivains païens. Ils le font non seulement pour comparer les avantages du style des Latins et des Grecs, mais aussi pour que soient bien connues les superstitions et les fausses croyances des païens, afin que les gens puissent s'en préserver et préparer leurs armes pour combattre l'ennemi si un jour ils doivent le rencontrer. Et aussi que ce qu'il y a de vrai, de bien, de juste dans leurs écrits, volé par ces possesseurs illégitimes, soit revendiqué par l'Eglise. Il ne se trouve donc, dans les lois des Sarrasins, pas plus de dogmes faux et impies que dans les écrits de païens que des mains chrétiennes ont feuilletés au cours d'un usage presque quotidien ; la lecture du Coran ne peut pas présenter, pour un lecteur pieux et avisé, moins d'utilité que celle des écrits précédemment cités »⁸².

Si Bibliander rappelle que la doctrine islamique est, à certains égards, plus conforme à la conception chrétienne que les thèses des païens, il montre aussi, au cours de son argumentation, que le dogme coranique sur Jésus et la vierge Marie accepte, dans une certaine mesure, l'enseignement chrétien, tandis que le judaïsme le nie en sa totalité⁸³. Et puisque les chrétiens ont toute liberté de connaître le Talmud et autres livres des juifs, pourquoi alors interdire au public de connaître ce que le Coran peut nous apprendre, de vrai ou de faux peu importe, sur la religion du Prophète : « Aucun homme raisonnable ne blâme l'étude du Coran, mais il la prône plutôt comme méritant bien de la république chrétienne. En ce faisant il est possible de connaître, d'une façon précise, les croyances et les dogmes pervers des ennemis malhonnêtes de la foi chrétienne ... Je ne doute donc pas, chefs éminents de la religion chrétienne, que si vous n'êtes pas habités par la jalousie et par d'autres mauvaises passions, vous approuviez plus volontiers l'édition du Coran que celle du Talmud des juifs afin que l'on puisse juger à fond d'après le livre authentique de Mahomet et non d'après des fragments détachés comme jusqu'à maintenant, des superstitions des ennemis de notre religion, de leurs principes et de leur politique »⁸⁴.

Ce sont Bucer, Hedio et d'autres Strasbourgeois, favorables à l'édition du « Recueil » de Bibliander, qui dans leur première lettre à Boniface Amerbach, du 13 septembre 1542, rappellent que la lecture des écrits papistes est permise, justement pour armer les fidèles dans leur lutte contre l'Eglise de Rome. « A quoi servirait-il à la cause chrétienne ou même à nous, de brûler les livres impies des papistes alors que

⁸² Bibliander, *Machumetis* ... , T. I, fol. α3/v-α4/r.

⁸³ « Deinde, quis vel mediocrem peritiam Iudaicarum rerum consecutus ignorat, eos maximo flagrare odio in Christum, et eius Ecclesiam ; quorum libri plenissimi sunt vanitate atque mendaciis, superstitione, impiis dogmatibus, et blasphemia. Nam trinitatis mysterium, et Christi Jesu divinitatem pernegant cum Turcis, quodque per mortem ipsius unica via sit ad aeternam felicitatem, ut extremam infamiam et blasphemiam detestant. Praeterea concoceptum ex spiritu sancto, et natum ex integerrima virgine, velis et equis oppugnant : omnisque genere conviciorum Dominum gloriae, et Servatorem totius mundi petunt. Quum tamen Machumet Mariae virginitatem, et concoepisse ex spiritu sancto, non semel adstruat : Christumque magnis laudibus evebat, quanque ut summum prophetam. non autem ut Deum ... » Bibliander, *Machumetis* ... , T. I, fol. α4/r-v.

⁸⁴ *Ibid.* — Que Luther ait eu la même opinion que Bibliander, c'est ce que prouve sa Préface au « Recueil ». Luther, *Vorrede zu Theodor Biblianders Koranausgabe*, p. 569.

les gens en possèdent un si grand nombre, et que d'autres — et particulièrement ceux que nous devrions gagner à Dieu — les conservent ? Afin de défendre notre vérité contre ces livres, il faut plutôt placer notre confiance en cette vérité même qui est en nous ; ainsi nous nous fierons davantage à la réfutation de tels livres qu'à leur suppression »⁸⁵.

4) Pas d'interdits et de violence, mais une information largement diffusée

Bibliander, en bon chrétien, n'aimait pas la violence. Et, surtout, il ne pouvait accepter l'emploi de mesures coercitives ou violentes à l'encontre des idées, particulièrement des idées religieuses — fussent-elles même antitrinitaires — car il savait qu'elles n'obtiendraient aucun résultat. L'hérésie survivrait au fond des âmes, l'hérétique se verrait affermi dans ses croyances, les doctrines interdites, les livres brûlés ressusciteraient sous d'autres formes ou dans un temps plus éloigné.

Ainsi s'était-il opposé à l'interdiction qui avait frappé la publication du Coran, — livre qu'il considérait comme l'écrit fondamental de l'hérésie la plus dangereuse, — parce qu'il était convaincu que la connaissance de la doctrine islamique dans les milieux les plus larges servirait mieux la cause de la religion chrétienne que l'ignorance de la pensée de ce puissant ennemi. Se référant à l'interdiction et à la destruction dont les écrits du judaïsme avaient été l'objet dans le passé, il conclut : « Ce n'est pas de cette façon que les juifs sont devenus chrétiens ni les chrétiens meilleurs »⁸⁶.

Les anciennes hérésies n'ont pas disparu non plus en dépit de toutes les mesures qui ont frappé leurs adeptes, et Bibliander voit dans l'Islam, à l'instar de ses contemporains, le retour du nestorianisme d'une époque lointaine : « Et quel effet ont eu les flammes de Valentinien et de Théodose, ou de ceux qui se sont illustrés par de telles sanctions, — la suite des événements le montre. Car la doctrine de Nestorius n'a pas été abolie par les flammes et les nestoriens ont engendré des générations, en sorte que, deux cents ans plus tard, Sergius le nestorien a transmis, en partie, son hérésie à Mahomet »⁸⁷.

Finalement, Bibliander exprime sa foi inébranlable dans la victoire de l'enseignement du Christ par les seules armes spirituelles, et non par la guerre, le mépris et l'ignorance : « Il n'y a pas de doute que si chez nous d'abord nos affaires étaient réglées selon la Parole divine, puis si les ecclésiastiques, les magistrats chrétiens et le peuple entier des fidèles mettaient en commun leur zèle et leurs efforts pour combattre l'impiété de Mahomet avec des armes spirituelles, on verrait en peu de temps Mahomet déconsidéré et sa doctrine avilie. Le royaume du Christ serait rétabli dans les régions qui sont soumises aujourd'hui au prince des ténèbres, mais qui abritèrent jadis les Eglises les plus remarquables du Christ »⁸⁸.

L'opposition de Luther à la guerre contre les Turcs et les infidèles est bien connue. Il était contre l'emploi de la force, ce qui ne l'avait pas empêché toutefois de laisser écraser le mouvement des anabaptistes lorsque ceux-ci avaient menacé le nouvel ordre tout autant que l'ancien, le premier dans sa structure ecclésiastique, le second au point de vue social. Néanmoins, son attitude à l'égard des musulmans

⁸⁵ « Quid enim rem christianam iuvet vel etiam apud nos, si libros impios papistarum, quotquot a nostris hominibus habeantur, conburemus, cum apud alios et apud eos, quos Domino lucrifacere deberemus, retineantur ? Contra hos libros veritas nostra defendenda potius videtur et ea veritatis a nobis stantis fiducia prae nobis ferenda, ut confutatione potius quam oppressione talium librorum confidere videamur » . Lettre N° 2496. Die Amerbachkorrespondenz, Vol. 5, pp. 384-385.

⁸⁶ Bibliander, *Machumetis*, T. I, fol. β1/r.

⁸⁷ *Ibid.* — Le nestorianisme, hérésie christologique du V^e siècle, est né surtout de l'imprécision des termes théologiques employés pour déterminer les qualifications applicables à Jésus à la fois Dieu et homme. L'école d'Antioche, à laquelle appartenait Nestorius, répugnait à attribuer à la nature divine du Verbe incarné ce qui est propre à la nature humaine. Nestorius, devenu patriarche de Constantinople en 428, s'attaqua surtout au terme très populaire de « theotokos » (mère de Dieu) ; Cyrille d'Alexandrie s'opposa alors violemment à la position de Nestorius et le fit condamner par le concile d'Ephèse en 431. Nestorius fut exilé et ne tarda pas à mourir. Plus tard, toutes les doctrines qui considéraient qu'il y a deux personnes en Jésus-Christ, celle du Verbe et celle de l'homme, mais que ces deux personnes n'étaient pas liées de manière substantielle et hypostatique, furent rangées sous l'étiquette nestorienne. Ces conceptions s'épanouissaient dans l'école d'Edesse sous l'influence de Théodore de Mopsueste, et conquièrent toute la Perse à partir de la ville Nisibis ; l'hérésie devint la doctrine officielle de l'Eglise de Perse, Eglise dont la grandeur et la puissance ne furent détruites que par l'invasion de Timur à la fin du XIV^e siècle, et par les persécutions successives des Kurdes et des Turcs.

⁸⁸ *Ibid.*, fol. β2/r.. — Voir aussi : Bibliander, *De ratione communi*, p. 208.

n'avait pas varié, il préconisa toujours la polémique sur le plan intellectuel et spirituel, tout en estimant qu'en répandant la connaissance de la religion et des mœurs musulmanes parmi le peuple, on ne faisait que contribuer à le ramener à Dieu et à l'« imitatio Christi ».

C'est pourquoi Luther soutint devant le Conseil de Bâle la cause d'Oporin et de Bibliander en insistant sur l'utilité d'une édition du Coran, « Ce qui m'a incité à intervenir, c'est le fait qu'on ne pourrait pas mieux desservir Mahomet ou les Turcs, ni leur causer plus de dommages (mieux qu'avec n'importe quelle arme), qu'en portant à la connaissance des chrétiens leur Coran dont la lecture ne pourra que leur révéler de quel livre maudit et honteux il s'agit, livre sans espoir, plein de mensonges, de fables et d'horreurs, que les Turcs embellissent encore et qu'ils protègent de l'étranger. Ils tirent un mauvais présage de la traduction du Coran dans une autre langue. Car ils se rendent bien compte à quel point les esprits raisonnables le rejeteront ... Car si nous étions à même de le faire et si nous avions possédé un exemplaire du texte coranique et des autres, nous l'aurions fait paraître depuis bien longtemps ... Si les saints Pères n'avaient pas eu libre accès aux livres hérétiques, comment auraient-ils pu réfuter ces doctrines empoisonnées et répandues clandestinement, comment auraient-ils pu, en leur temps, alerter et sauvegarder les Eglises ? Il faut crever les abcès et ouvrir les plaies si l'on veut les guérir. Si on les ignore, leur état ne fait qu'empirer et, finalement, il n'y a plus aucun espoir de les guérir »⁸⁹.

D'ailleurs, cet argument que les musulmans s'opposaient à la diffusion du Coran en d'autres langues — ce qui était bien le cas, mais ce que les chrétiens du XVI^e siècle interprétaient mal —, se retrouve dans l'« Apologia » de Bibliander.: « Les musulmans se tiennent à l'écart des disputes et des discussions concernant leur doctrine », explique-t-il, « car leur Prophète a prévu aisément que celle-ci ne pourrait pas tenir debout si elle était examinée sous la loupe de la vérité ». Et il reprend ses attaques contre les détracteurs de l'édition de son « Recueil » : « C'est pourquoi ceux qui dénigrent l'édition du Coran et nous tournent en ridicule, nous qui nous sommes occupés avec zèle de cette entreprise, ceux qui s'efforcent de lancer à la face d'honnêtes gens de fausses accusations, ceux-là ne témoignent pas de plus d'ardeur et d'effort en faveur de l'Eglise du Christ que ne le font les adeptes de Mahomet »⁹⁰.

L'intervention des Strasbourgeois auprès du Conseil bâlois, en date du 27 novembre 1542, met, elle aussi, l'accent sur la nécessité d'une information complète du public chrétien sur la foi et les mœurs des musulmans : « Etant donné que les gens de notre époque cherchent en toutes les choses une explication et désirent en connaître les raisons, beaucoup d'entre eux se laisseront plus facilement persuader que l'idolâtrie des Turcs n'est pas une chose si confuse, absurde et immonde, s'ils ne voient par eux-mêmes ce qui en est, en lisant le Coran intégralement ... »⁹¹. Bucer, Hedio et leurs collègues estiment que par suite « du mauvais et onéreux gouvernement de nos princes »⁹² les gens ne répugnent pas aux erreurs et à la tyrannie des Turcs ; c'est pour cela qu'il est de la plus grande importance « de dégoûter les gens en leur montrant les horreurs indicibles de la superstition des Turcs ; pour y parvenir, il est nécessaire qu'ils aient en main le texte intégral du Coran, car les gens — comme indiqué plus haut — veulent désormais connaître les raisons et ne se contentent plus d'extraits ... »⁹³. Les Réformateurs strasbourgeois soulignent, en outre, que

⁸⁹ « Mich hat das bewogen, das man dem Mahomet oder Türcken nichts Verdrieslichers thun, noch mehr Schaden zu fügen kann (mehr denn mit allen Waffen), denn das man yhren Alcoran bey den Christen an den Tag bringe, darinnen sie sehen mugen, wie gar ein verflucht, schendlich, verzweifelt Buch es sey, voller Lugen, Fabeln und aller Grewel, welche die Türcken bergen und schmucken und zu Wahrzeichen ungern sehen, das man den Alcoran ynn andere Sprache verdolmetscht. Denn sie fülen wol, das yhnen grossen Abfal bringet bey allen vernunfftigen Herten ... Denn wo wirs hie hetten vermocht und dazu Exemplar und anders gehabt, solt es lengest an den Tag komen sein ... Und wenn die heiligen Veter der Ketzer Bücher nicht hetten offentlich zu lesen bekommen, wie wolten sie yhrer heymlichen Gifft, in den Winckeln gepredigt, gegegnet haben und die Kirchen da für gewarnet und geschützt haben. Man mus den Schaden und Wunden offnen, sol mans heilen. Mit zu decken wirts erger, und endlich verzweivelt unmöglich ». Luther, *Brief an den Rath zu Basel*. Dans : Hagenbach, *loc. cit.*, pp. 299-300.

⁹⁰ Bibliander, *Machumetis* ... , T. I, fol. α5/v.

⁹¹ « Danu als die Menschen diser Zeit gern in allen Sachen ein Grund zu sehen und zu wissen begeren, so werden leichtlich vil Leut beredt, es seie der Türcken Aberglaube nicht so ein wüst, wanwitzigs und unflätigs Ding, als man aber sihet, das es ist, wann man iren Alcoran liset und gantz liset ... » Hagenbach, *loc. cit.*, p. 316.

⁹² *Ibid.*, p. 317.

⁹³ « ... die Leut durch Anzeyg des wüsten Grewels der türckischen Superstition von den Türcken Abschew zu machen und dazu eigentlich erfordert würt, das man den Alcoran gantz habe, nachdem die Leut nunmehr wie gemeldet, ein Grund wöllen wissen und sich mit Auszigen nicht vergnügen lassen ... ». *Ibid.*

si seuls des extraits du Coran étaient publiés, on risquerait de croire qu'on les avait choisis pour ne montrer que les côtés défavorables de la doctrine islamique et qu'on tenait caché ce qui était en elle digne de louange. De même, ils étaient convaincus qu'il ne servirait pas à grande chose de citer et de répéter les réfutations écrites par les anciens. Ils préféraient une polémique vivante et dynamique faite du haut de la chaire des églises, ce qui nécessitait que les pasteurs pussent lire in extenso le Coran et qu'ils acquissent une vue personnelle de la doctrine musulmane.

Dans la lettre citée plus haut, du 13 septembre 1542, et qu'ils avaient adressée à Boniface Amerbach, Bucer et Hedio sont plus explicites en ce qui concerne les mesures de répression à l'égard des écrits hérétiques. Motivant leur intervention en faveur de la publication du Coran, ils se montrent d'accord avec Bibliander pour dire que l'interdiction et la violence n'ont jamais réussi à mettre fin aux croyances hérétiques: « Ayant été interrogés, avant que la chose ne fût portée devant votre Sénat, au sujet de votre édition de cette œuvre, nous avons répondu — je l'avoue — qu'en ces temps-ci il paraissait de l'intérêt du peuple chrétien de donner (avec son antidote toutefois) une critique sûre des superstitions auxquelles les Turcs avaient voulu nous soumettre. Car s'il est salutaire de réprimer et de soustraire au public les écrits pleins de superstitions — pour autant que la superstition puisse être réprimée et soustraite (nous entendons par là les décrets et lois d'auteurs impies dont l'édition et la possession sont interdites), nous estimons non moins utile que les documents, témoins de ces superstitions, restent accessibles et soient traduits, car par le passé celles-ci ont pris tant d'ampleur qu'elles ne peuvent plus être ni réprimées ni supprimées en ôtant les textes des mains de nos contemporains »⁹⁴.

Bucer et Hedio répètent leur opinion, déjà exprimée dans la missive envoyée au Conseil de Bâle, à savoir que la lecture du Coran n'attirerait pas les gens à l'hérésie, car il « contient tant de contes dignes de vieilles femmes que sa lecture n'engendrera pas le doute mais qu'elle enflammera les nôtres à s'opposer avec plus de courage aux Turcs, propagateurs d'une si honteuse superstition »⁹⁵.

Amerbach répondra aux Strasbourgeois, auxquels il était lié par une amitié de longue date, en réitérant ses arguments contre la publication du Coran, comme nous le verrons plus tard. La réplique de Bucer datée, probablement, du 27 novembre 1542, mettra un point final à leur controverse. Dans cette lettre, Bucer assure son ami qu'il ne veut, à aucun prix, mettre en péril leurs relations cordiales et il se désolidarise de ceux qui ont saisi cette occasion pour lancer des attaques contre Amerbach⁹⁶; il le fait tout en se prononçant de nouveau fermement contre l'interdiction et en faveur d'une large diffusion du Coran. Il met même en doute la validité pratique des anciens décrets, civils ou ecclésiastiques, auxquels s'était référé le jurisconsulte bâlois: « En vérité, rien de si malsain et de si monstrueux ne peut être inventé qu'il ne trouve des adeptes volontaires. Mais ce que j'ai lu à Ratisbonne dans le Coran traduit de l'arabe par Albert Widmannstetter est si honteux, si monstrueux, si horriblement fanatique et grossier, qu'il faudrait — j'en conviens — s'étonner qu'il existe quelques Allemands qui puissent être pris par cela, car il est certain qu'aucune nation n'est venue d'elle-même à cette secte; toutes ont été plutôt excitées, enflammées et fortement encouragées contre cette superstition si insensée et contre ses partisans. Nous savons que, par piété et par nécessité, ces livres pernicieux ont été brûlés et détruits par des princes fidèles à la religion: nous savons que le Coran est le rebut de tous les dogmes impies. Puisque, toutefois, ce livre ne peut être détruit ni par la répression ni par le feu et que le fait de n'en pouvoir connaître que des extraits est suspect à beaucoup dans les bouleversements actuels, nous ne voyons pas en quoi le projet de le supprimer pourrait nous rendre service plutôt que de mettre à la libre disposition de tout le monde — comme le pense Luther —

⁹⁴ « Nos pridem antequam ea res ad senatum vestrum deleata fuit, rogati, quid nobis de eius operis editione videretur, fateor respondimus, hac tempestate videri esse e re christiani populi, extare (cum antidotis tamen) certam explicationem superstitionum, quibus subiicere nos Turci voluissent. Ut enim salutare est, scripta superstitiosa opprimere et e medio tollere, quibuscum opprimi et tolli etiam superstitio potest (de quo genere impiorum scriptorum canones et leges latas intelligimus, quae edere et habere eius modi scripta vetant), ita utile arbitramur ea superstitionum monumenta extare, tandas et traducendas superstitiones, quae eo modo invaluerunt, ut opprimi et extinguere sublati e manibus nostrorum hominum literis non possunt ». Lettre N°2496, Die Amerbachkorrespondenz, Vol. 5, pp. 384-385.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ « Cum illis nos non consentimus, qui a te alienum esse volunt, iureconsulto et tanta cum pietate tum eruditione omnifaria, iudicare de hac causa. Adeo nos quidam censemus istud esse officii tui et etiam facultatis tuae, ut nos te inconsulto, si nobis adesses, nihil in tali causa responderemus. At rogamus tamen tuam humanitatem et pietatem, velis propter Christum his, qui ita censuerunt et aliquid immoderatus contra te aut alios in hac dissensione egerunt, id omne condonare ». Lettre N° 2509, Die Amerbachkorrespondenz, Vol. 5, pp. 399-400.

ce rebut d'impiété, pour qu'il soit publiquement montré à quelle servitude diabolique les Turcs s'efforcent à nous réduire. Et nous ne pensons pas que les princes et les saints Pères aient voulu diriger leurs lois et leurs décrets contre d'autres erreurs que celle se trouvant dans les livres déjà supprimés, et qu'on aurait évoquées, événement peu probable, à toutes fins utiles ; ainsi, le Coran s'avère comme étant neutre — donc comme un livre auquel ces lois ne peuvent être appliquées »⁹⁷.

Oswald Myconius, Antistes de l'Eglise de Bâle, et ses collègues apportent dans leur « expertise » favorable à la publication du Coran un argument de plus, qui, dans sa forme, reste tout à fait dans la ligne de la pensée des Réformateurs suisses, mais, dans le fond, est contraire à la doctrine réformée : « Nous disons ceci : il y a des élus de Dieu autant qu'il y a des damnés. Ce livre ne présente aucun danger pour les élus et ne peut que les rendre meilleurs, comme on l'a déjà vu ; les damnés vont de toutes façons en enfer ; nous ne pouvons nous imaginer combien scélérat et désespéré devrait être celui qui se laisserait séduire par ce livre »⁹⁸. Pour les élus, le Coran est sans danger ...

Le professeur zurichoïse, Conrad Pellican, signataire avec Bullinger et d'autres pasteurs de la ville de la *Verschreibung des Alcorans halb*, intervint personnellement auprès d'Amerbach, qu'il connaissait bien, en faveur de l'entreprise de son collègue Bibliander. Sa lettre, datée du 8 août 1542⁹⁹, montre un esprit ouvert et érudit, entièrement acquis à l'idée que la doctrine de Mahomet devrait être connue de tous et diffusée dans de larges milieux : « Dès lors je préférerais savoir l'arabe, afin que nous puissions nous entretenir avec ces gens aussi de l'humanité et de la foi ; cependant, on n'est pas loin d'empêcher une telle étude, étude qu'on devrait promouvoir en ce siècle misérable. Et de ce livre, le Coran, unique en son genre, tous les savants chrétiens devraient parler et discuter, eux qui en font un si grand cas à présent » . Et il s'oppose d'une façon irréductible à l'argument d'Amerbach selon lequel les décrets impériaux avaient interdit, dans le passé, la publication des livres séditeux : « Si l'empereur lui-même l'interdisait, je n'obéirais pas. Je préfère plutôt faire ce qui est utile à l'empire chrétien en enseignant, avec charité fraternelle, la lumière de la vérité aux ignorants et aux infidèles et en fournissant aux fidèles les armes apostoliques de la justice, contre les incrédules, sans toutefois leur porter un préjudice quelconque, car même parmi les plus simples fidèles, aucun n'est un chrétien assez naïf pour ne pas se scandaliser à la lecture de ce livre, ou n'être pas stupéfait d'un tel aveuglement ; surtout si l'on ajoute ici et là un antidote et qu'on dise et montre clairement ce qui est juste, ce qui est faux et ce qui est à condamner. » Pellican termine sa lettre par une profession de foi contre la violence et en faveur d'un dialogue spirituel avec les musulmans : « Quant à moi, je pense, en toute simplicité, qu'on ne peut empêcher l'édition de ce livre sans grand dommage ; cela serait contre la prudence et le droit. Cette édition ne doit être empêchée ni par César, ni par le pape, ni par quiconque si nous ne voulons pas que nos yeux soient voilés au moment même où les Turcs vont nous faire la guerre, et si nous ne voulons pas négliger les armes d'une guerre très juste et indispensable contre l'empereur des Turcs, contre les puissants ennemis de la foi, lesquels seront complètement vaincus, et sans difficultés, par ce livre pour autant qu'ils veuillent bien l'entendre. Si, au contraire, ils ne l'écoutent pas, nous emploierons en vain toutes les armes habituelles. Je préférerais pour le salut du monde que se réunissent quatre docteurs chrétiens connaissant l'arabe avec quatre docteurs turcs, plutôt que ne s'opposent quarante mille soldats à l'armée des Turcs. »

⁹⁷ « Verum est : nihil potest prope tam insanum et portentosum confingi, quin sectatores voluntarios inveniat. At quae ego Ratisponae in Alcorano ab Alberto Wid/m/erstadio ex Arabico versa in Latinum legi, tam foeda, tam monstrosa, tam horrende fanatica ac dura sunt, ut mirandum sane, si ullus Germanus capi illis queat, sicut indubie nulla unquam gens ultro in hanc sectam venit et non potius omnes vehementissime contra hanc adeo furiosam superstitionem et adsertores eius excitandi sunt, inflammandi et maximopere confirmandi. Agnoscimus, pie atque necessario a religiosis principibus perniciosos libros iussos esse comburi et aboleri ; agnoscimus, in Alcorano sentinam esse omnium impiorum dogmatum. Sed dum opprimendo et exurendo liber iste aboleri non possit et excerpta multis suspecta sint hoc saeculo in hisce conflictationibus, non videmus, quomodo opprimendi consilium nunc rebus nostris commodare valeat et non, ut Lutherus censet, praestet libere istam sentinam impietatum proferre et traducere atque ipsa omnium oculis obiecta ostendere, in quam diabolicam servitutem redigere nos Turci laborent. Nec putamus imperatores illos et s. patres suas leges et canones contra alios errores valere voluisse, quam quibus extinctis libris occuri queat, et qui aliqua saltem probabilitate obarmantur, quorum nautrum completere Alcorano videtur ». *Ibid.*

⁹⁸ « Sagend wir also : es sind Erwelte Gottes und sind verworfene Menschen. Den Erwellten ist disz Buch on Gfär und zur Besserung, wie biszher angezeigt, den Verworffnen khan es nit würsz gan, wiewol wir nit können sähen, dasz der gar ein Verruchter und Verzwylfelter muste syn, der sich dasz Buch liesse verfürd werden ... » Hagenbach, *loc. cit.*, p. 307.

⁹⁹ Lettre N. 2488, Die Amerbachkorrespondenz, Vol. 5, pp. 376-378.

5) L'utilité de la connaissance de l'Islam

Dans un grand nombre de passages de son « Apologia » Bibliander s'efforce de prouver que la connaissance de la doctrine islamique ainsi que des mœurs et des coutumes musulmanes est d'une importance vitale et d'une utilité indéniable pour les chrétiens de l'époque. Ses arguments sont motivés par les circonstances : les guerres contre les Turcs, les populations vivant sous la domination des infidèles et les prisonniers emmenés par eux en captivité, ainsi que la menace toujours présente d'une attaque imminente des armées du sultan contre les régions, encore libres, de l'Empire. « Mais quel homme ne serait pas inquiet désormais, dans ce siècle extrêmement troublé, en contemplant les dangers qui nous menacent de toutes parts, dès lors que les intérêts chrétiens et turcs s'opposent et s'interpénètrent au point que certains s'allient aux Turcs tandis que d'autres les combattent, et que presque chaque jour les ennemis se livrent à des incursions en emmenant en captivité nos frères sous nos yeux ? Et l'on ignore les intentions du Seigneur envers nous, alors que tous les Etats du peuple chrétien sont corrompus de vices profonds et qu'on ne pense guère à l'amélioration de sa conduite. C'est pourquoi la lecture du Coran, à notre époque, m'a paru non seulement utile mais encore nécessaire afin de mieux pouvoir nous instruire et nous préparer à tous les hasards. Qu'il nous faille réellement aller en captivité — que Dieu nous en préserve — ou qu'il nous soit permis de continuer à vivre longtemps dans notre patrie, cette lecture contribuera efficacement à ce que l'on examine, dans le livre authentique des Turcs, quels sont les arguments dont leur religion se prévaut et par lesquels elle s'oppose à la foi chrétienne. Cela permettra du même coup d'avoir tout prêts des arguments frappants tirés tout d'abord des saintes Ecritures, et ensuite des écrits mêmes de l'ennemi, grâce auxquels on pourra les désarmer pour ainsi dire avec leur propre glaive »¹⁰⁰.

Pour le professeur zurichoïse, la connaissance du Coran et des autres écrits concernant les musulmans permet aux chrétiens de comprendre le triste destin des infidèles, « les jugements horribles de Dieu contre ces hommes qui ne révèrent pas la vérité, laquelle leur a été révélée afin qu'ils soient sauvés »¹⁰¹, et de ceux qui tombent dans leurs mains¹⁰². Bibliander considère que la lecture du Coran doit aussi s'avérer utile, vu qu'il témoigne de Jésus-Christ, des apôtres et des prophètes, ainsi que de la vie future, et qu'il s'élève contre l'introduction des images dans les lieux de culte. « Et il y a encore cette utilité non négligeable dans la lecture du Coran, que par elle on peut comprendre les exhortations et les réprimandes par lesquelles les prophètes, les apôtres et le Christ Sauveur, ont voulu stimuler les chrétiens, à l'occasion de dires et de faits extérieurs, à accomplir leur devoir. Comme par exemple quand nous voyons des épicuriens, ou plutôt des porcs, vivre de telle façon qu'il est visible qu'ils ne croient pas en une vie future : est-ce le fait du hasard s'il n'y a envers eux presque jamais de violents reproches sinon même aucune objection contre leur attitude ? Le Coran, au contraire, proclame la foi dans la vie future. Il y a aussi ce grave problème que beaucoup de chrétiens se servent d'images dans leur culte et les y invoquent comme divines, tandis que Mahomet, ce maître de la doctrine des ténèbres, a réussi à s'en garder et à les écarter par des arguments solides »¹⁰³. Par contrecoup, la connaissance de la doctrine du Prophète peut même mener à la vraie piété¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Bibliander, *Machumetis* ... , T. I, fol. β5/r.

¹⁰¹ *Ibid.*, fol. β3/r.

¹⁰² « Deinde magnum est operaeprecium cognovisse miseram conditionem et infelicem statum eorum, qui a Turcis abducuntur in servitatem. Quae res non ex decerptis particulae doctrinae Machumeticae probe cognosci potest : sed perspecta tota Machumetis doctrina ex ipsius Alcorano, quo religio et politia, et omnia Turcarum negotia reguntur, tum demum licebit aestimare, in qualem dominatum trahantur captivi Christiani, in quam vesanum et perplexum doctrinae genus, in quam perversam religionem ». *Ibid.*, fol. β3/v-b 4/r.

¹⁰³ *Ibid.*, fol. β5/v

¹⁰⁴ « Veteres certe periculosissimam vitae rationem sub infidelibus principibus et populis intelligentes, inter praecipua pietatis opera posuerunt redemptionem captivarum, et liberaliter tum privatas opes tum ecclesiasticas erogarunt ad liberandos homines, quos Persae, Parthi, Gothi, Vandali, et alii pagani ceperant. Ad eandem pietatem extimulabit cognitio doctrinae Machumeticae homines, qui modo non sunt profligata mente, ut emendatione vitae studio innocentiae et bonorum operum consilio prudenti, orationibus piis provideant, ne in eam miseriam adducantur : fratres etiam, qui tyrannide hostium impiorum premuntur, iuvent precibus apud Deum, et omnibus facultatibus ... » *Ibid.*, fol. β4/r.

Le préavis des pasteurs bâlois favorables à la publication du « Recueil » de Bibliander souligne lui aussi l'utilité de la connaissance du Coran. Il faut surtout retenir le passage où ils mettent l'accent sur la nécessité d'apprécier à sa juste valeur l'hérésie musulmane afin que ceux qui tombent sous la captivité des Turcs ne puissent être corrompus par eux : « C'est un secret de polichinelle que les monarques et peuples chrétiens, à cette époque lamentable, concluent des alliances avec les Turcs, comme on dit des Français, des Vénitiens, du roi de Pologne, etc. Malheureusement, encore aujourd'hui, beaucoup de milliers de chrétiens sont emmenés en captivité par les Turcs ; il est donc possible qu'avant longtemps un bon nombre d'entre eux devient apostats, qui n'auraient pas connu auparavant la doctrine et la religion impies de Mahomet. Par leur connaissance, tous les chrétiens peuvent se rendre compte qu'il est préférable de mourir plutôt que de se laisser séduire par une telle hérésie honteuse »¹⁰⁵.

d) Les arguments contre l'édition

1) L'information de larges milieux est dangereuse

Il est frappant de voir comment, dans les arguments favorables ou défavorables à la publication du Coran, l'opposition, au milieu du lointain XVI^e siècle, entre esprits conservateurs et esprits généreux — sinon libéraux — fait apparaître les divergences irréductibles dans une situation semblable à celle de notre temps, mais dans un contexte différent. La lecture des « expertises » contradictoires révèle la pluralité de la structure intellectuelle et spirituelle de l'homme, qui ne change pas au cours des âges, et qui nous divise aujourd'hui autant que jadis.

L'avis défavorable contresigné par les professeurs Wolfgang Wyssenburg et Sebastian Münster, ainsi que par le pasteur Jakob Truckenbrot, présente un seul argument contre l'édition du Coran. Ces hommes font état de quelques graves erreurs, de doctrines hérétiques que contient le Livre des musulmans et concluent qu'il serait dangereux et impardonnable de mettre un tel document à la disposition du public : « En bref, nous devons dire sans ambages qu'on ne peut apprendre de ce livre ni la vérité, ni la piété, ni la décence, mais rien d'autre que de l'infamie et de la calomnie, ainsi que le reniement de Jésus-Christ et de sa sainte passion, le mépris du saint Evangile qui doit être le fondement, entier et gratuit, de la consolation et de l'espérance de tous les chrétiens pieux, — et surtout ce livre ne servira à rien s'il tombe dans les mains de gens ignorants, particulièrement égarés (comme il s'en trouve aujourd'hui beaucoup parmi les gens instruits autant que parmi les ignares). Et quoique le Coran mentionne, entre autres, quelques vérités, comme, par exemple, quand il fait l'éloge du Christ (encore que ce soit en tant que simple homme et non pas comme vrai Dieu), ou quand il reconnaît la virginité immaculée de Marie, etc., il ne le fait pourtant pas pour la vérité en soi, mais afin de cacher et de camoufler son poison vénéneux et maléfique (à la manière de Satan), pour que les gens à l'esprit simple soient séduits plus facilement. C'est pourquoi, vénérables Seigneurs, il n'est pas nécessaire, à notre avis, de mentionner encore d'autres détails à propos de la publication du Coran, car nous supposons que ceux qui ont du bon sens pourront aisément déduire de ces arguments ce qu'il faut faire. Etant donné que Vos Excellences tiennent à connaître aussi notre opinion et jugement, nous disons modestement et sans vouloir de mal à personne que, selon nous, il serait plutôt dangereux que ce livre, qui se trouve déjà dans plusieurs bibliothèques, depuis longtemps dans celle de Bâle et actuellement à Zurich et à Wittenberg, voire même ailleurs, et qui — si nous sommes bien informés — n'existe qu'en manuscrit et non imprimé, devienne accessible à n'importe qui. Nous ne voulons pas — et c'est la raison de nos soucis — que beaucoup soient offensés et scandalisés au lieu d'être rassurés, vu les temps pénibles que nous vivons, comme nous l'avons déjà dit. Si ce livre sortait de presse, bien des

¹⁰⁵ «Es tregt sich zu, wie ougenschylich, dasz zu disen jämmerlichen Zyten christenlich Monarchen und Völcker, wie man rett vom Frantzosen, den Venedigern, Künig von Polen sc., in Bünndtnuss mit dem Türcken ständ. Es werden ouch leyder gar nach alle Tag vyl thusend Christen vom Türcken hinwäg gfürt, deszhalb möglich, das ein grosszer Abfal der Christen inn eim kurtzen geschähen möchte, so die ungottsälige Leer und Religion des Machmets nit vor erkennt. Dann diszen Wäg khan ein yeder Christenmensch ermeszen. wie imm der Tod gar ringer, dann inn ein so schandtliche Kätzery abgefürt werden » . Hagenbach, *loc. cit.*, p. 305.

désordres et des troubles, qui abondent déjà suffisamment au sein de notre Eglise, pourraient en résulter, d'autant qu'il y a des gens pour faire avec de petites choses de grandes histoires¹⁰⁶

Les trois auteurs de cette « expertise » se réfèrent ensuite à divers passages bibliques pour étayer leur argumentation ; ils paraissent même consentir à l'emploi de la violence selon l'exemple de l'Ancien Testament : « D'après le Deutéronome, Dieu nous ordonne d'extirper et de tuer les faux prophètes, qui détournent les hommes de lui »¹⁰⁷.

Dans la dernière partie de son conseil juridique, où il exprime son opinion personnelle, Boniface Amerbach estime à nouveau que la diffusion du Coran et, par conséquent, de ses doctrines fausses et opposées au christianisme, serait dangereuse à une époque déjà si troublée : les manuscrits du texte coranique devraient rester dans les bibliothèques de manière à ce que seuls les théologiens et les érudits puissent s'en servir : « je ne peux pas admettre, en mon âme et conscience, que la diffusion par l'imprimerie d'un tel livre puisse être utile et digne de la ville de Bâle. La raison de mon jugement est que, par sa publication, ce livre blasphématoire serait accessible à tout le monde, aux sages et aux simples, aux gens honnêtes, aux méchants comme aux bons, aux pieux et aux impies. Car ceux qui ont de l'argent pourraient l'acheter et l'acquérir, et davantage de désordres et de troubles encore risqueraient d'en résulter aux temps actuels déjà misérables ... A mon sens, si un tel livre demeure à disposition des chrétiens, il ne devrait pas l'être à celle de chacun, mais seulement à celle de la communauté des chrétiens érudits et doctes en théologie au sein de laquelle les affaires de la foi se débattent »¹⁰⁸.

2) Les interdits impériaux et théologiques du passé

Entrant dès l'abord dans le vif du sujet, Boniface Amerbach commence son « expertise » juridique en recommandant au Conseil de Bâle de ne pas autoriser la publication du Coran : « ... étant donné qu'il compte dans l'opinion de maintes personnes, au nombre des doctrines fausses et perverses, dites hérésies, il ne me semble pas prudent, à mon avis tant personnel que de juriste, de publier ce Coran et, surtout, de mentionner le nom de la ville de Bâle comme lieu d'impression »¹⁰⁹.

Il fait appel ensuite aux opinions exprimées dans le passé par les grands théologiens pourfendeurs de diverses hérésies : Irénée, Tertullien, Epiphane, Philastrius, Augustin et d'autres encore qui n'ont pas demandé la diffusion des thèses hérétiques, mais les ont réfutées en partant des saintes Ecritures : « Irénée, Tertullien et les autres Pères susmentionnés ont écrit avec ardeur contre les erreurs et les hérésies de leur époque, mais ils n'ont pas diffusé les livres hérétiques ; ils en ont seulement extrait les erreurs et les ont réfutées par les saintes Ecritures, comme leurs écrits en témoignent »¹¹⁰.

Il propose aux autorités bâloises de tenir compte du droit impérial en la matière et du droit papal, « bebstlichen recht », en dépit de la séparation entre les Eglises attachées à la Réforme et l'Eglise de Rome, — suggestion pour le moins surprenante de la part d'une des grandes personnalités de la Réforme suisse, qui ne s'explique que par la forte influence qu'Erasme avait exercée sur lui et par son optique juridique excessive. Dans sa liste de références, il énumère théologiens, compilateurs et empereurs romains : Isidore, Gratien, Constantin, Martien et Valentinien, ainsi que les décisions des conciles œcuméniques de

¹⁰⁶ Hagenbach, *loc. cit.*, pp. 311-312.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ « ... so kan ich in miner Conscientz nitt finden, das solch Buch in offnen Druck usszespreitten nutzlich oder einer Statt Basel erlich sy. Ursach ist, das durch solche Edition dises Lasterbuch yederman, Wysen und Einfaltigen, Recht Geschaffnen, Bösen und Guten, Gotsforchtigen und Seellosen, in die Hand gegeben wurt. Dan wer Gelt hatt, der wirts megen kauffen und uberkommen, dadurch dan vil Unrats, Unruw zu diser ellenden gegenwurtigen Zyt entston mag ... Es ghort auch mines Verstandt solch Buch, sol es ye by Christenen vorhanden bliiben, nitt in eines yeden Handt ... , sunder do gmeine christenliche Versammlung der Gotsglerten und Verstandigen zusammen kummen, und do von den Sachen des Glaubens ghandelt wurt ». Gutachten. *Die Amerbachkorrespondenz*, Bd. 5, pp. 499-500.

¹⁰⁹ « ... diewil der Alcoran under den falschen verkerten Leren, so man Ketzerey nempt, soll (als ettlich fürgeben) gezelt werden ... beducht mich noch minem Verstand, auch miner Profession, nitt geraten sin, das offgemelter Alcoran durch den Druck ussgon und zavorab einer Statt Basell Nammen, als da selben gedruckt, haben und dragen solle » . *Ibid.*, p. 495.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 495-496.

Nicée, d'Ephèse et de Chalcédoine. Il considère que les condamnations prononcées contre les hérésies du passé sont applicables à l'hérésie musulmane et à l'affaire de la publication du Coran : « Etant donné que le droit impérial statue de la sorte sur les erreurs et les livres hérétiques, et que le Coran, comme rappelé plus haut, doit être rangé parmi les doctrines fausses et hétérodoxes qu'on appelle hérésies, je ne peux répondre autrement, en ma qualité de jurisconsulte, sinon que le Coran devrait être interdit en tant que livre hérétique. Mahomet a fabriqué son texte en s'appuyant aussi bien sur les doctrines damnées de son instructeur et professeur Sergius, le moine apostat et nestorien, que sur celles d'autres hérétiques ; ainsi il a suivi Ebion, Cérinthe, Nestorius et Photin en ce qu'ils nient que le Christ soit Fils de Dieu, et Arius et Eunomius en ce qu'ils rejettent la sainte Trinité, de même que Marcion et Manès en ce qu'ils nient que le Christ soit mort pour les péchés du monde, et les pneumatomaques en ce qu'ils refusent de reconnaître le Saint-Esprit ; Mahomet a repris encore d'autres erreurs innombrables qui sont réfutées et condamnées depuis longtemps déjà par les saints Pères et les conciles sur la base des saintes Ecritures. Par conséquent, leur interdit s'applique d'une manière évidente à ce livre infâme et blasphématoire, le Coran ... » ¹¹¹.

Amerbach ne voit dans le décret du pape Clément (1327) qui a trait à l'enseignement des langues orientales, dont l'arabe, qu'une intention de mieux équiper les missionnaires, et il rejette l'opinion selon laquelle le but visé aurait été l'étude et l'enseignement de la doctrine coranique ¹¹². Pour lui, l'attitude de l'Eglise à l'égard des études sur le judaïsme et celles du grand savant, Johann Reuchlin, montrent aussi la voie à suivre dans l'affaire de l'édition à Bâle du Coran, — sa position est donc diamétralement opposée à celle de Bibliander qui avait cité en exemple l'important travail accompli par les hébraïsants.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 497-498.

¹¹² *Ibid.*, p. 498.

TROISIÈME PARTIE

PROBLEMES THEOLOGIQUES ET NOUVELLES PERSPECTIVES

EXPLICATION

D'aucuns penseront, en lisant la troisième partie de cette étude, que les problèmes théologiques traités ne se rapportent guère, ou que très rarement, à l'attitude des Réformateurs envers l'Islam et, en conséquence, qu'ils ne devraient pas trouver place dans ce cadre.

Toutefois, il nous semble que ce serait une grave erreur d'omettre l'analyse des réflexions théologiques sur la grâce universelle ou les questions de la mission, même si leur application aux musulmans ne ressort pas toujours clairement des textes des auteurs, car ces réflexions constituent, au moins pour certains, la base de leur approche de la religion du Prophète et de ses fidèles, et conditionnent leurs efforts pour ouvrir de nouvelles perspectives dans le dialogue entre monde chrétien et nonchrétien.

En outre, l'importance des problèmes théologiques relatifs à une compréhension et une appréciation exactes d'autres religions, en premier lieu des deux autres grandes croyances monothéistes, tels qu'ils furent soulevés au XVI^e siècle, restent d'une actualité incontestable, car aucune réponse valable, et correspondant aux exigences intellectuelle et spirituelle de notre temps, ne leur fut depuis apportée.

Chapitre VIII

GUERRE OU MISSION ?

Dans la tradition chrétienne médiévale une triple réponse fut donnée à la question : la guerre était-elle permise ou non ? La notion de « guerre juste », fondée sur l'éthique augustinienne ¹ et développée par les scolastiques — en particulier par Thomas d'Aquin ² — était largement acceptée et appliquée ; la « guerre sainte » ou « croisade », instrument de la protection ou de l'expansion de la foi, menée sous le patronage de l'Eglise universelle et des grands princes, n'a pas seulement été admise, mais elle a même été considérée, combinée avec le pèlerinage en Terre sainte, comme l'une des formes les plus efficaces de la pénitence. La prédication de Bernard de Clairvaux ³ offre l'exemple typique d'une telle conception des croisades. Deuxièmement, il était entendu que la guerre juste — la défense des droits, de la propriété et de la personne de chacun — devait être menée sous l'autorité d'un gouvernement régulièrement constitué et conformément à certaines règles humanitaires ; en ce qui concerne les croisades, bien qu'elles fussent annoncées et inspirées par l'Eglise, elles devaient également être placées sous la conduite d'un seigneur séculier. En principe, la participation des ecclésiastiques dans les croisades n'était pas encouragée, — Pierre le Vénérable et Bernard de Clairvaux furent, tous les deux, résolument contre le départ de moines pour l'Orient ⁴, — mais cette règle fut rapidement oubliée ainsi que celle des normes humanitaires, applicables dans la guerre juste, car envers des infidèles aucun sentiment humain ne semblait plus justifié.

