

Recensions

ISLAMOLOGIE

Alexander E. ELINSON, *Looking Back at al-Andalus*, The Poetics of Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature, « Brill Studies in Middle Eastern Literatures, 34 », Leiden-Boston, Brill, 2015, 1 vol. de x-186 p.

Cette étude d'histoire littéraire peut intéresser le philosophe car elle donne indirectement des éléments de réflexion sur certains mythes qui marquent notre univers culturel : ici, celui d'une idyllique « Andalousie arabe ».

La perte de l'Espagne par le monde islamique a entraîné une production littéraire considérable. Ces développements nostalgiques qui se sont exprimés jusque dans l'Inde du XIX^e siècle, et le Moyen-Orient du XX^e posent un problème de socio-psychologie : pourquoi tant d'importance accordée à la perte de ce territoire extrême et sans valeur géostratégique ? Le présent ouvrage, qui se limite aux écrits médiévaux en arabe et en hébreu, montre la complexité de cette question : d'une part il témoigne que ce n'est pas seulement la part arabe, c'est-à-dire dominante, qui a ressenti cette nostalgie, mais également des juifs, pourtant citoyens de seconde zone dans ce pays et parfois durement persécutés ; d'autre part les textes ne témoignent pas tant de sensibilité au fait qu'al-Andalus a produit quelques-uns des plus beaux fleurons littéraires, artistiques, philosophiques et scientifiques du monde islamique, qu'à des aspects civi-

lisationnels nettement moins élevés : prestige des sites en eux-mêmes et par leur histoire, impressions subjectives causées par les lieux, concurrence de rayonnement, et, surtout après l'avance des royaumes du Nord, fiction d'un âge d'or perdu. Le rôle des conventions littéraires, tant dans la littérature arabe que dans l'hébraïque, est déterminant.

En comparant avec les thèmes de convivence et de tolérance mis en avant actuellement on voit à quel point ils sont artificiels et combien cette littérature de nostalgie a évolué à travers divers stades de réécriture.

Dominique URVOY.

Alan VERSKIN, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista*, The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom, « Studies in Islamic Law and Society, 39 », Leiden - Boston, Brill, 2015, 1 vol. de x-202 p.

L'imposition d'un gouvernement chrétien à un territoire islamisé depuis plus de cinq siècles a suscité une réaction intellectuelle importante chez les hommes de religion musulmane, ce qui n'avait pas été le cas lors des fluctuations de frontières avec l'Empire byzantin ni avec la disparition des États croisés où la passivité avait dominé. Les hommes de religion prennent

alors conscience que la tradition a très peu envisagé la possibilité pour des musulmans de vivre sous un pouvoir non islamique. L'A. du présent ouvrage étudie la production des juristes malikites — le rite dominant en Occident islamique — à cette occasion, la prolongeant par celle qui a été causée, au XIX^e siècle, par l'occupation française du Maghreb.

Les textes les plus connus pour les appréciations de la première période, où les musulmans — sous le nom de Mudejar — gardent leur religion, sont négatifs, dénonçant le danger qu'il y a à vivre dans une société qui dénigre l'islam et qui met en danger la foi. Il y a donc appel à l'émigration (*hijra*), la seule différence étant entre la condamnation pure et simple pour ceux qui ne la font pas et une attention plus compatissante pour les hommes contraints à cela. Les chercheurs modernes ont interprété différemment ces textes, allant de la condamnation pour la rigidité d'esprit ainsi manifestée jusqu'à l'éloge de la défense de l'intégrité de la civilisation islamique. Pour surmonter les contradictions des points de vue, l'A. s'est efforcé de replacer ces textes dans une production plus vaste, incluant notamment nombre de « consultations juridiques » (*fatwâ*), genre où les auteurs peuvent faire preuve de plus de liberté.

Il constate que le droit pour les musulmans de vivre en « territoire de la guerre » (terme désignant tout ce qui est hors du « territoire de l'islam », c'est-à-dire là où s'applique la loi islamique) a connu deux étapes majeures. Au IX^e siècle, les anciens juristes d'al-Andalus et du Maghreb (notamment le célèbre Saḥnūn) prennent acte des contraintes imposées par la proximité des sociétés chrétiennes et rompent avec l'opinion de Mālik qui réduit les droits de famille et de propriété des musulmans vivant en territoire non islamique. Au début du XV^e siècle, au contraire, quand le renversement de situation géopolitique s'avère permanent, les juristes deviennent

moins conciliants, préférant marquer la séparation entre musulmans et chrétiens. Il y a alors retour de certains à une attitude intransigeante, allant jusqu'à vouloir exproprier ceux qui restent, voire les tuer.

La question n'est plus guère débattue, même au temps des Morisques, jusqu'à l'installation des Français au Maghreb. Si aux débuts c'est la position intransigeante qui domine assez rapidement, l'impossibilité d'émigration massive devient évidente et on commence à réfléchir sur les conditions de vie sous un pouvoir non islamique. C'est l'apparition d'un genre nouveau, le *fiqh al-aqalliyât* (loi des minorités musulmanes en territoire non islamique) qui est le problème dominant actuellement. L'A. ne traite pas ce dernier aspect mais son analyse précise des précédents donne un enseignement important sur la psychologie collective et ses fluctuations en fonction des changements de pouvoirs.

Des appendices (36 p.) donnent la traduction des documents les plus significatifs (al-Wansharisî, Ibn Rushd [le grand-père du philosophe] et Ibn al-'Arabi [le juriste, non le soufi]). Une abondante bibliographie de 25 p., dont 9 de sources arabes, et un index complètent l'information.

Dominique URVOY.

Talal AL-AZEM, *Rule-Formulation and Binding Precedent in the Madhhab-Law Tradition*, Ibn Quṭlūbughā's Commentary on *The Compendium of Qudūrī*, « Middle East and Islamic Studies: Islamicate Intellectual History, 2 », Leiden-Boston, Brill, 2016, 1 vol. de XVI-258 p.

L'islam étant une orthopraxie, sa théologie propre se trouve dans le *Fiqh*, forme multiple sous laquelle les hommes s'efforcent de concrétiser la *Shari'a*, la « voie » indiquée par la Révélation. Cette concrétisation s'est faite à travers un certain nombre d'écoles appelées *madhhab*,

terme assez vague désignant à la fois et séparément une doctrine, une association professionnelle et une juridiction. Or la tradition juridique islamique s'est formée principalement dans le genre du commentaire légal. Le présent ouvrage prend pour exemple l'écrit d'un éminent juriste égyptien du 19^e siècle H./xv^e p.C. commentant un compendium de règles légales réalisé quatre siècles plus tôt par une autorité de l'école hanafite. Ce dernier représente le moment historique où l'hanafisme se détache de l'emprise de la théologie spéculative mu'tazilite, ce qui n'empêche pas cet auteur de se consacrer, dans d'autres de ses ouvrages, au genre des disputations légales, avec tous les recours dialectiques que cela implique. Le premier est caractéristique de la période où le commentaire est devenu un genre littéraire, servant à « transmettre la tradition, recenser ses arguments et conclusions, introduire de nouvelles considérations sur des positions existantes et — parfois — présenter de nouveaux cas sous la rubrique de certaines d'entre elles; finalement de proposer des amendements aux règles développées par le *madhhab* » (p. 45).

