

BULLETIN D'ISLAMOLOGIE (X)

par Emmanuel PISANI
Institut catholique de Paris
Institut dominicain d'études orientales

Dans le cadre de la journée portes ouvertes organisée par l'Institut français d'islamologie le 15 juin 2023, le Directeur de l'IISMM (Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman), Dominique Avon, concluait son intervention en soulignant qu'en France, « l'islamologie n'est pas, en elle-même, une discipline dotée de méthodes et de catégories propres (sauf pour celles et ceux qui adhèrent aux thèses asadiennes par exemple) et de postulats épistémologiques particuliers (ainsi le présupposé de la croyance en une révélation spécifique). Elle est une spécialité, un espace de travail collaboratif au sein desquels des outils disciplinaires sont utilisés pour observer et analyser un ou des sujets-objets particuliers qui fonctionnent en partie selon des logiques autonomes¹ ». Ce travail collaboratif est incontournable à la vue de la richesse et de la complexité de l'objet islam qui nécessite une diversité des approches disciplinaires. La collaboration n'élimine pas pour autant le débat entre spécialistes et la pluralité des interprétations proposées, de nature structuraliste pour certains, plus éthique pour d'autres. La conjugaison des grilles de lecture s'avère souvent féconde et prévient du risque de l'idéologisation de la recherche ou de son instrumentalisation politique. Mais les débats ne portent pas seulement sur les méthodes ou les hypothèses interprétatives au sein d'une communauté savante. Lors de son propos, Dominique Avon rendait compte d'une conférence tenue

1. Dominique AVON, « L'islamologie pour la période contemporaine. Héritages et enjeux en contexte français », Conférence dans le cadre de la journée Portes ouvertes de l'Institut français d'islamologie, Université Sorbonne, 15 juin 2023.

au *College of Islamic Studies* à Doha, le 10 janvier 2023, par Wael Hallaq². Dans son intervention « What is Post-Orientalism ? », le professeur de l'Université de Columbia soulignait la persistance des formes hégémoniques de la pensée occidentale concernant les recherches sur l'islam et son incapacité à penser et problématiser en dehors de ses cadres conceptuels que sont la liberté et l'égalité. À la suite d'Edward Saïd, Hallaq s'engage depuis plusieurs années dans une réflexion épistémologique à caractère décolonial, appelant à rompre avec la souveraineté épistémologique occidentale dans son appréhension de l'islam. Cette rupture, gage de la liberté épistémologique, n'en est pas pour autant sans paradoxe puisqu'elle s'appuie sur l'idée d'une liberté non étrangère à la pensée occidentale. Pour autant, au-delà de ce débat de fond sur le post-orientalisme, ou celui de l'islamo-gauchisme qui a traversé l'université française, ou encore celui d'un néo-orientalisme qui dans les universités américaines accrédi-terait la thèse de la violence de l'islam ou assurerait la promotion indirecte des pensées extrémistes et violentes, les publications récentes intègrent peu dans leurs prémices ces enjeux épistémologiques que l'on ne saurait pourtant négliger tant la réception des travaux occidentaux dans le monde oriental s'avère difficile et souvent polémique. Sur ce point, si la critique de Saïd y est toujours très répandue, à l'instar des positions de Hallaq – dont la liberté d'expression est garantie par ses fonctions universitaires en Amérique du nord – il est peu probable qu'elle y décline.

I. ISLAM ET THÉOLOGIE

Le titre de l'ouvrage de Farhad KHOSROKHAVAR et Mohsen MOTTAGHI, *L'Islam et le christianisme au défi de leurs théologies*, pourrait prêter à équivoque³. Les auteurs, fins connaisseurs du monde iranien, ne sont-ils pas tous deux sociologues ? Le sous-titre, « pour une socio-théologie » dissipe toute perplexité puisqu'il indique clairement la perspective adoptée : si les questions théologiques y sont exposées, c'est d'abord du point de vue de la sociologie qu'elles sont appréhendées, une sociologie qui cherche à saisir les stratégies et les orientations de théologiens chrétiens et musulmans afin de répondre aux défis auxquels les religions se trouvent confrontées depuis ces deux derniers siècles. Dans ce travail, une évidence s'impose : loin des représentations caricaturales qu'on lui

2. Voir Wael B. HALLAQ, *Restating Orientalism. A Critique of Modern Knowledge*, New York, Columbia University Press, 2018.