La troisième conception, représentée au Moyen Age par une petite minorité, composée surtout de franciscains, fut celle du pacifisme rejetant la guerre comme instrument de la conversion des non chrétiens. Elle s'inspirait de la philosophie antique et des enseignements du Nouveau Testament, et suscita de merveilleux exemples comme entre autres celui de François d'Assise, qui quitta l'Europe en 1219 pour l'Egypte afin d'aller y convertir les musulmans à la foi en Jésus-Christ. Thomas d'Aquin lui-même qui a, certes, approuvé les croisades contre les musulmans, n'était pas en faveur de la guerre comme moyen de conversion des païens et des juifs : « Les infidèles, comme les païens et les juifs, qui n'ont jamais reçu la foi, ne devraient en aucun cas être contraints à la foi pour devenir des fidèles car la croyance doit découler de la volonté » ⁵.

La position érasmiennne et humaniste continue et élargit cette tradition pacifiste du Moyen Age, et il est frappant de voir que dans le grand débat engagé à propos de la guerre contre les Turcs, entre la papauté d'une part, Erasme et Luther d'autre part, les vues de ces derniers sont en partie identiques. Ils n'admettent pas la guerre religieuse, et ne reconnaissent à la guerre contre les Turcs la qualité de guerre juste que dans le cas où les Turcs attaquent les pays chrétiens, et dans ce cas là, ils exigent, à l'instar des théologiens médiévaux, qu'elle soit menée par l'autorité séculière. Et surtout ils mettent l'accent sur la nécessité d'amender les vies et les mœurs des chrétiens, avant d'aller en guerre contre les infidèles".

Erasme fut un pacifiste radical. Les guerres de l'époque entre Charles Quint et François I^{er} l'avaient rempli d'horreur et d'effroi ⁶ ; il s'y était opposé de toutes ses forces pour sauver la culture, les « bonae

¹ Saint-Augustin, *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*, MPL, Vol. 42, col. 448.

² Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II^a, II^{ae}, Qu. 29 et 40. *Opera omnia*, Rome, 1895, T. VIII, pp. 236-239, 312-317.

³ Bernard de Clairvaux, *Liber ad milites Templi ad laudes novae militiae*, MPL, Vol. 182, col. 921-940, et dans ses lettres N^{os} 363, 457, 458 et 567. *Ibid.*

⁴ Berry, *loc. cit.*, p. 145, où il se réfère à la lettre N^o 359 de Pierre le Vénérable, MPL, Vol. 185.

⁵ « Infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles ac Iudaei ; et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. » Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II^a, II^{ae}, Qu. 10. Art. 8. *Opera omnia*, T. VIII, p. 89. — Il s'explique plus loin : « ... quomvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur ... ritus quid nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliquantulum tolerandi nisi forte ad aliquod malum vitandum » . Art. 11. *Ibid.*, p. 93.

⁶ « Bellis, latrocinis, civilibus tumultibus, factionibus, expilationibus, pestilentibus, penuriae, fami, in tantum adsuevimus, ut jam pro malis non habeantur » . Erasme, *De bello turcico*, col. 346.

literae », l'humanité. Le titre d'un de ses écrits contre la guerre, *Dulce bellum inexpertis* — « La guerre est douce pour ceux qui ne l'ont jamais vécue », — dans lequel il reprend une phrase de Pindare, montre déjà son intransigeance. On peut même se demander avec Roland H. Bainton⁷, si Erasme a jamais admis qu'une guerre fût juste, pratique qui contredisait toute sa philosophie humaniste ; il a posé en tout cas la question de savoir si les conditions d'une guerre juste pouvaient jamais être remplies⁸ ? S'adressant à François I^{er} il exprima sa conviction que si les monarques européens parvenaient à établir une paix durable, cette « concordia » tant souhaitée entre eux, les Turcs seraient moins tentés de faire la guerre aux pays chrétiens⁹.

En dehors de son écrit *Dulce bellum inexpertis* et d'un opuscule intitulé *Querela pacis*, Erasme traite de la guerre contre les Turcs surtout dans une étude écrite à la demande de son ami Johann Rinck de Cologne, *Utilissima consultatio de bello turcico*¹⁰. Il y prend position dans le débat acharné opposant Luther à la papauté et de ce fait son attitude claire et nette, telle qu'elle s'exprime dans les autres écrits, en devient plus nuancée ; tout en maintenant ses principes, Erasme ne veut tout de même pas passer pour un allié de Luther. Sa grande controverse avec le Réformateur, sur la question du libre arbitre, avait laissé en lui une amertume profonde et celle-ci transparaît dans l'*Utilissima consultatio*.

Erasme cherche donc à rester en dehors des deux camps, celui de ceux qui, enthousiastes, préconisent une nouvelle croisade, et celui de ceux qui dénoncent une guerre contre les Turcs envahisseurs comme contraire à la volonté de Dieu. Il s'attaque tout d'abord à la seconde conception : ne pas résister aux Turcs serait laisser la cause chrétienne à la merci de ses pires ennemis et abandonner, à leur triste sort, les victimes de ces cruels assaillants. Il tourne en dérision ce qu'il considère comme l'opinion de Luther, c'est-à-dire la condamnation de la guerre contre les Turcs, prétendument instruments de Dieu pour punir les chrétiens de leurs péchés : « Prétendre qu'il n'est pas permis de résister aux Turcs parce que Dieu nous punit par eux pour nos fautes, ce serait dire qu'il ne faut pas admettre de médecin au chevet d'un malade, car celui-ci est puni par Dieu pour les siennes à travers la maladie »¹¹ ; Erasme admet donc la guerre contre les Turcs, mais uniquement dans certaines circonstances. Considérant que dans le monde chrétien les peuples ont remis le pouvoir aux monarques, on doit aussi — estime Erasme — leur concéder le droit de mener des guerres, — toutefois, avec l'assentiment de leurs sujets. Si l'on autorise le magistrat séculier à entreprendre une action belliqueuse, c'est parce que la guerre n'est autre chose que la punition de ceux qui nuisent à la société, à l'intérêt général. Dans cette perspective, la guerre est « la punition de nombreuses gens par un grand nombre d'autres »¹², — lorsque tous les moyens à disposition pour un règlement pacifique ont été auparavant épuisés. Même une telle guerre, conçue donc comme une action de police à l'échelle internationale, devrait toucher le moins de personnes possibles et le sang versé devrait être réduit au minimum.

Une guerre contre les Turcs est, par conséquent, admissible si elle peut être justifiée sous cet angle ; néanmoins, les mêmes règles qui doivent être appliquées dans les guerres entre chrétiens doivent l'être aussi dans une confrontation avec les infidèles. Il ne faut pas tuer les Turcs pour la seule raison qu'ils sont des Turcs, ou parce qu'ils refusent d'adhérer au christianisme, ou encore à cause de leur ignorance de la vraie foi en Christ. Et toute la tolérance d'Erasme, toute la douceur du Seigneur s'expriment dans ce passage du *Dulce bellum inexpertis* : « Je ne dis pas que je condamnerais absolument une expédition

⁷ Bainton, *The Querela Pacis*, pp. 45-46.

⁸ « Doceo, bellum nunquam suspiciendum, nisi cum tentatis omnibus vitari non potest, propterea quod bellum suapte natura sit adeo pestilens, ut etiam si a justissimo principe, justissimus de causis suscipiatur, tamen ob militum ac ducum improbitatem fere malius adferat quam boni ». Erasme, *De bello turcico*, col. 356.

⁹ « Si Christianos monarchos firma iunget concordia, minus audebunt Turcae ». Erasme à François I^{er}, 16 juin 1526. Erasme, *Opus epistolarum*. Vol. VI, p. 361.

¹⁰ Johann Rinck fut professeur de droit à l'Université de Cologne dès 1518. Il adressa à Erasme un cadeau en signe de gratitude après avoir reçu son écrit. Par la suite, une amitié durable lia les deux hommes jusqu'à la mort du grand humaniste ; en 1532, Erasme a dédié encore à Rinck sa *Precatio pro pace ecclesiae*.

¹¹ Erasme, *De bello turcico*, col. 355.

¹² « ... quam punitio multorum per multos », — et il continue : « Si maleficium alia ratione colligi non possit..., quoniam nec inter Christianos aliter potest sanari Reipublicae tranquillitas, opus esse profanis magistratibus, qui metu mali cohibeant scelerosos, qui legibus ac monitis non obtemperant. Quam potestatem si concedimus magistratui, belli quoque jus monarchis concedamus oportet ». *Ibid.*, col. 354.

contre les Turcs s'ils nous assaillaient ; je dis qu'il faut faire une guerre que nous engageons au nom du Christ, dans un état d'esprit chrétien et avec des moyens chrétiens. Qu'ils sentent qu'on les invite à faire leur salut et non qu'on les attaque pour les piller. Portons chez eux des mœurs dignes de l'Evangile qui nous permettent, là où les mots font défaut, de nous entendre avec eux : notre manière de vivre aura, elle aussi, une grande éloquence. Portons-y une profession de foi simple et vraiment apostolique, sans vaine érudition. Provoquons en eux, surtout, les vertus qui nous ont été indiquées clairement par l'Ancien et le Nouveau Testament. L'accord se fera assez facilement en peu de mots et la concorde se maintiendra assez aisément si, dans la majorité des cas, chacun reste libre de garder son opinion à condition qu'il n'y mette pas d'obstination »¹³.

Les chrétiens doivent donc vaincre les Turcs par la pureté de leur vie et leur piété, comme le Christ, ses martyrs et ses apôtres ont vaincu l'univers par leur bienfaisance, par leur patience et par leur sainte doctrine¹⁴. Il ne faut en tout cas pas entreprendre une guerre contre les Turcs pour défendre le christianisme en tant que religion et pour convertir, par contrainte, une multitude de gens à la foi en Christ : « Il me semble qu'on ne doit même pas approuver la guerre que nous ourdissons contre les Turcs. La religion chrétienne est bien mal en point si son salut dépend de remèdes semblables. Et il n'est pas raisonnable de vouloir créer de bons chrétiens sous de pareils auspices. Ce qui a été gagné par le fer est perdu à son tour par le fer. Vous voulez amener les Turcs au Christ ? Ne faisons pas étalage de richesses, de troupes, de forces. Qu'ils voient en nous non seulement le nom mais aussi ces marques certaines du chrétien : une vie pure, le désir de faire du bien même à des ennemis, la patience inaltérable en face de toutes les offenses, le mépris de l'or, l'oubli de la gloire, l'acceptation de la mort. Qu'ils apprennent l'admirable doctrine qui s'accorde avec une existence de ce genre. C'est par des armes comme celles-ci que les Turcs seront le plus vite soumis. Actuellement c'est souvent en méchants que nous combattons des méchants : J'ajouterai ceci (et plaise au ciel que mon audace soit ici plus grande que ma clairvoyance !) : bien que vous portiez le nom de chrétiens et le signe de la croix, c'est en Turcs que nous croisons le fer avec les Turcs »¹⁵.

Erasme, ainsi que Luther plus tard, s'en prend aux « Turcs chrétiens » qui font la guerre pour la guerre. Il dénonce d'une façon véhémement la ruse politique de ceux qui sont au pouvoir et qui ne cherchent qu'à soumettre et à dépouiller davantage le petit peuple sous prétexte qu'ils préparent la guerre contre les ennemis du Christ¹⁶ ; une telle guerre signifie aussi qu'on veut s'enrichir au détriment des musulmans au lieu de les convertir. « Je convoite les richesses des Turcs » — fait-il dire par l'un de ces « guerriers » — « et je mets en avant la défense de la religion »¹⁷. Il n'y a pas d'autres moyens de résister aux envahisseurs, d'obtenir gain de cause contre eux, que de se corriger, de retourner à Dieu, car les succès des Turcs ne sont que les signes révélateurs de la colère du Seigneur : « Cependant nous, chrétiens allemands, détestons les Turcs. Si nous voulions vraiment réussir à nous débarrasser d'eux, nous devrions tout d'abord chasser de nos âmes cet esprit détestable par excellence qui est le leur, celui de l'avarice, de l'ambition, de la passion

¹³ Erasme, *Dulce bellum inexpertis*, pp. 92-93.

¹⁴ « Nam ad bellum cum vitiis gerendum haud dubie adhortatur Christus, extimulat Paulus ; at belli cum Turcis suscipiendi nec autor est Christus nec adhortatores apostoli ... Et haud scio an, quamadmodum ipse Christus una cum suis apostolis ac martyribus beneficentia, patientia, sancta doctrina sibi subegit universum orbem, ita rectius Turcas vitae pietate subacturi simus quam armis ; ut iisdem rationibus vindicetur Christianum imperium quibus olim paratum esse constat » . Erasme à Léon X, 21 mai 1515. Erasme, *Opus epistolamm*. Vol. II, pp. 84-85.

¹⁵ Erasme, *Dulce bellum inexpertis*, pp. 84-85. — Dans cette même œuvre, en se référant à Matt. 26 : 52 et Jean 18 : 11, il revient sur ce sujet : « Qui gladio percutit, gladio peribit. Si volumus Christo vincere, accingamur gladio sermonis evangelici, assumamus galeam salutis et scutum fidei reliquamque vere apostolicam panopliam. Ita fiet ut tum maxime vincamus cum vincemur. Sed finge nobis feliciter cadere Martis aleam, quis unquam vidit ferro, caede, incendiis, praedationibus reddi vere christianos ? Minus rñali est palam esse Turcam, aut Iudaeum, quam hypocritam christianum. Sed depellenda est illorum vis a capitibus nostris. Cur igitur illorum vim mutuis dissidiis in nostra capita provocamus ? Certe concordēs nos non facile impetent, et nostris officiis citius ad fidem convertentur si servantur, quam si perimantur. Malo Turcam ingenuum quam fucatum Christianum. Nostrum est seminare semen evangelicum, Christus dabit proventum. Messis est copiosa si non desint operarii. Et tamen, ut Turcis reddemus aliquot male fictique christianos, quot ex bonis christianis reddemus malos, ex malis peiores » ? *Ibid.*, pp. 90-93.

¹⁶ « Nolim enim hic suspicari quod tamen heu ! nimium saepe compertum est : praetexti belli Turcici rumorem ut hoc titulo spoliatur populus christianus, ut omnibus modis pressus fractusque servilius ferat principum utriusque generis tyrannidem » . *Ibid.*, pp. 92-93.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 94-95.

du pouvoir, de la confiance en nous-mêmes, de l'impiété, du luxe, du désir des plaisirs, de la tromperie, de la colère, de la haine, de la jalousie et de la violence. En tuant ainsi cet esprit en nous, nous revêtrons une âme véritablement chrétienne ; et si par la force des choses, nous devons mener contre ces êtres que sont les Turcs, sous l'étendard du Christ, le combat pour la défense de notre foi, nous vaincrons »¹⁸. L'indispensable nécessité de la mission intérieure auprès des chrétiens pour que ceux-ci soient enfants de Dieu non seulement de nom, mais en réalité, est chez Erasme, comme chez Luther, l'unique et juste réplique à la menace que représente pour eux la poussée irrésistible des armées ottomanes¹⁹.

Cependant, Erasme ne se contente pas de réclamer sans cesse et de façon répétée le renouveau de la vie et des mœurs de ses contemporains en Europe ; il insiste sur l'action missionnaire auprès des peuples non chrétiens, action indispensable pour l'accomplissement de l'œuvre du Christ. Dans les fameux passages de *!Ecclesiastes sive de ratione concionandi*²⁰, il exprime sa conviction que Dieu veut que tous les hommes viennent à lui ; c'est pourquoi il envoie des semeurs de la semence sur les terres déjà préparées²¹. L'intention divine est d'annoncer la Parole, par ses messagers, non seulement aux nations qui ne l'ont encore jamais entendue, mais aussi aux gens à qui elle est parvenue par le passé sans, toutefois, porter des fruits. Implicitement, Erasme prône donc la mission parmi les musulmans et autres sectaires. En tout cas, il laisse transparaître sa foi dans la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et, en raison de l'universalité de la grâce, il ne considère pas que l'obligation d'aller convertir tous les peuples se limite aux seuls apôtres ; — elle est valable pour tous les serviteurs du Seigneur à toutes les époques. Les régions lointaines du globe, l'Afrique, le Proche-Orient, l'Asie et l'Extrême-Orient, les païens, brebis égarées et errantes, attendent les messagers²².

L'autre grand humaniste, Paracelse, se montra encore plus violent qu'Erasme dans son opposition à la croisade. Dans son exégèse du Décalogue, il condamne, sur la base du cinquième commandement, la peine capitale et les guerres, particulièrement les guerres religieuses, en somme tout genre de tuerie. Ainsi, ce médecin et savant éminent s'élève contre toute guerre devant ramener les infidèles dans le bercail du christianisme²³ ; la seule guerre justifiée est celle de l'autodéfense²⁴. Une vraie piété se reflète dans les

¹⁸ Erasme, *De bello turcico*, col. 357.

¹⁹ « Efficacissima Turcas expugnandi ratio fuerit si conspexerint in nobis elucere quod docuit et expressit Christus ; si senserint nos non ipsorum inhiare imperiis, non sitire aurum, non ambire possessiones, sed praeter eorum salutem et Christi gloriam nihil omnino quaerere. Haec est illa theologia vera, germana, efficax, quae olim et philosophorum supercilia et principum invicta sceptris Christo subegit. Hoc, hoc agentibus nobis aderit ipse Christus. Neque vero convenit ut hoc argumento nos valde Christianos declarem, si quamplurimos occiderimus, sed si quamplurimos servaverimus ; non si multa impiorum milia sacrificaverimus. Orco, sed si quamplurimos ex impiis reddiderimus pios ; non si illos diris execrationibus devoveamus, sed si piis votis salutem illis ac meliorem mentem a superis optemus. Quod si hic non adsit animus, citius futurum est ut nos in Turcas degeneramus quam ut Turcas in nostras partes pertrahamus » . Erasme à Paul Volz, 14 août 1518. Erasme, *Opus epistolarum*. Vol. III, pp. 364-365.

²⁰ Les passages y relatifs se trouvent dans : Erasme, *Opera omnia*. Vol V. col. 813-817.

²¹ « ... seminatores mittere in segetem suam ». *Ibid.*, col. 813.

²² « Deum immortalem, quantum in orbe patet agrorum, in quibus aut nondum jactum est semen evangelicum, aut ita jactum est, ut plus fit zizaniarum quam tritici. Orbis minima pars est Europa, omnium florentissima pars est Graecia, et Asia minor, in quam magno successu primum a Judaea demigravit Evangelium, et haec fere tota nonne tenetur a Mahumedanis, et iis, qui Christi nomen habent invisum ? Jam in Asia majore, qua latissime patet, quid, obsecro, nostrum est ? quum ipsa Palaestina, unde primo effluxit lux evangelica, serviat Allophylis ? in Africa vero quid nostrum est ? Nec dubitandum est, quin in tanta vastitate regionum sint populi rudes ac simplices, qui facile possent ad Christum allici, si mitterentur qui facerent bonam sementem ... Quantus in his esset proventus Christo, si gnavi ac fideles mitterentur operarii ? qui jactant semen bonum, qui relevant zizaniam, qui plantent plantulas bonas, ac malas extirpent, qui extruant domum Dei, demoliantur structuras non innitentes petrae Christo, denique qui metant maturam segetem, sed Christo metant, non sibi, et animas Domino colligant, non opes sibi » . *Ibid.*, col. 813. — Et Erasme critique sévèrement les princes chrétiens qui, possédant un territoire où habitaient des païens, n'ont rien fait pour leur inculquer les principes de la « philosophia christiana » : « ... sed nunc loquor de gentibus, quae velut oves errant, non habentes pastorem, quia nullus ad eos mittitur qui doceat philosophiam christianam, et adeo non mittitur, ut, si vera narrat qui lustrarunt eas regiones, illi ipsi christiani principes, qui gentem eam occuparunt, obstant ne quis accedat doctor evangelicus, veriti ne si paulo plus sapiant, excutiant jugum grave, quo premuntur. Malunt enim illi satrapae imperare asinis, quam hominibus » . *Ibid.*, col. 814.

²³ « Was ists ? Man hat « Orden » mit Landsknechten, um den Türken zu überwinden, zu erschlagen. Was ist das anders als Morderei und eine vermessene Morderei ? ... Eine Ursach ist, dass sie sagen : der Feind Christi soll erwürgt

paroles de Paracelse lorsqu'il exhorte ses contemporains, à l'instar d'Erasme, à être eux-mêmes d'abord de vrais chrétiens avant de vouloir aller convertir les Turcs au Christ ²⁵, à les convertir non par le glaive, mais par la force de la Parole et de l'Esprit du Seigneur. La mission est une fonction de l'Eglise et non de l'autorité séculière, la prédication est une tâche essentiellement missionnaire, que le pape, les prêtres et les moines devraient tous exercer, à la manière de saint François d'Assise, auprès des Turcs et des autres païens ²⁶.

Aux premiers jours de la Réforme, le jeune Luther s'était dressé lui aussi, avec une intransigeance remarquable, contre la croisade menée sous l'égide de la papauté. Ce qui scandalisait alors le moine saxon, qui n'était pas encore à ce moment le chef incontestable du mouvement de renouveau religieux, ce n'était pas seulement les visées politiques de Rome, mais surtout le vaste trafic d'indulgences qui accompagnait les préparatifs de la guerre contre les Turcs pour couvrir les charges financières très lourdes d'une telle opération. Le rejet de la croisade et des indulgences faisait donc partie intégrante de sa théologie fondée sur le principe de la « sola fide gratia » ; il niait à la fois et la possibilité d'être sauvé par les œuvres et le pouvoir du pape d'accorder la rémission des péchés.

L'attitude de Luther à l'égard de la guerre contre les Turcs a été traitée maintes fois déjà dans des études détaillées et exhaustives ²⁷ ; il suffit donc, de reprendre ici leur argumentation et de retracer brièvement l'évolution de sa position relativement à ce problème politique et religieux, évolution qui correspond d'une part à la suite des événements politiques et d'autre part, aux responsabilités croissantes du chef spirituel d'un bon nombre d'Etats du Saint Empire romain germanique.

C'est ainsi que Luther prit tout d'abord une position intransigeante, celle exprimée dans les quatre-vingt-quinze thèses de 1517 et les *Resolutiones disputationum* ²⁸ : la menace turque doit être considérée comme une punition de Dieu pour les péchés des chrétiens. La réplique ne doit pas être la croisade, mais la repentance et le retour à la vraie foi ; le pape comme quiconque parmi les ecclésiastiques ne peut accorder le pardon divin ni sauver le monde chrétien, en révolte contre son Seigneur, des terribles calamités s'abattant sur lui en raison de la colère de Dieu. L'empereur lui aussi devrait combattre plutôt les infidèles qui se trouvent dans ses propres Etats que les musulmans. Cette position de non-violence du Réformateur de Wittenberg qui s'inspirait, à cette époque, de certains écrits d'Erasme empreints du même esprit ²⁹, s'est par

werden, und dann so habe man Ablass davon. Das ist nun die Wahrheit : der Feind Christi soll überwunden werden, aber mit der Lehre, nit mit der Morderei, denn Gott hat nit zum Glauben gemordet ; er setzt sein Reich nit mit Julio, Nebucadnezaro, Alexandro usw. in die Welt, sondern er hiess seine Junger das Wort Gottes verkünden, nit aber Feldschlachten tun. Wenn wir nun von Christo dies Gebot haben, durch sein Wort die Ungläubigen gläubig zu machen, so sind die Orden Mörder ; und die Pfaffen haben sie aufgerichtet, damit sie ihrer Predigt überhoben sind und bei den Huren sitzen bleiben können. Denn das wissen sie : wenn der Glaube von Bischofen usw., Pfaffen. Mönchen usw. mit solchem Ernst verkündet wurde, mit dem sie den Wein aussaufen und der Huren warten, es wäre längst kein Türk mehr. Aber es ist ihnen nit daran gelegen hinzugehen (und zu predigen). sondern sie wollens mit dem Schwert erobern, heissen arme Leut wider den Türken zu ziehen. Sie aber bleiben sitzen, geben dieweilen Ablass aus, und wollen doch selbst des Ablasses nit teilhaftig wurden » . Paracelse, *Auslegung ... Das fünft Gebott. Werke*, Vol. IV, pp. 55-56.

²⁴ « Ein Krieg aber ist ausgenommen, und das ist der : wenn du in Frieden sitzt, und dein Feind kommt, wil dir dem Leben nehmen, — das sollst du beschirmen ... » *Ibid.*, p. 57.

²⁵ « So sollen wir auch ein Aufsehens darauf haben, dass wir nit ärger oder böser als unser Feind seien, denn sonst wird unser Beschirmen zu unserer Verdammis dienen. Wir sollen gerechter und eines aufrichtigeren Herzens denn unser Feind sein. So schlagen wir den Pharao, die Philister usw. alle hinweg. Wo aber nit, da schlagen sie uns. So ist Rhodos verloren worden, das Kaisertum Constantinopel eingenommen worden, und noch mehr, was noch künftig ist. Wir haben Gottes Wort, und damit den Ungläubigen, dem es nit verkündigt worden ist, zu bekehren ; aber wir haben es alles verkehrt ... » *Ibid.*, p. 58.

²⁶ Goldammer, *loc. cit.*, 1955, pp. 32-33 ; Goldammer, Kurt, *Aus den Anfängen evangelischen Missionsdenkens. Kirche, Amt und Mission bei Paracelsus*. Evangelische Missionszeitschrift, Vol. IV, 1943, pp. 42-71.

²⁷ Buchanan, *loc. cit.* ; Forell, *loc. cit.* ; Lamparter, *op. cit.* ; Lind, *op. cit.*

²⁸ Dans sa cinquième thèse, Luther s'attaque au pouvoir papal comme suit : « Papa non vult nec potest ullas penas remittere preter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit ». Luther, *Disputatio*, p. 233. — Dans les « Resolutiones », datant d'un an après ses thèses, il est encore plus explicite : « Alioqui si sacerdos ecclesiae, sive summus sive infimus, potest hanc poenam potestate clavium solvere : pellat ergo /papa/ pestes, bella, seditiones, terremotus, incendia, caedes, latrocinia, item Turcas et Tartaros aliosque infideles, quos esse flagella et virgam Dei nemo nisi parum christianus ignorat ». Luther, *Resolutiones*, p. 535.

²⁹ Il se réfère à Erasme dans une lettre à Spalatin, 21 décembre 1518. Luther, *Briefwechsel*, T. 1, Lettre N° 125, p. 282.

la suite durcie et il suggéra qu'on se soumit à la puissance des Turcs, autorité instituée par Dieu, justement parce qu'elle constituait un instrument de la volonté divine³⁰. En mai 1520, cette attitude luthérienne fut sévèrement condamnée par la bulle « Exsurge Domine »³¹ ; toutefois, ce ne fut pas cette condamnation papale qui amena Luther à modifier quelque peu sa position.

En effet, à partir de 1519, il ne conteste plus la menace militaire qui pèse sur le peuple allemand, et sous l'impulsion d'un nationalisme surgissant, il met l'accent de plus en plus sur le fait que la croisade contre les infidèles n'est qu'un prétexte du pouvoir romain pour mieux exploiter les chrétiens allemands. Dans sa réponse à la bulle du pape Léon X, Luther indique que ses objections ne concernent que la guerre menée en raison de considérations religieuses, et non la guerre défensive contre l'envahisseur des pays allemands. Tant que l'Islam constituait une menace spirituelle, il fallait y reconnaître un instrument de punition divine ; tant que les Turcs représentaient cette punition, l'attitude des chrétiens ne pouvait être à leur égard que celle de la repentance, car on ne s'oppose pas par la violence à la volonté de Dieu³². Comme cette position laissait les protestants dans l'embarras, car ils ne savaient s'ils devaient tout de même prendre les armes à l'appel de Ferdinand, archiduc d'Autriche, à qui incombaient la défense des frontières orientales de l'Empire, Luther définit très clairement l'attitude à suivre dans son pamphlet *Von weltlicher Obrigkeit*, paru en 1523. Les chrétiens, en tant que tels, sont à la fois citoyens du royaume du Christ et de l'Etat terrestre. Sur le plan spirituel, ils doivent donc se repentir et se réformer en présence du fléau turc envoyé par Dieu, mais dans le monde immanent ils doivent obéissance à l'autorité séculière, en l'occurrence à l'empereur et à son représentant Ferdinand ; ce qui implique qu'ils doivent participer aux actions militaires défensives, non pas religieuses ou dynastiques, et apporter leur contribution à la défense de leur pays quand l'autorité, divinement instituée, le leur demande³³. En fait, Luther est revenu au concept de la guerre « juste » élaboré au cours du Moyen Age.

A la suite de l'avance des Turcs, des traités de Barcelone et de Cambrai, et de la diète allemande de Spire où Ferdinand demanda un appui substantiel³⁴, — mais il n'obtint que vingt mille hommes et quatre mille chevaux pour les opérations contre l'armée de Soliman le Magnifique, — Luther fut à nouveau contraint de prendre position. Le dilemme des protestants allemands était grave : en répondant aux appels impériaux, ils ne faisaient que défendre la chrétienté latine, dominée par la papauté, et faisaient le jeu de « l'Antéchrist » romain ; en refusant l'assistance requise, ils prenaient la responsabilité de laisser des millions de leurs frères chrétiens à la merci de cet ennemi implacable qu'étaient les Turcs, de livrer des membres du « corpus Christi » à un esclavage abominable et à une mort cruelle et, du même coup, d'ouvrir largement les portes à cette « peste spirituelle », la religion de Mahomet³⁵. Dans ses deux écrits de cette époque, *Vom Kriege wider die Türken* et *Eine Heerpredigt wider den Türken*, Luther maintient sa condamnation de l'idée de la croisade, c'est-à-dire de la lutte contre une doctrine par des moyens violents, idée qu'il juge contraire à l'enseignement du Christ, car une hérésie ne peut être combattue effectivement que par la vérité. Il souligne également que le renouvellement de la foi et des mœurs des chrétiens est d'importance capitale, car « dans toute l'armée chrétienne il n'y a peut-être pas plus de cinq vrais chrétiens ; il s'y trouve certainement des gens qui plaisent moins à Dieu que les Turcs »³⁶. Il rejette catégoriquement la

³⁰ « Nunquam fuit in animo ut ab Apostolica sede Ro/mana/ voluerim desciscere. Denique sum contentus, ut omnium vocetur aut etiam sit Dominus. Quid hoc ad me ? qui sciam etiam Turcam honorandum et ferendum potestatis gratia. Quia certus sum non nisi volente Deo (ut Petrus ait) ullam potestatem consistere ». Luther à Spalatin, 5 mars 1519. Luther, *Briefwechsel*, T. 1, Lettre N° 159, pp. 355-356.

³¹ *Bullarium Romanum*. Turin, 1860, Vol. V, p. 751.

³² « Des Keisers Schwerd hat nichts zuschaffen mit dem Glauben », écrivait Luther. *Vom Kriege*, p. 131. Toutefois, la guerre contre les Turcs est l'affaire du pouvoir séculier « nicht seines falschen Glaubens und Lebens halben, sondern seines Mordens und Zerstörens halben » . *Ibid.*, p. 129. — Dans sa réplique à la bulle papale Luther demande « qu'on s'améliore en fait et qu'on rende Dieu favorable », car on ne peut pas « combattre quand Dieu est défavorable ». Luther, *Grund und Ursach*, p. 442.

³³ Luther, *Von weltlicher Oberkeit*. WA, T. II, pp. 245-280 ; il reprend encore le sujet en 1526 dans son écrit intitulé *Ob Kriegsleute in seligem Stannde sein können*, p. 662.

³⁴ Sur cette diète, voir : Kühn, Johannes, *Die Geschichte des Speyer Reichstags*, 1529, Leipzig, 1929.

³⁵ « Komen wir zum Türcken, so faren wir zum Teuffel. Bleiben wir unter dem Bapst, so fallen wir ynn die Helle ; eitel Teuffel auff beiden Seiten und allenthalben » . Luther, *Heerpredigt*, pp. 195-196.

³⁶ Luther, *Vom Kriege*, p. 111.

présence du clergé au sein des troupes et la conduite de la bataille sous le signe de la croix et au nom de Jésus-Christ, — mais il admet qu'il est indispensable de contribuer à la lutte, d'y participer, non pas pour satisfaire la papauté, mais pour défendre le pays et l'ordre civil existant³⁷. En somme : les protestants allemands avaient ainsi l'obligation morale de participer à une telle guerre « juste » dont les critères sont d'abord, qu'elle soit défensive, et ensuite, qu'elle soit ordonnée et dirigée par le magistrat civil légalement constitué. En ce sens, les guerres séculières apparaissaient à Luther comme des événements inévitables de l'histoire.

La dernière étape de l'évolution de Luther quant à la guerre contre les Turcs a été celle de l'intégration de ce conflit dans une perspective eschatologique, conception développée également dans la *Heerpredigt*. Les succès remportés par le sultan de Constantinople l'ont alors profondément troublé ; il est devenu pleinement conscient de la contradiction dans la position protestante entre deux antéchrists, — le pape et le sultan, — et l'élaboration d'un cadre cosmique dans lequel aussi bien la lutte contre la papauté que la confrontation avec les musulmans trouvaient leur place, offrait au Réformateur une réponse cohérente à ces problèmes, une solution conforme à la Bible, à la tradition et aux intérêts des princes protestants. Ainsi, cette double lutte est devenue un combat entre le bien et le mal, — presque dans un sens zoroastrien, — les intérêts pour lesquels la bataille est livrée ne sont plus politiques ou territoriaux, mais se transforment dès lors en valeurs morales, la liberté et le salut individuel. Dans cette perspective, les victoires des Turcs, considérées comme passagères, marquent l'accomplissement de la prophétie biblique ; leur apparition sur la scène européenne et leur combat contre les chrétiens faisant partie du plan divin, l'incertitude concernant l'avenir n'a plus de raison d'être. L'inévitable défaite de l'empire puissant des infidèles coïncidera avec la fin des temps, le Jugement dernier et l'avènement du royaume de Dieu³⁸.

Cependant, par cette vision apocalyptique Luther est parvenu, — et c'est l'un des drames de sa théologie et de son enseignement éthique —, à une appréciation de la guerre contre les Turcs exactement identique à celle qu'il avait combattue dans sa jeunesse. Les chrétiens allemands ont ici le devoir d'accorder sans hésitation une aide militaire à l'empereur et de contribuer financièrement à l'effort de guerre ; et cette guerre est de nouveau présentée comme une épreuve de la foi de chacun et une occasion d'obtenir le salut éternel par le martyre subi³⁹.

Ce grand débat à propos de la guerre contre les Turcs a moins préoccupé les autres Réformateurs ; ils se sont tous prononcés, en revanche, sur le problème de la mission au sein des païens et des hérétiques, comme les juifs et les musulmans. Une abondante littérature existe sur le problème de la mission dans la théologie de la première génération de la Réforme, problème qui a suscité une vive controverse, au cours des dernières cent années, entre les historiens de l'Eglise et les protagonistes des activités missionnaires. Certains — comme Gustav Warneck, Julius Richter, Wilhelm Oehler et Kenneth Latourette — pensent que les Réformateurs étaient si préoccupés des problèmes que posait la mission intérieure, l'essence même de la Réforme, qu'ils ne pouvaient songer à la mission auprès des peuples nonchrétiens ; d'autres — comme Walter Köhler — considèrent que la doctrine de la « sola gratia » écartait d'emblée le problème des missions de l'esprit des Réformateurs ; cette argumentation fait preuve, en tout cas, d'une logique indéniable. Enfin, un bon nombre d'auteurs — comme Paul Drews, Karl Holl, Walter Holsten et Rudolf Pfister — sont convaincus que la structure même de la théologie de la Réforme est missionnaire, ce qui est vrai si l'on ne tient compte que de la mission intérieure au sein de la chrétienté. Ces derniers rejoignent donc le premier groupe, sauf que certains de ses représentants, Walter Holsten par exemple, juxtaposent le concept théologique de la mission prévalant au siècle de la Réforme à la théologie missionnaire moderne, datant du XIX^e siècle, en remarquant qu'il serait tout à fait injuste de juger d'une époque lointaine en fonction de

³⁷ *Ibid.*, pp. 141-142.

³⁸ Sur les hauts et les bas de l'humeur de Luther qui suivait de très près les événements, voir sa lettre à Nicholas Hausmann de Zwickau, 26 octobre 1529. Luther, *Briefwechsel*, T. V, Lettre N° 1484, pp. 166-167, et sa lettre adressée à Jacob Propst de Brême, en novembre 1529. *Ibid.* Lettre N° 1492, pp. 175-176. — Quand la nouvelle de la retraite des Turcs lui parvint, il écrivit sur un ton triomphant à Hausmann le 10 novembre 1529, en reprenant sa comparaison entre les Turcs et le pape : « Dies iudicii adest, et destruet Gog Turcam, et Magog Papam utrumque, illum politicum, istum Ecclesiasticum hostem Christi ». *Ibid.*, lettre N° 1493, pp. 176-177. — Sur le cadre eschatologique, voir encore : Luther, *Heerpredigt*, pp. 170-172.

³⁹ « Der Hymel ist dein », disait-il dans le même *Heerpredigt* en faisant allusion au martyre qui attend, éventuellement, les guerriers, « das hat keinen Zweifel ». *Ibid.*, p. 175 ; de même : *ibid.*, pp. 161-162.

principes liés à une évolution beaucoup plus récente, et qui d'ailleurs, à nos yeux, semblent avoir perdu de nos jours leur actualité, à la suite des développements survenus après la seconde guerre mondiale.

La pensée des Réformateurs sur la mission extérieure a été conditionnée tout d'abord par le concept, profondément ancré dans la tradition médiévale et relevant de leurs connaissances géographiques, historiques, ethnographiques et psychologiques extrêmement limitées, qui suppose que l'Evangile s'est déjà répandu sur toute la terre ou qu'il s'y propage encore, non par des messagers au service de la volonté divine, mais par une sorte d'action mystique de l'Esprit. Deuxièmement, le problème ne s'est pas posé pour eux de la même façon que pour les générations postérieures qui vivent dans des Eglises protestantes entièrement séparées de Rome. Pour la première génération de la Réforme, l'Eglise universelle est encore une réalité vivante ; elle pouvait donc espérer qu'une bonne partie de ceux qui dans l'Eglise romaine avaient la charge des activités missionnaires, les moines, finiraient par se joindre à l'Eglise purifiée et contribueraient alors à porter le message évangélique aux régions et peuples lointains. En troisième lieu, et tout particulièrement pour Calvin et les théologiens de la tendance réformée, la mission était une tâche à accomplir par le magistrat civil, par les souverains, étant donné qu'ils ne pouvaient se représenter un Etat à pluralisme religieux avec des chrétiens et des non chrétiens comme citoyens ; dans une telle théocratie, il devenait normal que l'autorité séculière chrétienne assumât la responsabilité de mettre sur pied une organisation et de former des « apôtres », spécifiquement destinés à prêcher la bonne nouvelle parmi les païens et aux autres incroyants. A l'époque de la Réforme le concept de la mission se rattache donc autant à la tradition de l'Eglise primitive, l'Eglise persécutée, qu'à celle de l'Eglise médiévale, l'Eglise dominante ⁴⁰.

Luther a fait part, à maintes reprises, de sa conviction que l'Evangile s'était répandu dans le monde entier à la suite de l'ordre que Jésus avait donné à ses apôtres. « La Jérusalem spirituelle, c'est-à-dire le royaume du Christ, devait s'étendre sur toute la terre par la prédication de l'Evangile ... C'est ce qui s'est déjà produit : l'Evangile a été prêché et, de ce fait, le royaume du Christ s'est établi dans le monde, en tout lieu sous les cieux ; il durera et s'étendra jusqu'à la fin des temps » ⁴¹. L'Eglise du Christ est universelle, elle embrasse le ciel et la terre car le Seigneur « fait maintenant annoncer sa Parole à toutes les créatures, comme il l'a lui-même commandé à ses apôtres » ⁴² ; par la prédication des apôtres la volonté du Christ a été exaucée, l'Evangile est, dans le monde, accessible à tous, et même s'il n'est pas parvenu partout, même s'il n'est pas entendu par tous les peuples et par tous les êtres, il poursuivra sa marche victorieuse jusqu'au jour du Jugement dernier ⁴³ ; l'œuvre mystique du « verbum externum » se poursuit continuellement. La conception de Luther s'exprime d'une manière admirable, dans un passage fréquemment cité : le message évangélique, dit-il, est « comme une pierre jetée dans l'eau : elle la fait jaillir autour d'elle, en cercles ou en vagues, qui s'éloignent de plus en plus, l'une pressant l'autre, jusqu'à ce qu'elles se brisent sur la côte ; au

⁴⁰ Sur les deux traditions, voir : Holl, *Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche*.

⁴¹ « Das geistliche Hierusalem, das ist, das Reich Christi solte ausgebreitet werden in alle Welt durchs Evangelium ... Das ist auch geschehen, das das Evangelium ist gepredigt und dadurch das Reich Christ seer gross erbawet an allen Orten unter dem Himmel, das es nu langet und reichet bis an der Welt Ende » . Luther, *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis*, p. 571.

⁴² « Denn es ist jtz nicht mehr darumb zuthun, das man lauffe gen Jerusalem, oder sonst an einen einzelnen Ort, wien jen bestimt und verordnet war ; sondern er hat jtz ein andern Tempel oder Kyrche gebawet, welcher Maur gehet umb die gantze Welt her ... Das heist eine Kyrche, die so weit ist, als Himmel und Erden ist. Denn er lesst jtz sein Wort gehen durch alle Creaturn, wie er selbs den Aposteln befahl : « Gehet hin jnn alle Welt und predigt das Evangelion aller Creatur » ; welchs ist nichts anders, denn als er spreche : Ich wil eine Kyrche bawen (durch die Predigt des Evangelii), so weit und gros, als die gantze Welt ist, da ich wonen und reden wil » . Luther, *Predigten des Jahres 1534*, N° 41, p. 435 ; voir aussi : Luther, *Epistel zur Messe in der Christnacht*, pp. 22-23.

⁴³ « Allhye begibt sich ain Frag über dyszen Spruch : « Get hin in die gantze Weltt », wye diser Spruch zu verston ist, unnd zu verhaltenn, seytemal die Apostel ye nit in die gantzenn Welt kommen seynd. Dann es ist nie kayn Appostel hee zu uns kommen ; auch seynd vil Inseln erfunden worden, noch zu unseren Zeiten, die da Heiden seind, und niemant hat in gepredigt ... Antwort : Ire Predig ist in alle Welt ausgangen, wiewol sy in alle Welt noch nit ist kommen. Diszer Ausgang ist angefangen und ausgangen, wie wol er noch nit volbracht und ausgericht ist, sonder wirt ye weiter und ferrer ausgepredigt bisz an den Junngsten Tag. Wann dise Predig in aller Welt gepredyget und gehört wirt und verkündigt, als dann ist dise Botschaft volbracht und allenthalben ausgericht ; dann wirt auch zu treffen der Jungste Tag » . Luther, *Predigten des Jahres 1522*, No 26, pp. 139-140.

centre tout est déjà apaisé, tandis que les vagues continuent leur mouvement régulier. Il en va de même pour la prédication de l'Evangile »⁴⁴.

Mélancthon, par sa nature, s'intéressait plutôt à l'aspect dogmatique de la grâce universelle, et ne s'occupait guère du problème pratique de la mission. Dans les grandes lignes, sa conception est analogue à celle de Luther ; il est également convaincu que l'Evangile a été déjà annoncé au monde entier. Quand il se prononce sur la mission, c'est toujours en relation avec les « loci de vocatione gentium », et il explique dans ce sens également Mat. 28 : 18-19. En outre, il pense que la diversité des religions dans le monde caractérise une période de transition ; donc il est plus important de s'occuper de l'Eglise que tous les égarés vont bientôt regagner⁴⁵.

La pensée de Zwingli, concernant la mission est conforme à celles des autres Réformateurs. La mission est une conséquence de la volonté divine relative à la « vocatio gentium »⁴⁶. Jésus a été le premier à entreprendre cette tâche qui fut, toutefois, dévolue particulièrement aux apôtres. L'Evangile a été annoncé à la plus grande partie de la terre, quoiqu'il ne soit pas encore parvenu à tous⁴⁷ ; l'œuvre de la dissémination de la bonne nouvelle continue chaque jour jusqu'à la fin du monde⁴⁸.

La conception de Bucer s'intègre aussi, en ses grandes lignes, dans l'édifice commun de la théologie missionnaire de la Réforme. En partant des promesses de l'Ancien Testament, Bucer considère que la mission, — la tâche d'amener les païens au vrai Dieu, — avait commencé déjà bien avant l'incarnation du Fils. Il se rattache à la très ancienne tradition selon laquelle la prédication de l'Evangile a gagné le monde entier ; l'action des apôtres n'en a été que l'intensification centrée sur les régions les plus importantes du monde. Cela ne signifie pas à ses yeux que tous les païens étaient devenus chrétiens, mais que la religion chrétienne était la croyance dominante⁴⁹. Plus tard, elle a été submergée par une résurgence du paganisme et par les diverses hérésies, mais ceux qui ont gardé leur foi ont été, bien entendu, sauvés. Par conséquent, l'œuvre missionnaire se poursuit toujours afin de ramener les « brebis égarées » dans le royaume de Dieu. Bucer élargit cependant la perspective de la mission en fonction de sa « doctrina pietatis », par laquelle il met en évidence l'importance de la « justitia activa » parallèlement à la « justitia passiva », et il insiste particulièrement sur l'expérience religieuse de l'individu et sur son comportement moral. Ainsi, l'activité missionnaire devient un grand mouvement éducatif de l'humanité dont l'évolution ressemble au processus de croissance de l'être humain, de la jeunesse vers l'âge mûr⁵⁰.