L'ouvrage est divisé en trois sections : histoire, théorie et pratique. Dans la première, afin de souligner la façon dont une école doctrinale se forme par référence aux écrits précédents, l'A. propose une périodisation du *madhhab* hanafite en cinq stades : les opinions fondatrices, la transmission formatrice, la consolidation classique, la pratique du choix des opinions les plus appropriées pour formuler les règles (*tarjih*), et la révision des règles (*taṣhīh*).

Sur le plan théorique, le livre étudié obéit à deux principes : la nécessité de respecter la cohérence de la tradition de l'école, et celle concernant la procédure spécifique d'établissement des règles. La référence aux prédécesseurs, qui en est l'aspect caractéristique, obéit à son tour à divers niveaux d'arguments : niveau éthico-religieux (pour éviter le choix arbi-

traire); prise en compte de la consistance du système légal (critère de stabilité) et de sa cohérence (pour éviter les décisions composites); privilège attribué à l'efficiencia par rapport à l'investigation; « prédictabilité » (pour faciliter la référence ultérieure); déterminisme historique. L'A. donne ensuite des exemples concrets de l'application de ces arguments, ce qui s'enchaîne naturellement avec la dernière section qui est consacrée à la révision des règles effectuée par le juriste mamelouk.

Pour l'A., le double processus d'établissement des règles et de révision de celles-ci vise quatre buts : doctrinal, institutionnel (établissement d'une hiérarchie et d'une classification des rôles des juristes), systématique (interdiction des élaborations composites) et pratique (perspectives pour l'établissement de nouvelles règles).

Au long de l'ouvrage, l'A. se situe lui-même dans un ensemble de réflexions d'auteurs musulmans sur l'histoire du *fiqh*, ce qui pourra guider le lecteur désireux d'approfondir cette discipline. Les définitions de concepts sont particulièrement bienvenues. Le texte est illustré par treize figures et graphiques qui synthétisent heureusement une matière quelque peu rébarbative.

Dominique URVOY.

Belkacem BENZENINE, *Penser la laïcité dans les pays arabes*, De la Renaissance arabe à nos jours, « Penser le temps présent », Paris, L'Harmattan, 2014, 1 vol. de 340 p.

Avant même l'introduction dans le vocabulaire arabe, sous l'influence de l'Occident, du terme « laïcité », la question du rapport entre le politique et le religieux, l'État et la religion, a été posée par les premiers efforts de sécularisation institutionnelle dans l'Égypte de Muhammad 'Alī (première moitié du 19^e siècle). Après la description de cette action, l'A. envi-

sage successivement les composantes du thème (la sécularisation de la pensée, la liberté et le « vivre ensemble », la laïcité comme valeur de la modernité, le lien avec le nationalisme), puis l'affrontement avec l'idéologie du califat à travers des auteurs tenants des deux bords. Un dernier chapitre résume l'enseignement de ces explorations intellectuelles et affrontements idéologiques en détaillant « les enjeux de la laïcité aujourd'hui » et signale les rares entreprises militantes en sa faveur.

Bien que conçu comme une thèse de sociologie, l'ouvrage repose surtout sur l'analyse et la classification des textes. Le travail est fait consciencieusement et sera utile aux lecteurs comme première information générale sur ce sujet. Toutefois, il faut avertir que, du fait du niveau médiocre de la plupart des auteurs recensés (leur célébrité n'étant pas un gage de profondeur), il relève seulement de l'étude des idéologies et ne concerne pas la philosophie politique. Même pour Ali Abderraziq, dont la réflexion se situe à un niveau très supérieur du reste des auteurs, le paragraphe qui lui est consacré le ramène à de simples formules.

Signe supplémentaire de cette limitation, l'ouvrage porte en exergue un célèbre passage du soufi Ibn 'Arabî sur la « religion de l'amour », que l'on s'obstine à interpréter comme un appel à une tolérance généralisée alors que le commentaire d'Ibn 'Arabî lui-même (cf. *L'Interprète des désirs*, trad. M. Gloton, Paris, 2012, p. 124-126) montre qu'il n'y a rien de tel.

Dominique URVOY.

Christian JAMBET, *Le Gouvernement divin, Islam et conception politique du monde. Théologie de Mullâ Şadrâ*, Paris, CNRS éditions, 2016, 1 vol. de 470 p.

Mullâ Şadrâ (1571/1572-1640/1641) est le plus grand des « métaphysiciens » de

la Renaissance safavide. Mais les deux termes de cette définition doivent être nuancés. Le qualificatif de métaphysicien est trompeur car son œuvre associe dans la démarche philosophique commentaires sur le Coran, sur des textes philosophiques antérieurs et sur la tradition des imâms du chiisme duodécimain. Son insertion dans la Renaissance safavide est particulière car là où ses maîtres incarnent une cléricature au service du pouvoir il s'attache à l'eschatologie et, dans ses écrits dits politiques, il ne parle que de la prophétie et de l'imâmât : « C'est l'imâm qui possède l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle, et le savant gnostique est son interprète, celui qui "dévoile" son enseignement » (p. 18).

Ce livre est composé de trois parties intitulées respectivement : « Théologies », « Exégèses » et « Le Dieu humain ». Le premier chapitre de la première partie situe la théologie comme prolongement d'une métaphysique des trois modes d'être (l'être absolu, l'étant déterminé et l'être « qui s'épanche »). La souveraineté divine est présente dans tous les degrés de l'étant et l'autorité des envoyés de Dieu (prophètes et imâms) « s'exerce dans les degrés hiérarchisés de la réalité humaine, le monde des intellects, le monde des âmes attachées au monde des natures corporelles » (p. 26). L'A. montre alors comment le schéma sadrien se déploie dans tous les niveaux de la réalité. Le second chapitre, intitulé « L'essence de Dieu est toute chose », analyse la façon dont la métaphysique sadrienne ambitionne de résoudre la question fondamentale de l'islam qui est « celle de l'unité et de l'unicité divine, le *tawhîd* » (p. 75).

La seconde partie est consacrée aux conséquences de la façon dont Mullâ Şadrâ perçoit le Coran comme appartenant au monde intelligible, « le monde de l'impératif divin qui est la médiation entre Dieu créateur et les êtres créés » (p. 146) : le Coran possède « une réalité graduelle »,

la révélation se perpétuant indéfiniment au-delà de la prophétie législatrice, par l'interprétation (*ta'wil*) enseignée par les imâms et la vision « dans le miroir » dont sont capables les gnostiques. L'A. s'attache en particulier au verset du Trône (II, 255) et à celui de la Lumière (XXIV, 35) qui sont tous deux « consacrés principalement à dévoiler la réalité spirituelle de l'Homme parfait, dont l'archétype est Muḥammad » (p. 173). Un chapitre est consacré aux traditions des imâms sur les noms divins qui « entrent en jeu dans le monde intelligible, l'archétype suprême, pour déterminer les essences stables des existants, et tous ils naissent de la démiurgie divine qui les crée et les dote de pouvoirs gouvernementaux » (p. 260). Un dernier chapitre traite de l'Intellect, qui est assimilé à l'impératif divin.

La troisième partie détaille ce que l'on peut appeler la politique sadrienne, analysant successivement « l'essence de la prophétie » (de la vie contemplative du prophète à l'action), « l'hégémonie prophétique », « la signification eschatologique de l'imamat », et enfin la tension entre « religion du savant et religion des ignorants ».