3. Farhad KHOSROKHAVAR, Mohsen MOTTAGHI, *L'Islam et le christianisme au défi de leurs théologies*, Paris, Éditions rue de Seine (coll. « Le monde comme il va »), 2022 ; 21,5 × 14,3, 340 p., 22,90 €. ISBN : 978-2-49327-008-5.

pose parfois, la théologie n'est pas une discipline figée dans un cadre notionnel ou conceptuel. C'est une discipline qui, à la lumière de la raison, de la philosophie et des sciences humaines, élabore un discours sur Dieu et sur la relation entre Dieu et les hommes, dans un langage qui se renouvelle afin non seulement d'être compris par les hommes auxquels elle s'adresse, mais aussi afin de répondre aux questions existentielles, et en perpétuelle reformulation, qu'ils se posent. À l'aune du paradigme post-moderne de la subjectivité, il s'agit pour les auteurs de rendre compte des liens de la théologie avec le monde social et de montrer que la théologie contribue à construire du sens. Elle est, selon la définition qu'ils en donnent, « un savoir spécifique, au sein d'une science plus générale » qu'ils appellent « la hiérologie » (p. 27), et qui pour nos auteurs englobe tout ce qui concerne le sacré et les formes de sacralisation ou les processus de désacralisation. Si elle n'est pas sans ambivalence, dans la mesure où elle se situe généralement dans un schème dialectique – une thèse théologique s'opposant à une autre – c'est d'abord sous l'angle de la question des défis sociétaux qu'ils abordent leur enquête. Or, cette question n'est pas anodine. Elle est au contraire essentielle, ne serait-ce que du point de vue de l'histoire. À suivre en effet l'historien britannique Arnold Toynbee et sa vaste fresque de l'histoire des religions, une civilisation meurt lorsqu'elle n'est plus à même de répondre aux défis auxquels elle est confrontée. Que disent les théologiens chrétiens et musulmans du monde dans lequel ils vivent ? Quelles réponses apportent-ils qui puissent satisfaire l'homme post-moderne et apaiser l'angoisse et la question existentielle, ou fonder théologiquement les aspirations nouvelles qu'il exprime, répondre aux questions éternelles de la souffrance, du mal, de l'injustice, de la corruption ?

L'ouvrage s'attelle ainsi à ces questions par un vaste panorama abordant tout aussi bien les défis de la sécularisation, des droits humains, de la psychanalyse, de la paix, des théologies de la création, du genre, de la libération, ou même, celui des pandémies à travers un chapitre dédié aux réponses théologiques face au coronavirus (p. 365-374). Mais l'ouvrage va plus loin. Par son approche comparée, les auteurs permettent d'évaluer la singularité des réponses apportées, et dans une lecture normative ou progressiste de l'histoire – au demeurant discutable –, ils soulignent les avancées des uns, les « retards » des autres. D'une manière générale, il se dégage de leurs lectures la plus forte propension des théologies chrétiennes à répondre aux enjeux contemporains. Les théologies musulmanes, tout particulièrement sunnites, sont plus hésitantes et timides, sans doute parce que la modernité trouve sa source dans la philosophie occidentale avec l'avènement du sujet autonome (Touraine) et que celui-ci n'est pas encore parvenu à son émancipation dans les

