

IAN C. LEVY, RITA GEORGE-TVRTKOVIĆ, DONALD F. DUCLOW  
(EDS.), *NICHOLAS OF CUSA AND ISLAM. POLEMIC AND DIALOGUE IN THE  
LATE MIDDLE AGES*, (STUDIES IN MEDIEVAL AND REFORMATION  
TRADITIONS, 183), LEIDEN – BOSTON: BRILL, 2014. 251 PP.  
ISBN 9789004274761 (HBK)

HEDWIG MARZOLF  
UNIVERSITY OF CORDOBA



Après les attentats de Paris du 13 novembre 2015, le premier ministre français Manuel Valls a déclaré la France en «guerre» contre «le totalitarisme islamiste», déclaration suivie de bombardements du fief de l'Etat islamique au nord de la Syrie. La «guerre» est-elle cependant la bonne réponse ? Cette question, aussi complexe soit-elle, il est légitime que les citoyens se la posent et qu'ils la posent aux hommes politiques. A ceux qui argueraient de sa complexité pour la soustraire au débat public, on rétorquera qu'elle appelle plutôt un effort d'éducation publique. Cette éducation pourrait commencer par souligner que ce questionnement n'est pas nouveau, qu'il a des antécédents que cet ouvrage, issu d'une conférence de la American Cusanus Society et du Séminaire International sur la Théologie de la Pré-Réforme du Gettysburg Lutheran Seminary en 2012, a l'immense mérite de venir nous rappeler. En effet, c'est à la réponse à d'autres événements terribles, la conquête de Constantinople en 1453 par Mehmet II et les forces ottomanes, que s'intéresse ce volume des *Studies in Medieval and Reformation Traditions*, celle donnée par le philosophe, théologien, homme d'église Nicolas de Cues. A ces événements, Nicolas de Cues répondit d'abord par l'écriture de *De pace fidei* («La paix des religion»), un traité dans lequel il recherche la paix entre les diverses religions à travers l'élucidation de la formule «*religio una in rituum varietate* (une religion dans la variété des rites)», avant de se joindre, quelques années plus tard, à l'appel du pape Pie II en faveur d'une nouvelle croisade. Revenir sur *De pace fidei* (qui fut l'objet d'une première conférence en 1986), mais en l'abordant cette fois-ci sous l'angle du dialogue entre ces deux communautés

au Moyen-âge tardif, voilà ce que nous propose ce volume, dans la double optique, en comprenant mieux ce traité et son auteur, de maximiser aujourd'hui les chances d'un véritable dialogue entre ces deux communautés.

En réalité, le dialogue entre ces deux communautés n'est pas un présupposé à la lecture de *De pace fidei*. Sa réalité et sa possibilité elles-mêmes sont au contraire l'objet d'une réflexion critique de la part de chacun des 14 auteurs réunis ici. Dans leur introduction (p.3), les éditeurs prennent soin de rappeler les objections émises à ce sujet par Rémi Brague et relayées en partie par le livre de John Tolan, *Saracens: au Moyen-âge, le vrai (true) dialogue entre musulmans et chrétiens* serait rare, et s'il existe, il se présente sous la forme de polémiques plutôt que d'un échange raisonnable d'arguments. Le dialogue entre les divers représentants des religions mis en scène dans *De pace fidei* obéit à un genre littéraire, mais est sans correspondance dans le réel. On peut lire l'ensemble de l'ouvrage comme une réponse à ces objections, appuyée sur la conviction initiale, non le dialogue entre occident et orient soit réel ou même possible, mais qu'il demeure pour nous, comme il le fut pour Nicolas de Cues, un rêve désirable, si ce n'est, comme le suggère Thomas E. Burman dans sa préface «Nicholas of Cusa and Peter the Venerable's request», une exigence, celle que formula une première fois au 13<sup>ème</sup> siècle Pierre le Vénérable. Il s'agit de questionner l'idée – celle de Rémi Brague comme la nôtre – de ce qu'est un «vrai dialogue» pour rechercher à quoi ressemble un dialogue au Moyen âge. Cette enquête fera ressortir plusieurs niveaux de dialogue. Le niveau de la vie quotidienne d'abord, où on ne peut pas douter qu'habitants les mêmes territoires ou commerçant entre eux, chrétiens et musulmans communiquaient entre eux. Il est notable ici, comme le soulignera Rita George Tvrtković, que Nicolas de Cues n'ait pas voyagé en terre d'islam et que sa connaissance de ce dernier soit purement livresque. Le voyage, même lorsqu'il s'inscrit dans l'idée de la mission, comme dans le cas du frère dominicain Riccoldo da Montecroce, termine toujours par modifier le regard porté sur l'autre dans le sens d'une plus grande compréhension. La lecture des textes sacrés, leurs traductions et leurs commentaires représentent un autre niveau de dialogue. Tout l'enjeu ici sera de déterminer dans quelle mesure les différences et les différends affichés de part et d'autre préservent tout de même un noyau commun, aussi restreint soit-il. Enfin, à un dernier niveau, le dialogue devient «une affaire d'herméneutique», dans la mesure où les polémistes, traducteurs et interprètes ne pratiquent pas une conversation «face à-face», mais communiquent entre eux à travers leurs propres lectures du Coran et de la Bible, qui s'inscrivent elles-mêmes dans une longue tradition exégétique de part et d'autre. On se retrouve ici face à un «labyrinthe d'hypertextes postmodernes» (p.5) dans lequel il nous incombe, comme déjà aux auteurs médiévaux, de tracer notre route. Cela explique également la variété des textes et des auteurs pris en