Pour Calvin, comme pour les Wittenbergeois, la mission extérieure ne présente qu'un intérêt théorique. Que l'Evangile ait été annoncé au monde entier et que sa prédication ait atteint les extrêmes limites de la terre, représentent des faits qui découlent, par la force de sa logique implacable, des postulats dogmatiques⁵¹, mais il n'assimile pas, à la manière de Bucer, la notion d'éducation à celle de la « vocatio gentium ». Chez tous les Réformateurs, le problème de la mission est intimement lié au dogme de la double prédestination. Ceux qui sont élus écoutent le message évangélique et suivent le chemin du salut ; ceux qui

⁴⁴ « ... als wenn man ain Stain jns Wasser würfft : der macht Bulgen und Kreyss oder Strymen umbsich, und die Bulgen walchen sy ye mer fürt und fürt, aine treibt die ander, biss das sy an das Ufer kommen ; wie wol es miten inn still wirt, noch ruwent die Bulgen nit, sonder farent für sich. Also geed es auch mit der Predyg zu » . *Ibid.*, p. 140.

⁴⁵ Mélancthon, *In Evangelium Matthaei*, col. 1140 ; voir aussi : Mélancthon, *Postilla*, Pars 1-2, col. 142. — « Nec ullae traditiones, aut sectae excitatae contra verbum Dei sunt durabiles. Sicut extincti sunt idolatrici, cultus, qui olim fuerunt, item postea haereses, Manichaea, Arriana et aliae : sic interibunt Mahometi secta, et pontificum et monachorum traditiones » . Mélancthon, *In Psalmos*, col. 1300.

⁴⁶ Dans son commentaire de Matth. 8 : 11 : « Haec ad vocationem gentium pertinent de qua multa ubique in prophetis sub verborum involucro vaticinata legimus » . Zwingli, *In Evangelium Matthaei*, p. 25 1.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 381.

⁴⁸ « ... in omni terra praedicabitur evangelium. Id et factum est et fit quotidie. Nec sequitur, quod post praedicatum evangelium universo mundo statim finis adsit » . Zwingli, *In Evangelium Marci*, p. 535.

⁴⁹ Bucer, *In Sophoniam prophetam*, avec : *Psalmorum libri quinque*, pp. 542-543 ; Bucer, *Psalmorum libri quinque*, pp. 146, 414.

⁵⁰ Holsten, *Reformation und Mission*, pp. 14-17.

⁵¹ Calvin, *Institutio*, 1559. CR, Vol. II, col. 984 ; voir aussi : Drews, *loc. cit.*, pp. 290-294. — Une opinion divergente est celle d'Auguste Lecerf (Les Cahiers missionnaires, 1923, No 6).

sont damnés s'écartent de la doctrine du Christ, demeurent dans les ténèbres du paganisme ou des hérésies. C'est pour cela qu'il y a des quantités d'hommes, de pays et de régions qui ne font pas partie du « corpus christianum », — le règne du Christ est universel, mais ceux que Dieu a rejetés de toute éternité se dressent contre l'œuvre du Saint-Esprit et ne bénéficient pas de la grâce divine⁵². Dans ce sens, l'opinion de Walter Köhler, qui affirmait que la doctrine de la « sola gratia » exclut tout véritable effort missionnaire, apparaît comme une juste appréciation de la position de la Réforme du XVI^e siècle.

Les Réformateurs ont été néanmoins, et d'une façon paradoxale, unanimes quant à la nécessité de la mission extérieure, c'est-à-dire de la prédication de l'Evangile au sein des peuples non chrétiens. Luther, qui reconnaissait que si l'on voulait amener les païens à Dieu, il fallait leur envoyer des messagers de la Parole⁵³, exprima l'opinion générale en affirmant que les meilleurs témoins du message chrétien étaient les disciples de Jésus vivant au milieu même de ces peuples lointains, non encore convertis à la seule foi véritable : de tels chrétiens, disait-il, ont devant Dieu la responsabilité « de prêcher et d'enseigner l'Evangile aux païens qui sont dans l'erreur, comme aux nonchrétiens, par pur amour fraternel, même s'ils ne sont pas chargés de cet office par qui que ce soit »⁵⁴. Cette attitude de Luther répondait parfaitement à sa conception du ministère. Il ne pouvait concevoir la fonction de prédicateur et de pasteur qu'au sein d'une paroisse donnée ou dans le cadre d'une unité ecclésiastique plus large et étroitement liée à une académie théologique⁵⁵. En conséquence, puisqu'il n'existait pas de communauté constituée dans les pays païens, comment aurait-on pu y envoyer quelqu'un pour accomplir l'œuvre apostolique, d'autant plus que les conditions — humaine, linguistique, historique et culturelle — y étaient entièrement différentes de celles régnant en Europe ?

Zwingli et Bucer avaient une conception beaucoup plus large du ministère et ils étaient convaincus qu'il y avait des hommes, à leur époque autant que par le passé, dotés des dons et de la vocation apostoliques, prêts à parcourir les nations ou les régions peuplées de non chrétiens, pour leur annoncer la Parole et les convertir à la foi en Jésus-Christ. C'est ainsi qu'ils affirmèrent la réalité d'un ministère qui n'était pas obligatoirement lié à une communauté ; mais ils n'en tirèrent pas les conséquences pratiques et ne songèrent pas à la formation de tels prédicateurs ni ne reconnurent comme un devoir de l'Eglise d'assumer la tâche de la mission⁵⁶. Pour Calvin, l'œuvre missionnaire avait été un « munus extraordinarium », — un ministère particulier — et il est d'avis que l'apostolat, comme fonction, n'avait pas été repris et continué par la communauté chrétienne de la deuxième génération ni au cours des siècles suivants, quoiqu'il n'exclue pas la possibilité, plutôt théorique, que Dieu éveille encore en certains une telle vocation et les envoie pour accomplir cette mission apostolique⁵⁷.

L'idée que la propagation de la foi est le devoir du magistrat chrétien, a été émise, tout d'abord, par Mélanchthon⁵⁸ ; elle correspondait au concept luthérien des deux glaives et dut apparaître réaliste et prometteuse en ce temps de l'histoire où les Etats européens se lançaient dans la colonisation des pays d'outre-mer habités par des populations non chrétiens⁵⁹. Bucer s'est également exprimé dans ce sens, ainsi que Calvin⁶⁰.

La mission parmi les musulmans se situe, aux yeux des Réformateurs, dans ce cadre général. La nécessité de cette mission est admise par tous, sauf par Zwingli et Calvin qui ne se sont pas exprimés à ce sujet, et Luther reproche au pape, dès le début de sa controverse au sujet de la guerre des Turcs, de

⁵² Luther, *Praelectiones in prophetas minores*, WA, T. 13, pp. 621-622 ; de même : Luther, *Der 117. Psalm ausgelegt*, pp. 231-233 ; Zwingli, *Brevis commemoratio mortis Christi*, SS, Vol. VI, 2e partie, p. 16 ; Bucer, *Scripta anglicana*, p. 32.

⁵³ Luther, *ibid.*, p. 238.

⁵⁴ « Do ist er schuldig, den yrrenden Heyden odder Unchristen tzu predigen und tzu leren das Evangelion aus Pflicht bruderlicher Liebe, ob yhn schon keyn Mensch datzu berufft ». Luther, *Ein christliche Versammlung*, p. 412.

⁵⁵ Voir : Schick, *op. cit.*, pp. 15-17.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 19-20 ; Drews, *loc. cit.*, pp. 291-292.

⁵⁸ Mélanchthon, *Philosophiae moralis epitomes*, CR, Vol. XVI, col. 86-88.

⁵⁹ Schick, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁶⁰ Bucer, *Von der waren Seelsorge*, pp. 151-152, 154 ; sur la conception de Calvin, voir : Schick, *op. cit.*, pp. 19-20.

s'efforcer de mettre sur pied une croisade au lieu d'aller chez les infidèles prêcher l'Evangile, comme ce serait le devoir d'un vicaire du Christ ⁶¹. Le Réformateur de Wittenberg considère cependant que les meilleurs messagers et témoins de l'Evangile parmi les musulmans devraient être les captifs chrétiens aux mains des Turcs ; ceux qui y étaient déjà et également ceux qui seraient fait prisonniers à l'avenir. S'adressant à ces captifs, voici comment il les exhorte : « Tant que tu te comportes d'une manière fidèle et diligente, tu glorifies l'Evangile et le nom du Christ ; ton maître et sans doute beaucoup d'autres, si méchants soient-ils, sont obligés ainsi de dire : Voilà, les chrétiens sont, tout de même, un peuple fidèle, obéissant, pieux, humble et industrieux ; par ton exemple tu pourrais alors jeter le discrédit sur la croyance des Turcs et, qui sait, convertir beaucoup d'entre eux » ⁶². Luther n'a donc pas pensé qu'on pourrait convertir les Turcs, dans leur ensemble ; mais seulement que des individus seraient touchés par la vie et le témoignage des captifs chrétiens, — qui avaient à assumer cette tâche missionnaire par la force des circonstances historiques et non en vertu d'une décision personnelle de se consacrer à l'évangélisation des musulmans. De plus, se rappelant la propagation du christianisme au cours des premiers siècles, il sait que les persécutions peuvent être aussi un puissant instrument dans les mains de Dieu ⁶³. Luther se rend compte aussi des difficultés de la mission parmi les musulmans comme le prouve l'introduction à sa traduction de l'ouvrage de Rinaldo da Monte Croce ⁶⁴ ; l'obstacle principal de leur conversion lui paraît être le fait qu'ils ne sont pas des païens, mais des hérétiques ayant trahi le Seigneur et abandonné la vraie foi.

Bibliander fut l'un des rares penseurs de son époque qui ait songé à se rendre lui-même chez les Turcs afin de leur prêcher la bonne nouvelle ⁶⁵, — c'est dire combien il a cru à la possibilité de la mission musulmane. Sa doctrine sur la grâce universelle, sa conviction que des articles de foi sont communs à toutes les religions et son attente d'événements eschatologiques proches, sont à l'origine de son intention, — par conséquent, nous les développerons dans les chapitres suivants.

⁶¹ Luther, *Bulla coenae domini*, p. 708.

⁶² « Widderumb wo du trewlich und vleissig dienetest, würdestu das Evangelion und den Namen Christi schmücken und preisen, das dein Herr und vielerleicht viel ander, wie böse sic weren, sagen müsten : Wolan, nu sind doch die Christen ein trew, gehorsam, frum. demutig, vleissig Volck, und würdest dazu der Türcken Glauben damit zu schanden machen und villeicht viel bekeren » . Luther, *Heerpredigt*, pp. 194-195 ; voir aussi sa Préface au « Recueil » de Bibliander, *Vorrede zu Theodor Biblianders Koranausgabe*, p. 571.

⁶³ Luther, *Evangelium am Tage der Heiligen Drei Könige*, pp. 622-623.

⁶⁴ Luther, *Uerlegung*, pp. 276-277.

⁶⁵ Ce fait ressort de la correspondance entre Bullinger et Georg Fröhlich (Laetus) d'Augsbourg ; les lettres échangées entre ces deux hommes sont citées par : Egli, *op. cit.*, pp. 88-89.

Chapitre IX

LA GRACE UNIVERSELLE ET L'ELECTION

L'étude des autres religions, dont celle de l'Islam, implique la question inévitable suivante : leurs adeptes pourraient-ils être sauvés par la grâce infinie de Dieu, quand bien même ils ne croient pas en l'œuvre rédemptrice du Christ ? Certains d'entre eux seront-ils, au dernier jour, au nombre des élus sans qu'ils aient espéré, par leur foi, bénéficier du sacrifice de celui aux côtés duquel ils prendront place ? Aux polémistes grecs et latins du Moyen Age le problème ne se posait pas ; pour eux, il allait sans dire que tous les infidèles périront dans l'enfer. Seuls quelques théologiens, dont Thomas d'Aquin¹, traitèrent de ce sujet d'une manière plus subtile et ils exercèrent une influence sur les Réformateurs, en particulier sur Zwingli et Bibliander.

Peu sont allés, cependant, aussi loin que le moine bénédictin Uthred de Boldon qui, dans les années 1360, enseigna à l'Université d'Oxford et qui a proposé une thèse pour le moins audacieuse². Uthred affirmait que tous les êtres humains, — chrétiens, musulmans, ou adeptes de n'importe quelle religion, — auront, au moment de leur mort, la vision directe de Dieu, et seront jugés, au jour du Jugement dernier, selon leur comportement en face de l'Eternel. Ce théologien orthodoxe, par ailleurs sans originalité dans sa pensée et dans ses idées, devint par là révolutionnaire, en abolissant la distinction entre chrétiens et non chrétiens en ce qui concerne le salut et en brisant l'exclusivisme du christianisme. La thèse d'Uthred fut, bien entendu, condamnée par les autorités de l'Eglise et il dut s'en repentir, mais Jean Wyclif la reprit, sous une forme atténuée, quelques années plus tard. Wyclif considérait qu'autant il y aura des membres de l'Eglise pour être damnés, autant il y aura des élus parmi ceux qui vivent en dehors de l'Eglise, — à la condition qu'ils croient en Jésus, le Seigneur, à l'heure de leur mort³. Donc, des juifs, des musulmans et des hommes appartenant à une secte quelconque, pourront accéder au salut s'ils reconnaissent, au dernier moment, le Christ ; on voit bien que la thèse de Wyclif, quoique maintenant l'exclusivisme chrétien, n'était pas moins dangereuse pour l'Eglise que celle d'Uthred de Boldon.

L'effervescence spirituelle de la Renaissance, l'influence de la philosophie platonicienne et l'attitude fondamentalement tolérante des humanistes eurent nécessairement comme conséquence d'amener la plupart d'entre eux à prendre en considération l'universalité de la grâce, d'autant que leur information sur la multitude des êtres humains et la diversité de leurs croyances, s'était graduellement élargie. Il y eut trois sortes de raisonnements pour fonder cette affirmation, soit des uns soit des autres, que tous les hommes, chrétiens ou non chrétiens, peuvent être sauvés par la grâce universelle de Dieu : celui des « évangéliques », humanistes chrétiens, pour qui l'amour de Dieu est sans limites ; celui des universalistes, pour qui toutes les croyances contiennent les germes de la vérité : il y a donc des élus et des damnés à l'intérieur des frontières spirituelles de l'Eglise comme à l'extérieur de celles-ci ; enfin, celui des rationalistes qui affirmaient que tous ceux qui suivent les préceptes éthiques prescrits par la raison, accéderont au salut.

L'opinion de Lefèvre d'Etaples caractérise bien le premier groupe. Il était convaincu que la volonté rédemptrice de Dieu ne peut être restreinte à un groupe défini d'hommes, car Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et leur fait grâce à tous⁴. Cet amour divin qui vient à la rencontre de chacun, chrétiens ou non chrétiens, se reflète encore plus dans son commentaire inoubliable de l'Evangile selon Luc, où il affirme que le Christ nous atteste qu'il ne veut point se séparer de ceux qui sont séparés, s'ils veulent bien revenir à lui, mais qu'il est toujours prêt à leur accorder sa paix et sa grâce. Et Lefèvre d'Etaples dit encore sa conviction que la bonté divine enverra ses anges aux schismatiques, à tous ceux qui sont

¹ Voir : notes 53 et 59 de ce chapitre.

² Voir : Knowles. M. D., *The Censured Opinions of Uthred of Boldon*. Proceedings of the British Academy, Vol. XXXVIII, 1953.

³ Wyclif, *De fide catholica. Opera minora*, p. 112.

⁴ Lefèvre d'Etaples. *In quatuor Evangelia*, fol. 290-291.

détachés de l'unité, pour les rappeler dans la Jérusalem apostolique, universelle et céleste ⁵. En suivant la pensée du franciscain Nicolas de Lyre, le chancelier d'Angleterre et grand ami d'Erasme, Thomas More affirmait, lui aussi, que les païens peuvent accéder au salut et prendre place parmi les élus, s'ils font preuve d'une foi simple mais sincère ⁶.

Erasme met moins l'accent sur l'universalité de la grâce que Lefèvre d'Étaples. En antithèse à la « philosophia Christi » et aux « bonae literae » de l'Antiquité, qui est manifeste dans sa conception, correspond celle de l'affirmation de la justification par la foi en Christ et de l'inclusion des grands penseurs païens au nombre des bénéficiaires du salut. « Nul ne peut se donner la foi, mais il la reçoit du Seigneur. Cependant, personne ne la reçoit, s'il ne s'approche de lui » ⁷ ; la seconde partie de la proposition, conforme aux vues luthériennes, s'exprime à maintes reprises dans toute l'œuvre érasmiennne : « Nous ne pouvons être sauvés autrement que par la justice qui découle de la foi. La justice étant conférée par la foi, nous n'y contribuons jamais en rien par nos actes ; et même si nous y tendons de toutes nos forces, nous devons reconnaître, quoiqu'il arrive, que la récompense est gratuite » ⁸. Toutefois, dans un texte très connu de ses *Colloquia*, le *Convivium religiosum*, Erasme se déclare convaincu, par la bouche d'un des participants au colloque, Eusebius, que des gens qui ne pouvaient encore posséder la foi en Christ et dont la foi ne reposait pas sur les promesses évangéliques, pouvaient cependant hériter de la vie éternelle par la grâce de Dieu : « On ne peut qualifier de profane ce qui est pieux et mène aux bonnes mœurs. Les lettres sacrées qui font de prime abord autorité, dont certaines ont été composées par des anciens ou rédigées par des païens, voire des poètes, qui sont si vertueux, si saints, si divins, me posent de temps à autre un problème, car je ne peux pas me convaincre que l'esprit de ceux qui les ont écrites n'ait pas été inspiré par quelque bonté de la divinité. Peut-être l'esprit du Christ a-t-il été répandu plus largement que nous ne le pensons, et y a-t-il bien d'autres saints que ceux qui figurent dans notre catalogue » ⁹.

Il est certain que la notion universaliste de Nicolas de Cues impliquait l'universalité de la grâce ; pour lui, les hommes qui détiennent une partie de la vérité, — qu'ils soient chrétiens, musulmans ou juifs, — et qui vivent selon les préceptes de Dieu, sont sauvés : « L'âme des justes héritera la vie éternelle » ¹⁰. De même, Guillaume Postel, dont l'esprit se rattache à divers courants de pensée, de par ses vues universalistes, s'est rangé dans le camp de ceux qui ont été des protagonistes de la grâce universelle, quoique chez lui le rationalisme ait joué en outre un rôle prépondérant. Dans une lettre adressée à Schwenckfeld le 17 août 1553, il se déclare convaincu, en son for intérieur, que le Saint-Esprit œuvre autant parmi les païens que parmi les chrétiens : Dieu ne rejette pas ceux qui agissent en accord avec leur conscience. Dieu veut sauver

⁵ *Ibid.*, fol. 203-204.

⁶ More, Thomas, *Expositio passionis domini, ex contentu IV Evangelistarum. Opera omnia latina*. Francofurti et Lipsiae 1689. Unveranderter Nachdruck, Frankfurt/Main. 1963 pp. 148-178.

⁷ « Nemo porro sibi dat fidem, sed accipit a Domino. Nullus tamen accipit, nisi accedat » . Erasme, *Enarratio Psalmi XXXIII*, col. 394.

⁸ « ... salutem non aliter nobis contingere, quam per justitiam, quae ex fide est. Porro justitiam ex fide vocat, cura nostris factis nihil omnino tribuimus, sed pro viribus ad optima conantes, quidquid succedit, agnoscimus muneris esse gratuiti ». Erasme, *Ratio seu methodus*, col. 103. — De même : « Nulla est enim vera perfectaue justitia, nisi per fiduciam sinceram erga illum, qui solus fide purificat corda mortalium » . Erasme, *De amabili ecclesiae concordia*, col. 469. — Dans son explication du quatrième psaume, la conception évangélique du grand humaniste devient encore plus évidente : « Justitia hominis est, ut dixi, agnoscere sibi nihil deberi, praeter damnationem, ac fidere promissis dei. Justitia dei est, praestare quod promisit, non quod hoc promereatur homo, sed quod ipse promiserit. Atqui hoc ipsum ut homo agnoscat suum malum, et sibi diffidens confidat promissis dei, donum est dei » . Erasme, *In quartum Psalmum concio*, col. 265.

⁹ « Imo profanum dici non debet, quicquid pium est, et ad bonas mores conducens. Sacris quidem literis ubique prima debetur auctoritas, sed tamen ego nonnunquam offendo quaedam vel dicta a veteribus, vel scripta ab ethnicis, etiam poetis, tam caste, tam sancte, tam divinitus, ut mihi non possum persuadere, quin pectus illorum, cum illa scriberent, numen aliquod bonum agitaverit. Et fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur. Et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo » . Erasme, *Convivium religiosum*, col. 682.

¹⁰ « Oportet ut ostendatur non ex operibus, sed ex fide salvationem animae praesentari. Nam Abraham, pater fidei omnium credentium, sive Christianorum, sive Arabum, sive Judaeorum credidit Deo et reputatum est ei ad justitiam : anima justi haereditabit vitam aeternam. Quo admissio, non turbabunt varietates illae rituum, nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta : signa autem mutationem capiunt, non signatum » . Nicolas de Cues, *De pace fidei*, pp. 52-53.

chacun, et le sacrifice du Christ est au bénéfice non seulement des chrétiens, mais des non chrétiens aussi ¹¹. La grâce qui s'étend à tous est la conséquence de la restauration de l'homme dans son état originel, « naturali ratione restitua a Christo », car Postel estime que Dieu a créé l'homme avec une nature essentiellement bonne, et, par conséquent, que tous les hommes doivent pouvoir atteindre le Bien suprême, c'est-à-dire Dieu ¹². Comme Dieu est juste et ne condamne pas quelqu'un sans raison, l'homme doit connaître, de par sa nature, ce qui conduit au salut ¹³. Tous les hommes ont l'intention de faire, par nature, le bien, — s'ils errent cela ne peut être que par ignorance ; comment pourrait-on penser que Dieu les condamne pour cette ignorance. « Un père condamnera-t-il son fils pour ignorance ? » ¹⁴. Marchant sur les traces des théologiens alexandrins et en s'éloignant beaucoup de son point de départ, qui était la doctrine augustinienne, Postel conclut donc que connaître le bien, c'est le faire ; le péché n'est par conséquent qu'une faute découlant de l'ignorance ¹⁵. Montrer la bonne voie à celui qui erre, l'éclairer, faire appel à sa raison, — voilà dans l'esprit du grand humaniste français, les moyens propices de le ramener au salut.

Il est évident que la chute n'a pas beaucoup de signification dans cette perspective. D'ailleurs, l'idée d'une restauration, « restitutio », de l'état de perfection de jadis, qui suppose que le péché humain sera complètement supprimé, — opinion déjà défendue par Origène, — n'est autre que la négation du dogme du péché originel et de la damnation éternelle. Au Jugement dernier, l'homme sera jugé, estime Postel, non sur la base de ce péché originel et du mal qu'il a hérité, mais en fonction de ses actes libres, découlant de sa propre volonté ¹⁶.

Parmi les rationalistes, n'appartenant pas à la tendance universaliste, il suffit de mentionner le « libertin » Meignet ¹⁷ qui avait déclaré « qu'un païen qui a intention de suivre la raison est sauvé, quand bien même il ne serait jamais baptisé » ¹⁸.

Se référant à un rigorisme paulinien et augustinien et en faisant preuve d'une interprétation abusive et unilatérale des saintes Ecritures, la tendance majoritaire chez les Réformateurs, les Wittenbergeois et les calvinistes, est de rejeter dans la damnation éternelle tous ceux qui ne connaissent et ne confessent pas Jésus-Christ. Dans sa *Heerpredigt* qui fait allusion au Coran, Luther fait écho en ces termes à cette conception : « Le nombre des gens qui croient ou qui ne croient pas, qui seront damnés ou sauvés, importe peu ; ce qui importe est ce que Dieu a commandé ou interdit, ce qui est sa Parole ou ne l'est pas ... » ¹⁹. Il est plus explicite dans sa « Préface » au « Recueil » de Bibliander où il affirme que la doctrine musulmane, ainsi que toutes les opinions de toutes nations qui ne sont pas conformes à celles des prophètes et des apôtres, sont condamnables, — ce qui signifie que leurs adeptes sont tous également voués à la damnation

¹¹ Kvačala, *Postelliana*, p. 8.

¹² Postel, *Absconditorum clavis*, p. 4.

¹³ Postel, *De rationibus*, fol. 33/v. — Sur ce point Postel se réfère à Agostino Steuco.

¹⁴ Postel, *De nativitate ultima*, pp. 150-151. — Le passage relatif se lit ainsi : « ... omnes homines bonum appetant ... Quum bonum appetant, etiam omnia media ad bonum appetere, clarum est. Quare quicquid est inter homines differentiae, illud in sola ignorantia, aut in rei cognitae difficultate est positum ... autem ignorantia veri nulli ... debeat esse fraudi aut damnationi ... Nam quis esset parens, qui de ignorantia vera filium damnaret » ?

¹⁵ « Neminem sana mente, praeditum voluntate fieri peccatorem aut erroneum : omnia peccata, et maxime intellectualia, errata sunt ». Postel, *Apologia pro Serveto Villanovano*, pp. 472-473.

¹⁶ « ... opus est, ut non tantum sit, sed etiam habeatur et probetur in hac vita Deus habere rerum humanarum curam, et sua esse infraudabilem voluntate, et omnes in integrum restituere, ad hoc, ut possit iustissime illos iudicare per actualia, et nullo modo per originale peccatum, quod opus est omnino ita aboleri ». Kvačala, *Postelliana*, p. 12 ; Bouwsma, *op. cit.*, p. 281.

¹⁷ Louis Meignet, célèbre grammairien du XVI^e siècle. Réformateur de l'orthographe française. Il a traduit *L'incrédule* de Lucien.

¹⁸ Hauser, *loc. cit.*, p. 275.

¹⁹ « Denn es liegt nicht dran, ob viel odder wenig Menschen gleuben odder nicht gleuben, verdampft odder selig werden ; sondern da ligts an, was Gott gebotten odder verboten hat, was sein Wort odder nicht sein Wort sey ... ». Luther, *Heerpredigt*, p. 192.

éternelle²⁰. En reprenant l'idée que toute la génération de la Réforme tenait pour vraie, à savoir que les musulmans avaient été chrétiens avant de devenir les adeptes de la religion du Prophète, le grand Wittenbergeois expose sa pensée de la façon la plus complète dans une prédication sur quelques chapitres de l'Evangile selon Mathieu : « Autrefois, les Turcs ont cru en Christ, mais par la suite ils se sont laissés séduire par leur Mahomet ; ils ont renié la doctrine du Christ, et la rémission par lui des péchés, en s'en remettant à leurs propres œuvres. C'est pourquoi, les Turcs mènent une vie sobre et sévère, et font tant de bonnes œuvres que nos moines semblent être — par comparaison avec eux — de véritables pécheurs. Les Turcs ayant nié et rejeté le Christ qui seul est le chemin, la vérité et la vie, il est impossible qu'ils puissent être sauvés, car sans le Christ, même le plus petit péché, ne peut être pardonné »²¹.

Mélancthon suit sur la même lancée ; tous, juifs, musulmans, papistes et païens ne sont que des impies, car le fondement de leur doctrine n'est pas le Seigneur Jésus-Christ : « C'est pourquoi sont exclus de la vie éternelle tous ceux sur lesquels le nom du Christ n'est pas invoqué, soit les peuples ignorant l'Evangile ainsi que les blasphémateurs et les épicuriens de toute l'humanité. De même que les juifs, les musulmans, les tyrans, les impies qui prônent le culte du pape, et s'efforcent d'étouffer l'enseignement sur les bienfaits du Fils de Dieu et sur la foi en lui »²². En d'autres occasions, il prend soin de préciser que les enfants juifs et turcs, n'ayant pas été baptisés, doivent être tenus pour damnés et ne connaîtront jamais le salut, même s'ils meurent tout jeunes²³.

Cet exclusivisme — combien cruel ! — constitue aussi le pilier de la confession de foi de Bullinger dont les paroles reflètent parfaitement la conception traditionnelle qu'il se fait de la religion chrétienne datant de la création : « En somme, la seule foi ancienne, juste, sainte et véridique est uniquement la nôtre telle quelle est contenue dans les douze articles de la profession de foi du christianisme ; cette foi qui existe depuis le commencement du monde, que les patriarches, les prophètes, les apôtres et martyrs, tous les bien-aimés de Dieu, ont confessée, en dehors de laquelle il n'y a pas de croyance juste, et sans laquelle personne ne saurait être sauvé et ne pourra participer à la vie éternelle ... C'est contre cette authentique foi chrétienne que se dresse la croyance musulmane ou turque, de sorte que les Turcs ne confessent pas un seul article de cette juste et véridique foi comme il le faut »²⁴.

Chez Bucer, le concept d'une révélation chrétienne qui se poursuit dès la création du monde, cette révélation graduelle, reçoit une application plus mesurée. En effet, le Réformateur strasbourgeois tire la conclusion, qui se déduit logiquement de l'opinion traditionnelle relative au Protoévangile et à l'œuvre du Christ valable de tous temps, en admettant qu'en vertu de son sacrifice, ceux qui n'ont jamais entendu parler de lui peuvent être sauvés, et le sont réellement. Bien qu'il croie fermement à la doctrine de l'élection, avec les plus traditionalistes de sa génération, il sait aussi que le mystère qui entoure cette décision du Tout-Puissant, ne peut être percé par l'homme : « Ainsi, de toutes les promesses qui furent faites à Abraham et aux autres saints pères concernant le salut de leurs descendants, on ne peut conclure davantage », dit-il dans ses *Métaphrases des Evangiles*, « qu'il y a et qu'il y aura, parmi leurs descendants, des hommes en qui ces promesses s'accompliront ; nous ne pouvons, toutefois, pas reconnaître qui sont et qui seront élus par ce décret divin, sinon par les effets de cette élection, c'est-à-dire la foi et la vraie invocation du nom de Dieu »²⁵. Il est vrai, cependant, que dans la multitude des païens beaucoup se sont détournés de la vraie

²⁰ « Constantissime igitur omnes omnium gentium opiniones de Deo, quae vel ignorant vel rejiciunt prophetas et apostolos, damnandae sunt. Fatetur autem Mahometus se excogitare novam opinionem dissentientem a prophetis et apostolis ». Luther, *Vorrede zu Theodor Biblianders Koranausgabe*, p. 571.

²¹ Luther, *Matth. 18-24 in Predigen ausgelegt*, pp. 309-310.

²² « Quare sunt exclusi a vita aeterna omnes, super quos non est invocatum nomen Christi, ut gentes ignarae Evangelii, aut blasphemae, ut Epicurei omnium gentium. Item Iudaei, Mahometistae, tyranni, qui defendunt impios cultus Papae, et conantur veram et salutarern doctrinam de beneficiis filii dei, et de fide opprimere. » Et il termine le passage ainsi : « Impietas et impostura est, proponere aliam doctrinam pro fundamento seu lapide angulari, dissentientem ab Evangelio. sicut faciunt Iudaei, Mahometistae et defensores errorum pontificorum ». Mélancthon, *In Psalmos*, col. 1445-1446.

²³ Mélancthon, *Epistolarum libri XII*, Vol. VII, col. 886 ; de même : Mélancthon, *Loci theologici. De baptismo infantium*, col. 856-861.

²⁴ Bullinger/Erb, *Der Tügg*, fol. 7/v.

²⁵ « Quare ex omnibus istis promissionibus, quae sunt Abrahae et aliis sanctis patribus de salute seminis ipsorum factae, nihil amplius concludi potest, quam esse et fore ex semine istorum, quibus istae promissiones praestentur : at qui nam hi

foi, — des Juifs, des Persans, des Arabes, des Syriens, des Egyptiens, des Asiates et autres ; toutefois, « celui qui a véritablement foi en la bonté éternelle de Dieu ne peut pas douter qu'il leur ait également promis la vie éternelle et non seulement temporelle »²⁶. Etant donné que « l'Evangile est parvenu à un grand nombre de peuples, et de manière universelle, le royaume de Dieu ne peut être refusé à des hommes qui ont vraiment accepté le message divin. Ceux-ci ont la vie éternelle et sont déjà passés de la mort à la vie »²⁷. La bonté et la miséricorde de Dieu ouvrent la porte du salut même aux païens mais cela ne signifie néanmoins pas qu'il n'y eût et qu'il n'y aura chez eux, autant que chez les chrétiens, des élus et des damnés, collectivités ou individus rejetés par décret divin de toute éternité et corrompus par la chute du premier homme, père du genre humain²⁸. Suivant la tradition médiévale, et en bon humaniste, Bucer qui reconnaît que certains païens, aux idéaux élevés et à la vie impeccable, ont été sauvés, identifie dans l'histoire quels sont les instruments de la colère de Dieu, qui conduisent les peuples et les hommes à la damnation éternelle ; ce sont les représentants ou fondateurs d'autres religions, comme les Juifs ou Mahomet, « ce fils de perdition »²⁹. Dans l'optique de Bucer, les musulmans sont donc condamnés à périr et sont exclus de la grâce infinie de Dieu.

La position de Zwingli quant à cette grâce universelle dénote, certes, une influence érasmiennne et se rattache d'une part, à l'universalisme humaniste ; mais, d'autre part, elle est entièrement dominée par la devise du grand Réformateur zurichois, « per solum Christum ad Deum » — à Dieu par le seul Christ, — et déterminée par sa doctrine de la double prédestination.

Son point de départ est l'exégèse de Marc 16 : 15-16, car il considère que ces deux versets de l'Evangile ne peuvent être dissociés. Pour Zwingli, les paroles : « Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné », se rapportent clairement à ceux qui ont effectivement entendu le message de la rédemption, « allein uff die Hörenden ». Elles ne peuvent pas s'appliquer aux nourrissons encore incapables d'entendre et de croire, donc pour qui la foi ne peut constituer la base du salut. Poursuivant son argumentation, Zwingli conclut que si cette exigence évangélique ne concernait pas les petits enfants, pour la même raison elle n'était pas non plus destinée à ceux qui n'ont jamais entendu, et n'avaient pas la possibilité matérielle d'entendre l'Evangile : « ... les enfants et ceux qui n'ont pas entendu l'Evangile, ne sont pas soumis à cette loi »³⁰. De cette façon, les païens de l'Antiquité, et surtout les philosophes si chers à Zwingli l'humaniste, les Socrate, Cicéron et autres, ne peuvent pas être considérés comme exclus du salut ; par voie de conséquence, et quoique Zwingli n'explicite pas le contenu de sa pensée, on peut dire que tous les hommes de tous les temps, qui n'ont pas entendu le message évangélique, ne sauraient être automatiquement rejetés dans la damnation. Cependant, étant donnée la croyance de l'époque qu'avant la venue de Mahomet tous les habitants du Proche-Orient avaient été déjà convertis au christianisme, il est certain que les musulmans n'étaient pas inclus dans cette catégorie d'êtres humains, puisqu'ils avaient déjà entendu parler du Christ, mais s'en étaient détournés. La porte leur restait toutefois grande ouverte dans cette conception zwinglienne, en comparaison du rigorisme luthérien et calviniste, et la conclusion n'allait dépendre que de la connaissance des contingences géographiques et historiques.

Pourtant Zwingli fait une distinction très importante entre les petits enfants, se trouvant dans le « statu innocentiae » — en état d'innocence, — et les païens. Autant le salut des premiers ne dépend que du décret éternel de Dieu par lequel il sauve ou rejette chacun des hommes, autant les seconds doivent

sint, aut futuri sint, istuc est divinae destinationis constituere, et a nobis cognosci non potest, nisi ex huius destinationis effectibus, fide scilicet et invocatione vera nominis Dei » . Bucer, *In epistolam ad Romanos*, p. 445.

²⁶ « Ut enim promisit deus vitam aeternam, non temporariam, ita dubitare vera fides de sempiterna dei benevolentia non potest » . *Ibid.*, p. 509.

²⁷ « Nam gentibus publicitus et universim saepe Evangelium auferetur, cum singuli homines, qui Evangelium vere receperint, excidere regno dei non possint. Habent enim eiusmodi vitam aeternam, et transiverunt iam de morte ad vitam » . *Ibid.*, p. 510.

²⁸ *Ibid.*, p. 456.

²⁹ « ... filium perditionis Mahomet » . Bucer, *Psalmorum libri quinque*, p. 25.

³⁰ Le passage complet se lit : « Qui non crediderit condemnabitur, nullatenus est absolute intelligendum, sed de his, qui audito evangelio credere noluerunt ... Unde infantes et qui non audierunt evangelium, hac lege non tenentur » . Zwingli, *De peccato originali*, p. 379.

satisfaire la loi naturelle inscrite par le même Dieu dans leur cœur³¹. A cause de la connaissance de cette « *lex naturae* », les païens ont une obligation envers Dieu ; ils ont libre choix entre l'obéissance et la désobéissance, tout comme ceux qui connaissent l'exigence évangélique. En obéissant à la loi naturelle, ils vivent dans la crainte de Dieu et témoignent de leur amour envers lui, donc ils attestent, à leur façon, leur foi ; en accomplissant de bonnes œuvres, ils satisfont la « *lex naturae* » et ils remplissent ainsi la condition de la « *fides qua* » des chrétiens. En conséquence, leur salut et leur damnation dépendent de leur propre attitude, de leur propre volonté.

Ce concept zwinglien ne signifie toutefois pas que l'œuvre du Christ ait été vidée de son sens — comme le prétendait la critique de Luther, — qu'elle ait perdu son importance pour ces païens ; le principe « *per solum Christum ad Deum* » reste tout aussi valable pour eux que pour les chrétiens, aux yeux du pasteur du Grossmünster zurichois. Si Dieu prend en considération leur crainte et leur amour envers lui ainsi que l'honnêteté de leur vie conforme aux préceptes naturels, c'est uniquement à cause du sacrifice du Christ, en raison de sa croix : « Quiconque vient à Dieu, ne peut l'approcher uniquement que par le Christ »³².

Toutes ces affirmations, toutes ces thèses zwingliennes, ne prennent leur véritable sens, ne correspondent à la conviction du Réformateur, que dans le cadre de sa doctrine de la double prédestination, applicable autant aux chrétiens qu'aux non chrétiens. Dans cette perspective, l'apparence de pélagianisme que les développements précédents sur le salut des païens pourraient suggérer, disparaît d'un seul coup. Zwingli a donc souligné, avec autant de force que Calvin, que Dieu a décidé dès avant la création du monde, « *ante iacta fundamenta mundi* »³³, — d'admettre dans la vie éternelle ou de rejeter dans la damnation ceux qu'il voulait, fussent-ils en dehors et de l'ancienne et de la nouvelle alliance qu'il a conclues avec son peuple. En se référant au chapitre IX de l'épître aux Romains, il confesse avec simplicité et conviction : « Il élit les uns ... mais il ne veut pas des autres. Il se montre miséricordieux envers qui il veut ; il endure qui il veut ... C'est ainsi : Dieu, par sa volonté, attire à lui les uns et rejette les autres. Et nous n'avons rien à répliquer ; qui sommes-nous pour oser discuter avec Dieu ou lui demander des comptes ? »³⁴. Cependant, pour Zwingli l'œuvre de l'élection est beaucoup plus étendue que pour les luthériens ou calvinistes. Le « *numerus electorum* » comprend ceux qui croient, mais également ceux qui ne croient pas, parce que l'Evangile ne leur est pas parvenu ; il y a des « *electi* » ayant la foi et il y en a qui ne l'ont pas au sens chrétien du terme : « Il est certain que personne n'est du peuple de Dieu, ou fils de Dieu, qui ne soit élu par lui ... Ce n'est pas seulement ceux qui croient qui sont fils de Dieu, mais aussi ceux qui sont élus, avant même qu'ils ne croient, comme le prouve l'exemple de Jacob »³⁵. Le Réformateur zurichois s'exprime encore avec plus de force, dans son style influencé par la scolastique : « Il est assurément vrai que celui qui y est destiné, sera donc sauvé, mais il est non moins vrai que celui qui y est appelé, sera donc sauvé ... De même, il est vrai que celui qui y est destiné, sera donc sauvé — il est élu, il sera donc sauvé ... Il est non moins vrai que celui qui aura été élu, sera sauvé, et que celui qui aura cru, sera sauvé ... Mais il ne s'ensuit pas que celui qui est élu, ait la foi. Jacob, en effet, avait été élu quoiqu'il n'eût pas encore cru ; et il ne s'ensuit pas non plus que celui qui ne croit pas ne soit pas élu, car les élus sont toujours des élus, même avant qu'ils n'aient cru »³⁶.

³¹ Voir : pp. 122 sqq.

³² Zwingli, *De peccato originali*, p. 379 ; de même : « *Electio igitur est quae saluum facit, sed per Christum ... Christus enim bonitatis pignus est et peccatorum nostrum coram divina iustitia pretium, quam sacrosanctam esse oportet* ». Zwingli, *De sacramenta baptismi*, p. 572.

³³ « *Habet enim et habuit semper et in gentibus deus, quos ante iacta fundamenta mundi in Christo ad iustitiam et vitam elegit* ». Zwingli, *In Evangelium Matthaei*, T. 6, Pars 1, p. 242.

³⁴ « *Einen erweilet er ... den andern wil er nit. Er erbarmt sich über wen er will. Er verhert ouch, wen er will ... Es ist nüt anderst dann das Urteil Gottes, das etlich zu im zücht, aber etlich verwirfft. Und werdend wir im nüts darin reden ; denn wer sind wir, da wir mit Got zanggen oder rechten möchtind* » ? Zwingli, *Anslegung und Gründe der Schlussreden*, p. 180. — De même à une autre occasion : « *Elegit autem, quos voluit ; liberum enim est ei hoc atque integrum, perinde atque figulo vasa diversa ex eadem massa educere* ». Zwingli, *In catabaptistarum strophas elenchus*, p. 173.

³⁵ « *Certum est apud deum neminem esse de populo suo deque filiis eius, nisi quem elegerit ... Non enim soli credentes ... filii dei sunt ; sed ii, qui electi, sunt, filii dei sunt, anteaquam credant, quemadmodum ipsi quoque Iacob exemplo probatis* ». *Ibid.*, p. 176.

³⁶ « *Ut enim verum est : destinatus est, ergo salvus fit, ita quoque non minus verum est : vocatus est, ergo salvus fit ... Eque verum est, destinatus est, ergo salvus fit — electus est, ergo salvus fit ... Non enim minus verum est : qui electus*

D'après cette doctrine radicale de Zwingli sur la prédestination, poussée à l'extrême, ceux qui n'ont pas la foi peuvent être parmi les élus, par conséquent, ceux-là même qui ignorent qu'ils le sont ³⁷. Et dans son esprit cette élection par Dieu se manifeste par l'œuvre du Saint-Esprit, par l'œuvre de la providence : l'interdépendance de ces deux grands thèmes de la théologie zwinglienne est évidente. « Vous êtes élus par Dieu qui vous sanctifie par son Esprit saint, qui est l'Esprit de la vérité », dit-il, « Dieu répand son Esprit dans vos cœurs ; cet Esprit de Dieu sanctifie votre esprit et le rend véridique afin que vous soyez réellement fidèles et croyants ... » ³⁸. C'est le Saint-Esprit qui éclaire, qui rend obéissant, c'est par lui que la crainte de Dieu et la vraie piété s'installent dans le cœur des païens autant que dans le cœur des chrétiens, s'ils sont au nombre des élus. De cette façon, l'observance de la « *lex naturae* » n'est pas l'expression de la religion naturelle, mais l'œuvre divine ³⁹, et la désobéissance à cette loi, l'endurcissement dans le péché, est la conséquence de la damnation ⁴⁰.

Enfin Theodor Bibliander, l'un des successeurs de Zwingli, a élaboré une doctrine de la grâce universelle en essayant d'ouvrir de nouvelles perspectives à la réflexion théologique tout en restant à la fois fidèle à la tradition médiévale et à l'héritage zwinglien et humaniste. Il est évident que l'intérêt de Bibliander envers l'islam est intimement lié à sa conviction concernant la grâce universelle.

Toute la personne, la pensée et l'œuvre, de Bibliander est dominée par sa foi, sa conviction inébranlable en Dieu, l'amour éternel, qui veut, dans le genre humain, sauver chacun de ses enfants. « La promesse évangélique est catholique donc universelle, non partielle » ⁴¹ : tel est le résumé de ses opinions, et c'est pour cela qu'il rejette, avec fermeté et passion, le dogme de la double prédestination, comme l'enseignait la tendance calviniste de la Réforme. A cause de ses opinions, il rencontra beaucoup de difficultés, et vers la fin de sa vie, dès que l'influence de Calvin eut gagné d'importance à Zurich par l'intermédiaire de Pierre Martyr Vermigli, il fut en buttes, peut-on dire, à la persécution des rigoristes et fut démis de ses fonctions de professeur. Malgré tout, — il demeura fidèle jusqu'à la mort à cette conviction d'inspiration érasmiennne.