sociétés du proche et Moyen-Orient. Mais encore faut-il que cet avènement soit voulu, soit par intégration des idées et des principes philosophiques et juridiques occidentaux, soit par une justification culturelle propre et indépendante – mais dans ce cas, à suivre la critique de Hallaq, même si la question est traitée du point de vue islamique, la thématique n'est-elle pas imposée par l'agenda occidental ? Il reste que pour les auteurs, même si la théologie musulmane est dotée d'une plus forte résilience par l'éminence de la transcendance qui la caractérise, le christianisme, parce qu'il puise dans la philosophie moderne, serait plus à même d'y intégrer le langage et la vision du monde de la modernité. Pour autant, ce travail de comparaison permet aussi de souligner qu'il existe, entre les théologiens d'obédiences religieuses différentes, des passerelles, des interactions, des ressources à explorer mutuellement. Nonobstant parfois l'obstacle difficile voire insurmontable de la langue, les théologiens se lisent, même si la théologie islamique est bien moins connue des théologiens chrétiens que le contraire. Or ce point n'est pas suffisamment souligné et mis en évidence. Au contraire, à la lumière des auteurs qu'ils choisissent, ils indiquent « une influence mutuelle assez limitée » (p. 25). Cette affirmation mérite d'être nuancée. Ainsi, par exemple, sur la question de la théologie de la libération, la référence à Farid Esack⁴ aurait permis de souligner la fécondité réciproque des théologies et de relever comment une question sociétale permet de constituer un axe de recherche commun propice à un dialogue théologique, chaque théologie apportant ses ressources épistémologiques et méthodologiques auxquelles l'autre puise ou dont elle s'inspire. De même, à propos de la théologie musulmane féministe, si la présentation de Aisha Abdul Rahman ou celle de Sedigheh Vasmaghi permet de mettre en exergue l'élaboration d'une théologie musulmane conforme à l'égalité de genre, on aurait pu montrer à partir de l'exemple d'Asma Lamrabet (juste citée p. 361) que son travail d'une théologie musulmane féministe résulte d'une part de la rencontre avec la théologie de la libération en Amérique latine et que, d'autre part, sa recherche est menée dans le cadre d'un dialogue entre théologiennes d'horizons religieux différents⁵. Nonobstant ces réserves, il faut souligner la richesse des questions et des théologiens présentés. Par ailleurs, en raison des références aux nombreux théologiens shiites, l'ouvrage constitue aussi une introduction bienvenue aux théologies shiites contemporaines et contribue en cela à combler un vide immense dans la sphère islamologique francophone.

4. Farid ESACK, *Qur'ān Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity Against Oppression*, London, Oneworld Publications, 2005.

5. Voir le site de la théologienne : www.asma-lamrabet.com.

Dans une perspective théologique, Adrien CANDIARD [A. C.], chercheur à l'Institut dominicain d'études orientales au Caire, signe un ouvrage important, *Le Dieu immédiat*, issu d'une thèse de doctorat soutenue sous la direction de Christian Jambet en décembre 2022 à l'École Pratique des Hautes Études⁶. Pourquoi étudier Ibn Taymiyya ? Georges Corm, dans la continuité de la critique des études « post-orientalistes » américaines, y verrait sans doute l'exemple symptomatique de l'hypertrophie des études occidentales pour les « auteurs sulfureux » du patrimoine islamique dont l'un des effets pervers est de donner une vision tronquée de la diversité de ce patrimoine, du caractère minoritaire de ce type de pensées, et *in fine*, de distiller « une perception très négative de la pensée nationale arabe⁷ ». Il est pourtant bien dans la vocation de l'islamologie que d'éclairer dans une perspective critique et historique des auteurs mobilisés par des « minorités actives » et de contribuer à leur donner une intelligibilité désidéologisée. Ainsi, la recherche d'A. C. contribue à présenter Ibn Taymiyya sous un angle renouvelé et à l'extraire de l'étiquette réductrice de polémiste dangereux légitimant la violence contre toutes les expressions d'idolâtrie : Ibn Taymiyya s'opposerait avec la verve de son verbe et légitimerait la violence à tout ce qui ne serait pas lui. Si la thèse confirme qu'Ibn Taymiyya est un penseur polémique au sens où c'est dans la polémique qu'il exprime sa pensée et la formule sans jamais l'enfermer dans un système – ce qui en rend la lecture si difficile – A. C. se demande s'il est néanmoins possible de « construire une véritable théologie discursive quand on refuse les systèmes et qu'on se méfie des concepts ? » (p. 15). Tout l'intérêt de l'ouvrage est de monter à partir d'une étude du *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql* écrit entre 1313 et 1317 que si le *ṣayḥ* de l'islam s'en prend aux rationalistes, sa perspective n'en est pas moins rationnelle. Il est ainsi possible de parler de Dieu avec les mots des hommes, mais non selon la rationalité des logiciens. L'objectif du *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql* conduit donc à réfuter « la loi universelle (*al-qānūn al-kullī*) » de Rāzī (m. 1209), à « montrer l'inanité de l'objection rationnelle de même que la fausseté de la position de celui qui prétend défendre l'absolue primauté des preuves rationnelles » (p. 67). Ibn Taymiyya ne tourne pas le dos à la rationalité, mais il oppose aux rationalistes et partisans du *kalām* une méthode théologique qui ne sépare pas les registres de la raison et de la tradition et s'appuie sur la seule méthode