considération dans cet ouvrage, du Coran à Nicolas de Cues à Ignace de Loyola aux auteurs contemporains de *A common Word between us and you* (mentionnées par Joshua Hollman) par exemple, puisque c'est une même conversation qui se poursuit et s'enrichit de l'un à l'autre.

En parallèle avec cette élucidation de ce qu'il en est du dialogue entre chrétiens et musulmans, c'est le sens à donner à la tolérance religieuse manifestée par Nicolas de Cues qu'il s'agit de préciser, comme vient nous le rappeler l'article de Morimichi Watanabe (1926-2012), à qui le volume est dédié, et qui ouvre la première section «Cusanus and Islam». Universalisme (synonyme ici de pluralisme : toutes les religions se valent également), parallélisme (qui rejette la possibilité de comparer les religions), exclusivisme ou inclusivisme christologique : comment le Cusain qualifie-t-il les relations entre les religions, se demande Knut Alfsvåg à la fin de sa contribution intitulée «Divine difference and Religious unity. On the relations between *De Docta Ignorantia*, *De Pace Fidei* and *Cribatio Alkorani?*» S'il est certain qu'à travers sa formule «une religion dans la variété des rites», Nicolas de Cues voulait fomenter l'harmonie et la compréhension mutuelle entre les religions, il règne un consensus entre les auteurs des trois sections dont est composé ce volume sur le fait que Nicolas de Cues ne prône pas pour autant une approche relativiste ou pluraliste des religions.

Dans la première section «Cusanus and islam», les auteurs s'attachent dans cette perspective à mettre au jour les présupposés théologiques de l'approche cusaine de l'islam. En effet, pour Félix Resch, dans «The Trinity as a challenge to Christian-Muslim dialogue in Nicholas of Cusa : Nicholas of Cusa's philosophical translation of trinitarian faith as a response to islamic rejection», on ne peut pas rejeter la dimension «aléthique» des religions, c'est-à-dire leur prétention à la vérité universelle, dans leur dialogue. Il importe de savoir entre le dogme chrétien de la trinité et celui musulman qui soutient l'unité de Dieu, entre l'affirmation de la divinité de Jésus et celle de la transcendance de Dieu qui lui interdit l'incarnation, laquelle de ces affirmations est vraie. Pour cela, le Verbe, qui est le porte-parole du Cusain dans *De pace fidei*, ne recourt pas aux sources supranaturelles de la révélation ou de l'histoire du salut, mais à la raison naturelle qui est aussi une «raison publique – mais profondément métaphysique» (p.99). C'est cette raison qui traduit les Noms propres qui composent le symbole de la Trinité en concepts philosophiques, procédant ce faisant à une certaine démythologisation de ce symbole. Pour Walter Andreas Euler dans «A Critical Survey of Cusanus's Writings on Islam», c'est par une argumentation rationnelle qui relève à la fois de la maïeutique et de la *manuductio* que les musulmans sont amenés à reconnaître la vérité du christianisme. Knut Alfsvåg souligne pour sa