Ce dernier chapitre referme le cercle commencé par la fin de l'introduction où l'A. souligne la profusion de publications de textes des grands auteurs de l'époque safavide suscitées par la révolution iranienne, montrant le besoin de la cléricature au pouvoir en Iran de trouver des autorités spirituelles sur lesquelles s'appuyer. Il n'étudie pas ici la concrétisation de cette référence mais il reconnaît passagèrement, à la fin du premier chapitre de la première partie que l'idéologie sadrienne n'a pas été sans intégrer des contradictions qui, historiquement, ont conduit à l'opposition entre religion du commun et religion des savants, opposition que le guide de la révolution iranienne, bien que maître en *'irfân* (gnose) a résolue au bénéfice de la première.

Dominique URVOY.

Controverses sur les écritures canoniques de l'islam, Sous la direction de Daniel De Smet et Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Islam-Nouvelles approches », Paris, Cerf, 2014, 1 vol. de 436 p.

Le titre est à prendre en un sens très large puisqu'il couvre à la fois des conflits qui ont eu lieu historiquement, des discussions contemporaines sur la formation du Livre canonique et sur le Hadith, et même des éclairages extérieurs permettant des comparaisons instructives avec la formation de l'islam. Ces orientations ne sont pas séparées et les douze communications sont classées selon l'ordre chronologique de leur contenu. Néanmoins on peut les regrouper.

Des éclairages extérieurs sont donnés par deux contributions. Polymnia Athanassiadi relève nombre d'anticipations de détail de l'islam dans la religion néoplatonicienne jusqu'à l'empereur Julien. Supplanteée par le christianisme dans le monde gréco-romain, elle a constitué au contraire « une des inspirations majeures du mysticisme musulman » (p. 23). L'A. montre comment elle « invente un discours d'identité » (*ibid.*) en désignant ses autorités et ses adversaires, dont notamment le christianisme. Étudiant le processus de « la canonisation de la Bible hébraïque au filtre des manuscrits de Qumrân » (p. 51), Christophe Batsch montre que pour les anciens il n'y avait pas de diversité de traditions textuelles, mais seulement un seul texte global faisant autorité, avec des variantes écrites et peut-être aussi orales. C'est dans le cadre des disputes juridiques que s'est imposée la nécessité de « se référer à un seul texte commun, connu et reçu "à la lettre" » (p. 68). On fera le parallèle avec la fixation du Coran.

Pour la formation des textes fondamentaux de l'islam, on relèvera d'abord la question des précédents : Jan M. F. Van Reeth se demande si la lutte de l'islam contre les religions dualistes, dans le cadre de sa

« sunnisation », n'a pas constitué un renversement d'orientation par rapport aux origines. Dans les citations littérales de prophéties oraculaires qui nous sont parvenues de Montan, il relève « des concepts et même quelques expressions et phrases qui peuvent être mises directement en rapport avec le Coran » (p. 125). Cela est moins visible pour Mani parce que la plupart des sources sur celui-ci sont indirectes et qu'on ne sait pas ce que le prophète arabe a pu lire, mais, en revanche, on retrouve chez les deux les mêmes genres littéraires exégétiques et parénétiqes.

L'histoire proprement dite de cette formation fait l'objet de trois études. Gurdo-farid Miskinzoda analyse les principaux arguments avancés dans le débat sur l'écrit et l'oral dans l'islam primitif. L'attitude envers l'écriture, sa nature et son rôle a changé avec la pratique de mettre le hadith par écrit, ce qui, en établissant un canon qui devient la source la plus importante de la loi, a également entraîné un changement d'attitude envers l'autorité du prophète. Mohammad Ali Amir-Moezzi reprend la question de l'accusation faite aux Sunnites d'avoir falsifié le Coran : il montre les embarras qu'ont connus sur ce point les auteurs chiites postérieurs à l'époque bouyide et au rapprochement des Sunnites qui les ont conduits à s'éloigner des anciennes autorités chiites généralement favorables à la thèse de la falsification. L'exemple du *šayḥ* al-Mufid est celui d'« une sorte d'ambiguïté embarrassée couverte d'une couche de pragmatisme » (p. 222). Daniel De Smet, pour sa part, s'attache à certaines positions ismaéliennes pour lesquelles le Coran n'est pas la Parole incréée de Dieu mais « prend racine dans l'inspiration [...] qui procède du premier être créé — la Parole ou l'Intellect — et atteint le Prophète par l'intermédiaire de l'Âme universelle. [II] se présente dès lors comme un texte symbolique "inimitable" dont la compréhension nécessite une exégèse ésotérique » (p. 262-263). Après la mort

de 'Alī, le Coran a été « collecté », ce qui a entraîné des lectures divergentes et des erreurs, mais non une véritable falsification.

Sur les attitudes envers le Coran, ce livre nous donne trois exemples significatifs. En examinant la façon dont Ibn Ḥazm envisage la question de l'impeccabilité des prophètes, Camilla Adang met en évidence un traitement spécifique du texte par cette principale autorité du littéralisme, refusant de faire dire au Livre plus qu'il ne dit. Meir Michael Bar-Asher traite de divers « avis musulmans sur la question de la traduction du Coran » (p. 297). Il souligne qu'il y a toujours une « tension entre la croyance que la langue des écritures saintes est sacrée et le besoin que ces textes soient compris par tous les fidèles » (p. 322). Si l'école ḥanafite s'est montrée ouverte à une utilisation de traductions dans le rituel, on l'a généralement exclue du fait que le nombre des versets qui y figurent obligatoirement est très réduit. Okhan Mir-Kasimov s'interroge sur le rapport entre langage divin et langage humain dans la Révélation. Même si le Coran a été fixé relativement tôt, il est généralement admis que Muḥammad a reçu des révélations extra-coraniques, transmises par le hadith, dont la codification a cependant un degré de standardisation moindre. En outre, la mystique a soutenu l'idée d'une continuation de la prophétie après la mort de Muḥammad, non du fait d'une infailibilité collective de la *umma*, mais par la transmission d'une substance spirituelle : la « lumière muḥammadienne ». L'herméneutique apparaît ainsi comme un équilibre entre « descente (*tanzīl*) » du Coran et remontée (*ta'wīl*) vers le sens originel. L'A. examine en particulier la théorisation qu'en fait un auteur du VIII^e/XIV^e siècle, Faḍlallāh Astarābādi.

Les approches modernes ne sont pas de même allure suivant qu'il s'agit d'auteurs musulmans ou de chercheurs occidentaux. Rainer Brunner recense « quelques débats récents autour du hadith en islam

sunnite » (p. 373). Il montre à quel point les Compagnons du Prophètes sont perçus comme présents, qu'on les considère comme ayant préservé son héritage ou comme l'ayant trahi. D'où une tendance allant s'affirmant réservant au seul Coran le droit d'être un fondement de la religiosité et une attaque contre le hadith en tant que source juridique. D'où aussi un anticléricalisme prononcé dans le débat moderne. Du côté de la recherche orientaliste, il s'agit plutôt de questions de méthode : se disant perplexe devant l'application au Coran, par Michel Cuypers, de la méthode de l'analyse rhétorique selon les règles définies par Roland Meynet pour la rhétorique biblique et sémitique, Guillaume Dye cherche, sur des exemples, à savoir « quelles doivent être les relations entre les méthodes historico-critiques (diachroniques) et les méthodes synchroniques » (p. 149). Le lecteur dispose ainsi d'un éventail des principales pistes d'investigation. Chaque contribution est complétée par une bibliographie assez développée, ce qui souligne la valeur pratique de l'ouvrage.

Dominique URVOY.

Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazâlî, Papers Collected on His 900th Anniversary, vol. 2, Edited by Frank Griffel, « Islamic Philosophy, Theology, and Science, 98 », Leiden-Boston, Brill, 2016, 1 vol. de xxx-344 p.