6. Adrien CANDIARD, *Le Dieu immédiat. Le concept de vérité dans le Dar' ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql d'Ibn Taymiyya*, Paris, Éditions du Cerf, 2023 ; 24 × 15,5, 440 p., 29 €. ISBN : 978-2204156875.

7. Georges CORM, *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2015, p. 48.

théologique possible : l'analogie d'éminence (*qiyās al-awlā*). Cela le conduit à « refonder le discours théologique sous un régime de vérité largement renouvelé, fondé sur une approche du langage originale et un refus radical de l'ontologie » (p. 120). Pour autant, la pensée d'Ibn Taymiyya dans le flot des digressions et des polémiques ne saurait faire système. A. C. montre que cette absence est assumée et voulue par le *ṣayh al-islām*. C'est « un choix volontaire », une « manière de réfléchir » (p. 238). Ibn Taymiyya n'abandonne pas la raison (*'aql*) mais il propose une théologie où elle est conforme à la tradition, autrement dit, une raison qui ne se présente pas comme médiatrice entre Dieu et le croyant. Une pensée systématique se présenterait comme une médiation et ferait donc obstacle à la relation directe entre Dieu et le fidèle. C'est par conséquent le concept d'immédiateté – qui n'est pas d'Ibn Taymiyya et ne trouve aucune expression arabe – qui permet à A. C. de rendre compte de la pensée théologique de son auteur. Mais peut-on parler de Dieu, s'approcher de Dieu sans médiation, ne serait-ce que celle du langage ? Et comment comprendre le Coran lui-même : n'est-il pas précisément une médiation ? Et le prophète ? Et les salafs ? À suivre le chercheur, son hypothèse de lecture suscite des questions fondamentales dans la mesure où la théologie de l'absence de médiation d'Ibn Taymiyya conduit à minimiser la théologie islamique traditionnelle et particulièrement la vision hanbalite dont il est issu. De fait, Ibn Taymiyya désacralise la langue arabe pour n'en faire qu'un idiome parmi les autres (p. 254). L'autorité du salaf n'est quant à elle légitime qu'en raison de sa proximité avec l'origine. Il reconnaît aux salafs d'être les fondateurs de la théologie (*uṣūl al-dīn*) et un « point d'accès à la vérité religieuse » (p. 275), des transmetteurs ou, mieux, des traducteurs d'une vérité plus originelle qui est saisie sans médiation par la *fiṭra*. Le concept y est essentiel et traduit l'infusion de la connaissance immédiate. Pour autant, elle ne suffit pas, en raison des tromperies des démons. La prophétie est en ce sens un don pour « réveiller la mémoire » et « mettre en mouvement » (p. 327). Mais la révélation vient aussi donner des informations sur Dieu lui-même que la *fiṭra* seule ne pourrait saisir. Dans son dernier chapitre, A. C. montre pourquoi Ibn Taymiyya considère la réalité des attributs divins comme essentielle et pourquoi sa négation (*ta'tīl*) est considérée par lui comme plus grave encore que l'associationnisme (*ṣirk*) : ceux qui adorent Dieu avec autre chose ont au moins le mérite de l'adorer pour partie, alors que les négateurs des attributs divins le renient (p. 333-334). Dans la pléthore de ses propos, de ses digressions, de ses jugements ou anathèmes qui refusent de faire système, Ibn Taymiyya emprunte parfois les arguments de ses ennemis ce qui ne manque pas de paradoxe : sa pensée se construit en tension. Dans la radicalité du verbe, d'une rhétorique piégée par sa motricité, il est conduit