Chez Bibliander, la même conviction profonde dans l'universalité de la grâce de Dieu devint un article de foi et elle se reflète dans tous ses écrits ; elle apparaît déjà dans sa leçon inaugurale, *Oratio ad enarrationem Esaiæ*, prononcée à l'Académie de Zurich en 1532. Il considère avec Zwingli, en se fondant sur l'épître aux Romains 1 : 20-21, et avec les humanistes, que Dieu a fait resplendir le « *lumen naturale* » dans le cœur des païens sans acception de personne, mais en tant que don de sa grâce infinie. Dieu veut le salut de chaque être humain, il veut que chaque homme accède à la vérité : « Dieu est assurément généreux et prodigue, sans la moindre jalousie ; il ne veut pas exclure ces hommes de la vérité, c'est-à-dire de la participation à cette chose extraordinaire. Que dis-je, qu'il ne veut pas les exclure ! — s'écrie-t-il dans l'*Oratio*, — il désire ardemment, comme l'enseigne sa Parole, que tous les hommes se dirigent, à grands pas, vers la connaissance de la vérité pour devenir des bénéficiaires du salut éternel ; que les sots non seulement reconnaissent le bienfait qui leur est librement offert, que les ingrats non seulement ne se cachent pas, mais que tous s'en saisissent des deux mains » ⁴².

fuerit, salvus erit, quam : qui crediderit, salvus erit ... Neque enim sequitur : electus est, ergo credit. Electus enim erat Iacob, cum nondum crederet ; sed neque hoc sequitur : non credit, ergo electus non est ; electi enim semper sunt electi, etiam antequam credunt ». *Ibid.*, p. 176 ; voir aussi : Zwingli, *Fidei ratio*, p. 4. — Dans ses commentaires de l'Evangile de Matthieu, Zwingli exprime les mêmes idées sous un autre angle : « Nam observatio mandatorum dei non est propria causa salutis. Quis enim mandata dei servat ? qui eum timet et amat. Quis vero eum timet et colit ? qui credit. Qui credit ? qui electus est. Vides ut per circulum ad principium redimus » . Zwingli, *In Evangelium Matthæi*, p. 348.

³⁷ Zwingli, *De sacramento baptismi*, p. 572.

³⁸ « Vos autem elegit deus et sanctificavit per spiritum suum sanctum, qui est spiritus veritatis ... Deus dedit vobis spiritum suum in corda vestra, qui spiritus dei, vestrum spiritum sanctificavit et veracem reddidit, ut sitis vere fidèles et credentes ... » Zwingli, *In I. epistolam ad Thessalonicensium*, pp. 244-245.

³⁹ Zwingli, *De peccato originali*, pp. 379-380 ; Zwingli, *De providentia Dei*, p. 123.

⁴⁰ Sur le problème du salut des païens chez Zwingli, voir : Pfister, *op. cit.*

⁴¹ Bibliander, *De summo bono et hominis felicitate summaque perfectione, sive de perfecta restitutione generis humani per Dei filium incarnatum*. MS, Zurich.

⁴² « Ut enim deus largus est, et munificus, minimeque invidus, noluit istos etiam homines a veritatis, hoc est, praestantissime rei participatu excludere. Ouid dico noluit excludere ? Maxime cupit, ut verbum ipsius docet, omnes

Dans des écrits qui ne furent jamais publiés, et datant probablement de la dernière période de sa vie, tout particulièrement dans celui intitulé *De summo bono et hominis felicitate summaque perfectione, sive de perfecta restitutione generis humani per dei filium incarnatum*, il reprend et développe sa foi dans la volonté de Dieu de sauver tous les hommes. « La prédication de la pénitence est universelle », « la promesse de la grâce est universelle », « la promesse est universelle et il est certain qu'elle a été faite à l'intention de tous »⁴³, — c'est le refrain qui revient toujours ; en se référant à Mathieu 28 : 19-20, où il est dit que le Seigneur donne mission à ses apôtres d'annoncer l'Evangile au monde entier, Bibliander remarque : « Bref, il est tout à fait évident que le mandat de Dieu est universel et immuable »⁴⁴, — argument en faveur de l'universalité de la grâce. Cependant, il ne conçoit jamais que cette grâce infinie de Dieu, cette grâce qui embrasse chacun de nous, puisse être indépendante de la personne et de l'œuvre expiatoire du Christ. Non, il est convaincu que la croix répand ses effets bénéfiques sur tout le genre humain : « L'Evangile de Dieu promet et offre en Jésus-Christ, à tous les hommes comme à chacun d'entre eux, la grâce de Dieu, la rémission des péchés, la justice, le salut et la vie éternelle : ainsi le Fils éternel et unique de Dieu est devenu homme afin d'obtenir, comme victime expiatoire, le pardon de Dieu le Père pour le monde entier. On ne peut pas limiter ce bienfait, de cette façon, à certains et, par conséquent, limiter la portée de l'œuvre du Rédempteur et du Serviteur du genre humain tout entier, ou — veux-je dire — la restreindre à quelques-uns dans le sens d'un décret secret et éternel de Dieu, dont les livres sacrés ne témoignent pas »⁴⁵.

Cette volonté de Dieu de sauver tous les hommes se manifeste donc dans le fait qu'il a répandu dans leur cœur le « semen religionis et sapientiae », — la semence de la religion et de la sagesse, — qui porte des fruits chez les uns, se perd ou se dégrade en superstition chez les autres. L'homme en qui cette semence s'épanouit en crainte et en amour de Dieu, quel que soit le peuple auquel il appartient, sera accueilli par le Père céleste, car Dieu ne le juge que pour son obéissance à la justice divine et pour son attitude envers lui⁴⁶. En conséquence, lorsque les païens suivent les paroles de la sagesse qui les mènent au salut, et prouvent par leur vie qu'ils sont les fils de Dieu et des citoyens de la nouvelle Jérusalem, ils appartiennent à l'« Ecclesia primitivorum », à cette « Eglise invisible » qui ne connaît pas de frontières, ni dans l'espace, ni dans le temps, et qui ne se restreint ni à un peuple, ni à une langue⁴⁷. Dieu peut « transformer en très bons chrétiens les Turcs, les Sarrasins, les Tatars, les Juifs, comme des pierres il suscita des fils à Abraham »⁴⁸.

Sur la base de cette conviction de l'amour éternel de Dieu qui ne tolère aucune distinction arbitraire, ce qui contredirait d'ailleurs à sa justice, et qui se manifeste dans sa grâce universelle, Bibliander s'attaque de toute sa force, et de toute son énergie, à la doctrine de la double prédestination. Il ne peut supporter l'idée que Dieu puisse prédestiner des hommes à la damnation éternelle. Il ne trouve pas d'expressions assez sévères, assez dures à l'encontre de ce dogme « inopportun, sot, futile, faux, pernicieux qui tend à la destruction de toute piété »⁴⁹, et qu'il affirme ne se rencontrer dans aucun passage de l'Ecriture sainte. Or

homines ad cognitionem veritatis magnis passibus contendere, ac salutis aeternae consortes fieri, modo agnoscerent stulti homines beneficium ultro sibi oblatum, modo non dissimularent ingrati : sed porrectum amplectentur ». Bibliander, *Oratio*, fol. 20/v.

⁴³ « Praedicatio poenitentiae universalis est », « promissio gratiae est universalis », « promissio est universalis, et certum est, pertinere eam ad omnes, qui eam accipiunt ». *De summo bono* ... , MS, Zurich.

⁴⁴ « Denique manifestissimum est mandatum dei universale, et immutabile esse ... » *Ibid.*

⁴⁵ « Ut igitur evangelium dei promittit, ac offert universis, et singulis hominibus gratiam dei, remissionem peccati, iustitiam, salutem ac vitam aeternam in Jesu Christo : sic filius dei aeternus et unigenitus homo factus est, seque victimam piacularem obtulit deo patri pro totius mundi peccato. Neque beneficium unici pariter, et communis redemptoris ac servatoris totius generis humani limitari, aut re stringi debet ad paucos duntaxat ex arcano quodam, et aeterno decreto dei non expresso in divinis libris » . *Ibid.*

⁴⁶ Bibliander, *Consultatio*, fol. 10/v sqq.

⁴⁷ *Ibid.*, fol. 6/v. sqq.

⁴⁸ « ... estque potens, ut ex lapidibus filios Abrahae excitet, ex Turcis, Saracenis, Tartaris, Iudaeis, optimos Christianos » . *Ibid.*, fol. 63/v.

⁴⁹ « Dubitas autem », écrit-il à Myconius, « quam disputationem importunam de praedestinatione improbem ... sed illud etiam dogma importunum, parum antea dixi, intempestivum illud dogma, ineptum, insulsum, frivolum, falsum, pestilens, ad eversionem omnis pietatis tendens, quo traditur, Deo impellere atque necessitate absoluta cogere hominem ad flagitia, utque nonnulli explicatus loquuntur, deum esse angelum in angelo, sanctum in sancto, furem in fure, porcum in

pour lui c'est cela qui compte ; il est exégète et non pas un partisan des spéculations théologiques. Il veut retrouver le sens exact de ce que le message divin nous apporte et qui, pour lui, se résume dans la bienveillance paternelle de Dieu envers ses enfants, dans cet amour qui veut que chacun s'engage sur le chemin de la vérité et de la vie⁵⁰. Les protagonistes de la double prédestination sont, pour lui, des gens qui déforment la volonté de Dieu : « D'aucuns ne veulent pas voir supprimer cette doctrine ; et tout en passant sous silence la consolation qu'annonce la Parole, ils contestent que la promesse (de la grâce) soit particulière, et attribuent à Dieu des intentions contradictoires »⁵¹. Intentions contradictoires ; car on ne peut pas supposer que Dieu, qui est amour, commette une si grave injustice que de rejeter des hommes avant même qu'ils soient nés et avant qu'ils soient capables de faire preuve de leur foi : ou bien Dieu veut sauver chaque être humain selon les promesses évangéliques et en accord avec la mission dont Jésus a chargé ses apôtres, ou bien il a décidé du sort de chacun, dès avant le commencement de ce monde, et dans ce cas-là, toutes les promesses sont futilles et l'annonce de l'Evangile aux peuples est une action vaine. La conclusion logique de sa pensée devrait être que les dogmatiques de la prédestination font du Seigneur éternel un menteur ; mais Bibliander ne va pas jusque là.

Dans ses explications au sujet de la prédestination, le théologien zurichois reprend la distinction thomiste de « praescientia » et de « praedestinatio ». Il donne sa définition de ces concepts dans une lettre adressée à son ami Myconius, ancien professeur bâlois, en été 1535 : « En premier lieu, je distingue la prescience de la prédestination ; c'est-à-dire que Dieu prévoit plusieurs choses, mais n'a pas décidé à l'avance lesquelles se produiront ... J'entends par prescience l'omniscience éternelle de Dieu. J'entends par contre par prédestination, la détermination éternelle de la finalité de chacun par des lois précises. J'avoue que je m'abstiens prudemment d'utiliser d'autres expressions concernant la providence. J'appelle toutes les autres lois des causes des choses et des événements, car rien n'existe, rien n'advient, sinon par des causes dont les unes l'emportent sur d'autres ... »⁵². En appliquant ces concepts aux promesses évangéliques de la grâce universelle, Bibliander affirme que Dieu a prévu le salut de tous en Christ, avant même que le monde ait été créé, mais il n'a pas décidé du sort de chacun. Il nous laisse la liberté d'accueillir sa grâce avec reconnaissance, ou de la rejeter en se condamnant⁵³.

porco, diabolum in diabolo. Quas autem blasphemias expectamus, si haec non sunt ? ... Quomodo erunt intelligendae voces divinae : Deus nolens iniquitatem : Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra : Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat » ? Bibliander à Myconius, dans : Hottinger, *op. cit.*, pp. 694-695.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 692-693.

⁵¹ « Alii non volunt videri tollere doctrinam ; et tamen remouent consolationem, quae inchoat verbo, cum disputant promissionem particularem esse, et ponunt contradictorias voluntates in deo » . *De summo bono* ... , MS, Zurich.

⁵² « Primo separo praescientiam et praedestinationem, quod plurima deus praevidit, quae, ut fiant, non praedestinavit ... Praescientiam enim intelligo, dei aeternam omniscientiam. Praedestinationem autem, singulorum aeternam destinationem in suum finem certis legibus. Ab aliis vocabulis providentiae fateor prudens me abstineo. Caeteras leges voco causas rerum et negotiorum. ut nihil existat, nihil fiat, nisi ob certas causas, quarum alii aliae praestantiores ... » Bibliander à Myconius, dans : Hottinger, *op. cit.*, p. 696.

⁵³ Pour Thomas d'Aquin « scientia Dei est causa rerum ». *Summa theologiae*, I^a, Qu. XIV, Art. VIII. *Opera omnia*, T. IV, p. 179. — La prescience de Dieu « intelligendum est secundum causam consequentiae. non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit : non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat » . *Ibid.*, p. 180. — En expliquant ce qu'il entend par la prescience de Dieu, Thomas dit plus loin : « Divina praescientia respicit futura secundum duo : scilicet secundum quod sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa praesentia intuitur ; et secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum ; tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino coniungatur non tamen semper coniungitur in revelatione prophetica : quia impressio agentis non semper adaequat eius virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quaedam similitudo divinae praescientiae prout inspicit ipsa futura contingentia in seipsis ». *Summa theologiae*, I^a, II^a, Qu. CLXXI, Art. VI, ad. 2. *Opera omnia*, T. X, pp. 375-376. — La définition thomiste de la relation entre prescience et prédestination divines est la suivante : « Aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter : uno modo, simpliciter et absolute ; alio modo, ex suppositione. Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi : quia non est impossibile apud Deum omne verbum ut dicitur Luc. 1 (1 : 37). Sed ex aliqua suppositione facta, fuit impossibile. Quia enim impossibile est Dei praescientiam falli et eius voluntatem sive dispositionem cassari, supposita praescientia et praedestinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, et hominem alio modo quam per eius passionem liberari. Et est eadem ratio de omnibus his quae sunt praescita et praedeterminata a Deo ... » *Summa theologiae*, III^a, Qu. XLVI, Art. 4. *Opera omnia*, T. XI, p. 347. — « Fides humana, et etiam Scripturae divinae, quibus fides instruitur, inmituntur

Dans la dialectique de Bibliander, on retrouve l'influence très nette de la théologie zwinglienne. En effet, il complète les concepts « prescience » et « prédestination » par deux autres notions parallèles, la « vocatio » et l'« electio ». Ces deux notions ne sont nullement en contradiction avec les concepts précédents ; elles en offrent plutôt un aspect particulier : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. Ceux qui sont vraiment élus, sont également appelés, selon le plan de Dieu, car la prescience de Dieu ne peut, évidemment, pas se tromper. Il les a prévus et les a prédestinés, conformément à l'image de son Fils, afin que ce dernier soit le premier-né d'entre beaucoup de frères. Ceux qui sont donc prédestinés, sont aussi appelés, ... Ceux qu'il appelle, il les justifie ; ceux qu'il justifie, il les glorifie »⁵⁴. Mais, vocation et prédestination convergent dans la personne du Christ : « L'élection divine repose sur Jésus-Christ, notre Seigneur, Dieu et serviteur ; elle n'est pas possible sans le Christ, ou en dehors du Christ, avant ou après le Christ »⁵⁵. Tous les hommes, sans exception, ont donc été appelés ; la prédestination ne signifie pas que Dieu aurait choisi d'avance ceux qui seraient sauvés, mais qu'il a prévu, dès avant la création du monde, deux « ordres », deux « états », ceux des croyants et des incrédules⁵⁶. Au premier appartiennent les hommes qui croient en son Fils et dans l'œuvre de la rédemption, au second, les personnes qui le rejettent et qui s'écartent ainsi de la grâce divine ; les premiers ne passeront pas en jugement, car ils ont cru, les derniers sont déjà jugés, de par leur incrédulité. La foi est un don de Dieu, consenti librement par le Seigneur ; Bibliander reconnaît, toutefois, que l'attitude de l'homme, son choix, sa volonté ont aussi leur rôle à jouer : « Ainsi, personne n'obtient la justification par ses propres œuvres, puisque chacun est racheté (par le sacrifice du Christ), quoiqu'on ne puisse accomplir de bonnes œuvres sans avoir été justifié ; cependant c'est Dieu qui justifie les hommes par la foi, et celle-ci est l'acte de la volonté libre de l'homme. Dieu connaît à l'avance la volonté de chacun dans la foi, et l'élite, par sa prescience justificatrice, avant même que celui-ci soit né ... »⁵⁷. Et l'esprit dialectique médiéval se fait de nouveau sentir dans l'argumentation qu'utilise Bibliander contre ses adversaires : selon eux, dit-il, « les gens qui font de bonnes œuvres ne sont pas élus, car dans le plan de Dieu l'élection ne reste pas réservée à ceux qui font le bien, mais à ceux qui sont appelés à la foi ; comme on le dit : que le plus grand serve au plus petit. Donc, le plan de Dieu ne suit pas l'élection, mais c'est l'élection qui découle de ce plan, c'est-à-dire Dieu n'élite pas les hommes en raison de leurs bonnes œuvres en intégrant ainsi leur justification dans son plan, mais il justifie les croyants qui figurent dans son plan et tient compte des œuvres de ceux qui étaient déjà élus pour le Royaume des cieux. En vérité, s'il n'y a pas d'élection, il n'y a pas d'élus..., car l'élection ne précède pas la justification, mais la justification précède l'élection. Personne, en effet, n'est élu s'il n'est pas autre que celui qui sera rejeté. Par conséquent, je ne vois pas comment expliquer autrement que par sa prescience, l'affirmation que Dieu nous

praescientiae et ordinationi divinae. Et deo eadem ratio est de necessitate quae provenit ex suppositione eorum, et de necessitate quae provenit ex praescientia et voluntate divina ». *Ibid.*, ad 4. — Donc : « Praedestinatio presupponit praescientiam futurorum. Et ideo, sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationem aliorum implemendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati ». *Summa theologica*, III^a, Qu. I, Art. III, 5, ad. 4. *Opera omnia*, T. XI, p. 14.

⁵⁴ « Multi enim sunt vocati, pauci vero electi. Qui vero electi, ipsi sunt secundum propositum vocati, in quibus dei proculdubio praescientia falli non potest. Hos praescivit, et praedestinavit conformes imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, illos et vocavit ... Quos autem vocavit, illos et iustificavit. Quos autem iustificavit, illos et glorificavit » . *De summo bono* ... , MS, Zurich.

⁵⁵ « Electio divina constat in Iesu Christo domino, deo, et servatore nostro, et non absque Christo, vel extra Christum, ante aut post Christum ». *Ibid.*

⁵⁶ « Non enim per species ad personas descendo isto pacto ; ille salvabitur, et is non. Petrus adsumetur ad ordinem salvandorum, Iudas Iscariotes reponitur in numero damnandorum. Sed in genere maneo citra personarum distinctionem, et causam animadverto, propter quam gratiam Dei aut iram, et conditionem, quae est in proposito Dei, hoc est fidem, vel impietatem, timorem Dei, vel contentum, et medium, scilicet Christum. Nunc praedestinationis sententiam certissimam et indubitam profero iuxta os Christi servatoris, et iudicis : Qui credit in filium, in iudicium non veniet, qui vero non credit, iam condemnatus est ... clementissimus pater omnes vult salvos fieri, et ad cognitionem veritatis pervenire ... Ad vitam aeternam certissime pertinent per Dei gratiam, merito Iesu Christi, quotquot Deum reverentur, illique fidunt. Ad aeternam mortem pertinent, quotquot Deum contemnunt, illique benevolentiae summa fiduciam non attribuunt ». Bibliander à Myconius, dans : Hottinger, *op. cit.*, pp. 697-699.

⁵⁷ « Ut quamvis non ex operibus suis iustificari quisque mercatur, quandoquidem bene operari nisi iustificatus non potest, tamen quia ex fide iustificat gentes deus, nec credit aliquis nisi libera voluntate, hanc ipsam fidei voluntatem futuram praesciens deus, etiam nondum natum praescientia qua iustificaret, elegerit ... » *De summo bono* ... , MS, Zurich.

élit dès avant la création du monde »⁵⁸. Tout au long de sa vie les attaques ne furent pas mesurées à Bibliander en raison de son rejet de la doctrine de la double prédestination. On l'a prétendu synergiste, on l'a accusé de pélagianisme, et très peu de gens se sont avisés de la grandeur de ses vues qui ne procédaient de rien moins que de sa confiance en l'amour infini et éternel de Dieu. Toutefois, quelques autres théologiens de sa génération, maudits autant que Bibliander, représentèrent la même tendance, sans qu'on puisse affirmer que l'un ait influencé l'autre ou qu'ils se soient même connus. Parmi ces rares francs-tireurs il faut placer l'apôtre de la tolérance, l'adversaire acharné de Calvin, Sébastien Castellion. Dans l'ouvrage où il justifie sa traduction de la Bible, Castellion donne une interprétation similaire, quoique moins élaborée que celle du professeur zurichois, des passages relevant des Ecritures saintes. Ainsi, lorsqu'il se réfère à la première épître paulinienne à Timothée (2 : 4), son commentaire maintes fois répété, en particulier dans les notes écrites en marge : « Dieu veut sauver tous les hommes » ; Dieu est le Dieu de tout le genre humain et veut que tous, juifs, chrétiens ou autres « extraneos », accèdent à la justification par la foi. Castellion confesse, comme Bibliander, qu'en dehors du Christ, il n'y a pas de salut, — contrairement à Cyprien pour qui il n'y a pas de rédemption en dehors de l'Eglise ; cependant, la grâce qui s'est manifestée en Christ est à la portée du monde entier, des Indes aux Iles britanniques, de l'Orient à l'Occident, — non à un moment donné seulement, mais à travers tous les âges. La puissance de Dieu, sa volonté de sauver chacun, sa grâce éternelle ne connaît pas de limites⁵⁹.

⁵⁸ « ... ergo nulla esset electio bene agentis, secundum quam maneret propositum dei non ex operibus, sed ex vocante, idest, ex eo qui vocando ad fidein gratia iustificat impium, dictum est ei, quia maior serviet minori. Non ergo secundum electionem propositum dei manet, sed ex proposito electio, idest, non quia invenit deus opera bona in hominibus, quos eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius : sed quia illud manet, et iustificet credentes, ideo manerit quae iam eligat ad regnum coelorum. Nam nisi esset electio, non essent electi, nec recte diceretur, quis accusabit adversus electos dei : Non tamen electio praecedit iustificationem, sed electionem iustificatio. Nemo enim eligitur, nisi iam distans ab illo, qui reiicitur. Unde quod dictum est, quia elegit nos deus ante mundi constitutionem, non video, quomodo sit dictum, nisi praescientia ». *Ibid.* — Selon Origène : « Destinari eum qui jam est, praedestinavi qui nondum sit » , — définition qu'Erasme a reprise dans ses commentaires de l'épître de Paul aux Romains. Erasme, *In Epistolam Pauli Apostoli ad Romanos. Opera omnia*, T. VI, col. 555. — Dans la *Summa contra Gentiles* Thomas d'Aquin traite de la prédestination, de la réprobation et de l'élection dans le Liber III, Cap. CLXIII, en écrivant entre autres : « Sic igitur patet quod praedestinatio et electio et reprobatio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem ... Quod autem praedestinatio et electio causam non habent ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratis Dei, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana ... sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et providentia est prima causa eorum quae fiunt ... » . *Opera omnia*, T. XIV, p. 474.

⁵⁹ Castellion, *Defensio suarum translationum Bibliorum*, p. 206. — Dans ses *Dialogi*, Castellion a trouvé une formule frappante pour définir la « justitia » et la « voluntas » divines : « Non est Dei voluntas regula iustitia Dei, sed est Dei justitia regula voluntatis eius. Neque quidquam est iustum quia vult Deus, sed vult Deus quod iustum est quia iustum est » . Castellion, *Dialogi IV*, Lib. IV, « De fide » . p. 47.

Chapitre X

NOUVELLES PERSPECTIVES I : CONCORDIA MUNDI

Il serait regrettable de terminer cette étude sur l'attitude des Réformateurs envers l'Islam sans la situer dans les nouvelles perspectives qui s'ouvraient, au XVI^e siècle, devant la religion chrétienne et la civilisation européenne : celles de l'universalisme religieux et de la tolérance. Non pas que l'époque ait témoigné de moins d'exclusivisme et de plus de tolérance à l'égard des nonchrétiens, ou mêmes des hérétiques, que ne l'avaient fait les chrétiens du Moyen Age et du XVII^e siècle orthodoxe et rigoriste ; mais il exista une minorité appartenant à la génération de l'Humanisme et de la Réforme pour faire déjà quelques pas vers une certaine compréhension et acceptation des autres dont également la religion islamique. C'est l'œuvre de ce que Enno van Gelder a appelé la « Réforme majeure » ; œuvre représentant, dans ce domaine, les véritables débuts de l'âge moderne .

Arnold Toynbee raconte que saint Ambroise et Quintus Aurelius Symmaque s'étaient querellés au sujet de la suppression, dans l'édifice du sénat romain, de la statue et de l'autel de la victoire qui y avaient été placés par Jules César. Symmaque, dans une de ses dernières plaidoiries, déclara : « Il n'est pas possible qu'un si grand mystère ne puisse être approché que par une seule voie », — et Toynbee conclut : « Le mystère dont il parle est le mystère de l'Univers, le mystère de la rencontre de l'homme avec Dieu, le mystère de la relation de Dieu avec le bien et le mal. Le christianisme n'a jamais répondu à Symmaque. La suppression d'une religion rivale n'est pas une réponse. La question soulevée par Symmaque se dresse encore dans le monde d'aujourd'hui »¹.

La tendance universaliste du XVI^e siècle, cette tentative d'une « Concordia mundi », contient en germe la réponse à la question de Symmaque. Qu'est-ce que l'universalisme religieux ? C'est la conviction — selon la définition de Wilhelm Dilthey — que Dieu est à la fois et parallèlement agissant dans les différentes religions, aujourd'hui comme par le passé. Une des conditions *sine qua non* de cette conviction est la croyance corollaire à l'activité universelle de Dieu, c'est-à-dire à son action qui englobe la nature toute entière et pénètre la conscience de tous les hommes. De ce fait, l'universalisme religieux se teinte toujours, à des degrés divers, de vues panthéistes, mais il ne peut pas leur être identifié et doit plutôt être défini, toujours selon Dilthey, comme un panthéisme² ou un « théisme universaliste-religieux ».

Cette orientation universaliste procède de la pensée spéculative-transcendantale de la Renaissance; les religions de l'histoire y furent considérées comme l'expression de cette interdépendance permanente des consciences issue de la nature de l'homme et de l'ordre des choses³. La recherche de l'interdépendance conduisait naturellement à la recherche d'une unité totale. Le sentiment de l'unité du monde dans sa diversité s'est emparé des hommes de la Renaissance et de l'Humanisme, et ce sentiment de l'unité et de l'harmonie était le résultat de leur conception mystique de la vie, de l'univers, des relations entre l'infini et l'immanent, entre Dieu et l'homme⁴. Le dualisme aristotélicien s'effaça et le monisme se mit à dominer la pensée de l'époque.

Ainsi Marsile Ficin affirme-t-il dans ses deux grands ouvrages, sa *Theologia platonica* et son *De Christiana religione* que la diversité des religions procède de la volonté divine, car la Providence n'a laissé aucun peuple à aucune époque sans religion. Elles s'intègrent toutes d'une façon admirable dans un univers harmonieux⁵. La « pia philosophia » des anciens qui est devenue la « docta religio » des platoniciens a

¹ Toynbee, *op. cit.*, pp. 130-131.

² Dilthey, *op. cit.*, pp. 45 sqq. — Contrairement au panthéisme, le panenthéisme est un mot et doctrine philosophique créés par Krause (1781-1832) ; le pan-enthéisme insiste sur l'action réciproque des êtres, dont l'unité est assurée par l'existence d'un terme supérieur (Moi-Dieu). Voir : Brehier, *Histoire de la Philosophie*, Vol. II/2, pp. 802-805.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ Joël, *op. cit.*, pp. 16 sqq.

⁵ Il traite de ce sujet dans les chapitres VIII, IX et XIV de la *Theologia platonica*. Au chapitre IV du *De Christiana religione*, Ficin écrit ceci : « Idcirco divina providentia non permittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari. Forsitan

inspiré l'humanité dès les débuts de son existence ⁶, en lui enseignant les vertus nécessaires au salut et en la délivrant de l'ignorance, donc du péché. Les chrétiens ne diffèrent des adeptes des philosophies antiques ou des autres religions, qu'en ce qu'ils connaissent concrètement la vérité, incarnée comme elle le fut en Jésus-Christ, tandis que leurs prédécesseurs n'ont pu « que croire » dans la venue du Messie ⁷.

Ce syncrétisme de Ficin se retrouve chez Pic de la Mirandole chez qui il représente une approche complètement différente de celle de Ficin, en ce sens que ce dernier ne croit pas à l'unité fondamentale de toutes les doctrines, divergentes dans leur expression, ni que ces croyances différentes révèlent un aspect spécifique de la vérité universelle ; pour Pic il existe toute une série de vérités, et les philosophies et religions qui contiennent quelques-unes de ces vérités doivent être acceptées en raison de leurs éléments véridiques ⁸.

Toutes ces tendances de la Renaissance se manifestent avec la plus grande clarté dans la conception de Nicolas de Cues qui, cependant, va beaucoup plus loin que ses contemporains. Il est convaincu de l'unité de la création ⁹, — ce qui découle de sa théorie de l'unité en général — et il conçoit l'univers comme la somme des multiplicités concrètes. Par sa raison, l'être humain représente le plus haut degré de concrétisation dans l'univers ; « universitas » et « humanitas » sont donc en corrélation au niveau le plus élevé. Pour que l'« humanitas » devienne quelque chose de concret et d'individuel, il est, toutefois, nécessaire qu'elle s'incarne dans une personne ; c'est ce qui s'est produit dans l'incarnation de Jésus-Christ qui a accompli le but final de l'humanité. L'incarnation, c'est la concordance en une personne de toutes les individualités divergentes de l'humanité.

Dans le domaine religieux, Nicolas de Cues reconnaît que Dieu a envoyé, à des nations diverses et à des époques différentes, des prophètes et des maîtres pour enseigner et répandre la vérité. Ainsi, de grandes dissensions ont-elles été créées, car chaque communauté a gardé la foi qu'elle avait reçue ¹⁰. Si l'on tient compte de ce fait, on ne peut conclure autrement sinon qu'il n'y a « qu'une seule religion que s'exprime dans des rites différents », car si Dieu est un, il ne peut y avoir qu'une religion et qu'un culte d'adoration ¹¹. Les religions de l'histoire ne sont donc que la manifestation sous diverses formes, de l'unique et vraie religion, quoiqu'elles ne donnent qu'une image imparfaite de l'absolu. Par conséquent, toutes les religions doivent être évaluées d'une façon positive, étant donné qu'elles reflètent l'absolu chacune à travers un miroir particulier et dans une perspective qui lui est spécifique. L'aboutissement naturel de cet universalisme de Nicolas de Cues a été la tolérance à l'égard d'autres religions, ou « rites » pour reprendre ses termes, afin de sauvegarder la paix entre les individus et les peuples : « Il suffit donc d'assurer la paix dans la foi et par l'amour de la loi, et de tolérer, pour cette raison, le rite » ¹².

vero varietas huiusmodi, ordinante Deo, decorem quandam parit in universo mirabilem ». Ficin, *De Christiana religione*, Bâle, 1576, Vol. I, p. 4.

⁶ « Factum est », expliqua Ficin, « ut pia philosophia quondam et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona, nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo, adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graccos et Italos, tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis ». Cité par : Garin, *op. cit.*, p. 109.

⁷ Pusino, *loc. cit.*, p. 530.

⁸ Kristeller, Paul Oskar, *The Renaissance Philosophy ...* Introduction to Pico's Oration, p. 220.

⁹ Nicolas de Cues, *Sichtung des Alkorans*, pp. 63-65.

¹⁰ « Variis autem nationibus varios prophetas et magistros misisti, et alios uno, alios alio tempore. Habet autem hoc humana terrena condicio quod lingua consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur. Sic eveniunt non parvae dissensiones, quando quaelibet communitas suam fidem alteri praefert ». Nicolas de Cues, *De pace fidei*, chap. 1, p. 6.

¹¹ Le texte complet de ce passage se lit comme suit : « Si sic facere dignaberis, cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala ; et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate. Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio, quando quaelibet regio suis ceremoniis quasi tibi regi gravioribus vigilantiorum operam impendit : saltem ut sicut tu unus es, una sit religio et unus patriae cultus ». *Ibid.*, p. 7. — De même au chapitre VI : « Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omni diversitate rituum praesupponitur ». *Ibid.*, p. 15.

¹² « Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando ». *Ibid.*, Introduction, p. XLII.

Par le fait « qu'il a fondé une discipline universelle », dit Imbart de la Tour à propos de l'Humanisme, « qu'il parle une langue universelle, qu'il s'élève lui-même au-dessus des patries comme des écoles, l'humanisme est, malgré l'individualisme de ses représentants, un principe d'union. Il ne travaille pas au morcellement des esprits, mais à leur entente. Il est, il peut se croire, une autre forme de catholicisme : celui du savoir. Or, à l'unité de la culture devrait répondre l'unité de la croyance ... Une foi simple, qui soit en dehors des « sectes », des « écoles », des « disputes », des « opinions » et des « schismes », un christianisme qui ne se réclame ni de Scot, ni d'Occam, ni de Luther, ni de Zwingli, une croyance puisée aux vérités les plus générales de l'Evangile, comme aux traditions les moins contestées de l'Eglise, voilà l'unité que rêve l'élite ... »¹³.

C'est après cette unité dans la chrétienté que soupire Erasme¹⁴ dont la pensée n'atteste toutefois pas une tendance véritablement universaliste ; par contre, l'exclusivisme chrétien a en grande partie disparu chez Paracelse qui affirme que « par la volonté de Dieu il y a beaucoup de chemins menant à lui »¹⁵ ; le désir de l'unité s'étend, enfin, chez certains comme Postel et Bibliander, non seulement aux chrétiens mais aussi à d'autres croyants : juifs et musulmans.

L'absolutisme du christianisme, c'est-à-dire le postulat issu de la théologie paulinienne selon lequel, en dehors de la religion du Christ, il n'y a pas de connaissance de Dieu et d'espoir de salut, fut, bien entendu, confessé par la plupart des Réformateurs, de Luther et Mélanchthon à Bullinger et Calvin. Luther a très vite tranché la question en face de certains humanistes ; pour lui, l'universalisme religieux signifie que « la Parole et le Fils de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ, auraient été envoyés en vain, et qu'il n'y aurait aucune différence entre les Turcs, les papistes, les juifs et nous qui avons reçu la Parole »¹⁶. De même Mélanchthon, s'il reconnaît une sorte d'Internationale de « bonnes gens »¹⁷, il ne peut accepter qu'il y ait vraie religion, vraie Eglise en dehors du christianisme évangélique, — une conception dogmatique déjà dénoncée par Manfred Köhler¹⁸.

Zwingli suit un raisonnement différent des autres Réformateurs. Ayant constaté qu'il existait une connaissance naturelle de Dieu et un « consensus gentium » reconnaissant un Dieu, sans savoir qui il est¹⁹, le Réformateur de Zurich est convaincu que l'action du Saint-Esprit ne s'est pas restreinte à la seule Palestine, mais qu'elle s'est étendue au monde entier²⁰. L'œuvre de l'Esprit n'étant pas liée à la Parole, à l'annonce de l'Evangile, il pouvait engendrer la connaissance et l'adoration de l'Etre suprême en n'importe

¹³ Imbart de la Tour, Vol. III, *op. cit.*, p. 609.

¹⁴ « Pater, inquit, sancte, serva eos in nomine tuo, ut sint unum, sicut et nos. Vide quaeso, quem insignem concordiam exigit in suis Christus, non dixit ut sint unanimis, sed ut sint unum, neque id quocunque modo, sed sicuti nos, inquit, unum sumus, qui perfectissima et ineffabili ratione sumus idem, et illic obiter indicans, hac una via servandos esse mortales, si mutuam inter sese pacem laverint ». Erasme, *Querela pacis*, p. 15.

¹⁵ « ... aus der Ordnung Gottes seindt vil Weg zu Got ». Paracelse, *De ecclesia Veteris et Noi Testamenti*, II/4, dans : Goldhammer, *loc. cit.*, 1955, p. 33.

¹⁶ Le passage complet se lit ainsi : « Scio, multos in ea fuisse opinione ante quindecim annos. quod quilibet homo in sua fide salvaretur. Hoc quid aliud est, quam ex omnibus inimicis Christi unam facere Ecclesiam ? Unde mox sequitur, frustra missum esse verbum et filium Dei, dominum nostrum Iesum Christum ; nec iam ulla erit differentia inter Turcas, papistas, Iudaeos et nos, qui habemus verbum ». Luther, *Vorlesungen über 1. Mose*, T. 44, pp. 678-679.

¹⁷ « Neque tamen loco Ecclesiam uno circumscribo aut inclusum esse sentio ; set ubique terrarum multos bonos et prudentes esse, qui et recte sentiunt et vere Deum invocant », Mélanchthon, *Epistolarum libri IX*, CR, Vol. V, col. 91 ; ou : « ... sed sunt multi boni apud omnes gentes ... » Mélanchthon, *Epistolarum libri VI*, CR, Vol. II, col. 669. — L'expression : l'Internationale des « bonnes gens » vient de Manfred Köhler.

¹⁸ « Iustus fide sua vivet, impiissime corrumpent, sicut nunc corrumpunt Iudaei sceleratissime. Iustus fide sua vivet, sic interpretantur, unusquisque honeste vivens in sua religione, sive Iudaeus, sive Ethnicus, sive Mahometista vivet. Tales horrendas blasphemias fingunt impii homines, quando amittunt lucem Evangelii ». Mélanchthon, *In Evangelium Matthaei*, col. 587. — « Si pariter possent esse haeredes vitae aeternae ignorantes Christum, et agnoscentes, frustra datum esse Evangelium, nec retineri opus esset, et omnium gentium religiones pariter essent probandae ». Mélanchthon, *Quaestiones academicae*, col. 762.

¹⁹ Zwingli, *De vera et falsa religione*, p. 643.

²⁰ « Non continebatur tum religio intra Palaestinae terminos, quia spiritus iste coelestis non solam Palaestinam vel creaverat vel fovebat, sed mundum universum ». Zwingli, *Briefwechsel*, CR, Vol. IX, pp. 458-459.

qui et à n'importe quel moment, en premier lieu dans le cœur des nobles païens de l'Antiquité, bien avant la révélation apparue dans le Fils incarné de Dieu ²¹. Cette conception zwinglienne était en pleine harmonie avec les caractéristiques « théistiques-monarchistiques » (expression de Gottfried W. Locher) de sa théologie ; Dieu est pour lui l'infini, la source de toutes les choses, en qui il y a tout, en qui existe tout et en dehors de qui il n'y a pas d'être, — comme il ressort de son *De providentia Dei* ²². Cependant, ce concept se complète d'un « déterminisme » comme nous l'avons déjà vu au chapitre précédent, au sens de la prédestination augustinienne. L'œuvre de l'Esprit, la connaissance de Dieu et la foi en lui dépendent de l'élection ²³, de sorte que des païens eux-mêmes, ou des non chrétiens, peuvent être au nombre des élus. L'Eglise n'est pas une institution juridique, une organisation humaine, mais la communauté des élus : le « numerus electorum » comprend davantage que ceux qui sont virtuellement des croyants ou que les membres de l'ancienne ou de la nouvelle alliance. Dieu seul la connaît ²⁴ ; elle comprend aussi ceux qui appartiennent aux « gentes » ou les « ethnici ».

Bucer fut, certes, plus proche dans sa pensée de Zwingli que des stricts luthériens et calvinistes ; on ne peut tout de même pas le mettre sur la liste des représentants de l'universalisme religieux. Il expliqua les phénomènes de l'histoire pré-chrétienne des religions par l'incarnation et l'œuvre rédemptrice du Christ ; en modifiant la devise de Nicolas de Cues, on pourrait dire que pour Bucer il y eut depuis l'aube des temps un christianisme qui s'exprima par divers rites ²⁵.

L'universalisme religieux était évidemment répandu dans les cercles spiritualistes de la Réforme. Sebastian Franck répondait déjà à ce sentiment, à cette conviction qui découlait tout naturellement de son rationalisme et de son panthéisme : il faut se rendre compte, écrit-il dans la préface à sa *Geschichtsbeybell*, que « ce monde, large et presque infini, est rempli d'œuvres divines que le Créateur ne peut pas rejeter : tout autant qu'un Allemand, un Turc, un païen et bien d'autres sont également formés à l'image de Dieu et sont ses créatures. Car Dieu, qui est impartial, a mis sur tout le monde l'empreinte de son image et a inscrit dans le cœur de tous sa loi, sa volonté et sa Parole » ²⁶. Dans la même perspective, Platon et Plotin ont été plus proches de Jésus que Moïse, et il y a des membres du « corpus Christianum » même chez les affreux infidèles, même chez les Turcs ; la vraie Eglise, l'Eglise invisible n'est pas liée, à ses yeux, à un lieu, à une époque, à des rites et à des personnes, mais elle recrute ses membres auprès de tous les peuples et de toutes les religions. La réalité de cette Eglise ne se révèle qu'à la vision intérieure de l'âme. Franck aspirait à cette communauté éternelle, il sentait qu'il en faisait partie dans sa solitude au sein du vacarme des luttes politiques et religieuses de son temps ²⁷.

²¹ Zwingli, *De vera et falsa religione*, pp. 645 sqq. et *passim*.

²² Zwingli, *De providentia Dei*, pp. 85 sqq.

²³ Electio « non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur. Qui enim ab aeterno electi sunt, nimirum et ante fidem sunt electi ». Zwingli, *Fidei ratio*, p. 7.

²⁴ « De ecclesia sic sentimus, ecclesiam in scripturis varie accipi : pro electis istis qui Dei voluntate destinati sunt ad vitam aeternam. De qua ecclesia Paulus loquitur, quum dicit eam nec rugam habere nec maculam. Haec soli Deo est nota ... Ex his ergo colligitur ecclesiam istam primam soli Deo esse cognitam, et solos istos qui fidem certam et inconcussam habent, scire sese esse huius ecclesiae membra ». Zwingli, *Fidei ratio*, p. 8.

²⁵ « Non solum autem Dei unius cognitio et cultus gentibus vulgo contigit, verum etiam eadem prope colendi ratio idemque finis. Sacrificiis etenim et reliquis ceremoniis, quid aliud quam sicut apud Iudaeos Dei beneficia celebrantur, vitaeque sanctimonia confectis pravis affectibus et accenso studio Dei, sectanda commendabantur ? Hostiarum mactatio et sanguinis, in quo vita est, effusio, vitam omnem homini Dei impendendam, ita ut eam a Deo accepimus, docebat, quanquam ea simul morti servatoris nostri Jesu, pro universo hominum genere obeundae, praeluserit, ac illud quoque monuerit, vitam quam sacris operari homines quaerebant, non nisi morte veteris hominis obtineri posse. Reliquorum munerum oblatio monebat, sicut cuncta Dei benignitate accepissent, sic grati ad Dei voluntatem illis uterentur. Quod sacrificatis et oblati, ita ut Iudaei ii, qui sacrificabant et offerabant, communicabant in sacris quasi coram Deo epulantes, ad mutuam charitatem rerumque, quas testabantur sibi Dei munere obvenisse, communionem et sanctam quandam in Dei cultu societatem, invitabat, ita ut Deus nihil prius habet nostra inter nos ipsos charitate solidaque amicitia ». Bucer, *In Epistolam ad Romanos*, fol. 31/r.

²⁶ « Musst ... gedenken, dass die Welt weit und schier unendlich ist mit eitel Gottes Werk, die er nit hassen kann, besetzt, und dass ein Turk, Heyd etc. ebensowohl zu dem Bildnis Gottes erschaffen und ein Werk Gottes ist, als ein Teutscher, denn allen der unparteiisch Gott sein Bild eingossen, und sein Gesetz, Willen, Wort in ihr Hertz geschrieben hat ». Franck, *Chronica*, fol. All/v.

²⁷ Franck, *Paradoxa*, Préface. Voir : Dilthey, *op. cit.*, pp. 83-89.

Les deux universalistes les plus en vue de la première moitié et du milieu du XVI^e siècle furent, sans aucun doute, Guillaume Postel et Theodor Bibliander.

A son époque déjà, Postel était bien connu pour ses idées, lui qui ne souhaitait que l'avènement de la « concordia mundi » et qui est taxé pour cela de « cosmopolite »²⁸ ; lui qui sera dénoncé par Théodore de Bèze comme « cloaca haeresium »²⁹ et que Raynald qualifia dans son histoire de l'Eglise écrite au début du XVIII^e siècle, de premier des déistes : « pater deistarum »³⁰. C'est toutefois son biographe récent, William J. Bouwsma, qui a le mieux caractérisé, par une formule tranchante, la position de Postel : « L'universalisme de Postel a été une aspiration à l'unité inclusive et non pas à une uniformité exclusive »³¹.

Le fondement métaphysique de toute la pensée de Postel est sa conviction profonde de l'unité de toutes choses, de l'interdépendance de toutes les particularités qu'on rencontre dans l'univers, et que cette unité est voulue par Dieu³². Il renoue ainsi avec une tradition séculaire, remontant bien loin dans le Moyen Age, celle de la « concordia discordantium », exprimée, entre autres, dans le *Liber concordiae Novi et Veteris Testamenti* de Joachim de Flore (vers 1130-1202). Dans ce système où tout correspond à tout, ce qui est général se reflète dans le particulier, et n'importe quelle chose peut revêtir une signification cosmique, — tous les éléments de la création sont ordonnés dans une relation dynamique entre eux et par rapport à l'ultime réalité.