L'éditeur de ce recueil l'inscrit dans une tendance, initiée dans les années 1986-1987, pour envisager Ghazâlî non plus tant comme un critique des philosophes d'inspiration hellénique, que comme celui qui a « islamisé » les sciences grecques, reprenant beaucoup de l'enseignement d'Avicenne mais en en cachant l'origine. Il en voit l'impact dans l'action de modernistes musulmans comme Aḥmad Khân, à la fin du XIX^e siècle, qui s'est donné pour tâche

de réconcilier l'islam avec les sciences modernes.

L'ouvrage regroupe d'abord sept études sur la pensée de Ghazâlî. — Taneli Kukkonen analyse les sources de l'erreur qu'il dénonce pour aboutir à désigner comme voie l'association du pur intellect non adultéré avec la *sunna* du prophète. — Ulrich Rudolph recense les diverses façons dont Ghazâlî a conceptualisé la philosophie, guidé par des considérations non seulement théoriques mais aussi pragmatiques. — Stephen R. Ogden détaille les problèmes posés par la thèse ghazalienne du meilleur monde possible, ainsi que l'évolution de son auteur à ce sujet pour des raisons pastorales. — Ahmed El Shamsy démontre que Ghazâlî a connu le *De usu partium* de Galien par divers canaux et s'est appuyé sur cette téléologie empiriste pour montrer des traits à la fois dans la nature et dans la loi divine qui créent un sens du merveilleux et orientent ainsi celui qui le possède à se tourner vers le Créateur. — Ayman Shihadeh s'attache à la période qui a suivi la rédaction de l'*Incohérence des philosophes*, durant laquelle Ghazâlî écrit son ouvrage de Kalâm ainsi que sa grande synthèse de la *Revivification des sciences de la religion*, période qui marque une étape dans le processus d'accommodation de la théorie de l'âme rationnelle dans l'Ash'arisme. — Anna A. Akasoy s'appuie sur le célèbre passage du *Mishkât al-anwâr*, qui classe les adeptes des différentes conceptions en fonction des voiles qui les séparent de la lumière, pour avancer une interprétation de la polémique autour de la *Leçon de Ratisbonne* de Benoît XVI et de la question du fait religieux. — Frank Griffel décrypte un manuscrit de l'Université de Yale comportant une copie d'une licence d'enseignement (*ijâza*) accordée par Ghazâlî.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à l'influence du maître. — Damien Janos détermine les théories cognitives de Fakhr al-Dîn al-Râzî autour des catégories d'intuition, d'intellection et

de connaissance mystique : celle-ci étant définie comme une sorte de connaissance intellectuelle intuitive acquise quasi immédiatement ou immédiatement, il n'y a pas d'opposition entre elle et une théorie cognitive philosophique. — Jules Janssens montre l'impact du *Mishkât* de Ghazâlî dans le commentaire de Fakhr al-Dîn al-Râzî sur le verset de la lumière (Cor. XIV, 35), voyant chez ces deux auteurs une option pour une « théologie philosophique ». M. Sait Özervarlî recense les diverses perceptions des œuvres de Ghazâlî durant l'époque ottomane, montrant notamment comment les auteurs du XIX^e siècle ont comparé leur réponse à la philosophie occidentale à celle de Ghazâlî à la philosophie d'inspiration grecque. — Martin Riexinger voit également une influence sur les penseurs musulmans de l'époque moderne dans le débat autour de la relation entre connaissance scientifique et révélation, influence qui aboutit cependant à des conclusions diamétralement opposées. — Kenneth Garden, enfin, décrit l'adaptation de la *Revivification des sciences de la religion* de Ghazâlî par Su'âd al-Ḥakim, professeur de soufisme à l'Université libanaise de Beyrouth, concluant sur une exaltation de l'œuvre du maître du XI^e-XII^e siècle comme donnant un panorama complet de l'islam qui doit inspirer quiconque est intéressé par celui-ci, qu'il soit croyant ou simple chercheur. On ne peut s'empêcher de voir là une porte ouverte à tous les opportunistes.

Dominique URVOY.

Jean-Pierre NAKHLÉ, *Le Criticisme dans la pensée arabe*, Essai sur le rationalisme dans l'œuvre de Sadiq Jalâl al-'Azam, « Pensée religieuse et philosophique arabe », Paris, L'Harmattan, 2015, 1 vol. de 138 p.

Le Syrien S. J. al-'Azam (né en 1934) est le principal représentant de la philosophie

marxiste dans le monde arabe. L'ouvrage passe en revue les sujets qu'il a abordés avec la volonté de remettre en cause toute conception statique de l'histoire et des sociétés.

Le premier chapitre donne quatre exemples d'application de la méthode matérialiste historique : — la question juive, où il dénonce l'attribution à un peuple de caractéristiques immuables, ce qui signifie qu'il n'y aurait d'autre issue que son extermination ; — la cause palestinienne, pour laquelle la conception statique qu'en avaient les régimes arabes a conduit à en étouffer le dynamisme ; — l'orientalisme qui, à ses yeux, oppose de façon irréductible l'Orient à l'Occident et interdit tout rapprochement, ce qui a été repris par les islamistes qui ont ainsi produit un « orientalisme à l'envers » ; — la laïcité, où il récuse le préjugé d'une incapacité de l'islam à s'harmoniser avec elle. Ces analyses sont prolongées, dans un second chapitre, par celle de l'ouvrage fondamental d'al-'Azam : *Critique de la pensée religieuse*. Il ne s'agit pas d'y dénoncer le sentiment religieux mais de faire une révision moderne de certains aspects de la pensée religieuse qui dominent la vie affective et intellectuelle de l'homme arabe (cf. la religion statique de Bergson) : c'est le développement scientifique qui entraîne le recul de la religion, tant au niveau collectif qu'à celui de l'individu. Cette position quelque peu simpliste a néanmoins l'avantage de permettre une analyse intéressante sur le rôle de Satan (*Iblis*) dans l'islam (p. 59-63).

Les deux chapitres suivants sont consacrés à la pratique : — la formation d'une société libérée du conservatisme et du complexe d'infériorité qui conduit, à tous les niveaux, à la recherche d'une réussite seulement apparente, ainsi que l'insertion dans la mondialisation face au phénomène d'ultra-impérialisme ; — la dénonciation du substrat socio-économique des tentatives actuelles de rapprochement islamo-chrétien qui cherchent à le camou-

fler, et l'exigence de réduction du religieux au niveau subjectif du choix personnel.

Le dernier chapitre se veut une « approche évaluative de l'œuvre de S. al-'Azm ». Ayant magnifié tout au long des quatre-vingt-dix pages précédentes la perspective « scientifique » choisie par lui, l'A. commence par rappeler ses prises de position envers les principaux philosophes modernes, toutes tournant autour de l'affirmation du matérialisme dialectique, puis esquisse une « lecture critique » de cette pensée, défendant la religion comme une nécessité imposée par la condition humaine et dont seule la forme sectaire est nuisible, soulignant que l'apport de la science n'est pas nécessairement positif, et s'efforçant de revaloriser l'affectif face au cognitif.

J.-P. Nakhlé donne-t-il ici toute la portée de la réflexion de S. al-'Azm ? Sa formulation est bien répétitive et pourrait faire soupçonner une compréhension insuffisante de sa part, surtout si l'on considère l'ampleur de la polémique du philosophe syrien avec ses homologues contemporains. Quand on connaît les textes on doit cependant admettre que, malgré l'assurance avec laquelle il les récuse, ce dernier est lui-même plombé par le jeu de formules stéréotypées. L'ouvrage existant, à défaut de donner à découvrir une pensée novatrice en elle-même, présente l'intérêt d'un tableau suggestif des problèmes auxquels est confrontée l'intelligentsia arabe.