non seulement à différer la nuance, mais aussi à se contredire dans les jugements qu'il porte. C'est peut-être un point faible de l'ouvrage de A. C. S'il revendique et assume le choix de ne pas exposer de « système » puisque son auteur le refuse sur le plan épistémologique, A. C. offre une lecture relativement lisse du polémiste. En outre, les notions de médiation et d'immédiateté que l'on ne trouve pas directement dans le *Dar'* auraient gagné à un traitement plus serré et une mise en perspective éclairée dans l'histoire de la pensée musulmane. Enfin, la tension paradoxale ou contradictoire qu'implique la pensée polémiste, aurait là aussi gagné à être relevée afin de rendre compte davantage qu'il est fait de l'incohérence dans laquelle son mode de pensée le conduit et qui va bien au-delà du modèle de rationalité qu'il entend substituer à celui de la logique grecque. Ainsi, par exemple, si Ibn Taymiyya condamne l'école aš'arite dans sa *'aqīda ḥamawīyya* sur la question des attributs divins, A. C. souligne qu'il n'hésite pas à convoquer al-Aš'arī sur cette même question quand il s'agit de s'opposer à ceux qui les nient. N'en vient-elle pas ici à contredire sa méthode théologique en accordant autorité à des auteurs qu'il combat sur le même sujet ? Cette tension est sans doute la raison pour laquelle Ibn Taymiyya reste si discret quant aux sources philosophiques des arguments qu'il utilise par ailleurs.

Dans *Heresy and the Formation of Medieval Islamic Orthodoxy*, Ahmad KHAN [A. K.] met en lumière la phase de formation de ce qu'il appelle l'orthodoxie sunnite médiévale et qu'il situe entre la fin du VIII^e siècle et le XI^e siècle⁸. Professeur assistant en études islamiques à l'Université américaine du Caire, A. K. aborde ce qu'il appelle « le caractère catholique du sunnisme médiéval » en tant que ressource contre toutes les périodes de factionnalisme, d'anathémisations ou de schismes. À partir de la méthode de la mnémohistoire (*Gedächtnisgeschichte*) – technique historiographique développée par Jan Assmann qui consiste à s'intéresser à la manière dont le passé est mémorisé – il montre comment Abū Ḥanīfa fut considéré d'abord comme hérétique avant d'être appréhendé comme l'expression par excellence de l'orthodoxie sunnite. Pour rendre compte de ce processus de formation, il se propose d'aborder l'hérésie et l'orthodoxie non du point de vue du dogme théologique ou juridique, mais en tant qu'un processus et des stratégies passant de la dénonciation au consensus (p. 360). Sa méthode lui permet non seulement de sortir l'étude de l'hérésie et de l'orthodoxie de la seule littérature hérésiologique, mais aussi du prisme de l'histoire politique. Pour l'auteur, la tension entre déconstruction et construction est caractéristique de

8. Ahmad KHAN, *Heresy and the Formation of Medieval Islamic Orthodoxy. The Making of Sunnism, from the Eighth to the Eleventh Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023 ; 23 × 15, 336 p., 90 £. ISBN : 978-1009098373.

l'histoire de l'islam. Ce travail documenté souligne ainsi la singularité islamique de l'articulation entre orthodoxie et hérésie ; il montre l'essor d'une histoire faite de ruptures entre des courants dans lesquels les débats étaient ouverts et âpres, mais aussi de constantes négociations au sein d'une culture du compromis. Si les persécutions n'ont pas manqué, elles sont restées rares : il n'y a pas eu de sociétés inquisitoriales et persécutrices, et le pouvoir n'a jamais été assez fort pour imposer une ligne doctrinale. La thèse de l'ouvrage consiste donc à soutenir que « l'orthodoxie n'est pas une "fiction communautaire" ultérieure des musulmans médiévaux qui auraient supprimé les récits antérieurs de tension et de conflit. Au contraire, ils étaient transparents sur le fait que l'orthodoxie était un processus contesté » (p. 16). Le livre se divise en quatre parties.