Cette unité doit se manifester dans le domaine religieux par une foi commune à toute l'humanité. « Réjouissons-nous en cela, ô fils, frères, pères, filles, sœurs, mères que les Turcs, les juifs, les chrétiens, les hérétiques, les païens et les peuples du monde entier croient en Dieu, et aient rencontré Jésus ou le cherchent »³³. Les divergences ne viennent que de l'impureté, de la diversité des sacrements ou des opinions³⁴ — certainement une réminiscence de l'expression de Nicolas de Cues « in rituum varietate » — et les hommes n'ont qu'à se mettre d'accord sur quelques principes essentiels, les « finales veritates », pour qu'il n'y ait plus de différences et que tous se réunissent sous le nom du Christ³⁵. Postel les retrouve, ces principes fondamentaux, dans les diverses religions du monde en les dépouillant de tout ce qui était superflu et fortuit dans leurs doctrines respectives. A deux reprises, il présente sous forme de liste ces thèses pouvant servir de base à l'universalisme religieux ; d'abord, dans *De orbis terrae concordia libri quattuor*, ensuite dans sa *Panthenosia*. La première énumération, élaborée à l'intention des missionnaires, est d'un caractère pratique ; il y figure des axiomes comme ceux-ci : « Tous les hommes reconnaissent que Dieu est l'auteur de toutes les choses » ; « celui qui a péché doit légitimement expier son péché » ; « le premier témoignage de la foi rédemptrice est dans les Ecritures » ; ou encore, en ce qui concerne l'Eglise comme institution : « Les propriétés religieuses sont sacrées » ; « celui qui nuit à un homme saint (un prêtre), doit être puni » ; et sa tendance conciliaire apparaît quand il dit : « Il faut que les papes reçoivent l'approbation de la communauté », ou : « un concile suprême doit décider de tout ce qui concerne l'ensemble des gens ». Postel inclut même dans ces principes fondamentaux des axiomes se référant à la chose publique ou à l'organisation sociale, comme par exemple : « Les coutumes ancestrales doivent être respectées », etc.³⁶.

²⁸ Il se dit cosmopolite dans la publication qui fut interdite : « Le lien ou concorde du monde, autrement dit la raison naturelle des articles de la foi chrestienne », cité par Antoine, M. de, *Response aux Resveries et Heresies de Guillaume Postel Cosmopolite* ... Lyon, 1562, p. 9.

²⁹ Bèze, Théodore de, *Epistolae theologicae*, Genève, E. Vignon, 1555, p. 21.

³⁰ Dans l'*Historia ecclesiastica* de Raynald. Cité par : Ittig, Thomas, *Opuscula varia*, Leipzig, 1714, p. 283.

³¹ Bouwsma, *op. cit.*, p. 242.

³² Postel, *Panthenosia*, p. 6. — Selon Bouwsma, Postel a aussi souffert de ce que Lovejoy a appelé « le pathos monistique ». Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.), 1948, p. 13.

³³ « Laetetur itaque, o filii, fratres, patres, filiae, sorores, matres, in hoc uno, quod Turchae, Iudaei, Christiani, Haeretici, Pagani, et universae gentes mundi et Deum esse credunt, et Iesum omnes aut habent, aut quaerunt ». Postel, *Panthenosia*, p. 10.

³⁴ « Iam hoc principio definctos, quid vetat uniri ? impuritas forsan, aut disparitas sacramentorum, aut opinionum ». *Ibid.*, pp. 7-8.

³⁵ « Postquam in principiis convenimus, non potuerit fieri quin et vera veniamus axiomata, et ad finales veritates. Nullus sit amplius papista, nullus Lutheranus, omnes ab expetita salute de Iesu nomen capiamus ». *Ibid.*, p. 131.

³⁶ Postel, *De orbis terrae concordia*, pp. 290-292.

Trois ans plus tard, dans la *Panthenosia*, Postel reste dans le cadre de la réflexion philosophique et, en des termes rationalistes, il traite tout d'abord de l'essence de Dieu, puis de la nature : Dieu est la cause de toutes choses, il est infini, il n'y a pas de mouvement en lui ; aucun être, quoique doté de sens et d'intelligence ne peut se créer lui-même, etc. Il parle enfin du bien suprême de l'homme, c'est-à-dire de son salut, en montrant la nécessité d'un médiateur entre Dieu et la création³⁷. Postel est convaincu que la doctrine chrétienne, expliquée de façon rationnelle et philosophique, devient accessible à n'importe quel être humain,

37

« (I) *Veritates necessariae de Deo*

Quod est omnium causa, cum nil seipsum causare possit.

Quod sit per se incomprehensibilis, eo quod infinitus est.

Infinitus cum sit, omnino immobilis sit opus est.

Nulla illi res addi aut minui potest.

Nil illi accidere est possibile.

Licet sit omnipotens et quovis modo potens, nunquam tamen absoluta utitur potentia, quia omnia apparenti et solito in rebus cursu regat.

Finem omnibus praestantissimum posuit, quare principium et finis sit, opus est. Nihil enim eo praestantius.

(II) *Veritates omnibus notae de natura.*

Quicquid intellectu aut sensu comprehensibile est, a se nullo modo creari potest aut principium capere quia esset antequam esset.

Quod omne creatum finitum et comprehensibile est.

Quae sunt finita et materialia potissimum, non a se, sed aliunde motum habent, quo ferantur secundum naturas suas.

Toti creaturae addi aut minui potest.

Novum est necessario quicquid esse incoepit mutationisque capax.

Licet quaedam inordinate agi videantur in cursu essentiae, tamen primigenia rerum compositio semper est ordinata.

Omnia certo spiritu semper in sibi optimum eundemque finem tendunt.

Omnia creata cum sub tempore motu et loco sint, necessario accomodato ad eorum naturam spiritu reguntur.

(III) *De salute seu summo bono.*

Praestantissimum esse necessario et toti naturae accomodatissimum, quod naturaliter omnia appetunt.

Consequi possibile est hoc ipsum, quicquid id est quod salus et bonum universi est. Num frustra esset ubivis in potentia, nunquam actu futurum.

Cum de se natura non habeat esse, nedum bene esse, aut quantumquevis perfectionem, opus est eam salutem seipsam assidue rebus omnibus associare, ut se appetendum ducat, quicquid salutis loco quaeritur. Cum salutis vocabulum potissimum ad hominem spectet, opus est omnia in intellectu creato per esse praestantissimum bear, in homine videlicet et angelos : atque inde rem esse utrique naturae familiarissimam, quae omnibus salutem adferat.

Hoc quicquid est, quod salutem universo per sui ad naturas accomodationem adfert, cum fuerit Deo primum in mente et nobis ultimum in opere aut adeptione (Deus nulla eget salute) principium et finis secundaris est.

Cum tota felicitas naturae sit in unione et amplexu fruitioneque rei salutiferae, opus est ut sit haec universi salus toti naturae humanae, naturae animo et corpore constanti, applicabilis ordinato cum coeteris rerum usibus modo.

Sicut latenti modo fit omnis fruitio, uti latet amor nummi possessi animus titillans, et non aurum ipsum ; sic opus est, eam salutem latenter uniri nobis modo invisibilis corpore se propalet ».

Postel, *Panthenosia*, pp. 11-13.

et il rejoint ainsi la tradition lullienne. C'est surtout ses idées contenues dans la *Panthenosia* qui lui ont valu l'accusation d'être un déiste.

L'universalisme de Postel eut comme corollaire sa double conception de l'Eglise : l'Eglise extérieure, visible, et l'Eglise mystique, ou — plutôt — l'« Ecclesia generalis » et l'« Ecclesia specialis ». Son intérêt pour l'union de la race humaine et pour l'union de l'homme avec Dieu l'amènèrent à considérer l'Eglise comme par excellence le lieu de rencontre de l'humanité, de tous les peuples, ainsi que de l'infini et du créé ; l'Eglise devint donc pour lui l'expression formelle de l'unité au niveau le plus élevé. Le fondement de l'Eglise universelle est la volonté de Dieu de sauver chaque homme : « Dieu qui est la bonté même, veut que tous les hommes, de toute la terre et sans exception, soient sauvés, car il les aime tous, et ne hait pas ce qu'il a créé. Il aurait été vain d'accorder la grâce du Saint-Esprit à tous dans l'univers, si nul autre ne pouvait être sauvé sinon celui qui a été initié au culte restreint de l'Eglise visible ... quoique Dieu donne par l'intermédiaire de cette Eglise, en raison de ses prières et de ses mérites, de manière visible ou cachée, la vie dans la grâce aux gens de l'extérieur, de même qu'il envoie par un seul cœur de l'air dans les artères et du sang dans les veines, pour qu'ils se répandent dans tout le corps ; les membres du corps mystique (de l'Eglise) ne sont, certes, pas moins importants que le cœur ... Uniquement ceux qui rejettent sciemment l'Eglise sont absents de son sein ... »³⁸. De temps à autre, Postel envisage ces deux Eglises comme faisant partie d'un seul organisme ; à d'autres moments, il les présente comme interdépendantes dans une continuité historique, à la manière d'Augustin³⁹. En effet, on ne voit pas toujours clairement dans les écrits de l'humaniste français de quelle sorte d'Eglise il fait mention, de l'Eglise institutionnelle et exclusive ou de l'Eglise mystique et inclusive. Cependant, il est évident qu'en fin de compte ses sympathies allaient à cette Eglise mystique et universelle dont tous les hommes pouvaient faire partie⁴⁰, — tous les hommes de bonne volonté, ceux qui n'ont pas encore entendu l'Evangile, ceux qui ne l'ont pas compris, ceux qui ont été induits en erreur par les hérétiques, ou ceux qui ont oublié le message du salut par la faute et la négligence de leurs pasteurs⁴¹. Dans la pensée de Postel, Jésus était et sera présent, dans une communauté mystique, en chaque homme, pour les rendre capables et désireux de faire le bien⁴², — ainsi, par une métamorphose eschatologique, l'humanité toute entière constituera l'« Ecclesia generalis », qui unira tous les peuples sous le seul pasteur, le Christ⁴³. Dans ses écrits, Postel n'a jamais parlé explicitement des fidèles de la religion islamique à propos de l'Eglise mystique universelle, comme l'a fait le professeur zurichois, éditeur du Coran.

Dans la génération de la Réforme, Theodor Bibliander fut le seul représentant de l'universalisme religieux, héritier des idées de Zwingli. Contre vents et marées, au sein d'une orthodoxie rigoriste en train de

³⁸ « Quum enim Deus optimus velit omnes ex toto orbe homines, nullis exceptis, salvos fieri, ut qui omnes diligit super omnia, et nil odit eorum quae fecit, frustra Spiritus Sanctus gratiam omnibus in universo daret, si nullus alius quam in Ecclesiae angulo exteriori cultu initiatus servetur ... Licet itaque per manus Ecclesiae suae, et per orationes et merita ejus, Deus det externis gratiae vitam latentem aut patentem, sicuti per unum cor, et aerem arteriis, et sanguinem suppeditat venis, ut inde in totum diffundatur corpus : tamen non minus sunt membra corporis mystici, quam cor ... Soli ab Ecclesiae absunt gremio, qui vero agnito repugnant ». Postel, *Absconditorum clavis*, fol. c7/v-c8/r.

³⁹ *Ibid.*, fol. a4/v.

⁴⁰ Postel, *De nativitate ultima*, pp. 154-156 ; voir ; Bouwsma, *op. cit.*, pp. 175, 181, 192-193 ; sur la manière dont Postel relie son concept des deux Eglises à la doctrine de la prédestination : cf. Postel, *ibid.*, pp. 155-156, et Bouwsma, *op. cit.*, pp. 192-193.

⁴¹ « Quoquoque itaque sub quacunque lege, populo, aut tempore sunt, aut fuerint, qui nunquam audire de remediis mediatoris in lege naturae ceremoniali, aut scripturae, aut gratiae expositis : aut si audire, non concoepere ; aut si aliquando concoepere, lapsu temporis, aut haereseon injuria, pastorumve incuria eam amisere noticiam, aut partim, aut funditus, si nihilominus pro conscientiae testimonio ipsi sibi sunt lex, ut erat, lob, et infiniti alii, certissimum est, magis esse in lege mediatoris, cujus voluntati per charitatis opera obsequuntur ». Postel, *Absconditorum clavis*, fol. c8/v.

⁴² « Opus est itaque, ut latens Iesus in toto orbe, singulis temporibus, omnibus in locis et gentibus, apud singulos homines, adsit in eo desiderio bona consequendi, quod ipsa sequitur creatura ». Postel, *De nativitate ultima*, p. 151.

⁴³ « Ita Christus habeat suae ecclesiae catholicae tempus, in qua universum genus humanum sub rationalis obedientiae iugum deducat ad sui unius meriti participationem. Nam inter omnes congregationes mundi Deus unam semper habuit praecipuam, donec in ea fiat ex toto orbe terrarum unum ovile et unus pastor ». Postel *Vinculum mundi*, fol. 6/v. — Dans *Panthenosia* : « Sed postquam hanc tantam vicissitudinem mille et ducentorum annorum aut circiter annorum dissipationis inter ecclesiae peculiaris et communis membra permisit Deus, opus est necessario, et denuo ad eam unionem omnium membrorum redeamus, quae nullum repudiet, et omnes volentes in aeternum beet ». Postel, *Panthenosia*, p. 7 ; voir aussi : Postel, *Absconditorum clavis*, fol. d1/r.

triompher dans les Eglises suisses, il ne renia jamais ses convictions. Son universalisme qui s'adressait avant tout aux juifs et aux musulmans, s'exprime dès le début de son ouvrage, resté manuscrit, *De monarchia totius orbis suprema legitima et sempiterna*, qui s'ouvre par la salutation : « A tous les chrétiens, juifs et mahométans musulmans, la grâce, la paix et un multiple salut au nom de Dieu, notre Seigneur »⁴⁴.

On considère généralement que la tendance universaliste, avec son effacement de toute distinction entre la « vraie » et la « fausse » religion, donc son orientation vers une histoire comparée des religions aux fins de mettre en valeur les points essentiels qui leur sont communs, n'est apparue dans la théologie de Bibliander qu'avec la publication de son œuvre principale sur ce sujet, son *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarius*, paru en 1548⁴⁵. Il a toutefois fait écho à de telles idées bien avant, déjà lors de sa leçon inaugurale à l'Académie de Zurich, mais surtout dans sa *Consultatio*, composée à l'intention de ses contemporains sur le problème lancinant de l'islam et des Turcs⁴⁶. Sa pensée se rapproche nettement de celle de Postel ; cette parenté intellectuelle et spirituelle, d'autant plus frappante que l'un resta fidèle, malgré tout, au catholicisme romain tandis que l'autre se rattacha dès ses premières années à la Réforme, provient de l'influence profonde des humanistes que tous les deux ont subi, et aussi du double parallélisme de leur structure mentale : leur formation de philologue et leur foi eschatologique, l'attente de la fin inéluctable et prochaine du monde avec le retour du Seigneur. Bien entendu, l'universalisme demeurerait chez eux un universalisme chrétien, car les simples articles de foi qu'ils ont dégagés des différentes croyances étaient identiques à celles de la « philosophia christiana » et l'unité de tous les croyants prenait pour eux la forme du royaume du Christ, de l'Eglise mystique, s'étendant d'un bout du monde à l'autre⁴⁷.

Bibliander démontre dans son livre *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarius* que pour lui la langue parlée et la religion sont deux phénomènes étroitement liés, ayant une nature et des caractéristiques communes. Il est, d'autre part, convaincu que la comparaison entre les diverses langues peut mener à l'unification de toutes les langues et la philologie pourrait ainsi être un puissant moyen pour l'unité du genre humain. Il aborde le problème de l'universalisme religieux dans le chapitre intitulé « Quae conveniant inter omnes populos, et qui status controversiae religionis ». Dans le passage introductif, il situe la religion dans le domaine de la doctrine et de la philosophie, partie intégrante de l'étude comparative des langues et de la littérature, et se propose d'analyser les points sur lesquels les hommes, divisés par tant de langues et en tant de sectes religieuses, se rencontrent, ainsi que les croyances qui les divisent plus particulièrement⁴⁸. Le professeur zurichois trouve d'autant plus nécessaire d'entreprendre ce travail laborieux et difficile qu'il se rend compte à quel point ses contemporains, engagés dans des disputes acerbes et dans des querelles religieuses sans fin, sont incapables d'apprécier à leur juste valeur les vérités communes à tous les hommes, les thèses simples qui les unissent au lieu de les séparer, — car l'excellence de leur propre croyance prime sur toute autre considération et la fièvre des controverses les empêche de juger les choses à tête reposée⁴⁹.

Bibliander résume en dix articles les points de concorde entre les peuples de religions différentes parmi lesquels il mentionne les juifs, les musulmans, les Scythes et les habitants des Indes. Ces dix thèmes sont les suivants :

⁴⁴ « Universis Christianis, Iudaeis et Mahumedicis mussulmanis, gratiam, pacem, et salutem plurimam a Domino Deo ». MS, Zurich, cote : Car 1/92, fol. 1/v.

⁴⁵ Voir, par exemple : Pfister, *Das Türkenbüchlein*, p. 450.

⁴⁶ Bibliander, *Consultatio*, fol. 69/r-v.

⁴⁷ « Habet quoque populus Ecclesiae, quod postulat certa fidaque et sempiterna concordia, unum ius, et illud aequum et optimum : unum regem et monarcham Christum, cui dedit coelestis pater sedem David patris sui, ut imperitet a mari ad mare, faciatque iudicium et iustitiam in universa terra ». *Ibid.*, fol. 70/v.

⁴⁸ « Sed interpellat me quaestio dignissima consideratione et in primis conveniens argumento, de communi ratione linguarum et literarum, ut ostendatur, quibus in capitis doctrinae et philosophiae, in qua religio non postremum locum obtinet, congruant homines tot linguis et sectis religionum divisi, aut in quo posita sit praecipue controversia ». Bibliander, *De ratione communi*, p. 204.

⁴⁹ « Atque in contentione ardentissima, qua suam religionem quisque tueri et amplificare studet, caeteras vero cunctas professiones opprimere, metuo paucos novisse, multos etiam nunquam cogitasse, quid inter partes dissentientes conveniat, et qui sit controversum, et quatenus. In qaa gravissima quaestione simpliciter iudicium meum aperiarn ». *Ibid.*

(1) L'homme est composé d'une âme et d'un corps, et la première représente sa meilleure partie et sa vraie valeur et dignité ;

(2) Après avoir quitté ce monde immanent, l'homme continue à vivre dans l'au-delà, c'est-à-dire son âme est immortelle ;

(3) La nature spirituelle est la qualité primordiale de l'homme ; ce qui est bon dans l'être humain vient du ciel et ce qui est mauvais vient des démons, qui ne sont que les exécutants de la justice et de la vengeance divine ;

(4) Dieu est un, vrai, éternel, omniscient, omnipotent et la bonté suprême ; Créateur de la terre et des cieux, il gouverne tout l'univers et, par la providence, il préside au mieux à l'existence de l'homme ;

(5) Dieu juge toutes les actions de l'homme — les pensées et les paroles autant que les faits — selon qu'elles ont été justes, bonnes, honnêtes, louables et dignes de récompense, ou mauvaises, fausses, honteuses, blâmables et ne méritant que des supplices ;

(6) Dieu révèle en tous temps sa volonté et son jugement sur les actions de l'homme, qu'il approuve ou rejette, et c'est en particulier par l'intermédiaire et les écrits d'hommes guidés par l'Esprit saint qu'il révèle sa volonté, son jugement et leur nature aux hommes ;

(7) Il faut respecter la volonté de Dieu et les décisions divines autant dans la vie publique que dans la vie privée, et éviter tout ce qui est contraire à l'esprit, à la volonté, à la nature et aux prescriptions du Seigneur ;

(8) L'adoration de la divinité et son culte, donc la religion, est la plus éminente, la plus excellente parmi toutes les œuvres de l'homme, et celui qui manque à ce devoir se rend méprisable en toute autre chose, tandis que celui qui s'acquitte de façon correcte et avec son cœur de ce devoir religieux inspire toute confiance en n'importe quelle affaire ;

(9) Toutes les sectes et professions, tous les « états » des hommes, séparément ou dans leur ensemble, relèvent de la communauté des saints, du peuple de Dieu, s'ils embrassent la vraie religion et se consacrent à leurs proches et à leurs amis ;

(10) Dieu a placé dès l'aube des temps, un chef suprême à la tête de son peuple et de sa religion à qui il faut obéir comme si l'on obéissait au Seigneur lui-même. Les droits de ce chef temporel découlent donc du droit divin et humain ; cependant, il y eut de tous temps des impies et des monstres qui ont revendiqué les droits du chef gouvernant au nom de Dieu. Ces ennemis de la divinité et du peuple saint, de la religion et de la justice, qui ont apporté la peste sur cette terre, furent appelés Gog ou Magog par les juifs et les musulmans, des antéchrists et des pseudo-christs par les disciples de Jésus-Christ et ses apôtres⁵⁰.

Ces principes de la philosophie, ou fondements de la sagesse, ne constituent le trésor particulier ni des juifs, ni des musulmans, ni des chrétiens ; ils appartiennent à toute l'humanité. C'est pour cela que Bibliander les qualifie de « catholiques » — « universels » — ou « orthodoxes » ; il exprime sa conviction que tous les peuples et toutes les nations s'accordent sur les points principaux de la doctrine et de la pratique religieuse, alors même qu'ils diffèrent sur des particularités⁵¹. Voilà donc ravivée la formule de Nicolas de Cues « una religio in rituum varietate ».

Bibliander découvre un « consensus » étendu entre chrétiens, juifs et musulmans en ce qui concerne la foi et la doctrine dont dépend le destin des individus autant que celui des nations et des Etats⁵² ; cependant, son universalisme englobe également Adam, Enoch, Moïse et les autres patriarches de

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 204-207. — A titre d'exemple je cite ici les textes latins des quatrième et sixième thèmes : « Quarto : credunt et confitentur unum esse deum verum, aeternum, sapientissimum, optimum, omnipotentem. Qui creavit coelum et terram, et mare, et omnia quae illis mundi partibus continentur : eumque curare et regere mundum numine suo, et providere maxime hominibus ... » « Sexto : agnoscunt Deum patefacisse omnibus saeculis voluntatem et iudicium suum de actionibus humanis, quas probet aut improbet, adque tum aliis modis, tum per homines praecipue consocios divinae mentis, qui etiam scriptis notitiam divinae voluntatis, et iudiciorum, et naturae totius hominibus aperuerunt ».

⁵¹ « Etenim quantum hactenus potui cognoscere formam doctrinae et cultus divini receptam et approbatam a populis et nationibus per totum orbem, video quaedam principia pariter esse omnibus persuas in genere, in specie autem dissidium aliquod versari ». *Ibid.*, p. 204.

⁵² Bibliander, *De monarchia totius orbis suprema legitima et sempiterna : quod regnum est et sacerdotium Messiae*. MS, Zurich, cote : Car 1/92, fol. 6/v.

l'Ancien Testament qu'on ne pouvait appeler chrétiens, mais qui étaient néanmoins les serviteurs de Dieu, et il englobe encore les païens, — tous ceux dont la croyance et la vie ont été conformes à la volonté divine ⁵³. Il reconnaît que les livres des juifs, la Mischna et le Talmud (il ne s'est pas rendu compte que le premier fait partie du second), celui des musulmans, le Coran, ont une certaine valeur pour autant qu'ils concordent avec la révélation chrétienne ; il considère comme ayant même autorité les docteurs de ces deux religions et les quatre Pères du christianisme qu'il vénérât tout particulièrement : Jérôme, Ambroise, Augustin et Grégoire le Grand ⁵⁴.

Les dissensions entre chrétiens, juifs et musulmans le remplissent d'une profonde tristesse ; toutefois, il ne perd pas l'espoir que le royaume du Christ reviendra non pour le salut d'un seul homme, d'un seul peuple, d'un seul Etat ou d'un seul empire, mais pour le salut d'une multitude, de chacun, de toute la terre habitée. Son universalisme reste donc dans le cadre d'un christianisme conçu dans un sens très large ; l'unité fondamentale des hommes, dans le présent et à l'avenir, procède de l'œuvre du Saint-Esprit, se cristallise dans le message évangélique et dans le salut offert à chacun par le sacrifice du Fils de Dieu, et cette vaste communauté humaine ne peut avoir à sa tête qu'un seul Seigneur : Jésus-Christ de Nazareth ⁵⁵.

Cet universalisme religieux des humanistes chrétiens et de Bibliander est d'une toute autre teinte que celui qui s'était déjà manifesté dans l'œuvre d'un Georges Gémiste Pléthon ⁵⁶, et, en particulier, dans les *Heptaplomeres* de Jean Bodin ⁵⁷. Ce second type d'universalisme qui imprégnera l'esprit du XVIII^e siècle, ne basera plus — à cette époque — l'idée de la ressemblance et de la parenté entre les religions diverses sur la « philosophia Christi », sur les vérités simples, mais essentielles de la doctrine chrétienne. La concorde et la tolérance se fonderont sur les principes d'une religion naturelle, inscrite dans les cœurs humains depuis que l'homme existe sur cette terre, — principes qui consistent dans la croyance en Dieu, la conscience morale dont l'expression adéquate fut le Décalogue, ainsi que dans la liberté de l'être humain et son immortalité. Cependant, Bodin ne croit plus à l'unité, à la « concordia mundi », et son œuvre marque en ce sens la fin d'une époque. Il n'imagine plus pouvoir effacer les divergences religieuses, et les interlocuteurs, dans son dialogue, se résignent à reconnaître l'impossibilité d'un accord entre croyances divergentes. Leur conclusion ne peut désormais être que celle de se décider à ne plus discuter sur les doctrines religieuses et laisser à chacun le soin de juger ces choses selon sa conscience. Toutefois, l'espoir n'est pas perdu, il reste encore un chemin pour rejoindre autrui et créer la concorde : la pratique de la tolérance et de la charité. Dans cette perspective, Bodin et les universalistes déistes des époques ultérieures se sont encore fortement rattachés à l'universalisme chrétien de Nicolas de Cues, de Guillaume Postel et de Theodor Bibliander, de même qu'à l'enseignement de celui qui a consacré sa vie à la lutte pour la tolérance, Sébastien Castellion.

L'examen de l'universalisme religieux du XVI^e siècle est d'autant plus important que l'esprit d'exclusivisme et d'intolérance a survécu jusqu'à nos jours, et quoique son rayon d'action ait été restreint par la sécularisation progressive de la vie sociale, les positions fondamentales de la doctrine chrétienne n'ont guère été modifiées. Il suffit simplement de lire la littérature théologique de notre siècle pour s'en rendre compte. Cependant, les changements profonds qui sont intervenus depuis la seconde guerre mondiale dans la configuration politique et économique du monde ainsi que dans les contacts humains à l'échelle planétaire, bouleversés par le développement imprévisible des moyens de communication et d'information, devaient inévitablement rendre plus actuel encore le problème de l'universalisme religieux. Après la disparition des empires et des colonies, au moment où les pays du Tiers-Monde, représentant d'autres religions que le christianisme et faisant partie d'autres civilisations que celle de l'Europe, accèdent à

⁵³ Bibliander, *Consultatio*. fol. 6/v-7/r.

⁵⁴ Bibliander, *De monarchia totius orbis* ... , cote : Car I/92, fol. 7/v-8/r.

⁵⁵ Bibliander, *De ratione communi*, pp. 207-208.

⁵⁶ Gémiste Pléthon, Georges, *Comparatio Platonis et Aristotelis libri III*, Venise, 1523, fol. 211/v.

⁵⁷ L'orientation intellectuelle et spirituelle de Bodin ressort clairement des lignes qu'il avait adressées à Bautru de Matras en 1563 déjà : « Les diversités d'opinions ne doivent pas te troubler, pourvu que tu n'aies dans l'esprit que la vraie religion qui n'est pas autre chose que le regard d'un esprit pur vers le vrai Dieu ». Dans : Mesnard, *La pensée religieuse*, pp. 82-83. — Il est à noter que chez Bodin, pour la première fois en Occident, la religion islamique est prise tout à fait au sérieux sans la moindre contestation, précisément parce que Bodin a accepté franchement la pluralité des religions ou, comme Dilthey le dit, le hasard et la nécessité de l'histoire et de la géographie qui déterminent les religions. Octavius, musulman participant au dialogue, révèle, dans ses interventions, la remarquable information de Bodin sur l'enseignement du Prophète.

l'indépendance et obtiennent d'être reconnus à une époque où divers programmes d'assistance technique et d'aide économique, dont des personnes et des institutions chrétiennes prirent l'initiative, essaient de combler le retard de ces pays par rapport à notre abondance, à l'heure de toutes ces transformations annonçant une ère nouvelle, la question ne peut plus être écartée : en s'efforçant d'améliorer le bien-être matériel des peuples nonchrétiens, en se souciant de leur bonheur immanent, peut-on continuer à affirmer qu'en ce qui concerne l'au-delà, ces êtres humains sont d'emblée condamnés et exclus de la vie éternelle, parce qu'ils cherchent Dieu et sa grâce par des chemins différents du nôtre ? C'est cela qui confère aujourd'hui une actualité aux débuts lointains de l'attitude universaliste et tolérante.

Chapitre XI

NOUVELLES PERSPECTIVES II : LA TOLERANCE

Quoique le problème de la tolérance soit un sujet immense qui a fait déjà l'objet d'études savantes et approfondies comme celles de Johannes Kühn et de Joseph Lecler, il est nécessaire de le traiter, même sommairement, à la fin de notre analyse de l'attitude des Réformateurs et de toute la génération de la Renaissance et de l'Humanisme, à l'égard de l'Islam. Par ailleurs, la notion de tolérance est un corollaire par définition du concept de l'universalisme religieux exposé au chapitre précédent.

L'heure de la naissance de l'étude comparée des religions, comme l'a déjà établi Ernest Benz ¹, a coïncidé avec celle de l'idée de la tolérance, — idée qui était fortement implantée dans la philosophie religieuse de tous ceux qui, dans les camps catholiques ou protestants, se rattachaient à la tradition humaniste. Cependant, il ne faut pas se méprendre et croire que l'acception de ce terme correspondait au XVI^e siècle à celle qui prévaut à notre époque moderne (si l'on peut toutefois parler de tolérance en cette seconde moitié de notre siècle), et qu'on pourrait résumer avec le professeur Kühn ² comme le fait de supporter la foi de l'autre, la croyance d'autrui ou, d'une façon plus concrète encore, de laisser prévaloir cette autre foi, cette autre religion. Car la tolérance née au XVI^e siècle, d'une part de la philosophie humaniste, et, d'autre part, des luttes religieuses au sein du christianisme, n'était admise qu'à l'égard de ceux qui restaient dans les limites de la religion du Christ ou qui pouvaient être ramenés à elle par l'instruction et l'exemple de la vie. Ils sont rares, — les Humanistes et Réformateurs, les théologiens et philosophes, — qui ont fait profession d'une tolérance plus large, incluant même les adeptes des religions non chrétiennes, au cours de la période qui va de la parution du *De pace fidei* de Nicolas de Cues à celle des *Heptaplomeres* de Jean Bodin. Bien entendu, il ne fut alors pas question de laisser les athées prendre position publiquement.

Cette limitation est encore plus vraie si l'on parle de la tolérance appliquée, donc de la tolérance des « Politiques », et non de la tolérance comme position intellectuelle, comme attitude humaine. Car le monde chrétien, bien que divisé en nations, a conservé les structures du christianisme médiéval jusqu'au siècle des Lumières. Selon Joseph Lecler « l'unité de foi demeurait la règle universelle ; elle était toujours considérée comme le fondement le plus solide de l'unité de l'Etat » ³, — et en effet, « aucun des initiateurs de la Réforme n'a cherché à ébranler la rigueur du principe médiéval : une seule religion dans l'Etat » ⁴. La tolérance des « Politiques », dont les exemples les plus connus sont l'édit du chancelier Michel de l'Hospital en janvier 1562, ou la « Pacification de Gand » de Guillaume d'Orange en 1576, illustre cette tendance. Elle n'a cherché qu'à rétablir la paix dans le cadre d'une même foi, entre protestants et catholiques, — fractions divergentes sur beaucoup de points controversés, séparées seulement par les passions et intérêts politiques, selon les besoins de l'heure et les penchants religieux des souverains ou de leurs conseillers.

Au sein des confessions protestantes, les mouvements anabaptistes et antitrinitaire ne furent tolérés qu'en Pologne, pays appelé « l'asile des hérétiques », et dans la principauté de Transylvanie où la diète de Torda, en 1568, avait accordé la liberté à toutes les tendances évangéliques, — luthérienne, réformée et antitrinitaire. Il est vrai que les protagonistes de la tolérance civile paraissent, en partie, avoir confessé une

¹ Benz, *op. cit.*, p. 539.

² Kühn, *loc. cit.*, p. 3.

³ Lecler, *op. cit.*, Vol. I, p. 123.

⁴ Lecler, *op. cit.*, Vol. II, p. 438.

certaine indifférence religieuse au sens de celui de Maximilien II, qui déclara en 1560 : « Je ne suis ni catholique, ni protestant, mais chrétien »⁵.

La tolérance en tant que position intellectuelle ou attitude humaine, dans une acception plus ou moins large du terme, a eu comme source des motivations très diverses parmi les Humanistes et les Réformateurs. Selon ces motivations, on peut distinguer parmi eux les universalistes, les rationalistes, les spiritualistes et, finalement, les protagonistes de la simplicité évangélique en matière de doctrine comme en éthique.

La pensée de Nicolas de Cues sur la tolérance est entièrement définie par sa théorie de la connaissance humaine. Le cardinal humaniste, chrétien profondément convaincu, exclut toute possibilité pour l'homme de connaître la réalité transcendante objectivement ; l'ultime vérité ne peut s'exprimer que par une transposition qui ne pourra jamais être adéquate. L'être fini ne peut pas saisir le sens réel de l'infini. La doctrine et le contenu de la foi ne font que résumer les résultats d'une représentation humaine déformée, donc ils sont des « coniectura » dans le sens de sa fameuse formule : « Cognoscitur inattingibilis veritatis unitas in alteritate coniecturali », — nous connaissons l'unité de la vérité insaisissable dans la variété des interprétations, — il n'y a, par conséquent, aucune différence entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie. S'il n'y a pas certitude de la connaissance, il faut accepter une multiformité de la foi, selon l'autre principe fondamental de Cues, « una religio in rituum varietate », car l'élément essentiel de la religion n'est pas la volonté, n'est pas le sentiment, comme pour Erasme et Castellion, mais le savoir, « l'amor intellectualis ».

La tolérance de Nicolas de Cues ne découle donc pas de l'indifférence, loin de là, mais d'une conception universaliste profonde qui, à son tour, procède d'une vue platonicienne des relations entre Dieu et l'homme. Ces vues diffèrent complètement de celles des Réformateurs, parce qu'à Luther, Calvin et autres Mélanchthon le problème de la connaissance a entièrement échappé ou, plutôt, ils ont suivi la solution de facilité des Anciens en faisant un article de foi de la source de la connaissance elle-même.

La tolérance de Guillaume Postel est sans aucun doute le résultat de son rationalisme, qui l'amena à reconnaître qu'il y a plusieurs chemins qui conduisent à la même vérité. L'homme est né pour se servir de sa raison laquelle est capable de saisir l'essence de Dieu, l'ultime réalité, exprimée dans la création⁶. L'abandon de la raison comme guide, et la substitution à cette raison de l'autorité humaine, aboutit aux dissensions, aux conflits et guerres de l'histoire⁷, tandis que le règne de la raison est celui de la paix et de l'unité. La raison doit être l'arbitre suprême dans les controverses⁸, car les hommes ne peuvent être convaincus que par la raison et non pas par l'autorité que « chacun peut tourner à son gré »⁹. La tolérance est évidemment postulée par ces idées. L'homme étant un être rationnel, répondant à l'appel de la raison, toute contrainte doit être exclue envers lui, en particulier en matière religieuse, car « Dieu veut des âmes libres »¹⁰. Poussant plus loin son argumentation, Postel constate que la contrainte, le glaive n'est employé que par les fausses croyances auxquelles manquent la force de persuasion¹¹, — l'allusion va autant à l'encontre des musulmans que de l'Eglise romaine —, pour affirmer ensuite que les fausses doctrines, les

⁵ Chudoba, F., *España y el Imperio*, p. 185. — Le chancelier Michel de l'Hospital s'est exprimé aussi dans le même sens : « Otons ces mots diaboliques, noms de partis et de factions, luthériens, huguenots, papistes ; ne changeons pas le nom de chrétiens ». Valkoff, *loc. cit.*, p. 97.

⁶ Postel, *Vinculum mundi. Epistola nuncupatoria*. — Ailleurs encore : « Quorn enim sint omnia ad hoc creata, ut in intellectu humano verissime repraesentata reposita, tanquam in excellentiorique in seipsis Deo ipsi in aeternam gloriam serventur, nullum est dubium quin haec prima Dei voluntas, et propter quam creavit mundum ». Postel, *Eversio Aristotelis*, fol. 83/v-84/r.

⁷ Postel, *De orbis terrae concordia*, p. 125.

⁸ « Quis enim unquam finis erit altercandi, et sua pertinaciter simplici autoritate defendendi, nisi ratio veri et falsi discrimen fecerit, et inter litigatores veluti arbiter composuerit ? ». Postel, *Eversio Aristotelis*, fol. α2.

⁹ « ... non autoritatis, quam quisque pro sua contorquet libidine, sed rationi ». *Ibid.* — Même opinion dans une lettre à Mélanchthon, *Postelliana*, p. 34.

¹⁰ « Nam quod vi factum est, vix unquam ad frugem proficiscitur. Ideo vera religio vetat, vim cuiquam recto constantique iudicio fieri : et improbat, si quis vi imprudenter adactus ad veritatem fuerit. Animos enim liberos vult Deus ». Postel, *De orbis terrae concordia*, p. 327.

¹¹ *Ibid.*

hérésies, ne servent en fin de compte qu'à fortifier la vraie foi qui est obligée de se défendre ¹². Postel fut, bien entendu, convaincu que la vérité est toujours victorieuse par delà la mêlée, la confusion et les disputes.

La tolérance est par la volonté de Dieu l'essence même de la religion chrétienne ¹³ ; en outre, la compassion envers les ignorants et les faibles commande la tolérance, les apôtres en ont donné les meilleurs exemples ¹⁴. C'est dans cet esprit que Postel adresse des appels pressants aux participants du concile de Trente en leur demandant de cesser de prononcer des anathèmes et de faire preuve de tolérance à l'égard des dissidents jusqu'à ce que Jésus vienne effacer les divergences ¹⁵ ; il remet en mémoire de tous ceux qui l'auraient oublié que le Seigneur n'usa jamais de cette arme, mais qu'il accueillit les ignorants dans son amour ¹⁶. Aux yeux de l'humaniste français, l'hérétique ne doit pas être persécuté, mais plutôt bénéficier d'une certaine liberté d'expression, et la mesure la plus grave prise à l'encontre des hérétiques ne devrait pas être la peine capitale, mais l'expulsion du pays ¹⁷, — car les hérétiques eux-mêmes peuvent détenir une partie de la vérité, et les Eglises constituées, l'« Ecclesia specialis », ne peuvent aucunement se vanter de la posséder d'une façon exclusive. Dieu seul est juge et non l'autorité humaine.

Le point de vue de Theodor Bibliander sur la tolérance est déjà implicitement contenu dans sa défense de l'édition du « Recueil » comme dans sa doctrine de la grâce universelle et du fondement commun à toutes les religions ; de même, à tout l'enseignement de Sebastian Franck, son panthéisme impose, par sa force intrinsèque, une attitude tolérante. Trois éléments de la croyance mystique et spiritualiste ont œuvré en faveur de la liberté religieuse et de la tolérance. Le premier est la conviction que ce n'est pas par un processus intellectuel que Dieu peut être saisi, mais par une communion mystique avec lui, par une absorption dans la divinité englobant l'univers tout entier ; deuxièmement, que la souffrance fait partie intégrante du chemin du salut et pour cela qu'il faut subir les persécutions avec patience et gratitude (ainsi une Eglise qui persécute ne peut, logiquement, représenter la vraie Eglise) ; finalement, que l'absorption mystique dans la divinité ne peut être accélérée, ni empêchée par des forces extérieures.

Paracelse va plus loin que les autres spiritualistes, — car on peut, à juste titre, ranger ce grand humaniste parmi les représentants de cette tendance, — et il considère que les vrais hérétiques ne sont pas ceux qui sont condamnés, mais ceux qui détiennent le pouvoir, les orgueilleux. Les papistes, luthériens, anabaptistes ou zwingliens, — dit-il en réunissant dans un curieux mélange les fractions opposées du christianisme contemporain, — se recommandent d'une façon arbitraire du Saint-Esprit ¹⁸ ; ils sont tous intolérants et n'appartiennent donc pas à l'« Eglise éternelle », — « celui qui est rejeté par eux, est sauvé » ¹⁹. Paracelse s'élève contre toute contrainte, en particulier contre celle exercée par les autorités séculières au nom des Eglises dominantes sur leur territoire, car la foi ne peut être que le don de Dieu et non l'acceptation d'une doctrine sous la pression de la violence extérieure ²⁰. Se référant à l'Evangile

¹² Postel, *Eversio Aristotelis*, fol. 79/r sqq.

¹³ « ... lex Dei qui omnia vult fovere, et pacifice degere, longissimeque se illi probando durare ». *Ibid.*, p. 247.

¹⁴ « Compassione igitur et tolerantia instar Apostolorum agendum est, non gladiis aut ignibus ... Infirmum in fide assumere, non abiicere aut occidere iubemur ». Postel, *Apologia pro Serveto Villanovano*, p. 473.

¹⁵ « Sistite o patres, sistite per sanguinem Jesu Christi, sistite inquam hunc maledicentiae et imprecationum in fratres nostros fluxum. Ipsi enim habent zelum Dei, de quo solus Deus est iudex. Sistite et vos fratres aquilonares, sistite hanc intemperantiam maledicendi istis, considerate quoniam et vos hominis estis ... Permittite inter vos, ut unusquisque pro suo ritu vivat, donec omnes uniat Christus, semotis illis dissidiis, quae in sacro ritu versari solent ». Postel, *Panthenosia*, pp. 130-131.

¹⁶ « Aperite oculos patres, fratres, filii : aperite oculos, et videte, quo modo Christum Iesum mundi redemptorem ... convertitis imprudentes. Nunquam enim sacra scriptura non accedentibus ad se, anathemate est impecata ... Hoc unum vobis dico, patres, ut sine anathemate veritatis leges exponatis. Facilius hoc modo reconciliabitis mundum ». Postel, *De nativitate ultima*, pp. 6-7.

¹⁷ Postel, *De orbis terrae concordia*, p. 327, et *Cosmographiae disciplinae*, pp. 64-65.

¹⁸ Paracelse, *Sozialethische und sozialpolitische Schriften*, p. 90.

¹⁹ *Ibid.*, p. 91.

²⁰ « Auf solchs sollen wir wissen, dass wir kein Oberhand, kein Gewalt, kein Zwang von niemants haben sollen in dem, was do antrifft gegen der Forcht des Herrn und sein Weisheit. Dann so ein Oberhand alle Menschen der ganzen Welt brecht in ein Glauben mit Zwang, so wer es ein vermeinter Gloub und nicht ein geliebter Gloub. Auf das wer es besser,

de Jean 14 : 2, il précise : « Nous ne devons avoir peur que de Dieu, qui nous amène dans sa maison où il y a plusieurs demeures »²¹, — une phrase qui ouvre une perspective, analogue à celle de l'universalisme de Nicolas de Cues, vers la compréhension et la tolérance envers tous les croyants, à l'égard des religions non chrétiens.

Il est remarquable de constater que l'exigence de la tolérance envers les juifs et les musulmans s'est manifestée même dans les ailes les plus radicales du christianisme, par exemple chez les antitrinitaires de Transylvanie, ainsi que les récentes recherches historiques l'ont démontré²².

Erasme, et à sa suite tous les humanistes chrétiens, avait voulu qu'on évite de recourir à la force ; donc il fut considéré comme un protagoniste, maintes fois maudit, de la tolérance. Cependant, la tolérance ne constituait à ses yeux qu'un expédient provisoire, menant pour ainsi dire vers l'unité, — car le rétablissement de la « concordia » au sein de la chrétienté restait son idéal. Comme l'a dit Saint-Beuve : « On pourrait suivre dès l'origine du christianisme et dresser une double liste d'esprits religieux éminents, qui ont toujours été plus ou moins en contraste et en lutte au sein d'une même foi, d'une même charité : ceux qui sont plus doux et tendres, ceux qui sont plus fermes, forts et ardents »²³. Les érasmiens et autres humanistes chrétiens appartenaient au premier groupe. Ainsi P. Sommervogel pouvait-il écrire dans *La table méthodique des Mémoires de Trévoux* en juin 1714, qu'« Erasme a donné naissance à une secte fort nombreuse, à la secte des tolérants »²⁴. La tolérance du grand Rotterdamois et des humanistes chrétiens s'exprima, en premier lieu, dans leurs efforts pour aplanir les dissensions surgies au sein du christianisme, espoir qui a inspiré la politique des colloques entre catholiques et protestants tenus avec l'approbation de Charles Quint. Cette volonté de rétablir la paix, la « pax christiana » brisée par l'action du moine augustin, leur valut par la suite les plus véhémentes des attaques lancées de part et d'autre, par les « ardents », les esprits dogmatiques tant catholiques que luthériens ou calvinistes. C'est cette attitude pacificatrice dans la grande lutte religieuse du XVI^e siècle qui a fait d'eux, — aux yeux de leurs contemporains et de la postérité, — les apôtres de la tolérance, bien que cette tolérance ne fût alors conçue que comme une obligation de non violence lorsqu'il s'agissait des croyants des religions non chrétiens.