Dominique URVOY.

Mehdi AZAIEZ, *Le Contre-discours coranique*, « Studies in the History and Culture of the Middle East, 30 », Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2015, 1 vol. de XVIII-346 p.

Tout lecteur du Coran ne peut échapper à la constatation du caractère fondamentalement polémique de ce texte. L'A. du

présent ouvrage ne se contente pas de confirmer cette impression en montrant « que 15 % du Coran emprunte un registre explicitement polémique » (p. 291), mais surtout il a cherché à en cerner avec le plus de précision possible une des composantes qui est « le discours rapporté tenu par l'adversaire » (*ibid.*).

Pour expliquer ce choix, une première partie résume l'évolution des études coraniques contemporaines qui a amené à cette focalisation tout en appelant un approfondissement spécifique. Puis vient la définition du corpus par la méthode de l'analyse de contenu, menée au moyen de « synopses, tableaux et graphiques statistiques ». L'A. distingue trois genres de contre-discours, selon qu'il réfère à un discours passé (notamment autour de personnages bibliques), à un discours présent (les opposants au prophète arabe) et à un discours futur (les damnés au Jour du Jugement).

Dans une seconde partie, s'attachant au contre-discours rapporté direct présent, qui représente près de la moitié de l'ensemble, il distingue cinq types de discours : contre Dieu, contre le prophète, contre le Coran, contre l'eschatologie et contre les croyants. L'analyse de chacun dans ses thèmes et dans ses « prédicats » permet de dessiner la figure de l'opposant en général et aussi d'identifier des groupes particuliers d'opposants. L'A. passe alors à l'analyse des énoncés : introduction, citation, riposte, cette dernière pouvant se présenter sous quatre formes, « la réfutation assertion, la concession, la réfutation hypothétique et la réfutation questionnante » (p. 146), avec les divers moyens rhétoriques de l'assertion, de l'interrogation, de l'injonction, de la louange ou du métatexte. Cela constitue des stratégies discursives qui sont détaillées sur l'exemple de deux sourates (*al-furqân* et *al-wâqî'a*), lesquelles font intervenir également d'autres procédés discursifs : l'indistinction de l'adversaire pour le déva-

loriser, l'intemporalité pour pouvoir actualiser chaque lecture, la modalisation et l'effet de contraste, la distanciation et la théâtralisation.

Une troisième partie rassemble la totalité des contre-discours rapportés directs présents et propose pour chacun une grille d'analyse en sept rubriques : numérotation (selon l'édition du Caire), localisation et classements, textes, translittération, traductions (surtout celle de Régis Blachère), concordances (mise en relation de versets ayant des similitudes quant aux mots, expressions ou thèmes développés) et analyse (priviliégiant l'implicite du discours).

Comme on le voit, il s'agit d'un travail presque exclusivement descriptif, visant à mettre en évidence un fonctionnement, mais sans interrogation de fond. Tout au plus, la constatation de la présence ou non d'éléments polémiques en général et surtout l'attention plus précise portée à l'eschatologie permettent-elles de proposer des critères de classification chronologique, avec notamment la remarque que le thème de la résurrection des corps est absent de la période médoise, et l'introduction progressive de thèmes bibliques, vraisemblablement face à la résistance des auditeurs et pour renforcer la foi de l'allocataire.

Par son caractère extrêmement minutieux et exhaustif ce livre est une contribution importante à l'analyse du texte coranique, utilisable aussi bien par le croyant que par le chercheur neutre. Les prolongements que l'A. envisage en conclusion — mise en relation des contre-discours passés aux contre-discours présents pour éclairer le « monoprophétisme » coranique, et comparaison avec les contre-discours présents dans les textes de l'Antiquité tardive pour éclairer le contexte d'apparition du Livre sacré de l'islam — restent dans le même registre de la description.

Dominique URVOY.

Najib George AWAD, *Orthodoxy in Arabic Terms, A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in its Islamic Context*, « Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation, 3 », Boston-Berlin, Walter de Gruyter, 2015, 1 vol. de XIII-466 p.

Théodore Abû Qurra († 820) est une des premières et des plus grandes figures de la littérature arabe chrétienne. Appartenant à l'Église melkite, nom qui désignait alors l'Église orthodoxe chalcédonienne, il aurait écrit encore en grec (mais ces textes sont d'authenticité douteuse), mais aussi en syriaque (œuvres soit perdues soit conservées seulement en version géorgienne), et en arabe (la douzaine d'écrits en cette langue étant conservés et d'authenticité sûre). L'A. du présent ouvrage, théologien protestant, veut réhabiliter dans l'enseignement de sa discipline l'étude des auteurs qui ont pensé non seulement à l'intérieur du contexte de perte de domination du christianisme au profit de l'islam, mais surtout *en fonction* de ce contexte. Son ouvrage doit « faire la première analyse détaillée systématique et herméneutique des discours théologiques et de la pensée doctrinale de Theodore Abu Qurrah sur la Trinité et la christologie, en dialogue avec l'islam » (p. 8). Cela conduit à dépasser l'apologétique interreligieuse pour montrer, par-delà la continuité avec Jean Damascène et Maxime le Confesseur, et par-delà eux, Cyrille d'Alexandrie et les Pères Cappadociens, une réelle créativité dans la transmission de l'héritage doctrinal patristique.

Une première partie de l'ouvrage (chap. I et II) décrit l'attitude des chrétiens moyen-orientaux devant la domination islamique. Dans ce contexte apologétique Abu Qurrah, par son attachement à la stricte raison, se distingue à la fois de ses prédécesseurs melkites, des autres apologistes chrétiens et même des praticiens musulmans du Kalâm.

La seconde partie est consacrée au détail de l'analyse théologique. Le chap. III étudie les problèmes de vocabulaire (grec et syriaque) dans la réception des conciles de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoine par les diverses Églises et montre comment le choix d'une terminologie est décisif pour la destinée de chacune, notamment avec le cas de Nestorius dont la validité de sa conception a été entachée par son vocabulaire — on trouvera une analyse plus détaillée mais convergente de ceci dans Miklós MAROTH, « La philosophie comme moyen d'interprétation de l'Écriture (Nestorius était-il nestorien?) », dans *Esprit critique et textes sacrés*, M.-Th. Urvoy, coordinatrice, Versailles, Éditions de Paris, 2016, p. 63-86. Aussi le chap. IV sur la théologie trinitaire d'Abu Qurrah et le chap. V sur sa christologie sont-ils axés sur la question de son usage de termes arabes pour exprimer ces mêmes conciles. C'est le mot *wajh* (pl. *wujûh*), à la place du grec *hypostasis* et du syriaque *qnome*, pour parler des trois personnes divines dans la tri-unité divine. C'est le mot *hulûl* pour exprimer la modalité de l'incarnation du Verbe et Esprit de Dieu dans la chair humaine, car il indique une subsistance existentielle dans le processus permettant à la Parole de Dieu de devenir perceptible aux esprits humains, alors que les autres auteurs chrétiens utilisent *tajassud* (corporisation) et *ta'annus* (hominisation) qui sont inacceptables par l'islam car ils impliquent un changement de substance.