La première part des concepts d'hérésie et d'orthodoxie pour présenter une nouvelle approche afin de comprendre le rôle des discours sur l'hérésie dans la formation du sunnisme médiéval. Il montre que les discours hérésiologiques contre Abū Hanīfa ne se réduisent pas à la question de la *praxis* ou de la *doxa*, mais étaient ancrés dans des phénomènes sociaux plus larges, des attitudes, des idées, des mentalités, ainsi que des tendances sociales et politiques dans l'islam médiéval. La deuxième partie analyse en détail le discours d'accusation d'hérésie contre Abū Hanīfa et son contexte. Parmi les voix les plus éminentes qui au sein de la communauté proto-sunnite traditionaliste l'ont condamné en tant qu'hérétique et déviant, on trouve Abū Bakr al-Ḥumaydī (m. 219/834) et Ishāq b. Rāhawayh (m. 238/853). Le premier exerça une influence notoire dans sa condamnation par al-Buḥārī, le second en fut le professeur. A. K. souligne pourtant que les différences étaient de peu d'ampleur, ce qui s'inscrit et renforce la thèse de Jonathan Z. Smith pour qui « The radically "other" is merely "other"; the proximate "other" is problematic, and hence, of supreme interest⁹ ». L'opposition à Abū Ḥanīfa était donc d'autant plus forte qu'elle portait sur des éléments rares. D'autres auteurs sont étudiés tels que Ibn Qutayba (m. 276/889) ou al-Fasawī (m. 277/890) et 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal (m. 290/903). Il apparaît que la délégitimation d'Abū Ḥanīfa en le rattachant à une terre considérée comme impure a pu s'appuyer sur une lecture globale de l'histoire : « l'ethnicité et le régionalisme sont devenus des stratégies de distinction entre l'hérésie et l'orthodoxie » (p. 152). Dans cette perspective, il analyse cinq thèmes sociaux et culturels qui rendent compte des dimensions ethniques et raciales des discours d'hérésie à l'encontre d'Abū Ḥanīfa : le premier thème concerne l'ambiguïté confes-

9. Jonathan Z. SMITH, « What a Difference a Difference Makes », *Relating Religion : Essays in the Study of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, p. 251-302.

sionnelle des ancêtres d'Abū Ḥanīfa ; le deuxième se rapporte aux récits contradictoires sur sa généalogie (ethnique) ; le troisième thème cherche à lier ses ancêtres à l'institution de l'esclavage et de la captivité ; le quatrième thème examine comment le champ sémantique de l'étrangeté est utilisé par les proto-traditionalistes sunnites pour l'attribuer à Abū Ḥanīfa ; et le cinquième thème en est l'extension au niveau linguistique en soulignant la déficience de la connaissance de la langue arabe alors qu'il valorisait le persan comme langue sacrée adaptée aux performances rituelles et à la récitation des écritures. Ces thèmes montrent combien la question de l'hérésie est nécessairement à lire au sein d'une histoire sociale et culturelle. La troisième partie explore la défense d'Abū Hanīfa contre ces accusations et son processus de réhabilitation. Comment se fait-il que l'orthodoxie islamique ait pu ainsi changer jusqu'à reconnaître Abū Ḥanīfa comme faisant partie intégrante de l'orthodoxie sunnite médiévale ? L'auteur recourt pour répondre à un genre littéraire peu étudié, les œuvres de *manāqib* (biographies) et de *masānīd* (collections de *ḥādīth*), alors même qu'elles exerçaient une importance considérable à l'époque. Ces œuvres hagiographiques par leur production et leur prolifération, ont contribué à reconstruire l'identité du sunnisme médiéval et à s'écarter des jugements du proto-sunnisme. Ici, l'apport majeur de A. K. est de partir des mentalités et d'approcher l'islam médiéval sans particulariser les disciplines et sans réduire la question de l'hétérodoxie à une question théologique ou juridique. Pour A. K., une telle approche – qui est celle notamment de Josef van Ess – ne convient pas et est au mieux réductrice. La quatrième partie examine comment la réhabilitation d'Abū Hanīfa a contribué à la consolidation du sunnisme médiéval. Dans la période post-formatrice, certains traditionalistes ont essayé de s'appuyer sur les premières accusations d'hérésie et leur consensus au sein du milieu traditionaliste proto-sunnite, mais le consensus était désormais solide, la réouverture du débat impossible. A. K. parle à cet égard à la suite de Muḥammad Zāhid al-Kawṭārī – érudit du XX^e siècle dont l'œuvre fut consacrée à la défense d'Abū Ḥanīfa – d'un phénomène cumulatif au sein du sunnisme. La capacité à intégrer dans le cadre de l'orthodoxie Abū Ḥanīfa signe-t-elle l'essor de la période de maturité du sunnisme ? Telle était l'idée d'al-Kawṭārī. Cette réflexion est stimulante car on peut se demander si ce n'est pas le même phénomène qui s'est mis en œuvre avec le wahhabisme où le mouvement après l'accusation d'hérésie de son chef de fil a fini par être intégré au sunnisme et devenir pour certains la