L'essentiel de la tolérance d'Erasme consistait à ramener le contenu de la foi à des éléments simples, à des thèses fondamentales, à la « philosophia Christi » et à se mettre d'accord avec les autres sur les principes indispensables de l'enseignement du Seigneur. N'avait-il pas dit : « L'essentiel de notre religion, c'est la paix, l'unanimité. Celle-ci n'est guère réalisable que si nous nous bornons au minimum de définitions et si, sur de nombreux points, nous laissons à chacun sa liberté de jugement ... Le propre de la vraie science théologique, c'est de ne pas définir au-delà de ce qui est donné dans les textes sacrés, et, ce qui est donné, de l'enseigner de bonne foi. Présentement on renvoie une foule de problèmes au concile œcuménique : il vaudrait bien mieux renvoyer les questions de ce genre au temps où, sans miroir interposé, sans énigme, nous verrons Dieu face à face »²⁵. Cependant, la seule acceptation de ces principes essentiels du christianisme ne suffisant pas pour évaluer la foi de chacun, Erasme regarde quel en est l'effet dans la vie pratique ; la « philosophia Christi » doit être complétée par l'« imitatio Christi ». Et même il est plus

ein ieglicher wer in seim alten als in disem. Dann niemants kompt zum Sun, allein der Vatter zieh ihn zu ihm. So es der Vatter tun soll, warumb understet sich dann die Oberkeit solcher ? Wie kann ein Oberkeit gute Frucht machen us einem Boum, der nichts soll ? Oder wie kann sie den Glouben fürhalten und ein darein zwingen, so er doch nit ir ist ? Sollt es gezwungen zugohn, so must es durch Got beschehen, dann bei den Menschen ists nit muglich ... Mag euch die Predig, die Lehr, das Wort ... nit abwendig machen, nit bekern, nit anderst in euch erfunden werden, — so bleiben in euer Gewissen und lassen euch kein Gewalt, kein Oberhand darzu bringen ». Paracelse, *Psalmenkommentar* (Ps. 111 :1), Goldammer, *loc. cit.*, 1955, pp. 42-43.

²¹ *Ibid.*

²² Pirnât, *op. cit.*, pp. 9-10.

²³ Saint-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1953-55, Vol. 1, pp. 216-217.

²⁴ Cité par : Meyer, *op. cit.*, p. 157. — Boisset écrit : « Si l'inquiétude de Luther l'a conduit sur le chemin de la piété, celle d'Erasme a ouvert la voie à la tolérance », Boisset, *op. cit.*, p. 37.

²⁵ Erasme, *Lettre à l'archevêque de Palerme Jean Carondelet*, 5 janvier 1523, et Introduction à son édition des œuvres de Hilaire, Bâle, Froben, 1523 ; Erasme, *Opus epistolarum*, T. V, pp. 177-178.

important de bien vivre que de bien penser ; ou plutôt : « pour suivre les préceptes du Sermon sur la Montagne, il n'est pas nécessaire d'être un théologien fort subtil » ²⁶.

Dans sa fameuse lettre à l'archevêque de Palerme Jean Carondolet, Erasme rappelle, à regret, qu'« autrefois la foi s'est manifestée davantage dans la façon de vivre que par la confession de certains articles » ²⁷, et il se déclare contre toute controverse théologique, ajoutant inutilement à ce qu'ont dit les Ecritures ²⁸. Erasme se révolte contre l'habitude d'appeler Satan et Antéchrist ceux qui se rallient aux doctrines hérétiques, car ces gens, quoiqu'ils errent, peuvent suivre en toute sincérité et de bonne foi des dogmes non conformes à l'orthodoxie ²⁹.

Par ces idées, Erasme créa chez les chrétiens du XVI^e siècle un courant de pensée qui caractérisa toute la « secte des tolérants », tous ceux qui cherchaient à distinguer les articles de foi indispensables au salut, des dogmes non essentiels. L'intention est la même que celle qui inspira les efforts de Postel et de Bibliander cherchant à mettre en évidence les points communs dans le contenu de chaque religion afin de les réunir ; toutefois les héritiers intellectuels d'Erasme ne pensaient pas en fonction d'un universalisme religieux embrassant toutes les grandes croyances du monde, mais ils s'efforçaient de restaurer l'unité au sein de la chrétienté en éliminant ceux des articles de foi qu'ils jugeaient non essentiels.

A vrai dire, la distinction entre les articles fondamentaux et ceux non essentiels de la foi, ne date pas d'Erasme et de l'Humanisme. Certains passages des épîtres pauliniennes (Col. 2 : 16-20, 1. Tim. 4 : 1-5, Gal. 2 : 3-5 et 5 : 13-15), la lettre de saint Augustin à Januarius ainsi que la pensée des théologiens les plus libéraux du XV^e siècle, Jean Gerson, Jean Wesel et Wessel Gansfort, en constituent déjà un premier exposé ³⁰ ; le concept des dogmes non essentiels fut ensuite développé par Sébastien Castellion, l'apôtre de la tolérance. Cette distinction était admise par tous les théologiens et hommes d'Eglise, mais une dispute violente opposa ceux qui s'en servaient comme d'un instrument pour aplanir les divergences entre chrétiens, et les orthodoxes qui refusaient toute concession en ce qui concerne les limites à tracer entre dogmes essentiels et non essentiels.

« Les principaux points de la vraie religion » ³¹, selon Castellion, sont les doctrines conformes à la raison ³², clairement exprimées dans les Ecritures et qui amènent l'homme à amender, à améliorer sa vie. Par son herméneutique, Castellion est ainsi un précurseur du siècle des Lumières et de la théologie libérale ; en même temps, il s'applique, grâce à cette distinction entre dogmes essentiels et non-essentiels, à éliminer

²⁶ Mann, *op. cit.*, p. 180.

²⁷ « Olim fides erat in vita magis quam in articulorum professione », — et il continue : « Mox necessita admonuit ut articuli praescriberentur, sed pauci, et Apostolicae sobrietatis. Deinde haereticorum improbitas adegit ad exactiorem divinorum voluminum excusionem, pervicacia compulit ut quaedam ex auctoritate synodorum definirentur. Tandem fides in scriptis potius quam in animis esse coepit, ac pene tot erant fides quot homines. Creverunt articuli, sed decrevit synceritas : efferbuit contentio, refixit charitas ». Erasme, *Opus epistolarum*, T. V, pp. 180-181.

²⁸ « Sed ob impervestigabilem rerum divinarum obscuritatem in nominibus tribuendis erat religio », dit-il, « de re divina nefas esse ducebant aliis verbis loqui quam sacrae literae loquerentur et publica Ecclesia traderet auctoritas ». *Ibid.*, p. 181.

²⁹ *Ibid.*, p. 183. — Il recommande plutôt : « Primum Evangelicae simplicitatis est fratrum facta scriptaque candide interpretari ». *Ibid.*, p. 185.

³⁰ Dickens, *op. cit.*, pp. 78-79.

³¹ Castellion, *Traité des hérétiques*, p. 8.

³² On trouve chez Castellion une sorte d'hymne à la raison dans son fameux ouvrage *De l'art de douter* : « Car la raison (cf. Prov. VIII, 23 sqq.) est, si j'ose dire, la fille de Dieu ; elle fut avant toutes les Ecritures et cérémonies, avant même la création du monde ; elle sera toujours, après toutes les Ecritures et cérémonies et après même le bouleversement et le renouvellement de l'état de ce monde et Dieu ne peut pas plus l'abolir que lui-même. La raison, dis-je, est comme un discours éternel de Dieu, de beaucoup plus ancien et plus sur que les Ecritures et les cérémonies ; c'est selon elle que Dieu a instruit les siens avant les cérémonies et les Ecritures, et qu'il les instruira de même après elles, afin qu'ils soient instruits de par Dieu ... Enfin, c'est selon elle que vécut Jésus-Christ lui-même, le fils du Dieu vivant qui dans la langue grecque est appelé Logos, c'est-à-dire raison ou discours (termes identiques) car la raison est comme un discours continu de la vérité qui ne cesse de parler éternellement au dedans de nous ; et c'est selon elle qu'il instruisit les autres et qu'il repoussa les livres et les cérémonies auxquels les Juifs accordaient plus de prix qu'à la raison ». Castellion, *De l'art de douter*, pp. 99-100.

en faveur des persécutés, des hérétiques, les points controversés. Son raisonnement est logique : ce qui mène au salut, c'est l'essentiel, et il a été exposé par la Bible de telle façon que tout le monde le comprend. Ce qui n'est pas parfaitement compréhensible et clair ne peut servir à indiquer le chemin du salut et s'avère, par conséquent, non essentiel. Et il fonde son raisonnement sur une argumentation qui lui aurait certainement valu l'accusation d'hérésie et la condamnation dans la plupart des pays de l'Europe : « J'avertis tout d'abord d'une chose : aussi longtemps que les hommes se buteront à la lettre des textes, comme ils l'ont fait jusqu'à présent, ils n'obtiendront rien de plus qu'ils n'ont fait jusqu'à ce jour, et c'est de se déchirer mutuellement au point de s'entredétruire. Car les Saintes Ecritures sont telles, que la plupart peuvent appuyer toutes leurs opinions sur leur autorité : les uns et les autres y peuvent trouver des arguments vraisemblables et même des paroles formelles (si l'on ne regarde qu'aux paroles) en faveur de leur thèse, alors que pourtant leurs chemins sont totalement divergents ... A peu près toutes les opinions peuvent être défendues par l'autorité des textes sacrés et ceux qui veulent s'obstiner dans leurs opinions ne sauraient en être arrachés de force. Pour arriver à cet accord, il ne suffit pas, comme certains le disent, d'opposer les textes aux textes, c'est-à-dire d'interpréter les passages par d'autres ... Si l'on n'est pas arrivé à l'accord par les moyens employés durant tant de siècles, ce n'est pas en y recourant à nouveau que l'on s'accordera désormais ». Pour Castellion, très peu de gens contestent l'autorité des Ecritures. Toutes les sectes « professent qu'elles (les Ecritures) sont véridiques, mais se battent quant à leur sens. Qu'elles soient, en effet, obscures, c'est ce que suffisent à montrer ces controverses mêmes dont nous parlons. Car on ne peut tout de même admettre que les esprits de tant de docteurs furent tous aussi aveugles pour discuter âprement pendant tant de siècles de choses manifestes, quand par ailleurs nous les voyons se mettre d'accord sur certaines choses vraiment manifestes ... Qu'il y ait un Dieu, qu'il soit bon et juste, qu'on doive l'aimer et l'honorer, qu'il faille fuir les péchés et pratiquer les vertus, et toutes autres vérités de ce genre, voilà chose dont personne ne doute. Pourquoi ? Parce que toutes ces vérités sont manifestes. Par contre, le baptême, la Cène, la justification, la prédestination, beaucoup d'autres points, suscitent les discussions les plus sérieuses. Pourquoi ? Parce que ces choses nous sont communiquées d'une manière obscure par les Ecritures saintes »³³. Le conflit entre Castellion, d'une part, et Calvin et Bèze, d'autre part, était donc inévitable. Pour les Genevois l'interprétation des saintes Ecritures ne posait pas de difficultés, tout ce qui concerne le salut y ayant été exprimé de la façon la plus nette, tandis que pour Castellion tout ce qui y demeure obscur ne peut pas servir au salut³⁴.

Celui-ci réclame la liberté de discussion au sujet de tous les points de l'enseignement biblique qui entrent dans la catégorie des dogmes non essentiels, qui ne sont donc ni nécessaires, ni opposés

³³ *Ibid.*, pp. 87-88. — Autre passage de même inspiration : « Je dis donc, touchant la connaissance, que le devoir de l'homme est de connaître Dieu et les prescriptions de Dieu, c'est-à-dire son devoir ; cela suffit à son salut, même si par ailleurs il ignore beaucoup de choses. Car le monde (qui est l'œuvre de Dieu) ne peut être, dans son ensemble, ignoré par aucun homme, et les préceptes de la charité desquels dépend la doctrine de la loi, des prophètes et du Christ, et qui sont les derniers mots de cette doctrine, sont si évidents, si naturels et familiers à l'homme, que même les impies, et ceux qui ne veulent pas y obéir, les connaissent bon gré mal gré ; et si vous les leur énoncez, ils ne peuvent y refuser leur assentiment ... Car ces préceptes sont inscrits, comme par le doigt même de Dieu, dans le cœur de tous, et ne peuvent pas davantage être détruits que les autres notions communes de l'esprit humain. Je puis donc affirmer sans crainte, que ce qu'il est nécessaire à l'homme de connaître, peut être facilement connu. Telle est la voie du salut : il est besoin de peu de temps pour l'apprendre, mais il faut passer sa vie tout entière à la parcourir ... Et de même aujourd'hui il n'est pas de meilleurs chrétiens que ceux qui, peu tourmentés par les subtilités de ces questions, sont attachés à leur devoir selon les préceptes du Christ : J'ai eu faim, j'ai eu soif et vous m'avez rassasié, ou vous ne l'avez fait (Mat. XXV, 35 sqq.). C'est ici la fin de toute dispute théologique. C'est ici l'accord de toutes les controverses, et bienheureux ceux qui s'y préparent ». *Ibid.*, pp. 83-84.

³⁴ Sur Castellion et ses amis bâlois, Calvin — qui à l'époque de la première rédaction de ses *Institutions* faisait alors preuve de plus de tolérance (voir : Bonnet, *loc. cit.*, 1867, p. 530), — écrit dans une lettre adressée à l'Eglise de Poitiers, le 20 février 1555 : « Je laisse là leur belle maxime qu'il faut souffrir toutes disputes contraires pour ce qu'il n'y a rien de certain ne résolu, mais que l'Ecriture est un nez de cire, tellement que la foy que tous chrestiens tiennent de la Trinité, de la prédestination, de la justice gratuite, sont choses indifférentes et desquelles on peut débattre à plaisir ». Bonnet, *loc. cit.*, p. 7 ; sur Calvin, Roussel, etc., voir aussi : Mann, *op. cit.*, p. 177. — L'attaque de Théodore de Bèze contre une telle distinction entre choses essentielles et « adiaphora », se lit aux pages 99-103 de son ouvrage polémique contre Castellion : *De haereticis a civili magistratu puniendis*. Bèze fait preuve dans cette œuvre d'une belle confusion d'idées, en plaçant le fameux principe de Nicolas de Cues dans la bouche de Mahomet : « Habet enim haec moneta diversas imagines, id est, ut Mahometes ille loquitur, lex quidem sive fides omnium est una, sed ritus diversorum nimirum diversi ». *Ibid.*, p. 99.

au salut ³⁵, — le salut s'obtenant, à ses yeux, avant tout, par l'« imitatio Christi » et non pas par la conformité doctrinale à l'orthodoxie traditionnelle. L'audace de la conception castellionienne apparaît d'une façon frappante dans le passage suivant de son *Traité des hérétiques*, surtout si on le replace dans le contexte du XVI^e siècle : « La vraie crainte de Dieu, et la charité, est mise au bas, et du tout refroidie : notre vie se passe en noise, en contentions, et toute sorte de péchés. On dispute, non pas de la voie par laquelle on puisse aller à Christ, qui est de corriger notre vie, mais de l'état et l'office de Christ, à savoir, où il est maintenant, que c'est qu'il fait, comment il est assis à la dextre du Père, comment il est un avec le Père. Item de la Trinité, de la prédestination, du franc arbitre, de Dieu, des Anges, de l'Etat des âmes après cette vie, et autres semblables choses, lesquelles ne sont grandement nécessaire d'être connues, pour acquérir salut par foi (car sans la connaissance de celles-ci, les publicains et les paillards ont été sauvés) et ne peuvent aussi être connues, si premièrement nous n'avons le cœur net, en tant que voir ces choses, c'est voir Dieu, lequel ne peut être vu, sinon d'un cœur pur et net, suivant ce qui est écrit : Bienheureux sont ceux qui ont le cœur net, car ils verront Dieu. Lesquelles choses aussi, encore qu'elles fussent entendues, ne rendent point l'homme meilleur. Comme ainsi soit que saint Paul a dit : Si j'entendais tous mystères et secrets, et je n'aie charité, je ne suis rien » ³⁶.

Ce « pauvre prote d'imprimerie qui posa pour tout l'avenir la grande loi de la tolérance » — c'est ainsi que Michelet parle de Castellion, — ou cet « enfant déshérité du christianisme » comme le qualifient Thierry Coornhert et Hugo Grotius ³⁷, a pris la défense des hérétiques, des persécutés, en se basant sur les idées que nous avons citées. Parce qu'il avait découvert, solitaire en son temps, la seule vérité à leur sujet : « ... après avoir souvent cherché que c'est d'un hérétique, je n'en trouve autre chose, sinon que nous estimons hérétiques tous ceux qui ne s'accordent avec nous en notre opinion. Laquelle chose est manifeste en ce que nous voyons, qu'il n'y a presque aucune de toutes les sectes (qui sont aujourd'hui sans nombre) laquelle n'ait les autres pour hérétiques : en sorte que si en cette cité ou région, tu es estimé vrai fidèle, en la prochaine tu es estimé hérétique. Tellement, que si quelqu'un aujourd'hui veut vivre, il lui est nécessaire d'avoir autant de fois et religions, qu'il est de cités, ou de sectes : tout ainsi que celui qui va par pays a besoin de changer sa monnaie de jour en jour, car celle qui est ici bonne, autre part n'aura aucun cours, sinon que la monnaie soit d'or, car en tous lieux celle-là est bonne, de quelque marque qu'elle soit. Faisons ainsi en la religion, ayons quelque monnaie d'or, laquelle ait lieu partout, de quelque marque qu'elle soit. Or, croire en Dieu le Père tout puissant, au Fils, et au Saint-Esprit, et approuver les commandements de vraie piété, qui sont contenus en la Sainte Ecriture, c'est une monnaie d'or plus approuvée, et examinée que l'or même. Mais cette monnaie jusques à présent a diverses marques et figures, cependant que les hommes sont en discorde entre eux, de la Cène, du Baptême, et d'autres telles choses » ³⁸. Et la conclusion de Castellion est nette : « ... le plus souvent il advient qu'au lieu de persécuter un hérétique, on persécute par erreur un Chrestien » ³⁹, — par conséquent, « si ceux qui sont mis à mort, comme hérétiques, ne sont martyrs (ou au moins aucuns d'eux) l'Eglise n'a nuls martyrs : car nuls ne furent jamais occis pour Christ, sinon sous titres d'hérétiques » ⁴⁰.

³⁵ Castellion, *De arte dubitandi*, pp. 349 sqq., et 355 sqq.

³⁶ Castellion, *Traité des hérétiques*, pp. 12-13. — Dans une lettre à Guillaume Constantin il parle sur le même ton : « Je confesse bien que ce n'êt pas assez de bien vivre, ainsi faut aussi avoir bonne e saine doctrine, e qu'il y a bien des gens craignans Dieu e de bonne vie qui sont en de grandes /erreurs/, mais aussi faut-il qu'on me confesse que qui craint Dieu et meine bonne vie il ha bonne doctrine pour le moins en ce qui êt de bonne vie, car la vie êt un fruit de la doctrine. Quant aux erreurs, si on veut condamner tous ceux qui errent, je ne sai qui ne sera condamné. Bien souvent ceux qui condamnent le plus les autres sont ceux qui errent le plus ». Dans : Buisson, *op. cit.*. Vol. II, p. 433.

³⁷ Lindeboom, M..J., *Stiefkinderen van het Christendom*, Amsterdam, 1929.

³⁸ Castellion, *Traité des hérétiques*, pp. 24-25. — Pourchasser les hérétiques, c'est aussi un moyen de se débarrasser de ses ennemis personnels : « ... si quelqu'un désire que son ennemi soit incontinent mis à mort, il n'a point de voie plus commode que de l'accuser d'hérésie ... ». *Ibid.*, p. 19.

³⁹ Castellion, *Conseil*, p. 71. — « Il vaudrait mieux laisser vivre cent, voire mille hérétiques, que de faire mourir un homme de bien, sous ombre d'hérésie. On sait bien que tous les Prophètes, Apôtres et Martyrs, voire même notre Sauveur Jésus-Christ, ont été mis à mort, sous couleur de faux prophètes, blasphémateurs et hérétiques ... ». Castellion, *Traité des hérétiques*, p. 7.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 152.

La tolérance de Castellion qui n'autorise d'aucune façon la persécution des hérétiques, — nous connaissons sa grande controverse avec Calvin et Bèze après le choc terrible qu'il eut en apprenant l'exécution de Michel Servet et en se rendant compte jusqu'à quel point les esprits dogmatiques peuvent aller dans leur aveuglement, — cette tolérance embrassait aussi les croyants des autres religions monothéistes. « Que les Juifs, ou les Turcs, ne condamnent point les Chrétiens. Derechef, que les Chrétiens ne condamnent point les Turcs, ou les Juifs, mais plutôt les enseignent et attirent par la vraie piété et justice. Item que nous aussi qui sommes Chrétiens, ne condamnons point l'un l'autre, mais si nous sommes plus sages qu'eux, soyons aussi meilleurs, et plus miséricordieux. Car ceci est certain, que d'autant qu'aucun connaît mieux la vérité, il est moins enclin à condamner les autres : comme il appert en Christ et en ses Apôtres. Mais celui qui condamne facilement les autres, il montre bien par cela, qu'il ne sait rien, vu qu'il ne sait supporter les autres »⁴¹. Il est plus facile de trouver des points d'accord dans le domaine pratique de la morale qu'en matière doctrinale car « la chose est toute notoire »⁴², les règles de l'éthique divine sont inscrites dans le cœur des hommes depuis la création du monde. Les Turcs musulmans donnent l'exemple aux chrétiens en maintenant la paix et le bon ordre public à Constantinople entre « trois nations grandement différentes » — chrétiens, juifs et les musulmans eux-mêmes⁴³, tandis que les chrétiens par leurs dissensions ne conduisent pas au Christ les adeptes d'autres croyances, mais — plutôt — ils les font abhorrer le message évangélique : « Cependant que nous combattons les uns contre les autres par haines et persécutions, il arrive qu'en ce faisant nous allons tous les jours de pis en pis ... tellement que l'Evangile est blâmé entre les Gentils, par notre faute. Car quand ils nous voient courir les uns sur les autres furieusement à la manière des bêtes, et les plus faibles être opprimés par les plus forts, ils ont l'Evangile en horreur, et détestation, comme si l'Evangile faisait les hommes tels, et ont Christ en détestation, comme s'il avait commandé de faire telles choses, tellement qu'en ce faisant nous deviendrons plutôt Turcs et Juifs, qu'eux ne deviendraient Chrétiens »⁴⁴. On croit entendre Bibliander dans son « Apologia ».

Les limites de la tolérance de Castellion, — car il ne conçoit pas encore cette idée dans son sens le plus large, le plus moderne, — se situent aux confins de la foi monothéiste. Il considère la foi en un Dieu unique comme la religion naturelle inscrite par Dieu au cœur des païens. « Si quelqu'un nie l'existence de Dieu, sa puissance et sa bonté, ainsi que l'obligation de l'adorer », avait écrit Castellion dans sa réponse à Théodore de Bèze, — restée manuscrite et découverte par le professeur Bruno Becker, — « si quelqu'un blasphème Dieu manifestement, nous sommes loin d'empêcher le magistrat de punir un tel homme. Car il pèche contre la loi de la nature qui, par les choses visibles, enseigne à tous les peuples la puissance éternelle et la divinité de Dieu. De tels gens doivent donc être punis, non pas à cause de la religion (car ils n'en ont pas), mais à cause de leur irrégion »⁴⁵. Bien entendu, les apostats chrétiens méritent, eux aussi, les châtiments les plus sévères⁴⁶.

En conséquence, nous pouvons conclure que la tolérance, cette valeur authentiquement chrétienne et humaniste, fut redécouverte et réaffirmée en Europe par les milieux de la Renaissance et de l'Humanisme au XV^e et au XVI^e siècle, mais son application plus étendue et sa pénétration dans la mentalité et la culture européennes ne devinrent manifestes qu'à partir du siècle des Lumières et de la conquête du droit naturel, — pour connaître de nouveau un déclin au cours des temps présents. Il serait donc faux de prétendre, comme il était de coutume chez les théologiens et historiens protestants, que la tolérance a été une conséquence de la Réforme de Luther, Zwingli et Calvin. Bien entendu, les Réformateurs ont combattu pour la tolérance autant qu'elle les a protégés de la persécution de l'Eglise papale ; en particulier le jeune Luther fut un ardent protagoniste de la liberté des consciences⁴⁷ ; mais dès que le « libre examen » et la tolérance

⁴¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁴² *Ibid.*, pp. 27-28.

⁴³ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 30, et Castellion, *Conseil*, p. 44.

⁴⁵ B. Becker dans : *Castellioniana*, pp. 108-109 ; Castellion, *Traité des hérétiques*, p. 5 ; Castellion, *Contra libellum Calvini*, fol. K/2.

⁴⁶ *Castellioniana*, p. 109.

⁴⁷ Voir par exemple dans l'*Assertio omnium articulorum* : « Tricesima tertius : Haereticos comburi est contra voluntatem spiritus ». Luther, *Assertio*, p. 139. — En 1522, il revendique la tolérance même envers les Turcs. Luther, *Bulla coenae Domini*, p. 708.

risquaient de jouer en faveur de leurs opposants, en tout premier lieu des anabaptistes, anti-trinitaires et autres Castellion, ils sont retombés dans une orthodoxie plus rigoureuse que celle de la papauté médiévale. Rejetant toute déviation des dogmes nouveaux par lesquels s'exprimaient les articles de la foi chrétienne, selon leur interprétation des Ecritures et conformément à la tradition la plus rigoriste, il n'était pas question qu'ils se montrent tolérants à l'égard des adeptes d'autres religions, dont les musulmans. L'exclusivisme du christianisme, caractéristique prétendument inévitable de toute religion basée sur une révélation, qui paraît être en contradiction totale avec l'amour et la grâce de Dieu manifestés en Jésus-Christ, fut maintenu et renforcé par les Réformateurs ; les exigences de l'établissement et de la survivance historique des nouvelles Eglises, cadres séculiers et institutionnels de la doctrine et de la morale épurées, l'avaient emporté sur les exigences de la foi en tant que réalité spirituelle et sur les exigences de la tolérance, soit sur la reconnaissance de la liberté des consciences.

ANNEXES

Annexe I

La biographie de Bibliander

Theodor Bibliander, de son vrai nom Buchmann (1504 ? - 1564) naquit à Bischofszell, dans l'actuel canton de Thurgovie. Destiné par ses parents au ministère pastoral, il commença tôt ses études auprès d'Oswald Myconius à Zurich qui nomma le jeune érudit proviseur des classes en 1525. Son frère Heinrich l'avait encouragé à entreprendre l'étude des langues ; il se mit donc à étudier, dès la seconde moitié de 1525, les bases de l'hébreu avec Jakob Ceporinus, professeur réputé des bords de la Limmat. Au début de 1526, il est à Bâle où, sans être immatriculé à l'Université, il parfait ses connaissances en hébreu sous la direction de Pellican et d'Oecolampade ; plus tard, il suit l'enseignement de Capito. Dans le domaine des langues il fut, certes, le plus redevable à Conrad Pellican.

Lorsque le prince Frédéric II de Liegnitz chercha un professeur, en 1527, le Conseil de Zurich lui recommanda Bibliander sur proposition de Zwingli lui-même, tant la réputation du jeune savant était déjà bien établie. Pendant deux ans, de l'été 1527, jusqu'à l'été 1529, il enseigne à Liegnitz, où il récolte beaucoup de succès et de reconnaissance. Après son retour, il séjourne chez son frère tout en approfondissant ses connaissances linguistiques et en préparant une grammaire de l'hébreu. La mort de Zwingli laissant vacante la chaire de théologie, Bibliander est invité en novembre 1532 par les autorités zurichoises de prendre en charge cet enseignement. Il restera le successeur de l'illustre Réformateur suisse pendant près de trente ans, comme professeur de théologie, tant qu'il ne sera pas mis à la retraite en raison de son opposition opiniâtre au rigorisme calviniste. Il habitera même la maison laissée vide à la mort de Zwingli.

Bibliander était avant tout un philologue ; il s'est appelé lui-même un « homo grammaticus ». Il connut les langues sémitiques comme jamais aucun Suisse avant lui. Les langues populaires, nationales l'ont aussi attiré ; ainsi il apprit d'un Polonais les éléments des langues slaves. Il se montra aussi un ardent défenseur de la langue allemande, jugée barbare par beaucoup de contemporains, et remonta jusqu'à ses sources en étudiant l'« Altdeutsch ». Il composa même des poèmes en allemand.

Les œuvres publiées par Bibliander dans le domaine de la philologie sont les suivantes : une petite grammaire de l'hébreu (1535) que Pellican estimait meilleure que toutes celles publiées jusqu'alors ; *De optimo genere Grammaticarum Hebr.* (1542) ; et l'étonnant *De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius* (1548) qui contient, mises à part quelques réflexions qui semblent aujourd'hui naïves, des observations extrêmement intéressantes sur les lois communes à toutes les langues. La contribution de Bibliander à la nouvelle édition du texte latin de la Bible par Léo Jud en 1543, fut aussi importante. Il a laissé en manuscrit un ouvrage volumineux intitulé *Commentariorum de sancta lingua Hebr. libri XXIV*. Ses cours étaient suivis par une nombreuse assistance et étaient très appréciés. Ses explications des prophètes avaient un tel retentissement que Bullinger et Pellican les faisaient prendre en note et distribuer aux pasteurs villageois. Au XVII^e siècle, J. H. Hottinger l'appellera le père de la théologie exégétique en Suisse.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, la préférence de Bibliander allait à l'Evangile de Marc et aux Apocalypses de Jean. Avec Lefèvre d'Étaples, il s'efforça de démontrer que cet Evangile n'est pas un extrait de celui de Mathieu. Il a fait paraître deux livres se rapportant à la théologie du Nouveau Testament : en 1552, il publie l'Evangile de Marc en même temps qu'une traduction latine du Protoévangile de Jacques, et dans la *Fidelis ratio* (1545), il fait paraître ses commentaires des Apocalypses. Il commente ce livre difficile selon la « doctrina Jesu Christi », en appliquant ses prédictions à son époque et en établissant sa canonicité.

Bibliander eut aussi des connaissances étendues en histoire tout en restant dans la ligne des préoccupations de son temps, c'est-à-dire celle des problèmes de la chronologie. Il tint cette dernière pour base de toute recherche historique, particulièrement utile à l'étude de l'histoire de la Bible et de l'Eglise, Deux ouvrages témoignent de l'intérêt qu'il portait à ces questions : *De ratione temporum* (1551) et *Temporum supputatio partioque exactior* (1558), qui sera le dernier de ses livres publiés. Avec Bullinger, Bibliander fut le représentant le plus en vue de l'Eglise de Zurich ; il participait à tous les débats théologiques et à toutes les négociations ecclésiastiques. Il s'avéra le défenseur résolu de l'héritage zwinglien. Son rôle fut important lors de l'édition de la correspondance de Zwingli et d'Oecolampade en 1536 ; l'introduction à ce volume est de sa plume ainsi qu'une grande partie des notes. Deux publications marquent les activités polémiques antiromaines de Bibliander : *De legitima vindicatione Christianismi* (1553) et *Ad illustrissimos Germaniae principes* (1553).

La pensée de Bibliander est empreinte de l'humanisme érasmien et profondément marquée par les idées de Zwingli sur la grâce universelle. Dans sa leçon inaugurale déjà, *Oratio ad enarrationem Esajae* (1532), il affirme que la loi de Dieu a été inscrite dans le cœur des païens, que la vérité et le salut sont accessibles à tous. Toutefois, il va beaucoup plus loin que feu son vénéré maître, car il rejette la doctrine de la double prédestination, pierre angulaire de tout le système théologique zwinglien. Bibliander ne peut pas accepter que Dieu qui est l'amour éternel, puisse dans sa volonté souveraine, rejeter les uns dans la damnation et sauver les autres. D'après sa lettre du 12 mars 1552 à Myconius, il avait déjà décidé en 1530, à la suite de la lecture des thèses exposées par Luther et Erasme dans le grand débat sur le libre arbitre, de s'élever de toutes ses forces, contre la sévérité du rigorisme luthérien. Avant la troisième crise de 1559-1560, qui entraînera son renvoi de la chaire qu'il occupait depuis la mort de Zwingli, il y en avait déjà deux par suite de sa prise de position qui allait à contre-courant des tendances majoritaires de la Réforme. La première avait eu lieu en 1535 comme en témoigne sa correspondance de cette époque avec Myconius. Il avait été pris à partie, et accusé d'érasmianisme, et les rumeurs de ce conflit avaient même atteint Bâle où Myconius enseignait. Mais il n'y eut pas de suite à cette attaque, sauf quelques prémonitions fraternelles de Myconius, car à Zurich ainsi qu'à Bâle l'opinion rigoriste n'avait pas encore pris le dessus, et l'orientation des humanistes chrétiens restait admise et largement partagée dans de larges cercles des réformés. La deuxième crise fut déjà beaucoup plus sérieuse. En 1545, les attaques ayant été renouvelées, Bibliander songe à quitter Zurich et à s'installer à Constance. Mais Bullinger voulait le retenir à tout prix et y réussit : Bibliander devint en août 1546 bourgeois de Zurich. En 1552, encore, un habitant du bord de la Limmat l'accusera de pélagianisme à Bâle ; Myconius en avise son ami et leur correspondance montre que Bibliander restait, contre vents et marées, fidèle à sa conception acquise depuis sa jeunesse.

Dès la venue à Zurich de Peter Martyr Vermigli, théologien et professeur réputé qui se rattachait à un calvinisme rigoureux, une lutte acharnée va opposer les deux hommes. La réforme zurichoise se rangeant définitivement dans le camp calviniste la situation de Bibliander se détériore rapidement et en 1560 il est mis à la retraite. Pour justifier cet acte envers une personnalité si brillante et si connue, certains iront même jusqu'à prétendre qu'il avait perdu la raison, — une allégation probablement fausse, mais qui sauvait la face des autorités zurichoises.

Bibliander sera emporté par la peste en 1564 — cette terrible épidémie ravagea la Suisse à plusieurs reprises au cours du XVI^e siècle — en laissant sa femme et plusieurs enfants.

Annexe II

Table des matières du « Recueil » de Bibliander

Tome I

1/ Philippi Melanchthoni ad Alcorani lectorem praemonitio	ff.	α2/-α3/r
2/ Apologia pro editione Alcorani, ad reverendissimos patres ac domines episcopos et doctores Ecclesiarum Christi, Theodore Bibliandro authore	ff.	α3/v-β6/r
3/ Epistola D. Petri abbatis Cluniacensis ad D. Bernhardum Claraevallis abbatem, de translatione Alcorani, sive Saracenorum legis ex Arabico in Latinum	pp.	1-2
4/ Summula quaedam brevis contra haereses et sectam diabolicæ fraudis Saracenorum, sive Ismahelitarum	pp.	2-6
5/ Praefatio Roberti Retenensis Angli ad D. Petrum abbatem Cluniacensem, de Alcorani versione	pp.	7-8
6/ Codex authenticus doctrinae Machumeticae, ex Arabico versus per eundem Robertum Retensem, et Hermannum Dalmatam	pp.	8-188
7/ Doctrina Machumetis summatim comprehensa, quae apud Saracenos magnæ autoritatis est, ab eodem Hermanno ex Arabico translata	pp.	189-200
8/ De generatione Machumet, et nutritura eius, eodem Hermanno Dalmata interprete	pp.	201-212
9/ Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum, de vita Machumetis et successorum eius, eodem interprete	pp.	213-223
10/ Annotationes eruditi cuiusdam et recentioris scriptoris, quae in Alcorani manuscripti marginibus adiectae fuerant, una cum aliquot capitum argumentis et censuris. Item varia diversorum exemplarium lectione	pp. et ff.	224-230 u2/r-u6/r

Tome II

1/ Lodovici Vivis Valentini de Mahomete et Alcorano ipsius censura, e libris eius de Veritate fidei Christianae decerpta	ff.	*2/r-v
2/ De Mahometo, eiusque legibus, et Sarracenorum rebus, ex Volaterrano	ff.	*2/v-*3/r
3/ Mahumetanorum sectam omni rationi carere, commentatiuncula lectu dignissima, Hieronymo Savonarola autore	ff.	*3/r-*4/v
4/ De haeresi Heraclii et principatu ac lege Machumeti. Disputatio Christiani eruditissimi, qui diu versatus est apud principem Saracenorum in magna dignatione, et Saraceni sodalis ipsius, adversus doctrinam et flagitia Machometis, dignissima visa est, quae ex XXIII. libro Speculi historialis huc adiceretur	pp.	1-20
5/ Cribrationum Alcorani libri tres, Reverendiss. atque doctissimo D. Nicolao de Cusa cardinali autore	pp.	21-82
6/ Richardi fratris ord. praedicatorum, viri doctissimi, confutatio legis a Mahomete Sarracenis latae, per Demetrium Cydonium in linguam Graecam translata	dd	82-165**
7/ Eadem Richardi confutatio e Graeco rursus Latinitate donata, Bartholomaeo Piceno interprete	pp.	82-165**
8/ Christianae fidei exomologesis, sive confessio, Sarracenis facta, cum primis quidem pia, et spiritum plane apostolicum redolens, Graece et Latine, incerto autore	pp.	166-178

** Les versions grecque et latine de l'ouvrage de Ricoldo da Monte Croce sont placées simultanément an deux colonnes sur chaque page.

Tome III

1/ Martini Lutheri epistola ad pium lectorem	pp.	3-6
2/ De moribus, religione, conditionibus et nequitia Turcorum, Septemcastrensi quodam autore incerto	pp.	7-59
3/ Epistola Pii Papae II ad Morbisanum Turcarum principem, qua et ostensis Machumetanae sectae erroribus, ipsum admonet, ut relicta illa, veram solidamque legis Evangelicae eruditionem amplectetur	pp.	59-98
4/ Morbisani Turcarum principis ad Pium Papam responsio	pp.	99-100
5/ Ordinatio politiae Turcarum domi et foris, incerto autore	pp.	100-106
6/ Turcicarum rerum commentarius Pauli Iovii episcopi Nucerini, ad Carolum V. imperatorem augustum	pp.	106-135
7/ Ordo ac disciplina Turcicae militiae, eodem Paulo Iovio autore	pp.	135-140
8/ Ioannis Lodovici Vivis, de conditione vitae Christianorum sub Turca, libellus	pp.	140-148
9 Quibus itineribus Turci sint aggrediendi, Felicis Petantii cancellarii Segniae ad Uladislauum Hungariae et Boëmiae regem liber	pp.	148-153
10/ Iacobi Sadoleti episcopi Carpentoractis de regno Hungariae ab hostibus Turcis oppresso et capto, homilia	pp.	154-163

BIBLIOGRAPHIE

Première partie

Sources

Remarque explicative : Dans les notes, les références aux œuvres des auteurs du XVI^e siècle comportent des titres abrégés. Ainsi, par exemple, au lieu des « Annotationes et conciones in Evangelii in Matthaei » nous indiquons « In Evangelium Matthaei ». Par conséquent, dans l'ordre alphabétique des ouvrages d'un auteur ces œuvres figurent sous la première lettre du titre abrégé, donc dans le cas précité sous I et non sous A; c'est pour cela que dans cette bibliographie des sources la partie abrégée et utilisée est soulignée.

Die Amerbachkorrespondenz. Bearbeitet und herausgegeben von Alfred Hartmann. Vol. V. *Die Briefe aus den Jahren 1537-1543.* Bâle, 1958, Vol. VI ... 1544-1547, Bâle, 1967.

André, Iehan. *Confusion de la secte de Muhammed*, par Guy le Fèvre de la Broderie, Paris, Martin le Jeune, 1574.

Augustin, Saint. *De civitate Dei libri XXII.* Dans: *Opera omnia*, Vol. VII/1-2, Bâle, Amorbach, Petri & Froben, 1505/71.

Bèze, Théodore de. *De haereticis a civili magistratu puniendis, adversus Martini Bellii farraginem, et novorum Academicorum sectam.* Dans : *Tractationes theologicae*, Genève, Eustache Vignon, 1576, pp. 85-169.

Bibliander, Theodor. *Ad nominis Christiani socios consultatio qua nam ratione Turcarum dira polentia repelli possit ac debeat a populo Christiano*, Bâle, Nicolas Brylinger, 1542.

- *Concilium sacrosanctum Domini nostri Jesu Christi, Angelorum, Apostolorum, Prophetarum, Regum, Episcoporum, et Doctorum excellentium in Ecclesia Dei catholica : in quo demonstratur ; quomodo possit ac debeat pereunti populo Christiano succurri per legitimam Ecclesiae reformationem*, Bâle, Jean Oporin, 1552.
- *Correspondance avec Myconius, 1535 et 1552.* Hottinger, Vol. VIII, pp. 653-677, 691-704 ; Egli, *op. cit.*, pp. 139-141.
- *De hominis beata vita, summoque bono ac officio ; demonstrationis evangelicae libri VIII*, MS, Bibliothèque centrale, Zurich, cote : Car 1/93, ff. nch.
- *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran.* /Titre complet en hors-texte., Bâle, Jean Oporin, 1543, T. I, ff. α- β nch ; ff. a1-u1 : pages numérotées de 1-230 ; ff. u2-u6 nch ; T. II, ff. * 1 2 nch. ; ff. A1-P5 : pages numérotés de 1-178. T. III, ff. aa1-oo3 : pages numérotées de 1-163.
- *De monarchia totius orbis suprema, legitima et sempiterna : quod regnum est et sacerdotium Messiae, Vaticina patriarchum, prophetarum, apostolorum, Iudaeorum, consilium, Mahumedicorum, Christianorum, et ipsius in primis D. Iesu Christi*, MS, Bibliothèque centrale, Zurich, cote ; Car 1/92, ff.
- *Oratio ad enarrationem Esaiae Prophetarum principis dicta Tiguri III idus Januarii a natalis Christi Domini anno MDXXXII*, Zurich, Christoph Froschauer, 1532.
- *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarius*, Zurich, Christoph Froschauer, 1548.