Tout en étant un fidèle de la doctrine, Abu Qurrah ne suit pas la méthode de ses prédécesseurs byzantins, soucieux avant tout de la transmettre inaltérée : il élargit la tradition des Pères à la pratique non textuelle de l'Église et l'A. décrit en profondeur « son accomplissement hautement créatif et intelligent de l'impact de leur pensée sur l'histoire vécue et expérimentée de l'Église » (p. 419). Dans sa conclusion, il souligne l'intérêt qu'il y a

à revenir à Abu Qurrah dans la mesure où celui-ci a su rester rigoureusement orthodoxe, sans les compromissions avec l'islam que l'on pouvait déjà relever à son époque et qui sont encore plus sensibles chez nombre de théologiens modernes, et en limitant son effort d'adaptation à « des choix linguistiques subtils et plausibles et des stratégies philologiques et conceptuelles » (p. 428).

Dominique URVOY.

Thomas WÜRTZ, *Islamische Theologie im 14. Jahrhundert*, Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Sa'd ad-Din at-Taftāzānī, « Welten des Islams, 7 », Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2016, 1 vol. de VIII-296 p.

Daniel Gimaret avait jadis plaidé pour un « rééquilibrage de l'histoire de la théologie islamique ». En effet, cette discipline est fortement marquée par la science allemande, laquelle, comme le reconnaissait Josef van Ess lui-même, est traditionnellement orientée, depuis Herder, de préférence vers les origines (*Ur*). D. Gimaret soulignait le peu d'attention apportée par l'orientalisme aux auteurs de la période dite de décadence, malgré l'importance quantitative de la production de cette époque et le fait qu'elle récapitule l'ensemble des problématiques. Aussi faut-il souligner que c'est un auteur suisse de langue allemande qui participe à cette réhabilitation. Mais T. Würtz ne veut pas se contenter de « faire connaître » et il soutient que, malgré l'apparente absence d'innovation, la théologie islamique tardive présente, quant à sa dynamique spécifique, des changements réduits mais néanmoins dignes d'intérêt. Son ouvrage vise à le montrer sur l'un de ces auteurs quelque peu négligés, Taftāzānī (1312 ou 1322-v. 1390) qui a œuvré dans l'ensemble

du Nord-Est islamique (jusqu'à Hérat et Samarkand) et dont les écrits ont servi de base d'enseignement dans l'Empire ottoman, étant utilisé jusqu'à nos jours à l'Université d'al-Azhar. Autre trait notable : sur le plan chronologique, cette œuvre se situe à la limite de l'« âge d'or » de la philosophie de langue arabe héritée d'Avicenne.

Après avoir situé son auteur dans son temps et dans son contexte spirituel, et présenté en détail son principal écrit, le *Commentaire sur les Articles de foi de Nasafi*, T. Würtz s'attache, dans son œuvre, à trois thèmes : la doctrine de la résurrection, la théorie des actes humains et la doctrine de la création. Il décrit minutieusement l'historique de chaque problème et situe Taftāzānī par rapport à ces héritages complexes. Celui-ci peut d'ailleurs varier dans certaines options, d'un écrit à l'autre, comme pour la question de la résurrection où elle est comprise tantôt comme retour du néant et tantôt comme raccordement de ce qui a été séparé par la mort et l'altération. En effet, ce qui l'intéresse n'est pas là mais plutôt dans le fait que, quelle que soit la réalité effective, il y a retour d'une personne suffisamment identique à l'individu qui était susceptible, ici-bas, d'obéissance ou de péché. Le reste n'est, pour Taftāzānī, que conjecture. De même pour la théorie des actes, le lecteur trouvera un exposé très complet de l'histoire de la question, l'apport de Taftāzānī se réduisant finalement à une systématisation des arguments de l'école orthodoxe ash'arite. Néanmoins c'est l'occasion de corriger quelques erreurs faites par D. Gimaret sur Taftāzānī dans sa somme *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris-Leuven, 1980). Enfin la question de la création fait intervenir directement l'affrontement avec la philosophie émanatiste avicennienne, d'où une prédominance ici du langage philosophique, mais aussi permet de souligner une nuance sur ce point entre les deux écoles orthodoxes, ash'arite et māturīdite, Taftāzānī ayant d'abord ac-

cepté l'attribut māturīdite de création éternelle, pour le rejeter ensuite.

Si un apport conceptuel de la part de Taftāzānī ne ressort pas avec éclat de cette analyse, celle-ci a le mérite de montrer quels prédécesseurs l'ont marqué et comment il les a utilisés. On notera incidemment une certaine connaissance par notre auteur iranien des philosophes présocratiques.

Dominique URVOY.

Averroès : le philosophe et la Loi, Édition, traduction et commentaire de *L'abrégé du Mustasfā* par Ziad Bou Akl, « Scientia Graeco-Arabica, 14 », Boston-Berlin-Munich, Walter de Gruyter, 2015, 1 vol. de x-502 p.

L'ouvrage est composé d'une longue introduction (p. 3-114), de l'édition du texte arabe avec traduction en regard, chaque paragraphe étant pourvu d'un titre-résumé (p. 119-327), et d'un commentaire paragraphe par paragraphe (p. 329-474) prolongé par une bibliographie de dix pages.

L'abrégé du Mustasfā est un texte de jeunesse, datant de la période où Averroès passait en revue les connaissances « nécessaires » avant de se lancer dans les cycles des commentaires techniques. Pour la matière juridique, qui concerne tout musulman cultivé — mais plus particulièrement notre penseur dont c'est la fonction officielle —, il s'adresse au grand traité de méthodologie de Ghazālī, la principale autorité du sunnisme, supprimant les digressions théologiques de celui-ci et classant le Droit — selon la division aristotélicienne — parmi les sciences instrumentales, ce qui conduit à organiser les questions de façon hiérarchisée et éventuellement à prendre ses distance vis-à-vis de certaines positions du docteur sunnite.

L'introduction par Z. Bou Akl vise à situer aussi exactement que possible la position d'Averroès vis-à-vis de la théologie

islamique et de son représentant le plus illustre : quel est le lien entre cet *Abrégé* et le *Discours décisif* où le juriste pose la question du caractère licite de la philosophie? L'opposition à Ghazàli qui se manifesterait pleinement dans le *Tahâfut al-tahâfut* plonge-t-elle quelques racines dans cet ouvrage de jeunesse? Ces questions générales sont ramenées à trois problèmes fondamentaux qui sont les problématiques les plus saillantes des deux traités : 1. La question de l'authenticité du texte révélé que le juriste interprète, et par suite celle de la nature de la certitude produite par le mode de transmission et, trait spécifique de l'islam, celle de l'impact du miracle coranique sur l'adhésion à la Loi. 2. Le rôle que peut jouer l'opinion et la nécessité de l'action même en l'absence de certitude. 3. La question éthique du bien et du mal et la faillibilité de celui qui fait l'effort d'interprétation.

En fait, dans ce texte, le jeune Averroès s'efforce surtout de rationaliser l'héritage transmis par le grand docteur sunnite tout en lui étant fidèle sur le fond. Il ne propose pas une théorie du droit et choisit le plus souvent, même quand il critique les solutions de Ghazàli, parmi celles qui existent déjà, au besoin dans des écoles marginales (almohadisme ou zâhirisme). On retrouvera la même démarche plus tard dans son grand traité de droit, la *Bidâya*.