« nouvelle orthodoxie¹⁰ ». Le dernier chapitre résume les principales conclusions de l'étude et les replace dans le contexte plus large des discussions sur l'hérésie et l'orthodoxie. Une première objection consiste à se demander dans quelle mesure le concept même d'orthodoxie peut être opératoire en islam et si justement la thèse d'A. K. ne vient pas en montrer son impertinence dans le monde islamique ? Comme l'a souligné Alexander Knysh, l'utilisation de catégories qui n'appartiennent pas en soi au monde islamique et qui dépendent d'une vision institutionnelle magistérielle catholique est un prisme eurocentrique qui ne permet pas de rendre compte de la spécificité des histoires¹¹. Pour autant, en suivant A. K., il n'est pas impossible de réhabiliter l'application du concept d'orthodoxie à l'islam, et par conséquent celui d'hérésie, alors même qu'ils y étaient réfutés, car perçus comme appartenant à l'univers religieux catholique autour de son institution église et de son magistère (voir Ess). Par les sources utilisées, A. K. appuie leur usage en raison de la réappropriation par les courants traditionnalistes proto-sunnites de la littérature juive et chrétienne sur la question de l'hétérodoxie.

Le caractère singulier et structurel d'une culture de la négociation et de l'ambivalence a été travaillé et relevé de manière magistrale en 2011 par Thomas BAUER [T. B.] dans *Die Kultur der Ambiguität*¹². Son *Warum es kein islamisches Mittelalter gab : Das Erbe der Antike und der Orient ?* poursuit la réflexion de fond qu'il avait initiée pour renouveler d'une manière substantielle le regard posé sur l'histoire du monde islamique. On doit à la nouvelle maison Éditions Fenêtres, sa traduction en français¹³. L'ouvrage d'emblée s'inscrit dans une lecture renouvelée. En mobilisant les connaissances de l'islamologie, T. B. rejette l'expression « Moyen Âge islamique » qu'il juge imprécise, porteuse de préjugés et d'une lecture eurocentrée intenable qui s'accompagne par ailleurs d'un déni de modernité : parce qu'une religion n'aurait pas connu de réforme, parce qu'une culture n'aurait pas été traversée par le moment des Lumières, elle ne pourrait prétendre épouser le projet de la modernité. D'où l'idée qu'il manquerait à l'islam un Luther pour accéder au développement

10. Voir Hamadi REDISSI, *Le pacte de Nadjd. Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Éditions du Seuil, 2007 et Yadh BEN ACHOUR, *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

11. Alexander KNYSH, « Orthodoxy and Heresy in Medieval Islam : An Essay in Reassessment », *Muslim World* 83 (1993), p. 48-67.

12. Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2011.