part, en remontant du *De pace fidei* au *De docta ignorantia*, «the necessity of a Christ-centered exploration of the world, even within a philosophical context» (p.54). En effet, même si la philosophie de la religion du Cusain consiste au départ dans l'exploration des concepts d'infini et de fini et de leur relation à travers le concept de participation, elle mobilise nécessairement la double doctrine de la trinité et de l'incarnation comme la seule manière de penser cette dernière. Ou encore, pour Joshua Hollman dans «Reading *De pace fidei* christologically: Nicholas's Verbum dialectic religious of concordance», les conceptions cusaines de l'unité de la religion à travers la diversité de ses rites et de la paix entre les religions sont fondées sur la notion de Verbe de Dieu «rooted in Hellenic thought and the plentitude of ancient conciliar Christology» (p.84). Plus précisément: «in *De pace fidei*, Cusanus dialectically and hierarchically holds together Athens and Jerusalem, reason and revelation, universalist and exclusivist out-looks, conciliar-catholic tradition and the pragmatic concerns of the present, all of which are centered in the cosmic and incarnate Christ» (p.79). Il est difficile ici de ne pas évoquer le modèle de la raison défendu par un autre philosophe, théologien et homme d'église, Joseph Ratzinger – le parallèle entre ce dernier et Nicolas de Cues est d'ailleurs établi par Walter Andreas Euler, comme le signale Félix Resch dans une note (p.88, note 7) –, notamment dans son discours à Ratisbonne en 2006: il existe une «complémentarité essentielle entre raison et foi», liée au fait historique que la pensée grecque a «fusionné» avec la foi chrétienne et c'est «dans ce grand Logos, dans cette amplitude de la raison» que doit avoir lieu le dialogue des cultures. C'est le mérite des auteurs cités, toutefois, de souligner aussi les limites que rencontre ce dialogue sur cette base théologique. Pour un interprète chrétien, il est difficile de faire face à «l'ambivalence de l'islam», favorable et défavorable à la fois aux doctrines fondatrices du christianisme, et le risque est de développer en retour une attitude «ambigüe» (p.62) à son égard, comme en témoigne le parcours du Cusain du *De pace fidei* au *Cribatio alkorani*. Signalons ici, dans la première section toujours, la contribution de Pim Valkenberg, «*Una Religio in rituum varietate: religious pluralism, the Qur'an, and Nicholas of Cusa*» qui s'interroge sur l'origine historique des cinq mots de cette formule-clé. Cette origine renvoie, selon lui, à une certaine théologie coranique, pour laquelle il existe une ambiguïté dans la notion de religion (entre dīn au singulier et shir'ah au pluriel) que la théologie de Nicolas de Cues reproduit (entre lex/fides/cultus/religio au singulier et ritus/religiones au pluriel): il est ironique qu'un penseur chrétien emprunte à l'islam ce qui rend en un sens problématique le dialogue avec lui.

La deuxième section «Historical perspectives», en remplaçant l'œuvre de Nicolas de Cues dans le champ historique, ouvre de nouvelles pistes d'approche. La comparaison menée par Rita George-Tvrković dans «Deficient sacraments or

unifying rites? Alan of Lille, Nicholas of Cusa, and Riccoldo da Montecroce on muslim and jewish praxis» entre les différentes appréciations des rites musulmans et juifs par les trois auteurs cités ci-dessus, si elle conduit à valoriser l'approche positive fondée sur le terrain de Montecroce, permet aussi de souligner le souci de paix de Nicolas de Cues, prêt – fait rare – à accepter qu'on modifie les rites chrétiens et qu'on circonscrit tous les enfants si l'harmonie des religions est par là renforcée. Marica Costigliolo met en lumière le changement de perception de l'islam qui s'opère entre le 13<sup>ème</sup> et 15<sup>ème</sup> siècle: d'ennemi à abattre, le musulman devient le barbare au sens de l'ignorant qu'il faut éduquer et convaincre, changement qui participe de la construction de l'identité de l'Occident comme étant centrée sur la culture romaine et grecque. Même s'il est vrai, comme le soutenait Rémi Brague, que le genre littéraire du dialogue au Moyen âge recouvre les disputes, les traités apologétiques et les libelles polémiques, il demeure, soutient-elle, qu'à travers ces polémiques (l'auteur souligne ici l'importance du *Contra legem Sarracenorum* de Riccoldo de Montecroce) et les traductions même approximatives du Coran, un dialogue interculturel et interreligieux se noue entre Orient et Occident. Jesse D. Mann qui nous offre une traduction du *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* 10.6 de Juan de Segovia, l'autre grand défenseur de la paix et du dialogue avec l'islam, avec qui Nicolas de Cues a entretenu une correspondance, rappelle pour sa part que le dialogue avec l'islam, du point de vue de Juan de Ségovie était indissociable d'une ecclésiologie synonyme de sotériologie. Enfin, dans une contribution au titre sans détour «How to deal with muslims? Raymond Lull and Ignatius of Loyola», Paul Richard Blum analyse les récits autobiographiques de ces deux auteurs qui concernent un conflit personnel avec un musulman et montre que la leçon négative que Lull en tire – qu'il vaut mieux ne pas essayer de convertir les musulmans – devient chez Ignace de Loyola une leçon positive – qu'il s'agit plutôt de réformer l'église catholique. En d'autres termes, c'est par l'autocritique et la réflexion sur ses propres limites que la religion chrétienne (mais cela vaut aussi pour l'islam) peut s'ouvrir à l'autre et, ajoutons, trouver sa place en démocratie.