Les seules questions proprement philosophiques dans le présent texte sont celles des vérités historiques (la valeur du témoignage reposant sur son mode de transmission) et celle de l'acquisition des actes. *L'Abrégé* ne les traite cependant pas comme telles et l'introduction de Z. Bou Akl doit les rapprocher d'autres textes, notamment *L'Abrégé de rhétorique*, pour en extraire l'enseignement. Ces analyses présentent l'intérêt supplémentaire de bien montrer l'impossibilité, dans le monde islamique, de séparer la philosophie de la pensée religieuse.

Dominique URVOY.

Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam, Edited by Wendy Mayer and Bronwen Neil, « Arbeiten zur Kirchengeschichte, 121 », Berlin-Boston, Walter De Gruyter, 2013, 1 vol. de xii-256 p.

Ce recueil, composé par des chercheurs rattachés presque tous (sauf un) à l'Australian Catholic University, est formé d'une introduction méthodologique s'appuyant sur l'enseignement des précédents dans ce genre de recherche (Wendy Mayer) et de treize études couvrant tant le cas de conflit physique que celui de conflit discursif. Le classement est chronologique.

Ian J. Elmer situe la *narratio* de l'Épître aux Galates (1, 13 - 2, 14) comme révélateur du conflit de Paul avec trois groupes, les faux frères de Jérusalem, le groupe de la circoncision d'Antioche et les missionnaires en Galatie, voire avec Jacques et Pierre, qui convergeraient tous dans l'intention de contester sa prédication de l'Évangile. James S. McLaren souligne le changement d'attitude des textes des premiers chrétiens envers les juifs à partir de l'incendie de Rome par Néron en 64, passant d'une relative neutralité à leur égard à une critique et une implication de ceux-ci dans les questions soulevées. Constatant que les exégètes se partagent entre une interprétation maximaliste de la façon dont Paul cite l'Ancien Testament, qui impliquerait tout le contexte scripturaire, et une interprétation minimaliste qui réduit une citation à une formule, Michael P. Theophilus et A. M. Smith proposent d'étudier la question cas par cas. Ils s'attachent à la reprise d'Isaïe 28, 11-12 dans la première Épître aux Corinthiens (14, 21) et optent pour une troisième voie, celle d'un usage herméneutique par Paul qui connaît bien le contexte de l'original mais est conscient de la différence de situation avec ses interlocuteurs. David C. Sim rappelle les difficultés liées à la constitution d'un canon homogène doctrinalement et analyse la tension entre l'évangile du *Christian Jewish* Matthieu

et le *Law-liberal* évangile de Paul. Sous le titre de « chemin de l'apocalyptique à l'hérétique » Pierluigi Piovaneli pose plusieurs problèmes méthodologiques aux niveaux collectif et individuel et souligne « l'extraordinaire variété dans l'espace et le temps des identités adoptées par les différentes communautés chrétiennes » (p. 107). Alan H. Cadwallader décrit, à travers les diverses versions populaires de l'*Histoire de Saint Michel de Chonai*, la constante rivalité entre les deux villes de Laodicée et de Kolossai. Raymond J. Laird situe le rôle de Jean Chrysostome dans la formation de la théologie orthodoxe, agissant parallèlement aux Cappadociens mais ne se souciant pas tant de doctrine que de pastorale : son attitude envers les Ariens extrêmes, qui affirment que le Christ n'est pas semblable (*anomoios*) au Père, repose sur un diagnostic de manque d'humilité et sa méthode consiste non à discuter leur position mais à les mettre au défi face au rassemblement des adeptes de la vraie foi. Wendy Mayer, prolongeant l'introduction méthodologique générale qu'elle a signée, prend la façon dont le récit de la déposition de Jean Chrysostome a été orienté pour exemple de manipulation des médias comme instrument dans un conflit religieux. Geoffrey D. Dunn décrit certains changements géographiques dans les Églises des Gaules à la charnière des IV^e-V^e siècles en relation avec l'organisation de l'Empire. Pauline Allen s'attache à la période 565-630 qui voit, face à l'Église chalcédonienne, la séparation des Églises anti-chalcédoniennes et l'établissement de leurs organisations propres dans un climat d'opposition entre elles, notamment celles d'Antioche et d'Alexandrie, autour de la doctrine du trithéisme. S'appuyant sur la *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, texte écrit vers 634, Sarah Gador-Whyte relie l'apparition de l'islam aux conversions forcées de juifs par Héraclius dans un contexte de perspectives apocalyptiques chez juifs et chrétiens. Bronwen Neil s'attache aux plus

anciens auteurs byzantins ayant formulé un jugement sur l'islam : Jean Damascène voit celui-ci comme une hérésie de caractère arien, opposée à l'orthodoxie de Byzance, et Théophane le Confesseur, un siècle plus tard, est le premier à l'envisager comme une religion autonome. Enfin Damien Casey établit un parallèle entre Jésus et Muhammad comme s'étant eux-mêmes perçus en tant que prophètes eschatologiques.

Ces divers chapitres apportent beaucoup d'informations d'ordre textuel et factuel, mais peu de conceptualisation. L'effort de théorisation méthodologique demandé dans l'introduction est très inégalement présent.

Dominique URVOY.

Emmanuel PISANI, *Le Dialogue islamo-chrétien à l'épreuve*, Père Anawati, o.p. – Dr Baraka. Une controverse au vingtième siècle, « Religions et Spiritualités », Paris, L'Harmattan, 2014, 1 vol. de 214 p.

Nous sommes entrés très progressivement dans l'ère du dialogue interreligieux. Ce livre en montre les tâtonnements dans l'expérience d'un pionnier en la matière, le dominicain égyptien Georges Anawati (1905-1994). Le P. Pisani a choisi la conférence du P. Anawati au Caire à l'Association des Jeunesses musulmanes (11 septembre 1978). C'était après la rencontre de Paul VI avec le président Sadate le 13 février 1978, et après le refus du Grand Imam d'El Azhar d'entendre cette conférence. Son thème était : « La foi commune en Dieu entre le christianisme et l'islam. »

L'A. donne en première partie les éléments de la controverse : le texte de la conférence du P. Anawati (chap. 1) et la réponse acide du Dr Baraka (chap. 2). En seconde partie, il recherche les clés historiques et théologiques de compréhension de cette « foi commune » : 1. *Historiques* d'abord

(chap. 3) avec les papes Grégoire VII (XI^e siècle) et Pie II (XV^e siècle); les entretiens d'Élie de Nisibe en 1026 avec un vizir; la réponse bienveillante du canoniste copte Al-Safi Ibn al 'Assâl aux critiques de 'Ali al Tabari (milieu XIII^e siècle); les positions ouvertes des franciscains Ramon Llull (fin XIII^e siècle, qui se durcira à la fin de sa vie après ses échecs à Tunis et Bougie) et de Juan de Segovia (m. 1458); « l'approche indirecte » du dominicain Thomas d'Aquin (m. 1274); les pierres d'attente coraniques du dominicain Guillaume de Tripoli (m. 1297); enfin le rôle du grand islamologue français Louis Massignon (1883-1962). 2. *Théologiques* ensuite (chap. 4) : la nature de la foi en christianisme — ce passage (p. 117-139) paraîtra trop long et souvent loin du sujet—; le spécifique de l'islam et du christianisme; l'organicité de la foi; la dimension interpersonnelle et existentielle de la foi. En annexe (p. 169-181) nous est donné une Note du P. Anawati sur le comparatisme en théologie des religions qui éclaire sa position tâtonnante.