-
- *De summo bono et hominis felicitate summaque perfectionis, sive de perfecta restitutione generis humani per Dei filium incarnatum*, MS, Bibliothèque centrale, Zurich, cote : Car 1/93, ff. nch.
 - Bodin, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris, M. Juvé, 1566. Traduction française : *La méthode de l'histoire*. Traduite pour la première fois et présentée par Pierre Mesnard, Alger, 1941.
 - Briefwechsel des Beatus Rhenanus*. Gesammelt und herausgegeben. von Adalbert Horawitz und Karl Hartfelder, Leipzig, 1886.
 - Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blarer, 1509-1548*. Bearbeitet von Traugott Schiess, Vol. I-II, Fribourg-en-Brisgau, 1908/10.
 - Briefwechsel Landgraf Philipp's des Grossmüthigen von Hessen mit Bucer*. Herausgegeben und erläutert von Max Lenz. 1-3. Teile. Neudruck der Ausgabe 1885-87. Osnabrück, 1965.
 - Bucer, Martin. *Drei Predigen aus dem Evangelio : Komet her zu mir ... Matt. IX., der Kirchen zu Bennfeld zur letzte gethan. Schriften der Jahre 1538-1539*. /Deutsche Schriften, Vol. 7./ Gütersloh-Paris, 1964, pp. 13-65.
 - *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli ... T. 1. continens metaphrasim et enarrationem in Epistolam ad Romanos*, Bâle, Pierre Perna, 1562.
 - *Enarrationes perpetuae in sacra quatuor Evangelia*, s.l. Robert Estienne, 1553.
 - *Psalmorum libri quinque ad Hebraicam veritatem traducti et summa fide, parique diligentia enarrati ... Commentarii in librum ludicum, et in Sophoniam Prophetam*, s.l. Robert Estienne, 1554.
 - *Scripta anglicana fere omnia*, Ed. Conrad Hubert, Bâle, Pierre Perna, 1577.
 - *Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bestellet und verrichtet werden solle. 1538*. Dans : *Schriften der Jahre 1538-1539*. /Deutsche Schriften. Vol. 7./ Gütersloh-Paris, 1964, pp. 67-245.
 - Bullinger, Johann Heinrich. *Commentarii in omnes Pauli Apostoli Epistolas, atque etiam in Epistolam ad Hebraeos*. Dans: *Commentarios in omnes Epistolas Catholicas*, Zurich, Christoph Froschauer, 1582.
 - /Erb, Matthias/. *Der Türgg*. Von Anfang und Ursprung desz Türggischen Gloubens der Türggen ouch ihrer Königen und Keyseren und wie fürträffenlich vil Landen unnd Lüthen sy inner 266. Jaren ynngenommen und der Christenheit abtrugen habind. s.l. Christoph Froschauer, 1567, 63 f.
 - *Uff sieben Klagartickel ... kurze waarhaffte notwendige und bescheidne Verantwortung*, Zurich, Christoph Froschauer, 1574, 109 f.
 - Calvin, Jean. *Traité des reliques suivi de l'« Excuse à Messieurs les Nicodémites »*. Introduction et notes par Albert Autin, Paris, 1921.
 - *Institutio Christianae religionis*, 1536. Dans : CR, Vol. I. *Institutio Christianae religionis*, éd. de 1559.
 - *Institution de la religion chrétienne*, 1^{ère} éd. de 1541, Vol. I-II, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Fasc. 176-177, Paris, 1911.
 - *Praelectiones Danielelem*, Dans : *Opera omnia*, Vol. XVIII et XIX, CR, Vol. XL, col. 529-722, et Vol. XLI, col. 1-304.
 - Castellion, Sébastien. *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi libri II*. Dans : *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*. Testi raccolti da D. Cantimori e E. Feist. /Reale accademia d'Italia. Studi e documenti 7./ Rome, 1937, pp. 307-430. En français : *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*. Traduit de l'original latin par Charles Baudoin, Genève-Paris, 1953.
 - *Conseil à la France désolée*. Nouv. éd. avec préface et notes explicatives par Marius F. Valkhoff, Genève, 1967.
 - *Defensio suarum translationum Biblicorum*, Bâle, Oporin, 1562.
 - *Dialogi IV : De praedestinatione, de electione, de libero arbitrio, de fide. Eiusdem opuscula quaedam lectu dignissima, quibus alia nonnulla accessere, partim hactenus nunquam edita*, Gouda, 1613 ; voir aussi l'édition de P. Perna, Bâle, 1578.
 - *De haereticis an sint persequendi*. Reproduction en facsimilé de l'édition de 1554 avec une introduction de Sape van der Woude, Genève, 1954. En français : *Traité des hérétiques : A savoir, si on les doit persécuter et comment on se doit conduire avec eux ...* Edition nouvelle publiée par les soins de A. Olivet, Genève, 1913 ; ou : *De l'impunité des hérétiques*, Ed. B. Becker, Genève, 1971.
 - Chaufepié, Jacques-Georges. *Nouveau dictionnaire historique et critique pour servir de continuation au Dictionnaire de Bayle*, T. I-IV, Amsterdam-La Haye, 1750/56.
-

- Le Coran*. Traduction selon un essai de reclassement des sourates par Régis Blachère, Vol. I-II, Paris, 1947.
- Correspondance de Nicolas Clénard*. Publiée par Alphonse Roersch, T. I-II, Bruxelles, 1940.
- Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*. Recueillie et publiée par A.L. Herminjard, Vol. I-IX, Genève-Bâle-Lyon-Paris, 1866/97.
- Erasme. *Opera omnia*, Leyde, Pierre Vander, 1703/06, T. I-X.
- *De amabili ecclesiae concordia*. Dans: *Opera omnia*, T. V, col. 469-506.
 - *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*. Dans: *Opera omnia*, T. V, col. 345-368.
 - *Convivium religiosum* /Colloquia familiaria./ Dans :*Opera omnia*, T. I, col. 673-692.
 - *Dulce bellum inexpertis*. Texte édité et traduit par Yvonne Rémy et René Dunil-Marquebreucq. /Collection Latomus, Vol. VIII./ Berchem-Bruxelles, 1953.
 - *Ecclesiastes sive de ratione concionandi*. Dans : *Opera omnia*, T. V, col. 769-1100.
 - *Enarratio Psalmi XXXIII*. Dans: *Opera omnia*, T. V, col. 370-416.
 - *In epistolam Pauli Apostoli ad Romanos*. Dans :*Opera omnia*, T. VI, col. 547-656.
 - *In Psalmum XII enarratio tipler*. Dans : *Opera omnia*, T. V, col. 311-346.
 - *In quartum Psalmum concio*. Dans : *Opera omnia*, T. V, col. 241-292.
 - *Opus epistolarum*. Denuo recognitum et auctum per P. S. Allen et H. M. A Allen, Vol. I-XII, Oxford, 1906/58.
 - *Querela pacis*, undique gentium ejectae profligataeque. Dans: *Opera omnia*, T. IV, col.625-642
 - *Ratio seu methodus compendis perveniendi ad veram theologiam*. Dans : *Opera omnia*, T. V, col. 75-138.
- Fabricius, J.A. *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos, epicureos, deistos seu naturalistas, idolatras, Judaeos et Mohammedanos lucubrationibus suis asservunt*, Hambourg, 1725.
- Franck, Sebastian. *Chronica*. Zeytbuch und Geschychtbibel, von Annbegyn biss inn diss gegenwertig 1531 Jar, Strasbourg, Beck, 1531.
- Hottinger, Johann Heinrich. *Historia ecclesiastica Novi Testamenti*, T. VIII, Seculi XVI, Pars IV, Zurich, Michael Schufelberger, 1667.
- Jonas, Justus. *Das siebend Capitel Danielis von des Türcken Gotteslesterung und schrecklicher Morderey*, Wittenberg, 1529.
- Lefèvre d'Etaples, Jacques. *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia*, Meaux, Colin, 1522.
- Luther, Martin. *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Dr. Johann K. Irmischer, Erlangen, 1826/57. 67 volumes, /référence : EA/.
- *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883/1948. 58 volumes, /référence : WA/.
 - *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, 1520, WA, T. 7, pp. 94-151.
 - *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538*, WA, T. 46, pp. 538-789.
 - *Auslegung über des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten, 1538-1540*, WA, T. 47, pp. 1-231.
 - *Briefwechsel*, WA, T. 1-6.
 - *Bulla coenae domini, das ist, die Bulla vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn des Papstes, verdeutscht durch M. L. 1522*, WA, T. 8, pp. 619-720.
 - *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1520, WA, T. 7, pp. 404-469.
 - *Vorlesung über das Deuteronomium, 1523-1524. Deuteronomion Mosi cum annotationibus, 1525*, WA, T. 14, pp. 489-744.
 - *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, 1517, WA, T. 1, pp. 233-238.
 - *Dasz ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift, 1523*, WA, T. II, pp. 408-416.
 - *Epistel am dritten Sonntag nach Trinitatis, 1. Petri 5 : 5-11*. Dans : *Kaspar Crucigers Sommerpostille*, WA, T. 22, pp. 21-51.

- Epistel am Sonntag Trinitatis, Rom. 11 : 33-36. Dans : *Kaspar Crucigers Sommerpostille*, WA, T. 21, pp. 508-522.
- Epistel von der Türken Religion. Traduit en allemand par Justus Jonas, 1530, EA, T. 65, pp. 248-254.
- Epistel zur Messe in der Christnacht. Tit. 2 : 11-15. /Kirchenpostille 1522./ WA, T. 10, 1^e partie, 1^e section, pp. 18-58.
- Evangelium am Tage der heiligen drei Könige, Mat. 2 : 1-12, WA, T. 10, 1^e section, pp. 555-728.
- Grund und Ursach aller Artikel D. Martini Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind, 1521, WA, T. 7, pp. 308-457.
- Von den guten Werken, 1520, WA, T. 6, pp. 202-276.
- Hauspostille, 1544, WA, T. 52, pp. 1-733.
- Heerpredigt wider den Türken, 1529, WA, T. 30, 2^e partie, pp. 160-197.
- Der 117. Psalm ausgelegt, 1530, WA, T. 31, 1^e partie, pp. 223-257.
- Enarrationes in Genesin, 1535-1545, WA, T. 42-44.
- Praelectiones in prophetas minores, 1524-1526, WA, T. 13.
- In quindecim Psalmos graduum, 1532-1533, WA, T. 40, 3^e partie, pp. 9-475.
- Von den Juden und ihren Lügen, 1543, WA, T. 53, pp. 417-552.
- Von den letzten Worten Davids, 1543, WA, T. 54, pp. 28-100.
- Vom Kriege wider die Türken, 1529, WA, T. 30, 2^e partie, pp. 107-148.
- Ob Kriegsleute auch in seligen Stande sein können, WA, T. 19, pp. 623-662.
- Matth. 18-24 in Predigten ausgelegt, 1537-1540, WA, T. 47, pp. 232-627.
- *Mémoires de Luther écrites par lui-même*. Traduits et mis en ordre par J. Michelet, Paris, s. d.
- Operationes in Psalmos, 1519-1521, WA, T. 5.
- Predigt am 4. Sonntag nach Epiphaniä, 1546, WA, T. 51, pp. 148-163.
- 1. Predigt, 25. Sonntag nach Trinitatis (Mat. 24 : 15-28). Dans : *Hauspostille*, 1544, WA, T. 52, pp. 544-551.
- Eine Predigt über den Spruch Joh. 5 : 39, 40, 43, gehalten zu Halle in Sachsen, 1545, WA, T. 51, pp. 1-11.
- Predigten des Jahres 1522, WA, T. 10, 3^e partie.
- Predigten des Jahres 1534, WA, T. 37, pp. 249-672.
- Predigten über das fünfte Buch Mose, 1529, WA, T. 28, pp. 501-763.
- Die Promotionsdisputation von Heinrich Schmedenstede, 7 juillet 1542, WA, T. 39, 2^e partie, pp. 185-203.
- Die Promotionsdisputation von Palladius und Tileman, 1^{er} juin 1537, WA, T. 39, 1^e partie, pp. 198-257.
- Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518, WA, T. 1, pp. 530-628.
- Tischreden, WA, T. 1-6 ; EA, T. 57-62.
- Verlegung des Alcoran Bruder Richardi verdeutscht durch D. Mart. Luther (mit einer Vorrede und treuen Warnung D. Luthers), 1542, WA, T. 53, pp. 272-396.
- Vermahnung zum Gebet wider den Türken, 1541, WA, T. 51, pp. 585-625.
- Vorrede auf die Propheten, 1532, EA, T. 63, pp. 42-52.
- Vorrede zu Historia Galeatii Capellae, 1538, WA, T. 50, pp. 383-385.
- Vorrede zu Theodor Biblianders Koranausgabe, 1543, WA, T. 53, pp. 569-572.
- Vorwort zu dem Libellus de ritu et moribus Turcorum, 1530, WA, T. 30, 2^e partie, pp. 205-208.
- Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523, WA, T. 11, pp. 245-280.
- Wider das Papsttum zu Rom, von Teufel gestiftet, 1545, WA, T. 54, pp. 206-299.
- Wochenpredigten. über Joh. 6-8, WA, T. 33.

Maffaei, Raphaël /Volaterranus/. *Commentariorum urbanorum libri XXXVIII*, Bâle, Froben, 1530.

- Melanchthon, Philipp, *Opera*, Ed. C. G. Bretschneider, H. E. Bindseil, Halle-Brunswick, 1834/60, 28 volumes.
Dans : *Corpus Reformatorum* /référence : CR/.
- *Chronicon Carionis* CR, Vol. XII, col. 712-1094.
 - *Declamationes, sive orationes prolixiores ... usque ad ann. 1552*, CR, Vol. XI, col. 5-1044.
 - *Disputationes theologicae in schola propositae et fideliter explicatae*, CR, Vol. XII, col. 437-704.
 - *Enarratio in Evangelium Ioannis*, CR, Vol. XV, col. 7-440.
 - *Epistolarum libri I-XIII*, CR, Vol. I-IX.
 - *Erotemata dialectices libri V*, CR, Vol. V, col. 153-752.
 - *Examen eorum qui audiuntur ante ritum publicae ordinationis, qua commendatur eis ministerium evangelii*, 1559, CR, Vol. XXIII, col. 1-102.
 - *In Daniele prophetam commentarius*, CR, Vol. XIII, col. 823-980.
 - *Annotationes in Evangelia*, CR, Vol. XIV, col. 163-528.
 - *Annotationes et conciones in Evangelium Ioannis*, CR, Vol. XIV, col. 1143-1218.
 - *Annotationes et conciones in Evangelium Matthaei*, CR, Vol. XIV, col. 531-1042.
 - *Initia doctrinae physicae*, CR, Vol. XIII, col. 179-416.
 - *Commentarii in Psalmos*, 1553-1555, CR, Vol. XIII, col. 1017-1472.
 - *Loci theologici*, en latin : CR, Vol. XXI ; en allemand : CR, Vol. XXII.
 - *Philosophiae moralis epitomes libri duo*, CR, Vol. XVI, col. 21-164.
 - *Postilla melanthoniana*. Pars I-II, CR, Vol. XXIV ; Pars III-IV, CR, Vol. XXV.
 - *Praefatio in Alchoranum*, CR, Vol. V, col. 11-14.
 - *Quaestiones academicae*, CR, Vol. X, col. 689-904.
- Migne, Jacques-Paul. *Patrologiae cursus, seu bibliotheca omnium Patrum. doctorum. scriptorumque ecclesiasticorum. Series graeca, graecum textum cum versione latina complectens*, T. 1-161, en 164 volumes, Paris, 1839/94 /référence : MPG/.
- *Patrologiae cursus, seu bibliotheca omnium Patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum, usque ad Innocentii III tempora. Series latina*, T. 1-221, Paris, 1844/66 /référence : MPL/.
- Nicolas de Cues. *De pace fidei. Ediderunt commentariisque illustreverunt Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour.* /Mediaeval and Renaissance Studies Supplement III/. Londres, 1956.
- *Philosophisch-theologische Schriften*. Herausgegeben und eingeführt von Léo Gabriel. Übersetzt von D. und W. Dupré, Vol. I-III, Vienne, 1969.
 - *Sichtung des Alkorans. Cribratio Alkoran*, von Paul Naumann. Mit Anmerkungen von Gustav Hölscher, 2. Aufl. /*Schriften des Nikolaus von Cues*. Herausgegeben von Ernst Hoffmann, 6./ Hambourg, /1948/.
- Paracelse/Hohenheim, Theophrast Bombast von. *Sämtliche Werke* ; nach der 10 Bändigen Huserschen Gesamtausgabe (1589-1591) zum erstenmal in neuzeitliches Deutsch übersetzt. Mit Einleitung, Biographie, Literaturangaben und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Bernhard Aschner, Jena, 1926/32, Vol. I-IV.
- *Sozialethische und sozialpolitische Schriften*. Herausgegeben von Kurt Goldammer, Tübingen, 1952.
 - *Werke*, Vol. IV. *Theologische, religionsphilosophische und sozialpolitische Schriften*. Besorgt von Will. Erich Peuckert, Bâle-Stuttgart, 1967.
- Paré, Ambroise. *Œuvres*, Ed. J. F. Maligne, Vol. 1-3, Paris, 1840.
- Pic de la Mirandole, Jean. *Omnia quae extant opera*, Venise, Hieronymus Scotus, 1557.
- Postel, Guillaume. *Absconditorum a constitutione mundi clavis, qua mens humana tam in divinis quam in humanis pertinet ad interiora velaminis aeternae veritatis*. /Bâle, Jean Oporin, 1547./
- *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber, in quo de calamitatibus orbi Christiano imminentibus tractatur*, Paris, Pierre Gromors, 1543.
 - *Apologia pro Serveto Villanovano*. Dans : Mosheim, J. L. von, *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte*, Helmstaedt, 1748, pp. 455-499.

- *Cosmographiae disciplinae compendium, in suum finem, hac est ad divinae providentiae certissimam demonstrationem conductum*, Bâle, Jean Oporin, 1561.
 - *Eversio falsorum Aristotelis dogmatum*, authore D. Iustino martyre, qui Helii Hadriani Caesaris temporibus et vixit, et ad eum pro Christianis doctissime scripsit, Paris, 1552.
 - *Histoire et considération de l'origine, loy, et coustume des Tartares, Persiens, Arabes, Turcs, et tous autres Ismaelites et Mahometains ou Sarrazins*, Poitiers, Enguibert de Marnef, 1560.
 - *De nativitate mediatoris ultima, nunc futura, et toti orbis terrarum in singulis ratione praeditis manifestanda, opus ; in quo totius naturae obscuritas, origo et creatio, ita cum sua causa illustratur ... autore Spiritu Christi*, s. l. s. d.
 - *De orbis terrae concordia libri IV*, Bâle, Jean Oporin, 1543.
 - *Panthenosia : Compositio omnium dissidorum circa aeternam veritatem aut verisimilitudinem versantium, quae non solum inter eos qui hodie infidelium, Iudaeorum, haeticorum, et catholicorum nomine vocantur, orta sunt et vigent, sed iam ab admissis per peccatum circa nostrum intellectum tenebris fuere inter ecclesiae peculiaris et communis membra*, Bâle /?/, Jean Oporin, 1547 /?/.
 - *De rationibus Spiritus sancti libri II*, Paris, Pierre Gromors, 1543.
 - *De la République des Turcs. et là où l'occasion s'offriera, des mœurs et loy de tous Muhamedistes*. Poitiers, Enguibert de Marnef, 1560.
 - *Le thresor des prophéties de l'Univers*. Manuscrit publié avec une introduction et des notes par François Secret, La Haye, 1969.
 - *Vinculum mundi, compendio expositum, in quo basis earum rationum exponitur, quibus veritas placitorum primorum sive articulorum fidei christianae aut probatur aut oppresso adversario defenditur*, Paris, 1552.
- Raymond de Sebonde. *La théologie naturelle ... Traduite nouvellement en françois par messire Michel, Seigneur de Montaigne*, Paris, M. Sonnius, 1581.
- Ricoldo da Monte Croce. *Christianae fidei confessio, facta Saracenis*, MPG, T. 154, col. 1151-1170.
- *Demetrii Cydonii Translatio libri Fratris Richardi, Ordinis Praedicatorum, contra Mahometi Asseclas*. (Rétroversé en latin par Bartholomaeus Picens de Montearduo.) MPG, T. 154, col. 1035-1152.
 - *Liber peregrinationis, ou Itinerarium*. Dans : Laurent, J. C. M., *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig, 1864 ; réédité par Ugo Monneret de Villard, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di fratre Ricoldo da Monte Croce*, Rome, 1948.
- Savonarola, Girolamo. *Triumphus crucis contra saeculi sapientes, sive de veritate fidei*, Bâle, Heinrich Petri, 1540.
- Sleidan, Jean. *Histoire touchant l'Estat de la Religion, et République, sous l'Empereur Charles V*, s. l., Benoist Richard, 1557.
- *Trois livres des quatre Empires souverains*, Genève, Jean Crespin, 1557.
- Thomas d'Aquin. *Summa contra Gentiles*. Dans : *Opera omnia* jussu impensaue Leonis XIII, P. M. edita, Rome, 1882, T. XII-XIV.
- *Summa theologica*. Dans : *ibid.*, T. I-XI.
- Vincent de Beauvais. *Speculum quadruplex*. Vol. I-X, Strasbourg, Jean Mentel, 1473/76.
- Viret, Pierre. *Des actes des vrais successeurs de Iesus Christ et de ses Apostres, et des apostats de l'Eglise Papale*, Genève, Jean Gérard, 1554.
- *De la vraie et fausse religion*, /Genève/ Jean Riveri, 1560.
- Vives, Juan Luis. *Opera omnia*. Valence, Benedict Montfort, 1745. Rééditées : Londres, 1964, Vol. I-VIII.
- *De concordia et discordia libri IV*. Dans : *Opera omnia*, T. V, pp. 193-403.
 - *De veritate fidei Christianae*, Bâle, Oporin, 1543.
- Widmannstetter, Johann Albrecht. *Mahometis Abdallae filii theologia dialogo explicata, Hermanno Nellingarnense interprete. Alcorani epitome, Roberto Ketenense Anglo interprete. Joannis Alberti Widmanstadii iuriconsulti notationes falsarum impiarumque opinionum Mahometis, quae in hisce libris occurrunt*, Nuremberg, 1543.
- Wolf, Johann. *Artis historicae penus. Octodecim scriptorum tam veterum quam recentiorum monumentis et inter eos Ioannis praecipue Bodini libris Methodi instructa*, Vol. I-II, Bâle, 1579.
- Zwingli, Huldrych. *Opera*. Completa editio prima. Curantibus Melchior Schuler et Io. Schultessio, Vol. I-IX, Zurich, 1829/38. /référence : SS/.

- *Sämtliche Werke*, Berlin-Zurich, 1905/59. *Corpus Reformatorum*, 14 volumes /référence : CR/.
- *Antwort über doctor Strussen Büchlin, wider inn geschriben, das Nachtmal Christi betreffende*, 1527, CR, Vol. V, pp. 453-547.
- *Apologeticus Archeteles*, 1523, CR, Vol. I, pp. 249-327.
- *Auslegen und Gründe der Schlussreden*, 1523, CR, Vol. II, pp. 1-457.
- *Brevis commemoratio mortis Christi ex quatuor Evangelistis*, SS, T. VI, 2^e partie, pp. 1-75.
- *Briefwechsel*, CR, Vol. VII-XI.
- *Vom Erkiesen und Freiheit der Speisen*, 1522, CR, Vol. I, pp. 74-144.
- *Erläuterungen zum Exodus*, 1527, CR, Vol. XIII, pp. 291-427.
- *Ad Carolum Romanorum imperatorem Germaniae comitia Augustae celebrantem fidei ratio*, 1530, SS, T. 4, pp. 1-18.
- *Erläuterungen zur Genesis*, 1527, CR, Vol. XIII, pp. 1-290.
- *Eine göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz*, 1522, CR, Vol. I, pp. 155-188.
- *Der Hirt*, 1524, CR, Vol. III, pp. 1-68.
- *In catabaptistarum strophas elenchus*, 1527, CR, Vol. VI, pp. 1-196.
- *Annotationes in epistolam ad Romanos*, SS, T. VI, 2^e partie, pp. 76-133.
- *Annotationes in 1. epistolam ad Thessalonicensis*, 1526, SS, T. VI, 2^e partie, pp. 224-248.
- *Annotationes in Evangelium Ioannis*, SS, T. VI, 1^e partie, pp. 682-766.
- *Annotationes in Evangelium Lucae*, SS, T. VI, 1^e partie, pp. 539-681.
- *Annotationes in Evangelium Marci*, SS, T. VI, 1^e partie, pp. 484-538.
- *Annotationes in Evangelium Matthaei*, SS, T. VI, 1^e partie, pp. 203-483.
- *De peccato originali declaratio ad Urbanum Rhesium*, 1526, CR, Vol. V, pp. 359-396.
- *De providentia Dei*, 1530, SS, T. IV, 2^e partie, pp. 79-144.
- *Quaestionies de sacramento baptismi*, 1530, SS, T. 3, pp. 563-588.
- *Subsidium sive coronis de eucharistia*, 1525, CR, Vol. IV, pp. 440-504.
- *Suggestio deliberandi super propositione Hadriani Nerobergae facta*, 1522, CR, Vol. I, pp. 434-441.
- *De vera et falsa religione commentarius*, 1525, CR, Vol. III, pp. 628-911.
- *Früntlich Verglimpfung und Ableynung über die Predig des treffenlichen Martini Luthers wider die Schwermer ... zu Schirm des wäsenlichen Lychnams und Bluts Christi im Sacrament*, 1527, CR, Vol. V, pp. 763-794.
- *Welche Ursach gebind ze ufrüren*, 1525, CR, Vol. III, pp. 355-469.
- *Die zwei Predigen zu Bern gethan*, SS, T. II, 1^{ère} partie, pp. 201-229.

Seconde partie

Travaux (Monographies et articles)

- Abel, Armand. *L'Apocalypse de Bahîra et la notion islamique de Mahdî*. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales, T. III, 1935, pp. 1-12.
- *La lettre polémique d'Arétas à l'émir de Damas*, Byzantion, T. 24, 1954, pp. 343-370.
 - *Le livre de la réfutation des trois sectes chrétiennes de Abu 'Isa Muhammad ibn Harim al Warraq*, Bruxelles, 1949.
 - *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théo-musulmane*. Dans : *L'élaboration de l'Islam*, pp. 61-85.
 - *Le problème des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*. /Annuaire de l'Institut de philosophie et d'histoire orientales et slaves, Vol. XIV/, 1957, pp. 229-261.
 - *Réflexions comparatives sur la sensibilité médiévale autour de la Méditerranée aux XI^e et XIV^e siècles*. Studia islamica, Vol. XIII, 1960, pp. 23-41.
- Ahmad, Mahmud. *Economies of Islam*, 2^e éd., Lahore. 1952.
- Alphandéry, P. *Mahomet — Antichrist dans le Moyen Age latin*, Paris, 1909.
- Altaner, B. *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus*. Historisches Jahrbuch d. G. G., Vol. 48, 1928, pp. 586- 610.
- Alverny, Marie-Thérèse d'. *La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle*. Dans : *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, T. 2 /Settimane di studio dei centro italiano di studi sull'alto medioevo XII./ Spolète, 1965, pp.577-602.
- *Deux traductions du Coran au Moyen Age*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 22/23 années, 1947/48, pp. 69-131.
 - *Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet*. Dans : *A Cluny. Congrès scientifique ...*, 9-11 juillet 1949, Dijon, 1950, pp. 161-170.
 - *Quelques manuscrits de la "Collectio Toletana"*. Dans : *Petrus Venerabilis ...*, pp. 202-218.
- Alverny, Marie-Thérèse d' — Vajda, Georges. *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart*. Al-Andalus, Vol. XVI, 1951, fasc. 1, pp. 99-140 ; fasc. 2, pp. 259-307 ; Vol. XVII, 1952, fasc. 1, pp. 1-56.
- Amari, Michèle. *Narrazioni del Vespro Siciliano*, Milan, Hoepli, 1887.
- Anawati, G.C. *La philosophie politique de l'Islam*. La Revue du Caire, Vol. XVII, 1954, pp. 104-115.
- Anawati, G.C. — Gardet, Louis. *Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques*, Paris, 1968.
- Ancona, Alessandro d'. *La leggenda di Macometto in Occidente*. Giornale storico della letteratura italiana, Vol. XIII, 1889, pp. 199-281.
- Andrae, Tor. *Mahomet, sa vie et sa doctrine*. Traduit de l'allemand par Jean Gaudet, Paris, 1945.
- *Les origines de l'Islam et le christianisme*. Traduit de l'allemand par Jules Roche, Paris, 1955.
- Apponyi, Alexander Graf. *Hungarica. Ungarn betreffende im Ausland gedruckte Bücher und Flugschriften*, Vol. I-IV, Munich, 1925.
- Arberry, A.J. *Revelation and Reason in Islam*, London, 1957.
- Aston, Margaret. *The Fifteenth Century : The Prospect of Europe*, Londres, 1968.
- Atkinson, G. *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935.
- Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*. Recueil publié sous la direction de B. Brecker, Haarlem, 1953.
- Babinger, Franz. *Mahomet II le Conquérant et son temps, 1432-1481. La grande peur du monde au tournant de l'histoire*, Paris, 1954.
- *Die türkischen Studien in Europa bis zum Auftreten Joseph von Hammer-Purgstalls*. Dans : *Welt des Islams*, 1919, pp. 103 sqq.

- Bainton, Roland H. *The Development and Consistency of Luthers Attitude to Religious Liberty*. The Harvard Theological Review, Vol. XXII, 1929, pp. 107-149.
- *Erasmus of Christendom*, New York, 1969.
 - *Michael Servetus and the Trinitarian Speculation of the Middle Ages*, Dans : *Autour de Michel Servet ...* , pp. 24-46.
 - *The Querela Pacis of Erasmus, Classical and Christian Sources*. Archiv für Reformationsgeschichte, T. 41, 1948, pp. 32-48.
 - *Sebastian Castellio and the Toleration Controversy of the Sixteenth Century*. Dans : *Persecution and Liberty. Essays in Honor of George Lincoln Burr*, pp. 183-209.
 - *The Travail of Religious Liberty*, Londres, 1953.
 - *The Reformation of the Sixteenth Century*, Londres, 1953.
 - *Michel Servet 1511-1553*, Gütersloh, 1960.
- Baker, J.W. *Heinrich Bullinger and the Covenant*, Athens, Ohio, 1980.
- Barge, Hermann. *Luthers Stellung zum Islam und seine Übersetzung der Confutatio des Ricoldus*. Allgemeine Missionszeitschrift, Vol. 33, 1916, pp. 79-82, 108-212.
- *Der Dominikanermönch Ricoldus und seine Missionsreise nach dem Orient*. Allgemeine Missionszeitschrift, Vol. 33, 1916, pp. 27-40.
- Bataillon, Marcel. *L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance*. Hesperis, Vol. XXI, 1935, pp. 1-17.
- *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Paris, 1937.
- Becker, Bruno. *Sur quelques documents manuscrits concernant Castellion*. Dans : *Autour de Michel Servet...*, pp. 280-302.
- Becker, C.H. *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*. Zeitschrift für Assyriologie, Vol. 26, 1912, pp. 175-195.
- *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Leipzig, 1931.
- Beckingham, C.F. *Between Islam and Christendom : Travellers, Facts and Legends in the Middle Ages and the Renaissance*, Londres, 1983.
- Benrath, Karl. *Geschichte der Reformation in Venedig*, Halle, 1887.
- Benz, Ernst. *Der Toleranz-Gedanke in der Religionswissenschaft*. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 12^e année, 1934, pp. 540-571.
- *Wittenberg und Byzanz*, Marburg/Lahn, 1949.
- Berger, Heinrich. *Calvins Geschichtsauffassung*. /Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Vol. 6/, Zurich, 1955.
- Berry, Virginia. *Peter the Venerable and the Crusades*. Dans : *Petrus Venerabilis ...* , pp. 141-162.
- Bezold, Friedrich von. *Aus Mittelalter und Renaissance*. /Kulturgeschichtliche Studien/, Munich-Berlin. 1918.
- Bietenholz, P.G. *Basle and France in the Sixteenth Century : The Basle Humanists and Printers in their Contacts with Francophone Culture*, /Travaux d'Humanisme and Renaissance/, Genève, 1971.
- Bignami-Odier, J. — Levi della Vida, G. *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge Bahîra*. Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome, T. 62/, 1950, pp. 125-148.
- Blachère, Régis. *Le problème de Mahomet*, Paris, 1952.
- Bobzin, Hartmut. *Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Islam*. Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Vol. 27, No. 3, 1985, pp. 262-289.
- *Über Theodor Biblianders Arbeit am Koran (1542-43)*. Zeitschrift der Missionsgeschichte, Vol. 136, 1986, pp. 347-363.
- Bohatec, Joseph. *Calvin et l'humanisme*. Revue historique, 63^e année, 1939, Vol.I, pp. 71-104.
- Bohnstedt, John W. *The Infidel Scourge of God. The Turkish Menace As Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era*. /Transactions of the American Philosophical Society. New Series, Vol. 58/, Philadelphia, 1968.
- Boisset, Jean. *Erasme et Luther. Libre ou serf arbitre ?* Paris, 1962.

- Bonnet, Jules. *Sébastien Castalion ou la tolérance au XVI^e siècle*. Bulletin de la Soc. du protestantisme français, T. XVI, 1867, pp. 465-480, 629-545 et T. XVII, 1868, pp. 2-15, 49-64.
- Bornkamm, Heinrich. *Luthers geistige Welt*, 2^e éd., Gütersloh, 1953.
- Bouwsma, William J. *Concordia mundi : The Career and Thought of Guillaume Postel (1510- 1581)*, Cambridge (Mass.), 1957.
- Brandi, Karl. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegen-Reformation*, 3^e éd., Leipzig, 1943.
- *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, Bonn, 1952.
- *Kaiser Karl V*, Vol. 1-2, Munich, 1937/41.
- Brandt, William J. *The Shape of Medieval History*, New Haven (Conn.), 1966.
- Bremond, Henri. *Autour de l'humanisme. D'Erasmus à Pascal*, Paris, 1937.
- Braudel, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949.
- Brown, Horatio F. *The Venetian Printing Press*, Londres, 1891.
- Brown, John L. *The Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem of Jean Bodin. A Critical Study*, Washington, 1939.
- Buchanan, Harvey. *Luther and the Turks, 1519-1529*. Archiv für Reformationsgeschichte, Vol. 47, 1956, pp. 145-160.
- Buck, August. *Das Geschichtsdenken der Renaissance*. /Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts/, Köln-Krefeld, 1957.
- Buisson, Ferdinand. *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre (1515-1563)*, Vol. I-II. Paris, 1892.
- Bultmann, Rudolf. *Humanismus und Christentum*. Historische Zeitschrift, Vol. 176, 1953, pp. 1-15.
- Burdach, Konrad. *Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation*. Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Vol. I, 1^e partie, 1910, pp. 594-616.
- Burke, Peter. *The Renaissance Sense of the Past*, Londres, 1969.
- Busson, Henri. *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, 1922.
- Butterfield, Herbert. *Man on his Past. The Study of the History of Historical Scholarship*, Cambridge, 1955.
- Casanova, Paul. *L'enseignement de l'arabe au Collège de France*, Paris, 1910.
- *Mohammed et la fin du monde*, Fasc. 1-3, Paris, 1912/22.
- Cassirer, Ernst. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, 1963. /Fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage/, Leipzig-Berlin, 1927.
- Castellioniana. *Quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolérance*. Par Roland H. Bainton, Bruno Brecker, Marius Valkhoff, Sape van der Woude, Leiden, 1951.
- Chaussade, A. *La méthode scientifique d'Ambroise Paré*. Revue de synthèse historique, T. XLIX, 1927, pp. 35-50.
- Chelhod, Joseph. *Les structures du sacré chez les Arabes*. /Islam d'hier et d'aujourd'hui, XII./ Paris, 1964.
- Christian Perceptions of Islam — Muslim Perceptions of Christianity : The Historical Record*. Ed. David Thomas and John O. Voll. Islam and Christian- Muslim Relations, Vol. 7, 1996, Part I, pp. 7-93 ; Part. II, pp. 141-223.
- Clark, Henry. *The Publication of the Koran in Latin : A Reformation Dilemma*. Sixteenth Century Journal, Vol. 15, No. 1, 1984, pp. 3-12.
- Clemens, Otto. *Schriften und Lebensausgang des Eisenacher Franziskaners Johannes Hilten*. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Neue Folge, Vol. X. 1928, pp. 402 sqq.
- Coles, Paul. *La lutte contre les Turcs*. Traduit de l'anglais par Huguette Couffignal, Paris, 1969.
- Comfort, W.W. *The Saracens in the French Epic*. Publications of the Modern Language Association of America, T. 55, 1940, pp. 628-659.
- Constable, Giles. *Manuscripts of Works by Peter the Venerable*. Dans : *Petrus Venerabilis ...*, pp. 219-242.
- Constant, G. *La Réforme en Angleterre*, Vol. I-III, Paris, 1930/39.
- Courvoisier, Jacques. *Zwingli*, Genève, 1947.
- Cragg, Kenneth. *The Cail of the Minaret*, New York, 1956.

- Croce, Benedetto. *Théorie et l'histoire de l'historiographie*. Traduit de l'italien par Alain Dufour, Genève, 1968.
- Daniel, Norman. *The Development of the Christian Attitude to Islam*. The Dublin Review, 1957, pp. 289-312.
- *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimbourg, 1960 ; 2^e. éd. rev. Oxford, 1993.
 - *Islam, Europe and Empire*, Edimbourg, 1966.
 - *Heroes and Saracens : An Interpretation of the Chansons de Geste*, Edimbourg, 1984.
 - *The Arabs and Medieval Europe*, 2^e éd. rev. Londres, 1987.
- Dannenfeldt, Karl H. *The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic*. Studies in the Renaissance, Vol. II, 1956, pp. 96-117.
- Dermenghem, Emile. *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, Paris, 1927.
- Dickens, A.G. *The English Reformation*, Londres, 1965.
- Dilthey, Wilhelm. *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*. Dans : *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion*. /Gesammelte Schriften, Vol. II/, Leipzig-Berlin, 1929, pp. 1-89.
- Doutté, E. *Mahomet cardinal*. Mémoires de la société d'agriculture ... sciences et arts de la Marne, 2e série, T. 1, 2e partie, 1899, pp. 233-243.
- Dresden, Sem. *L'humanisme et la renaissance*, Paris, 1967.
- Drews, Paul. *Die Anschauungen reformatorischer Theologen über die Heiden-Mission*. Zeitschrift für praktische Theologie, 19^e année, 1897, pp. 1-26, 193-223, 289-316.
- Droz, Eugénie. *Chemins de l'hérésie*, T. II, Genève, 1971.
- Dufour, Alain. *Histoire politique et psychologie historique*. Suivi de deux essais sur *Humanisme et Réformation et Le mythe de Genève aux temps de Calvin*, Genève, 1966.
- Dugat, G. *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, Vol. I-II, Paris, 1868/70.
- Dulles, Avery. *Princeps concordiae : Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge (Mass.), 1941.
- Ebermann, R. *Die Türkenfurcht*, Halle a. d. S., 1904.
- Edwards, M.U. *Luther's Last Battles : Politics and Polemics, 1531-46*, Londres, 1983.
- Egli, Emil. *Biblianders Leben und Schriften*. Analecta reformatoria II, Zurich, 1901, pp. 1-144.
- *Biblianders Missionsgedanken*, Zwingliana, Vol. III, No. 2, 1913, pp. 46-50.
- L'élaboration de l'Islam*. Colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1959, Paris, 1961.
- Elert, Werner. *Morphologie des Luthertums*, Vol. I-II, Munich, 1931.
- Enno van Gelder, H.A. *The Two Reformations in the Sixteenth Century. A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, La Haye, 1961.
- Essays in Honor of George Lincoln Burr*, New York, 1931.
- Faguet, Emile. *Seizième siècle. Etudes littéraires*, Paris, 1894.
- Fakhry, Majid. *The Theocratic Idea of the Islamic State in Recent Controversies*. International Affairs, Vol. XXX, 1954, pp. 450-463.
- Farner, Oskar. *Huldrych Zwingli*. Vol. 2. *Seine Entwicklung zum Reformator, 1506- 1520*, Zurich, 1946 ; Vol. 4. *Reformatorsche Erneuerung von Kirche und Volk in Zürich und in der Eidgenossenschaft, 1525-1531*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Rudolf Pfister, Zurich, 1960.
- Feist-Hirsch, Elisabeth. *Castellio's De arte dubitandi and the Problem of Religious Liberty*. Dans : *Autour de Michel Servet ...*, 244-258.
- Finley, I. *Myth, Memory, and History*. History and Theory, Vol. IV, 1965, pp. 281-302.
- Fischer-Galati, Stephen A. *Ottoman Imperialism and German Protestantism, 1521-1550*, Cambridge (Mass.), 1959.
- *The Protestant Reformation and Islam*. Dans : *Mutual Effects of ...*, pp. 53-64.
- Forell, George W. *Luther and the War Against the Turks*. Church History, Vol. XIV, 1945, pp. 256-271.
- Franklin, Julian H. *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York-Londres, 1963.

- Frede, Carlo de. *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento*, Naples, 1967.
- Fritsch, Erdmann. *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Breslau, 1930.
- Froberg-Armansperg, W. *Europa und die Anschauungen mohammedanischer Völker*, Leipzig, 1890.
- Fuech, Johann. *Die arabischen Studien in Europa vom 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts. Beiträge zur Arabistik, Semistik und Islamwissenschaft*. Ed. Richard Hartmann und Helmut Scheel, Leipzig, 1944.
- Gardet, Louis. *Humanisme chrétien et humanisme musulman en face de la pensée moderne*. Recherche et débats, octobre 1953.
- *Connaître l'Islam*, Paris, 1983.
 - *Dieu et la destinée de l'homme. /Les grands problèmes de la théologie musulmane, essai de théologie comparée./* Paris, 1967.
 - *L'Islam, religion et communauté*, Paris, 1967.
 - *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, 3^e éd. Paris, 1969.
 - *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, 1970.
 - *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, 1972.
- Garin, Eugenio. *L'humanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, 1964. Citations et références de : *Der italienische Humanismus*, Berne, 1974.
- Geschichtsschreibung. Epochen, Methoden, Gestalten*, Düsseldorf, 1968.
- Gaudeul, J.M. *Encounters and Clashes : Islam and Christianity in History*, Vol. 1, A Survey. Rome, 1984.
- Gibb, H.A.R. *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1950.
- Giese, F. *Die Toleranz des Islams*, Weimar, 1915.
- Gilson, Etienne. *Les idées et les lettres*, Paris, 1932.
- *La philosophie du Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, 2^e éd., Paris, 1944.
- Göllner, Carl. *Turcica. Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, Vol. I-II, Bucarest-Berlin, 1961.
- Goldammer, Kurt. *Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und die Spiritualisten*. Archiv für Reformationsgeschichte, Vol. 46, 1955, pp. 20-46 ; Vol. 47, 1956, pp. 180-211.
- Goldzieher, Ignatz. *Le dogme et la loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, Paris, 1958.
- Gonzalez Palencia, A. *Los Mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Vol. I-IV, Madrid, 1926/30.
- Gottheil, R. *Christian Bahira Legend*, New York, 1903.
- Gottron, A. *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlin-Leipzig, 1912.
- Graesse, J.G.Th. *Lehrbuch einer Literärgeschichte der berühmtesten Völker des Mittelalters oder Geschichte der Literatur*, Vol. I-II, Dresden-Leipzig, 1840.
- Graf, Arturo. *Spigolature per la leggenda di Macometto*. Giornale storico della letteratura italiana, Vol. XIV, 1889, pp. 204-211.
- Graf, Georg. *Die arabischen Schriften des Theodors Abu Qurra. /Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte/*. Paderborn, 1910.
- *Christliche Polemik gegen den Islam*. Gelbe Hefte, 2^e année, 1926, 2^e partie, pp. 825-842.
 - *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vol. I-IV, Città del Vaticano, 1964/66.
- Graf, Paul. *Ludwig Vives als Apologet. Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik*, Fribourg-en-Brisgau, 1932.
- Gravière, J. de la. *Les Corsaires barbaresques et la marine de Soliman le Grand*, Paris, 1887.
- Grégoire, Henri. *Mahomet et le monophysisme*. Dans : *Mélanges Charles Diehl*, Vol. I, Paris, 1930, pp. 107-119.
- Grundmann, Herbert. *Geschichtsschreibung in späteren Mittelalter*. Dans : *Geschichtsschreibung*, pp. 86-93.
- Grunebaum, Gustave E. von. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago, 1954.

- *Islam : Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, Londres, 1955.
 - *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, 1955.
 - *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*, Berkeley-Los Angeles, 1962.
- Guggisberg, Hans Rudolf. *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis Aufklärung*, Bâle, 1956.
- Guillaume, A. *The Life of Muhammad*, Oxford, 1955.
- Hagemann, L. *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*. Frankfurter Theologische Studien, Vol. 21, 1976.
- *Martin Luther und der Islam*, Altenberge, 1983.
- Hagenbach, Karl Ludwig. *Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel*. Beiträge zur vaterländischen Geschichte, Vol. 9, Bâle, 1870, pp. 291-326.
- Halkin, Leon-E. *Erasme*, Paris, 1969.
- Hammer, J. von. *Histoire de l'Empire ottoman*. Tr. de J.J. Hellert, Vol. 1-18, Paris, 1836/43. (Vol. 1-6, période jusqu'en 1574).
- Haskins, Ch. H. *Studies in the History of Medieval Science*, 2^e éd., Cambridge (Mass.), 1927.
- Hauser, Henri. *De l'humanisme et de la Réforme en France*. Revue historique, 22^e année, 1897, pp. 258-297.
- *La modernité du XVI^e siècle*. Cahiers des Annales, No. 21. Paris, 1963.
- Hayek, Michel. *Le Christ de l'Islam*, Paris, 1959.
- Hermelink, H. *Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter*. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Vol. XXVI, 1908/09, pp. 37-70.
- Heyworth-Dunne, J. *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington, 1950.
- Hitti, Philip K. *Islam and the West : A Historical Cultural Survey*, Princeton, 1963.
- *Islam's Way of Life*, Minneapolis, 1970.
- Holl, Karl. *Luther und Mission*. Dans : *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Vol. III, pp. 234-243.
- *Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche*. Dans : *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Vol. III, pp. 117- 129.
- Holsten, Walter. *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Bucers*. Theologische Studien und Kritiken, 107^e année, Nouvelle série II, 1936, pp. 105-194.
- *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*, Gütersloh, 1932.
 - *Reformation und Mission*. Archiv für Reformationsgeschichte, Vol. 44, 1953, pp. 1-32.
- Hubschmid, Hans. *Neuzeit. Von der Renaissance bis zum Beginn der Aufklärung*. Dans : *Weltgeschichte*, Vol. 3. Erlenbach (Zurich)-Stuttgart, 1960.
- Huizinga, Jan. *Wege der Kulturgeschichte. Studien*, Munich, 1930.
- *Erasme*. Préface de Lucien Febvre, 5^e éd., Paris, 1955.
 - *Le problème de la Renaissance*. Revue des cours et des conférences, 40^e année. (Année scolaire 1938/39), pp. 163-174, 301-312, 524-536, 603-613.
- Huppert, Georg. *The Idea of Perfect History. Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, Chicago-Londres, 1970.
- Irnbar de la Tour, P. *Les origines de la Réforme*, Vol. I-IV, Paris, 1914.
- Islam and the West*, Ed. Richard N. Frye, La Haye, 1957.
- Islam in the Modern World*, Washington, 1951.
- Jacquot, Jean. *Sébastien Castellion et l'Angleterre. Quelques aspects de son influence*. /Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. XVI/, pp. 15-44.
- *Acontius and the Progress of Tolerance in England*. /Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. XVI/, pp. 192-206.