Enfin, la troisième section «Muslim responses to christianity», dont les éditeurs soulignent l'importance dans leur introduction, examine la manière dont les musulmans ont affronté eux-mêmes le dialogue avec le christianisme. Comment la notion de Jésus comme *Word of God*, au centre de l'attention des auteurs de la première section, est-elle abordée par les musulmans? On peut consulter à ce sujet l'exposé didactique et exhaustif offert par Asma Afsaruddin dans «The messiah 'Isa, son of Mary': Jesus in the islamic tradition Afsaruddin». Quelles que soient les différences d'approche entre les traditions sunnite, soufie et chiite, toutes convergent pour reconnaître en Jésus un prophète d'un poids singulier, au

rôle essentiel dans l'islam, mais restent hermétiques à la notion d'un Logos qui serait Sauveur. Il demeure, comme l'indique l'auteur à la fin de son introduction (p.179), que Jésus se présente ainsi «not as a divisive figure but as one who creates opportunities for greater appreciation of the other's tradition». Pour sa part, au début de sa contribution «Revisiting the charge of *Tahrif*: The question of supersessionism in Early islam and the Qu'ran», Sandra Toenis Keating adresse aux études islamiques l'avertissement que Félix Resch adressait à la théologie chrétienne, qu'il est tentant, mais erroné, de mettre de côté la dimension théologique des convictions religieuses partagées par les communautés dans l'optique de favoriser la paix entre elles. On s'interdit ce faisant de comprendre ces convictions et on risque de voir le dialogue entre les communautés fracasser tôt ou tard. En l'occurrence, on s'interdit de comprendre bien la notion de *Tahrif*-l'enseignement selon lequel le Coran viendrait confirmer en même temps que corriger les écritures des autres monothéismes et/ou leurs interprétations qui auraient été corrompus et auraient obscurci ce faisant le message initial envoyé par Dieu – si l'on ne met pas en lumière le problème théologique fondamental auquel il répond, qui concerne à la fois la justice divine, l'égalité des hommes dans l'accès à la révélation et au salut. Ce faisant, l'auteur revient sur le sens de la formule «une religion dans la variété des rites» dans la théologie coranique: si le Coran défend la variété des messages envoyés par Dieu, il ne faut pas voir là «the sort of progressive, pluralistic vision of society» que les penseurs contemporains désirent voir, mais l'importance donnée au jugement final; à ce moment-là, Dieu désignera ses vrais serviteurs; auparavant, il est inutile de vouloir discuter avec ceux qui ne reconnaîtraient pas l'authentique révélation. Il n'y a pas en ce sens, comme le défendait Afsaruddin, d'«equality of God's messengers» (p.180). Ce sont aux réquisits herméneutiques de l'approche du christianisme chez Ibn Hazm et Al-Ghazzālī que s'intéresse Tamara Albertini: tandis que l'approche «littéraliste» du premier le conduit à une condamnation féroce du christianisme, la «'subject-centered' epistemology» (p.220) du second le conduit à s'approcher au plus près de l'idée d'une divinité du Christ à travers l'idée d'un Jésus soufi. Enfin, ce sont deux figures mystiques, Ibn 'Arabi et Meister Eckhart, qui retiennent l'attention de Robert J. Dobie, dans la mesure où leurs efforts pour repousser les limites de leur religion ouvrent la voie au dialogue interreligieux. On apprend ainsi que du point de vue d'Ibn 'Arabi, la variété des rites renvoie aux différentes coupes qui permettent, mais en la colorant, de boire l'eau de la connaissance divine, celle-ci dans sa pureté étant inaccessible à la connaissance humaine, même si la coupe de l'islam est sans doute la plus transparente et vaste.

Voici donc un riche ouvrage, synthétique, pour nourrir le vif débat actuel au sein de nos sociétés sur la place à faire aux différences religieuses, mais aussi pour

enrichir notre conception du libéralisme. Car c'est le geste libéral – ramener les convictions religieuses au statut de particularismes culturels – qui est aujourd'hui questionné. Comme l'a fait remarquer récemment le philosophe français Etienne Balibar, les religions se distinguent des cultures en ce qu'elles opposent à la sphère coutumière du quotidien des exigences de rupture, de réformes radicales ou même de révolutions au nom d'une prétention à l'universel.<sup>1</sup> Dès lors, il est possible que la réussite du projet libéral de concilier religion et démocratie passe, non pas par la «neutralisation de la théologie», mais par son approfondissement.<sup>2</sup> A cet égard aussi, Nicolas de Cues peut encore nous éclairer.

---

<sup>1</sup> Cf. Etienne Balibar, *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Galilée, Paris, 2012.

<sup>2</sup> Cf. Michaël Foessel, 'Les croyances de l'homme démocratique. Habermas et la question religieuse', *Esprit*, janvier 2013, p. 53-67. Pour approfondir ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage Hedwig Marzolf, *Libéralisme et religion. Réflexions autour de Habermas et Kant*, Paris, Cerf, 2013.