Dans la finale de son introduction, l'A. pose une excellente question : « À l'heure où la théologie de l'islam tâtonne [...] dans quelle mesure cette tentative d'œcuménisme intégral [...] ne risque-t-elle pas de passer sous silence le "spécifique" non seulement de la foi catholique mais aussi de la foi musulmane ? » (p. 18). C'est bien là la question. Et nous sentons que le P. Anawati et le P. Pisani tâtonnent, comme beaucoup aujourd'hui. La finale du chap. 3 parle de « l'équivocité ou l'ambivalence des expressions » (p. 113). Et dans sa conclusion, l'A. pointe le manque de rigueur du P. Anawati qui pourtant s'en était donné la méthode (p. 165) et pose la question : « Comment donc expliquer le rythme des équivocités qui traversent sa conférence ? Une part de mystère » (p. 165-166). Ce livre n'ose pas vraiment de réponse. Déjà utilisée par le P. Geffré qui surévalue le statut de l'islam, on pourra alors récuser cette phrase : « Il existe bel

et bien un *mystère* de l'islam » (p. 163); et l'A. parle d'une anthropologie coranique « proche du christianisme ». C'est une vision par trop chrétienne et biblique de l'islam, travers bien massignonien. Mais le pape Jean-Paul II disait : « Non seulement la théologie mais encore l'anthropologie de l'islam sont très éloignées de celles du christianisme » (*Entrez dans l'Espérance*, Paris, 1994 p. 152). Aussi pouvons-nous être très réservé pour « fonder un humanisme commun » (p. 152), idée du P. Anawati reprise par l'A. Par ailleurs, le P. Pisani affirme que le P. Anawati « ne se prononce pas sur la présence de l'islam dans l'économie divine » (p. 165); pourtant celui-ci, dans l'annexe p. 177, reconnaît que le christianisme nie clairement le rôle prophétique de Muhammad, ce qui est décisif sur la question de l'économie divine. Quant à l'équivocité, chez le P. Anawati lui-même, on la voit avec l'usage des mots « théologie » (p. 169-171, p. 175 ici avec « théodicée » plus juste, p. 177) ou « théologiens » (p. 176) pour l'islam, et même chez le P. Pisani (respectivement p. 156, 161, 162 et 143). Il s'agit plutôt d'apologie défensive (Louis Gardet). De plus, le P. Pisani, contradictoirement, dit que le P. Anawati « ne manifesta aucune objection théologique au rattachement de l'islam au tronc commun de "religion abrahamique" » (p. 101), et cinq lignes plus bas que ce même P. Anawati aurait réagi contre le danger de « traiter le Coran comme s'il était "révélé", homogène à la Bible ». De même notre A. parle aussi de « religions révélées » (p. 155), islam inclus, et « où les uns et les autres écoutent la parole de Dieu », au lieu de dire : les religions *qui se disent* révélées, et écoutent *ce qu'elles croient être* la parole de Dieu; on a l'impression que l'islam est révélé et a reçu la Parole de Dieu : il y a ambigüité. De même, il semble accrédi-ter l'expression massignonienne de « religion abrahamique » (p. 102), oubliant le rejet qu'en a fait le Concile (*Lumen gentium*, n° 16). Mais il y a ici une grave ambigüité : « Le Concile refuse donc

de trancher », affirme-t-il (p. 109) alors qu'il vient de dire que « ce rejet des Pères (conciliaires) est riche d'enseignements quant à l'herméneutique des textes du Concile » (p. 108), à propos de leur rejet du texte préparatoire : « Les Fils d'Ismaël non étrangers à la Révélation [...] qui reconnaissent Abraham pour père, croient aussi au Dieu d'Abraham. » Pourtant ailleurs lui-même semble en convenir : « Quant à la foi monothéiste d'Abraham-Ibrahim à laquelle se réfère le Coran, elle ne saurait correspondre à la foi monothéiste de l'Abraham biblique » (p. 144); « la foi d'Abraham-Ibrahim n'est pas la foi juive, elle n'est pas la foi chrétienne » (p. 145); et « la foi musulmane n'est pas théologique » (p. 138). Pourquoi garder aussi cette équivocité « Abraham-Ibrahim » et ne pas simplement distinguer Abraham (biblique) et Ibrâhîm (du Coran)? On devra aussi relever l'ambiguïté de notre A. sur Massignon qui aurait « tracé le sillon incontournable de la réflexion théologique sur l'islam » (p. 96), puis reconnaissant en fin de phrase que Massignon n'est « ni théologien ni exégète »; de fait sur l'abrahamisme, il s'est trompé.

Du point de vue de l'édition, l'usage intempestif du trait d'union au sein des mots (p. 23, 27, 55, 101, 105, 147, 155, 157, 166, 167, 168) est lassant; pour la bibliographie, il eût été mieux d'avoir les noms d'auteurs en caractères gras. Haeyk est à corriger en Hayek (p. 185) et peut-être aussi Hayey en-dessous? Cette bibliographie est abondante et précieuse, mais pourquoi Claude Geffré, René Dagorn (p. 203), et Henri de La Hougue (et son livre *L'Estime de la foi des autres*, Paris, 2011) ne figurent-ils pas? Pourquoi à Massignon (p. 205) sont omises *Les Trois prières d'Abraham*? Pourquoi les textes de Jean-Paul II (p. 190) ne sont-ils pas en ordre chronologique?

La profession de foi islamique (*chahâdat*) est déformée en « et Muhammad est le *Prophète* de Dieu » (p. 142 chez l'A.) et en « son *Prophète* » chez Anawati (p. 171),

alors que le texte dit : « Et Muhammad est le *Messager* de Dieu »; *rasûl* se traduit par *Messager*, et non *Prophète* (*nabî*), erreur très commune, si simple à corriger chez des spécialistes. Dans la transcription des mots arabes, il y a au moins deux corrections à faire : *khushû'* et non *ghushû'* (p. 134), et *khâçama* et non *ghâçama* (p. 137). Pourquoi la numérotation de Flügel du XIX^e siècle est-elle abandonnée, à la page 99 pour 22, 78 (et non 22, 77), et surtout à propos d'Ibrâhîm (p. 103, 132) 3, 67 (et non 3, 60)? Il y a aussi une confusion due à la lettre du Coran (ici p. 57, 132) présentant Ibrâhîm comme *Hanîf* du monothéisme originel (3, 67), comme s'il était *le premier*, alors qu'avant lui Noé était un grand prophète (p. 136) évidemment monothéiste de la religion de toujours depuis le Pacte primordial avec Adam (7, 172) : Ibrâhîm n'est pas le premier, c'est Adam. Autre équivocité, sur Jésus : le Coran dit souvent que 'Îsâ est « un esprit venant de Dieu » (4, 171) et non pas *l'Esprit* de Dieu comme p. 92; tous les mots ont un autre sens. Les visions complètement différentes d'Abraham et d'Ibrâhîm : le biblique inaugure l'Alliance avec Dieu Sauveur et l'histoire du Salut, tandis que le coranique n'est que le rappel (*dhikr*) du pacte pré-éternel (*mîthâq*) inauguré avec l'Adam primordial (7, 172) et rappelé par tout le prophétisme coranique comme religion de toujours, l'islam (régime de *soumission*), bien avant Ibrâhîm comme avec le prophète musulman Noé. L'islam est un adamisme fondamental et tous les humains naissent musulmans par nature (*fitrat*); les deux seules religions abrahamiques sont les religions bibliques de l'Alliance du Salut historique : judaïsme et christianisme. Tant qu'on ne tiendra pas compte de ces paramètres fondamentaux, on pataugera toujours dans l'équivocité, et le chemin du vrai dialogue avec les musulmans n'avancera pas.

François JOURDAN, p.b.