- Joachimssen, Paul. *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus*, Leipzig-Berlin, 1910.
- Joëll, Karl. *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1906.
- Jomier, J. *Le commentaire coranique du Manar. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, 1954.
- *Introduction à l'Islam actuel*, Paris, 1964.
- Jordan, W.K. *The Development of Religious Toleration in England*, Vol. I-IV, Cambridge (Mass.)-Londres, 1932-40.
- Jorga, N. *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Vol. 1-5, Gotha, 1908/13.
- Die Juden und Martin Luther : Martin Luther und die Juden : Geschichte — Wirkungsgeschichte — Herausforderung*. Ed. H. Kremers. Neukirchen, 1985.
- Kalkoff, Paul. *Zu Luthers römischem Prozess*. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Vol. XXV, 1904, pp. 40-147, 273-390, 399-459, 503-603.
- Katsh, A.I. *Judaism in Islam*, New York, 1954.
- Kedar, B.Z. *Crusade and Mission. European Approaches Toward the Muslim*, Princeton, 1984.
- Keller, Adolf. *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge*, Leipzig, 1896.
- Kelley, Donald R. *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law, and History in the French Renaissance*, New York-Londres, 1970.
- Kerr, Malcom H. *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley-Los Angeles, 1966.
- Kertbeny, Karl M. *Bibliographie der ungarischen nationalen und internationalen Literatur*, Vol. I, *Ungarn betreffende deutsche Erstlingsdrucke. 1454-1600*, Budapest, 1880.
- Khoury, Adel Th. *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VII^e-XII^e siècles)*, 2^e éd. Paris, 1969.
- Kimpel, Dieter. *Geschichtsschreibung vom Humanismus bis zur Aufklärung*. Dans : *Geschichtsschreibung*, pp. 94-109.
- Kindt, Karl. *Martin Luther, Aufruf an die bedrohte Christenheit*, Hambourg, 1951.
- Kirchhofer, Melchior. *Oswald Myconius, Antistes der Baslerischen Kirche*, Zurich, 1813.
- Kissling, H. *Türkenfurcht und Türkenhoffnung im 15./16. Jahrhundert*. Südostforschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur, und Landeskunde Südosteuropas, Vol. 23, pp. 1-18.
- Klein-Franke, F. *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, Darmstadt, 1980.
- Klempt, Adalbert. *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen, 1960.
- Köhler, Manfred. *Melanchton und der Islam*, Leipzig, 1938.
- Köhler, Walter. *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1910.
- *Zu Biblianders Koran-Ausgabe*. Zwingliana, Vol. III, 1918, No. II, pp. 349-350.
- *Zwingli als Theologe*. Dans : *Ulrich Zwingli. Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation, 1519-1919*, Zurich, 1919, col. 9-74.
- *Huldrych Zwingli*, Leipzig, 1943.
- Kohls, Ernst-W. *Die Theologie des Erasmus*, Vol. 1-2, Bâle, 1966.
- Komoss, Rudolf. *Sebastian Franck und Erasmus von Rotterdam*. /Germanische Studien, 153./ Berlin, 1934. Nachdruck : Nendeln/Liechtenstein, 1967.
- Kot, S. *Michel Servet et Sébastien Castellion. Martyre et tolérance*. /Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. XVI/, 1954, pp. 223-234.
- Kraemer, H. *World Cultures and World Religions*, Londres, 1960.
- Kraus, P. *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte*. Rivista degli studi orientali, Vol. XIV, 1933, pp. 335 sqq.
- Kristeller, Paul, O. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943.
- Kritzeck, James. *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964.
- *Peter the Venerable and the Toledan Collection*. Dans : *Petrus Venerabilis ...*, pp. 176-201.
- *Robert of Ketton's Translation of the Qur'an*. Islamic Review, Vol. II, 1955, pp. 309-312.

- Kühn, Johannes. *Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus, zugleich ein Versuch zur neueren Religion und Geistesgeschichte*, Leipzig, 1923.
- *Das Geschichtsproblem der Toleranz*. Dans : *Autour de Michel Servet ...* , 1-28.
- Küng, Hans, et al. *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, Munich/Zurich, 1984.
- Kvačala, Jan. *Thomas Campanella. Ein Reformator der ausgehenden Renaissance*, Berlin, 1909.
- *Postelliana. Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Mystik im Reformationszeitalter*, Juriev, 1915.
 - *Wilhelm Postell. Seine Geistesart und seine Reformgedanken*. Archiv für Reformationsgeschichte, 9^e année, 1912, pp. 285-320 ; 11^e année, 1914, pp. 200-227 ; 15^e année, 1918, pp. 157-203.
- Lamparter, Helmut. *Luthers Stellung zum Türkenkrieg*, Munich, 1940.
- Laoust, Henri. *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, 1965.
- Lapeyre, Henri. *Les monarchies européennes du XVI^e siècle. Les relations internationales*, Paris, 1967.
- Leben und Werk Martin Luthers von 1526-1546*. Ed. H. Junghans. Göttingen, 1983.
- Lecler, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Vol. I-II, Paris, 1955.
- Ledit, Ci. *Mahomet, Israël, et le Christ*, Paris, 1956.
- The Legacy of Islam*. Ed. J. Schacht and C.E. Bosworth. 2^e éd. Oxford, 1974.
- Lemmens, Leonhard. *Der Franziskaner Johannes Hilten*. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, Vol. 43, 1929.
- Le Tourneau, Roger. *L'Islam contemporain*, Paris, 1950.
- Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1962.
- Lewin, Reinhold. *Luthers Stellung zu den Juden*, Berlin, 1911.
- Liebing, Heinz. *Die Frage nach einem hermeneutischen Prinzip bei Castellio*. Dans : *Autour de Michel Servet ...* , pp. 206-224.
- Liechtenhan, Rudolf. *Erasmus von Rotterdams religiöses Anliegen*. Zwingliana, Vol. VI, No. 8, 1937, pp. 417-437.
- Lind, R. *Luthers Stellung zum Kreuz- und Türkenkrieg*, Giessen, 1940.
- Locher, Gottfried W. *Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie*, 1. Teil : *Die Gotteslehre*, Zurich, 1952.
- *Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis*. Theologische Zeitschrift (Bâle), 9^e année, 1953, pp. 275-302.
 - *Huldrych Zwinglis Botschaft*. Zwingliana, Vol. X, No. 9, 1958, pp. 591- 602.
 - *Huldrych Zwingli in seiner Sicht*, Zurich/Stuttgart, 1969.
 - *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, 1979.
 - *Zwingli's Thought : New Perspectives*. /Studies in the History of Christian Thought, Vol. 25/, Leiden, 1981.
 - *Luther, Erasmus and the Reformation*, Ed. James D. Smart, John C. Olin, Robert E. MacNally, S.J. New York, 1969.
- Malvezzi, A. *L'islamismo e la cultura europea*, Florence, 1956.
- Mancini, A. *Per lo studio della leggenda di Maometto in Occidente*. Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Ser. VI, T. 10, 1935, pp. 325-349.
- Mann, Margaret. *Erasmus et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, Paris, 1933.
- Manuel, Pierre. *Une encyclopédie de l'Islam : Le recueil de Bibliander, 1543 et 1550*. En terre d'Islam, 21^e année, 1946, pp. 31-37.
- Margolin, Jean-Claude. *Recherches érasmiennes*, Genève, 1969.
- Massignon, Louis. *La passion d'Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Vol. I-II, Paris, 1914-1921.
- *Le Christ dans les Evangiles, selon Ghazâli*. Revue d'études islamiques, T. VI, 1932, pp. 523-536.
 - *L'idée de l'esprit en Islam*. Eranos Jahrbuch, Bd. XIII, 1945, pp. 277- 282.

- *La Nature dans la pensée islamique*. Eranos Jahrbuch, Bd. XIV, 1946, pp. 144-148.
 - *L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique*, Eranos Jahrbuch, Bd. XV, 1947, pp. 287-314.
 - *Le rite vivant*, Eranos Jahrbuch, Bd. XIX, 1950, pp. 351-355.
 - *Le temps dans la pensée islamique*, Eranos Jahrbuch, Bd. XXI, 1952.
 - *Le respect de la personne humaine en Islam, et la priorité du droit d'asile sur le devoir de juste guerre*, Revue internationale de la Croix-Rouge, juin 1952, pp. 448-468.
 - *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Nouvelle éd. Paris, 1968.
 - *Opera minora*. Textes recueillis, classés et présentés, avec une bibliographie, par Y. Moubarac. Vol. I-III, Paris, 1969.
- Mau, R. *Luther und die Türken*. Dans : *Leben und Werk Martin Luthers ...*, pp. 647-662, 956-966.
- Meinhold, Peter. *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Vol. I-III, Fribourg- Munich, 1967.
- Mencke-Glückert, E. *Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Bartholomäus Keckermann*, Osterwieck/Harz, 1912.
- Meredith, Jones C. *The Conventional Saracen of the Songs of Geste*. Speculum, Vol. XVII, 1942, pp. 203 sqq.
- Merkel, R.F. *Der Islam im Wandel abendländischen Verstehens*. Studii i materiali di storia delle religioni, Vol. XIII, 1937, Fasc. 1-2, pp. 68-101.
- Merle-d'Aubigné, J.H. *Histoire de la réformation du seizième siècle*, T. I-IV, Paris, 1860-62.
- Merriman, R.B. *Sulaiman the Magnificent, 1520-1566*, Cambridge, 1944.
- Mesnard, Pierre. *Erasmus ou le christianisme critique. Présentation, choix des textes, bibliographie*, Paris, 1969.
- *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, 1951.
 - *La pensée religieuse de Bodin*. Revue du seizième siècle, T. XV, 1928, pp. 77-121.
- Meyer, André. *Etude critique sur les relations d'Erasmus et de Luther*, Paris, 1909.
- Meyer, W.E. *Huldrych Zwingli's Eschatologie. Reformatorische Wende, Theologie und Geschichtsbild des Zürcher Reformators im Lichte seines eschatologischen Ansatzes*, Zurich, 1987.
- Michelet, Jules. *Histoire de France*, T. 7 : Renaissance, Paris, s.d.
- Mignet, M. *Rivalité de François 1^{er} et de Charles-Quint*, Vol. 1-2, Paris, 1875.
- Momigliani, Arnaldo. *Studies in Historiography*, Londres, 1966.
- Monneret de Villard, Ugo. *Lo studio del Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano, 1944.
- Moubarac, Y. *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958.
- Müller, Johannes. *Martin Bucers Hermeneutik. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*. Vol. XXXII/, Heidelberg, 1965.
- Muir, William. *The Apology of al-Kindy, written at court of Al-Mamun (A.H. 215-A.D. 830) in defence of Christianity against Islam, with an essay on its age and authorship*, Londres, 1882.
- Munro, D.C. *The Western Attitude Towards Islam During the Crusades*. Speculum, Vol. VI, 1931, pp. 329-343.
- Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds : The East European Pattern*. Ed. Abraham Ascher, Tibor Halasi-Kun, Béla Király. New York, 1977.
- Myconius, O. *Vom Leben und Sterben Huldrych Zwinglis : Das älteste Lebensbild Zwinglis*. Lateinischer Text mit Übersetzung, Einführung und Kommentar. Ed. et traduit par E.G. Rusch. St. Gall, 1979.
- Nader, A.N. *Le système philosophique des Mutazila*, Beyrouth, 1956.
- Nallino, M. *Una cinquecentesca edizione del Corano stampata a Venezia*. Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere e arti, Cl. di scienze morali, lettere e arti. Vol. 124, 1965/66, pp. 1-12.
- Nathusius, Martin von. *Zur Geschichte des Toleranzbegriffes*. /Greifswalder Studien/, Gütersloh, 1895.
- Nau, François. *L'expansion nestorienne en Asie*, Châlons-sur-Saône, 1914.
- Nigg, Walter. *Geschichte des religiösen Liberalismus*, Zurich-Leipzig, 1937.
- *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*, Munich, 1934.

- Noeldeke, Theodor. *Geschichte des Qorâns*, 2. Aufl., Bearbeitet von Friedrich Schwally, Vol. I-III, Leipzig, 1909/1938.
- Norden, Eduard. *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig-Berlin, 1924.
- Norena, Carlos G. *Juan Luis Vives*, La Haye, 1970.
- Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. Ed. Jean Paul Charnay, Paris, 1966.
- Palmer, J.A.B. *Fr. Georgius de Hungaria, O.P., and the Tractatus de moribus condicionibus, et nequicia Turcorum*. Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, Vol. 34, 1951/52, pp. 44-68.
- Pannier, Jacques. *Calvin et les Turcs*. Revue historique, T. 124, 1937, pp. 268-286.
- Parridier, Geoffrey. *Jesus in the Quran*, Londres, 1965.
- Paulus, Nikolaus. *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brigau, 1911.
- Pelikan, Jaroslav. *From Luther to Kierkegaard. A Study in the History of Theology*, Saint Louis (Miss.), 1963.
- Pellat, Y. et Ch. *L'idée de Dieu chez les Sarrasins des Chansons de Geste*. Studia islamica, Vol. XXII, 1965, pp. 5-42.
- Petrus Venerabilis 1156-1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death*, Ed. Giles Constable and James Kritzeck. /Studia Anselmiana, Fasc. XL, Rome, 1956.
- Pfanmüller, Gustav. *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin-Leipzig, 1923.
- Pfeffermann, H. *Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken*, Winterthur, 1946.
- Pfeiffer, Rudolf. *Humanitas erasmiana*, Leipzig, 1931.
- Pfister, Rudolf. *Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli. Eine Untersuchung zu seiner Theologie*, Zollikon, 1952.
- *Das Türkenbüchlein Biblianders*. Theologische Zeitschrift, 9^e année, 1953, pp. 438-454.
 - *Antistes Heinrich Bullinger über den "Tügg"*. Evangelisches Missions-Magazin, 98. année, 1954, pp. 69-78.
 - *Reformation, Türken und Islam*. Zwingliana, Vol. X, No. 6, 1956, pp. 345-375.
- Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Ed. Raymond Klibansky and H.J. Paton, Oxford, 1936.
- Pirenne, Henri. *Mahomet et Charlemagne*, 5^e éd., Paris-Bruxelles, 1937.
- Pirnát, Antal. *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapest, 1961.
- Planhol, Xavier de. *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, 1968.
- Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, Ed. Kemal Karpat, Londres, 1968.
- Pollet, J.V. *Martin Bucer. Etudes sur la correspondance*, Vol. I-II, Paris, 1958.
- *Huldrych Zwingli et la Réforme en Suisse d'après les recherches récentes*, Paris, 1963.
- Potter, G.R. *Zwingli*, Cambridge, 1976.
- *Huldrych Zwingli : Documents of Modern History*, Londres, 1978.
- Preuss, H. *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig, 1906.
- Prutz, Hans. *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin, 1883.
- Pusino, Ivan. *Ficinos und Picos religiösphilosophische Anschauungen*. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Vol. XLIV, 1925, pp. 504-543.
- Qureshi, Anwar Iqbal. *Islam and the Theory of Interest*, Lahore, 1961.
- Radetti, G. *Il teismo universalistico di Guglielmo Postel*. Annali della R. Scuola Normale Sup. di Pisa, Lett. St. e Filos., ser. II, Vol. V, 1936, pp. 279-295.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*, Karachi, 1965.
- Ranke, L. von. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Vol. 1-5, Munich, 1924.
- Rassow, P. *Die Kaiser-Idee Karls V*, Berlin, 1932.
- The Renaissance Philosophy of Man*. Selections in translations, Ed. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Hermann Randall, Jr., Chicago, 1948.
- Renaudet, Augustin. *Erasmus, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*, Paris, 1926.
- *Erasmus économiste*. Dans : *Mélanges offertes à M. Abel Lefranc*, Paris, 1936.

- *Etudes érasmiennes*, Paris, 1939.
 - *Autour d'une définition de l'humanisme*. /Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. VI/, 1945, pp. 7-49.
 - *Pré-réforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, 2^e éd., Paris, 1953.
 - *Erasme et l'Italie*, Genève, 1954.
- Renier, Rodolfo. *Ancora un appunto sulla leggenda di Maometto*. Giornale storico della letteratura italiana, Vol. XVII, 1891, pp. 444-446.
- Reuter, Hermann. *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Vol. I-II, Berlin, 1875.
- Rilliet, Jean. *Zwingle. Le troisième homme de la Réforme*, Paris, 1959.
- Ritschl, Otto. *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Vol. I-IV, Göttingen, 1908/27.
- Ritter, Gerhard. *Wegebahner eines aufgeklärten Christentums im 16. Jahrhundert*. Archiv für Reformationsgeschichte, Vol. 37, 1940, pp. 268-289.
- Rodinson, Maxime. *L'Islam et le capitalisme*, Paris, 1966.
- *The Western Image and Western Studies of Islam*. Dans : *The Legacy of Islam*, pp. 9-62.
 - *Europe and the Mystique of Islam*, Londres, 1983.
- Rondot, Pierre. *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris, 1958.
- Rosenthal, Erwin I.J. *Islam in the Modern National State*, Cambridge, 1965.
- Rother, Siegfried. *Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis. Ein Beitrag zum Problem des christlichen Staates*. Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte. Neue Folge, 7, Erlangen, 1956.
- Rotondo, Antonio. *Guillaume Postel a Basilea*. Critica storica, Vol. X, No. 1, mars 1973.
- Roulliard, C.D. *The Turk in French History, Thought and Literature (1520-1660)*, Paris, 1938.
- Runciman, S. *History of the Crusades*, Vol. I-III, Cambridge, 1951/55.
- Sahas, D. *John of Damascus on Islam*, Leiden, 1972.
- Saunders, J.J. *Mohammed in Europe : A Note on Western Interpretations of the Life of the Prophet*. History, Vol. XXXIX, 1954, pp. 14-25.
- Schacht, J. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- Schaeffer, Ad. *Essai sur l'avenir de la tolérance*. Paris, 1859.
- Schätti, Karl. *Erasmus von Rotterdam und die römische Kurie*. Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Vol. 48, Bâle, 1954.
- Schick, Erich. *Vorboten und Bahnbrecher. Grundzüge der evangelischen Missionsgeschichte bis zu den Anfängen der Basler Mission*, Bâle, 1943.
- Schmied, Heinrich. *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit*. /Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 12/, Zurich, 1959.
- Schnurrer, Ch. F. de. *Bibliotheca arabica*, Halle, 1811.
- Schumann, D.H. *Der Christus der Muslime*, Gütersloh, 1975.
- Schweizer, Alexander. *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, Vol. I-II, Zurich, 1854.
- Schwoebel, Robert. *The Shadow of the Crescent : The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop, 1967.
- Secret, François. *Notes sur Guillaume Postel*. /Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. XXIII/, 1961, pp. 121-137, 351-374, 524-550 ; T. XXV, 1963, pp. 212-221.
- *Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance*. Arabica, Vol. IX, 1962, pp. 21-32.
 - *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964.
 - *Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel*, Genève, 1970.
- Seznec, Jean. *La survivance des deux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Londres, 1939.

- Siddiqi, Muhammad M. *Islam and Theocracy*, Lahore, 1965.
- Simon, Gottfried. *Luthers Gedanken über die moslemische Welt*. Kirchliche Rundschau, 1918, pp. 51-74.
- *Der Islam und die christliche Verkündigung. Eine missionarische Untersuchung*, Gütersloh, 1920.
- Smith, Wilfred C. *Islam in Modern History*, New York, 1959.
- Southern, R.W. *Western View of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), 1962.
- Spörl, Johannes. *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts*, 12^e éd. Darmstadt, s.d.
- Stadelmann, R. *Geist des ausgehenden Mittelalters, Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck*, Halle/Saale, 1929.
- Staedtke, Joachim. *Der Zürcher Prädestinationsstreit von 1560*. Zwingliana, Vol. I, 1949/50, pp. 536-546.
- *Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525*. Theologische Zeitschrift (Bâle), T. 10, 1954, pp. 73-76.
- *Bullingers Bedeutung für die protestantische Welt*. Zwingliana, Vol. XI, No. 6, 1961, pp. 372-388.
- Staehelin, E. *Die biblischen Vorlesungen Theodor Biblianders in einer Abschrift seines Bruders Heinrich Bibliander*. Zwingliana, Vol. 7/8, 1942, 522 sqq.
- Steinmann, Martin. *Johannes Oporinus. Ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, Bâle-Stuttgart, 1966.
- Steinschneider, Moritz. *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Vol. VI, No. 3, Leipzig, 1877.
- Stephens, W.P. *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford, 1986.
- Stieglecker, H. *Die Glaubenslehren des Islam*, Munich-Paderborn-Vienne, 1959/62.
- Strohl, Henry. *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel-Paris, 1951.
- Stupperich, Robert. *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Leipzig, 1936.
- Sudhoff, Karl. *Paracelsus, ein deutsches Lebensbild aus den Tagen der Renaissance*, Leipzig, 1936.
- *Bibliographia Paracelsica, 1527-1893*, Graz, 1958.
- Sweetman, J.W. *Islam and Christian Theology*, Vol. I-II, Londres, 1945/47.
- Thomas, Jean. *L'humanisme de Diderot*, 2^e éd. Paris, 1938.
- Throop, Palmer A. *Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*, Amsterdam, 1940.
- Tillich, Paul. *Le christianisme et les religions*. Traduit de l'anglais par Fernand Chapey, Paris, 1968.
- Toynbee, Arnold. *Christianity Among the Religions of the World*, Oxford, 1958. Texte français cité de : *Le christianisme et les autres religions du monde*. Traduit de l'anglais par Léon Thoorens. Paris, 1959.
- Trechsel, Friedrich. *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin*, Vol. II. *Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit*, Heidelberg, 1844.
- Tritton, A. S. *Muslim Theology*, Londres, 1947.
- Troeltsch, Ernst. *Christentum und Religionsgeschichte, Gesammelte Schriften*, Vol. I, Tübingen, 1913.
- *Renaissance und Reformation*. Historische Zeitschrift, Vol. 110, 1913, pp. 519-556.
- *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 5^e éd., Munich-Berlin, 1928.
- Ulrich, F. *Die Vorherbestimmungslehre in Islam und Christentum*, Gütersloh, 1912.
- Ursu, J. *La politique orientale de François 1^{er}, (1515-1547)*, Paris, 1908.
- Usteri, Johann Martin. *Zwingli und Erasmus. Eine reformationsgeschichtliche Studie*, Zurich, 1885.
- Vajda, G. *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tûmart*. Andalus, Vol. 16, 1951, pp. 99-140, 259-307 ; Vol. 17, 1952, pp. 1-56.
- Valkoff, Marius. *Chronique castellionienne*. Neophilologus, T. 20, 1958, pp. 277- 288.
- Vehlow, Katya. *The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and their Attitude to Islam (1520-1560)*, Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 6, 1995, pp. 229-254.
- Venard, Marc. *L'Europe en expansion : routes et idées nouvelles. La croissance de l'Europe : nouveaux centres de gravité, les conflits politiques et religieux*. Dans : *Le monde et son histoire*, Vol. V, Paris, 1967.

- Vielau, Helmut-Wolfhardt. *Luther und die Türken*, Berlin, 1936.
- Völker, Karl. *Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation*, Leipzig, 1912.
- Voigt, Georg. *Die Wiedererlebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 3^e éd., Vol. I-II, Berlin, 1893.
- Vossberg, Herbert. *Luthers Kritik aller Religionen. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu einem systematischen Hauptproblem*, Leipzig-Erlangen, 1922.
- Walter, Johannes von. *Das Wesen der Religion nach Erasmus und Luther*, Leipzig, 1906.
- Watt, Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948.
- *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953.
 - *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.
 - *Islam and the Integration of Society*, Londres, 1961.
 - *Muhammad, Prophet and Statesman*, Londres, 1961.
 - *Islamic Surveys I : Islamic Philosophy and Theology*, Edimbourg, 1962.
 - *Islamic Political Thought*, Edimbourg, 1968.
- Watt, Montgomery — Bell, R. *Introduction to the Qur'an*, Edimbourg, 1970.
- Wensinck, A.J. *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932.
- *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane*, Amsterdam, 1936.
- Wernle, Paul. *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, Vol. I-II, Tübingen, 1919.
- Whiteside, Béatrice — Hutin, Serge. *Paracelse : l'homme, le médecin, l'alchimiste*, Paris, 1966.
- Wieruszowski, H. v. *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade*. Dans : *Miscellània Lulliana. Homenatge al B. Ramon Lull en ocasió del VII centenari de la seva naixença*, Barcelone, 1935, pp. 403-426.
- Williams, A.L. *Adversus Judaeos ; a Bird's-eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance*, Cambridge, 1935.
- Wolf, C. Umhau. *Luther and Mohammedanism*, The Muslim World, Vol. XXXI, 1941, pp. 161-177.
- Woude, S. van der. *Censured Passages From Castellio's Defensio suarum translationum*. Dans : *Autour de Michel Servet ...*, pp. 259-279.
- Wüstenfeld, H. *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem 11. Jahrhundert*. /Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, Vol. XXII/, Göttingen, 1877.
- Young, T.C. *Near Eastern Culture and Society : A Symposium on the Meeting of East and West*, Princeton, 1951.
- Zaehner, R.C. *Islam and Christ*. The Dublin Review, 1957, pp. 271-288.
- Zekert, Otto. *Paracelsus, Europäer im 16. Jahrhundert*, Stuttgart, 1968.
- Zöckler, Otto. *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, 1907.

INDEX

A

Abel, Armand, 22
 Abu Qurra, Théodore, 71
 Agricola, Johann, 53
 Albert, Leon Battista, dit le Grand, 53
 Al-Bîrûnî, 107
 Al-Bukhârî, 28
 Alcalà, Pedro de, 36, 44
 Aléandre, Jérôme, 35
 Alexandre VI (Borgia), pape, 6
 Al-Kindî, Abd al-Masîh, 107
 Al-Ma'mûn, caliphe abbaside, 107
 Alphonse VI, roi de Naples, 6
 Alphonse VII, roi de Castille et de Léon, 26
 Alphonse, Pierre, 25, 27, 30
 Alvare de Cordoue, 25
 Alverny, Marie-Thérèse d', 26, 30, 32, 103, 105, 106
 Ambrogio, Teseo, 35, 45
 Ambroise, saint, 146, 155
 Amerbach, Boniface, 97, 113, 116, 117
 L'information des milieux larges de la société est
 dangereuse, 120
 Les interdits impériaux et théologiques du passé, 120
 Anastase, le Bibliothécaire, 23, 104
 Anzir, roi de Maurétanie, 31
 Arignanus, Benjamin, 37
 Aristote, 51
 Arius, fondateur de l'hérésie arienne, 61, 121
 Arrivabene, Andrea, 100
 Augustin, saint, 32, 52, 88, 113, 120, 152, 155, 161
 Averroès (Ibn Rushd), 42
 Avicenne (Ibn Sina), 45

B

Bacon, Roger, 33, 41, 45
 Bainton, Roland H., 125
 Bajazet II, sultan, 8
 Barberousse, Khayr al-Dîn, 9
 Barge, Hermann, 101
 Barhaebreus, 21
 Barthélemy d'Edesse, 23
 Bartholomaeus Picens de Montearduo, 108
 Basile, saint, 113
 Baudouin, François, 59
 Becker, Bruno, 164
 Bède le Vénérable, saint, 113
 Bedwell, William, 38
 Benz, Ernest, 157
 Bernard de Clairvaux, 26, 104, 124
 Bertschi, Mark, 97
 Bèze, Théodore de, 150, 162, 164
 Bibliander, Theodor, 5, 9, 16, 20, 23, 25-27, 35, 39-44, 46,
 50, 54-56, 59-66, 69, 71-73, 75, 76, 78, 80-82, 84, 85, 88,
 90-95, 97-119, 121, 134, 135, 137, 141-145, 148, 150,
 153-155, 161, 164, 167, 168, 171, 185, 189

Christ et Mahomet, 84
 Concordia mundi ou la réconciliation des hommes, 152,
 154
 Contre la violence et la guerre, 92
 Critique christologique de l'islam, 80
 Critique de la moralité musulmane, 88
 Ecrits juifs, païens ou papistes admis, pourquoi pas le
 Coran ?, 112, 113
 L'éloge de la tolérance, 159
 L'éloge et critique de la vie sociale, 90
 L'Islam – une hérésie ?, 71, 75
 L'utilité de la connaissance de l'islam, 118
 La grâce universelle et la doctrine de l'élection, 141, 144
 La nécessité d'une connaissance objective, 110, 111
 La nécessité d'une vision historique globale, 112
 La vie de Mahomet, 62, 67
 Le Coran est-il une révélation ?, 76, 78
 Les origines de l'islam, 65
 Mahomet, l'Antéchrist ?, 68, 69
 Pas d'interdits, mais une information largement diffusée,
 114
 Bodin, Jean, 50, 53, 58, 59, 155, 157
 Concordia mundi ou la réconciliation des hommes, 155
 Bomberg, Th., 44
 Borgeaud, Charles, 13
 Borgia, Cesare, 6
 Borrhaus, Martin, 97
 Bossuet, Jacques-Bénigne, 52
 Bouelles, Charles de, 36
 Bouwsma, William J., 150
 Brett, Richard, 38
 Brown, John L., 51
 Bucer, Martin, 59, 61, 68, 90, 98, 101, 115, 116, 132, 133,
 139, 149
 Concordia mundi ou la réconciliation des hommes, 149
 Ecrits juifs, païens ou papistes admis, pourquoi pas le
 Coran ?, 113
 Explication de la doctrine sur l'Antéchrist, 68
 Guerre contre les musulmans ou mission parmi eux ?, 132
 La grâce universelle et la doctrine de l'élection, 138
 Les origines de l'islam, 61
 Buchmann, Theodor. *See* Bibliander, Theodor
 Bullinger, Johann Heinrich, 35, 55, 61-64, 66, 68, 69, 80, 82,
 88-90, 95, 99, 117, 148
 Christ et Mahomet, 84
 Contre la violence et la guerre, 93
 Critique christologique de l'islam, 81, 83
 Critique de la moralité musulmane, 88
 Critique des pratiques religieuses, 89
 L'éloge et critique de la vie sociale, 91
 L'Islam – une hérésie ?, 75
 La grâce universelle et la doctrine de l'élection, 138
 La justification par Dieu ou par l'homme ?, 85
 La vie de Mahomet, 62, 67
 Le Coran est-il une révélation ?, 76
 Mahomet, l'Antéchrist ?, 68, 69

C

Calvin, Jean, 14, 17, 18, 53, 56, 99, 132, 133, 140, 141, 145, 148, 158, 162, 164
 Guerre contre les musulmans ou mission parmi eux ?, 131
 Caninius, Angelus d'Anghiari, 35
 Cantacuzène, Jean, empereur de Byzance, 56
 Carion, Johann, 52, 53
 Carondolet, Jean, 161
 Castellion, Sébastien, 16, 145, 155, 158, 161-165
 L'éloge de la tolérance, 161, 164
 La grâce universelle et la doctrine de l'élection, 145
 Celtes, Conrad, 37
 Cérinthe, 121
 Charles Quint, empereur, 5-10, 44, 57, 124, 160
 Charles VIII, roi de France, 5, 6
 Chrysostome, Jean, 53
 Cicéron, Marcus Tullius, 14, 72, 80, 139
 Cisnéros, Jimenez de, cardinal d'Espagne, 9
 Claudien, empereur romain, 90
 Clemens, Otto, 101
 Clément VII, pape, 37, 121
 Clénard, Nicolas, 44
 Comnènes, Alexis, empereur byzantin, 23
 Constantin I, le Grand, empereur romain, 120
 Constantin III, empereur de Byzance, 67
 Coornhert, Thierry, 163
 Copernic, Nicolas, 5
 Cues, Nicolas de, cardinal, 39-42, 45, 55, 56, 102, 103, 106, 108, 111, 136, 147, 149, 150, 154, 155, 157, 158, 160, 175
 Concordia mundi ou la réconciliation des hommes, 147
 L'éloge de la tolérance, 158
 Cyprien, saint, 145

D

Damascène, Jean, 21-23, 71
 Daniel, Norman, 19, 20, 23, 106
 Démétrios Cydone, 108
 Denys le Chartreux, 103
 Des Périers, Bonaventure, 17
 Diderot, Denis, 15
 Dilthey, Wilhelm, 146
 Dolet, Etienne, 17
 Doria, Andrea, amiral génois, 10
 Dragut, le corsaire, 10
 Drews, Paul, 130
 Du Bellay, Guillaume, 7
 Du Bellay, Jean, 7
 Dufour, Alain, 11

E

Ebion, 121
 Embricon de Mayence, 24
 Epiphane, 120
 Erasme, Desiderius, de Rotterdam, 12, 14, 16, 18, 36, 42, 43, 44, 46, 56, 59, 120, 124-128, 136, 148, 158, 160, 161
 Guerre contre les musulmans ou mission parmi eux ?, 124, 127
 L'éloge de la tolérance, 160, 161
 La grâce universelle et la doctrine de l'élection, 136
 Erb, Matthias. *See* Bullinger, Johann Heinrich
 Estienne, Robert, 109
 Euloge de Cordoue, 25

Eunomius, 121
 Ezra, Eben, 44

F

Ferdinand I^{er}, empereur, frère de Charles Quint, 7-9, 129
 Ferdinand II, roi d'Aragon et de Sicile, 6, 9
 Ficini, Marsilio. *See* Ficino, Marsiglio
 Ficino, Marsiglio, 146, 147
 Foucher de Chartres, 24
 Franck, Sebastian, 108, 149, 159
 François d'Assise, saint, 124, 128
 François I^{er}, roi de France, 5-7, 44, 124, 125
 Frédéric VI, roi de Naples, 6
 Fregoso, Cesare, 7

G

Galien (Claudios Galenos), 45
 Galilée (Galileo Galilei), 13
 Gansfort, Wessel, 161
 Gast, C., 99
 Gattinara, conseiller de Charles Quint, 6
 Gautier de Compiègne, 24
 Gelder, Enno van, 146
 Georgius de Hungaria, 55, 108
 Gerson, Jean, 161
 Gesner, Conrad, 37
 Gilles de Viterbe (Aegidius), 36
 Gilson, Etienne, 17
 Giovio, Paolo, 109
 Giustiniani, Agostino, évêque de Nebbio, 36
 Gratien, 120
 Grégoire I^{er}, le Grand, pape, 62, 155
 Grégoire VII, pape, 31
 Grotius, Hugo, 163
 Guibert de Nogent, 24
 Guillaume de Tripoli, 32
 Guillaume I^{er} de Nassau, prince d'Orange, 157

H

Hauser, Henri, 12, 14
 Hedio, Caspar, 98, 113, 115, 116
 Heinckelmann, Abraham, 100
 Henri II, roi de France, 7, 8
 Héraclius, empereur de Byzance, 66
 Héraclius, général de Byzance, 62
 Hermann le Dalmate, 104, 105
 Hippolyte, saint, 53
 Holbein, l'Ancien, 12
 Holl, Karl, 130
 Holsten, Walter, 111, 130
 Huizinga, Jan, 12, 50
 Hulûgu, khan des Mongols, 32

I

Imbart de la Tour, P., 148
 Immeli, Jakob, 97
 Ioannes, patriarche de Constantinople, 62
 Irénée, saint, 120
 Isidore, saint, 120

J

Jacques I^{er}, roi d'Angleterre, 38
 Januarius, 161
 Jean de Galles, 28
 Jean de Raguse, 102
 Jean de Ségovie, 41, 42
 Jean-Frédéric de Saxe, prince, 7
 Jérôme, saint, 113, 155
 Joachim de Fiore, 150
 Jules César, 146
 Jules II (Julien de la Rovère), pape, 6
 Jules III, pape, 7

K

Ketene, Robert de. *See* Robert de Ketene
 Köhler, Manfred, 85, 148
 Köhler, Walter, 130, 133
 Kühn, Johannes, 157

L

La Forêt, Jean de, 7
 Las Casas, Bartolomé de, 14
 Latomus, H., 44
 Latourette, Kenneth, 130
 Le Roy, Loys, 59
 Lecler, Joseph, 157
 Lefèvre d'Étaples, 12, 14, 36, 42, 43, 56, 135, 136
 Lenglet Dufresnoy, H., 50, 51
 Léon l'Africain, 36
 Léon X, pape, 6, 35, 129
 Locher, Gottfried W., 149
 Lopez, Diego, de Stuniga, 36, 37
 Louis (Jagellon) II, roi de Hongrie, 9
 Louis XII, roi de France, 5, 6
 Louise de Savoie, mère de François I^{er}, 7
 Lucius, évêque, 61
 Luets d'Aramon, Gabriel de, 100
 Lufft, Johann, 108
 Lulle, Raymond, 23, 28-30, 36, 40, 45
 Luther, Martin, 9, 15, 18, 35, 43, 46, 51, 53, 55-58, 63, 69, 77, 82, 84-86, 90, 93, 95, 98, 101, 102, 108, 111, 114, 116, 124-134, 140, 148, 158, 164
 Christ et Mahomet, 85
 Concordia mundi ou la réconciliation des hommes, 148
 Contre la violence et la guerre, 93
 Critique christologique de l'islam, 81, 83
 Critique de la moralité musulmane, 88
 Critique des pratiques religieuses, 89
 Guerre contre les musulmans ou mission parmi eux ?, 128, 131, 134
 L'éloge et critique de la vie sociale, 91
 La grâce universelle et la doctrine de l'élection, 137
 La justification par Dieu ou par l'homme ?, 86
 La nécessité du retour à Dieu, 95
 La nécessité pratique au lieu d'objectivité, 111
 Le Coran est-il une révélation ?, 77, 78
 Les origines de l'islam, 65
 Mahomet, l'Antéchrist ?, 69
 Pas d'interdits, mais une information largement diffusée, 115

M

Maffei, Raphaël, 68, 106
 Mahdi Ibn Túmart, 27, 28
 Mahomet II, le Conquérant, sultan, 8, 20, 102, 109
 Manès, 121
 Mantino, Jacques, 36
 Manuel, Pierre, 100
 Maracci, T., 100
 Marc de Tolède, 27, 28
 Marcion, 121
 Mardin, Moïse de, 37
 Martel, Charles, 19
 Martien, empereur romain, 120
 Martin, Raimond, 28, 30
 Masius, Andreas (Andries Maes), 37
 Massignon, Louis, 107
 Maurice de Saxe, 7, 8
 Maurice, empereur de Byzance, 62
 Maximilien II, empereur, 6, 158
 Megander, Caspar, 99
 Meignet, Louis, 137
 Melanchthon, Philipp, 30, 51, 52, 55, 58, 69, 85, 98, 101, 102, 104, 148, 158
 Concordia mundi ou la réconciliation des hommes, 148
 Critique de la moralité musulmane, 89
 Guerre contre les musulmans ou mission parmi eux ?, 132, 133
 La grâce universelle et la doctrine de l'élection, 138
 La justification par Dieu ou par l'homme ?, 87
 Le Coran est-il une révélation ?, 78
 Mencke-Gluckert, E., 50
 Michel de l'Hospital, 157
 Michel le Syrien, 21
 Michelet, Jules, 163
 Milichius, Jacob, 101
 Milieu, Christophe, 58
 Montaigne, Michel de, 38
 More, Thomas, 136
 Moro, Antonio, 12
 Moulay Hassan, bey de Tunis, 9
 Münster, Sebastian, 37, 93, 97, 119
 Münzer, Thomas, 94
 Musculus, Andreas, 58
 Myconius, Oswald, 97, 117, 143

N

Nestorius, patriarche de Constantinople, 114, 121
 Nicéas, philosophe byzantin, 22, 23
 Nicolas de Lyre, 136
 Nuñez, Fernando, 44

O

Occam, William, 148
 Oehler, Wilhelm, 130
 Omar, khalife, 67
 Oporin, Jean, 5, 54, 57, 97-99, 101, 102, 115
 Origène, 137

P

Paganinis de Brixen, 99
 Pagninus Sanctes de Lucques, 35

Paracelse, Theophrast Bombast de Hohenheim, 42, 43, 56, 148, 159
 Guerre contre les musulmans ou mission parmi eux ?, 127
 L'éloge de la tolérance, 159
 Paré, Ambroise, 12, 13
 Patrizzi, Francesco, 51
 Paul III, pape, 9
 Paulsen, Friedrich, 14
 Pellican, Conrad, 99, 117
 Petancius, Felix, 109
 Petri, Heinrich, 97
 Peypus, Friedrich, 108
 Pfanmüller, Gustav, 100
 Pfister, Rudolf, 130
 Philastrius, 120
 Philippe de Hesse, 7
 Philippe II, roi d'Espagne, 8
 Philippus, Antonius, 44
 Phocas, empereur byzantin, 62
 Photin, patriarche de Constantinople, 121
 Pic de la Mirandole, G., 147
 Pie (Enea Silvio Piccolomini) II, pape, 102, 109
 Pierre de Poitiers, 106, 107
 Pierre de Tolède, 106, 107
 Pierre le Vénérable, grand abbé de Cluny, 11, 26, 27, 41, 56, 60, 78, 101-107, 124
 Pindare, 125
 Plantin, Christophe, 37
 Platon, 80, 149
 Pléthon, George Gémiste, 155
 Plotin, 149
 Porra, Pietro, 36
 Postel, Guillaume, 13, 37, 42-47, 52, 54, 57, 103, 137, 148, 150-153, 155, 158, 159, 161
 Concordia mundi ou la réconciliation des hommes, 150, 152
 L'éloge de la tolérance, 158, 159
 La grâce universelle et la doctrine de l'élection, 136, 137
 La vie de Mahomet, 47
 Mahomet, l'Antéchrist ?, 47

R

Rabelais, François, 12, 13, 37
 Radbert, Pascase, 31, 32
 Raimond de Peñafort, 28, 29, 36
 Rainolds, William, 58
 Ranulf de Highdon, 34
 Raoul de Caen, 24
 Raphelengh, François, 37
 Raymond de Sebonde, 38, 39, 42
 Raynald, Pierre, 150
 Renan, Ernest, 12
 Renaudet, Augustin, 42
 Reuchlin, Johann, 52, 53, 121
 Richter, Julius, 130
 Ricolto da Monte Croce, 28, 30, 31, 42, 45, 55, 56, 77, 108, 111, 134
 Rinck, Johann, 125
 Rincon, Antonio, 7
 Robert de Ketene, 27, 41, 56, 102-106
 Rousseau, Jean-Jacques, 15

S

Sadoletto, Jacopo, 109
 Saint-Beuve, Charles, 160
 Salah Rais, vice-roi d'Alger, 10
 Savonarola, Girolamo, 106
 Schmid, Erasmus, 99
 Schwenckfeld, J., 136
 Scotus, Duns, 148
 Ségovie, Jean de. *See* Jean de Ségovie
 Sélim I^{er}, le Cruel, sultan, 8, 9
 Sénèque, Lucius Annaeus, 14, 72, 80
 Septemcastrensis. *See* Georgius de Hungaria
 Servandus, évêque d'Hippone, 31
 Servet, Michel, 58, 164
 Sforza, Lodovico, 6
 Siculo, Marineo, 36
 Sleidan, Jean, 50, 53
 Socin (Socinius), Lelio, 58, 102, 103
 Socrate, 14, 139
 Soliman II, le Magnifique, sultan, 5, 9, 10, 20, 55, 129
 Sommervogel, P., 160
 Steinmann, Martin, 101
 Steinschneider, Moritz, 105
 Sturm, J. et K., pasteurs strasbourgeois, 98
 Sutcliff, Matthew, 58
 Symmaque, Quintus Aurelius, 146

T

Talavera, Hernandez de, premier archévêque de Grenade, 36
 Tertullien, 120
 Théodose, le Grand, empereur romain, 114
 Théophraste, 23
 Thomas d'Aquin, saint, 124, 135
 Toynbee, Arnold, 146
 Troeltsch, Ernest, 14
 Truckenbrot, Jakob, 97, 119
 Tudor, Marie, épouse de Philippe II, 8

U

Uthred de Boldon, 135

V

Valens, empereur romain d'Orient, 61
 Valentinien I, empereur romain d'Orient, 114, 120
 Valla, Lorenzo, 12
 Vermigli, Peter Martyr, 141
 Vésale, Andreas, 5
 Vincent de Beauvais, 34, 103, 107, 108
 Viret, Pierre, 65, 69
 Vives, Juan Luis, 42, 43, 106, 109
 Vladislav (Jagellon) II, roi de Hongrie et de Bohême, 109
 Volaterranus. *See* Maffei, Raphaël
 Voltaire, François-Marie Arouet, 15

W

Wakefield, Robert, 38
 Walthart, Rudolph, 99
 Warneck, Gustav, 130
 Wesel, Jean, 161
 Widmannstetter, Johann Albrecht, 37, 99, 100, 116

Wyclif, John, 34, 35, 41, 135
Wyssenburg, Wolfgang, 97, 119

Y

Yahya ibn 'Adî, 23, 107

Z

Zápolya, Jean, prince de Transylvanie, 9, 10
Zigabènos, Euthymios, 23

Zwingli, Huldrych, 5, 15, 54-56, 59, 62, 72-74, 79, 80, 82, 86, 95, 113, 133, 135, 139-141, 148, 149, 152, 164
Concordia mundi ou la réconciliation des hommes, 148
Guerre contre les musulmans ou mission parmi eux ?, 132
L'éloge et critique de la vie sociale, 91
L'Islam – une hérésie ?, 74
La connaissance de Dieu, 79, 80
La grâce universelle et la doctrine de l'élection, 139, 141
La justification par Dieu ou par l'homme ?, 86
Les païens de l'Antiquité, 72, 73

NOTE SUR L'AUTEUR

Né en Hongrie qu'il avait quitté après la Révolution de 1956, Victor Segesvary avait travaillé avec l'Organisation des Nations Unies dans le domaine de développement économique et social pendant 25 ans. Son long séjour en Asie et en Afrique l'a nécessairement rendu conscient avec l'existence de multiple mondes humains et l'a amené à réaliser que la compréhension de l'Autre et la tolérance sont indispensables dans les relations humaines. Il a obtenu à l'Université de Genève un doctorat en science politique et relations internationales de l'Institut de Hautes Etudes Internationales, et un doctorat en théologie réformée de la Faculté de Théologie Protestante. L'étendue de ses connaissances est très vaste embrassant les domaines de la sociologie, de l'économie, de l'histoire et de la philosophie – en plus de la “nouvelle” science de l'étude comparative des civilisations. Il a publié un grand nombre de livres et d'articles, entre autres, *Inter-Civilizational Relations and the Destiny of the West : Dialogue or Confrontation ?* (Les relations inter-civilisationnelles et le destin de l'Occident: Dialogue ou confrontation ?); *From Illusion to Delusion : Globalization and the Contradictions of Late Modernity* (De l'illusion à la désillusion: La globalisation et les contradictions de la modernité tardive); *Dialogue des Civilisations: An Introduction to Civilizational Analysis* (Dialogue des civilisations: Introduction à l'analyse des civilisations); *Existence and Transcendence: An Anti-Faustian Study in Philosophical Anthropology* (Existence et transcendance: Une étude anti-Faustienne en philosophie anthropologique), et, finalement, *World State, Nation States or Non-Centralized Institutions ? A Vision of the Future in Politics* (L'Etat mondial, Etats-nation ou des institutions non centralisées ? Une vision de l'avenir en politique). La carrière de Victor Segesvary figure dans le dictionnaire biographique de Marquis' dans les séries Who Is Who in America and Who is Who in the World.