13. Thomas BAUER, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab : Das Erbe der Antike und der Orient*, München, C.H. Beck, 2018. Pour la traduction française : Id., *Pourquoi il n'y a pas eu de Moyen Âge islamique ? Le double héritage de l'Antiquité et de l'Orient*, trad. Maylis GILLIER, Éditions Fenêtres, 2023 ; 21 × 15, 166 + VIII p., 14,90 €. ISBN : 978-2-494535-03-9.

historique de l'Europe. Or, T. B. montre que l'époque patrimoniale n'est pas celle du fanatisme religieux que l'expression « Moyen Âge islamique » sous-entend et que les parties orientales et occidentales (à l'exception d'al-Andalus) se sont développées indépendamment depuis le ^ve siècle. La thèse réitérée est celle de la prévalence dans les cultures musulmanes prémodernes de l'ambiguïté, de la capacité à accepter la pluralité, de reconnaître des interprétations diverses voire difficilement conciliables. À partir d'exemples de l'histoire sociale, de la vie quotidienne, des mentalités, il montre que « le Moyen Orient n'a pas connu vis-à-vis de l'Antiquité tardive de rupture comparable à celle opérée en Europe » (p. 78), mais qu'il y a au contraire une préservation et un développement de la culture antique, si bien qu'il ne peut y avoir de renaissance car « là où rien n'est mort, rien ne peut renaître » (p. 80). T. B. reprend la périodisation de la littérature musulmane et récuse la division de Carl Brockelmann entre la période classique (750-1000) et post-classique (1000-1258) qui s'achèverait avec la prise de Bagdad par les Mongols. Il remet en cause la lecture hégélienne de l'histoire cyclique marquée par la décadence du monde musulman après une période d'âge d'or. Cette thèse est pour lui d'autant plus problématique que, non seulement elle a pu servir à légitimer la mission colonisatrice de l'Occident, mais qu'elle est aussi mobilisée aujourd'hui par des courants islamiques (nationalistes et islamistes). En s'appuyant sur la périodisation proposée récemment par l'historien Garth Fowden, Bauer applique la distinction entre une période de formation et une période de maturité. La période de formation se déroule en trois moments : une phase prophétique suivie ou concomitante à une phase scripturaire suivie d'une phase exégétique caractérisée par une interprétation riche des textes avant d'atteindre la période de maturité à proprement parler. Dans la période de maturité, les progrès, les évolutions, les transformations sont plus lents mais cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait déclin. Pour Fowden, l'islam connaît son entrée dans la période de maturité au ^xi^e siècle. Si les arguments qu'il avance ne manquent pas, T. B. apporte par sa propre recherche d'autres « preuves » qui s'inscrivent et confirment la périodisation de Fowden : en prenant en compte d'autres disciplines, il s'interroge sur les œuvres qui peuvent être considérées comme « le point final de la période de formation » (p. 123). Pour objectiver sa démarche, il s'appuie sur deux auteurs, Kātib Çelebi (1609-1957) et l'érudit yéménite Muḥammad 'Alī al-Šawkānī (1760-1839). Le *Kašf al-zunūn 'an asāmi al-kutub wa al-funūn* [La levée du doute dans les noms des livres et des sciences] est l'œuvre maîtresse de Kātib Çelebi. Véritable encyclopédie biobibliographique rédigée en langue arabe, elle répertorie et classe selon leur importance au cours des siècles, près de 14 500 livres dans les sciences arabo-musulmanes. À partir de leurs commentaires, d'éventuelles réfutations, de la

rédaction d'abrégés ou de mise en poésie, l'ouvrage permet de se faire une idée de l'importance d'une œuvre au cours de l'histoire. Or, si l'ouvrage qui a constitué la pierre angulaire de la Bibliothèque Orientale de Barthélemy d'Herbelot de Molainville demeure une « source de référence indispensable [...] pour les orientalistes », il appert que souvent ils n'ont pas accordé d'importance dans leurs études à des œuvres phares du monde musulman. L'approche de T. B. permet donc une réévaluation des œuvres et des disciplines. En appliquant les catégories de Fowden, T. B. traverse la grammaire (*naḥw*), la rhétorique (*balāḡa*), la lexicographie (*luḡa*), la logique (*manṭiq*), la méthodologie du droit (*uṣūl al-fiqh*), les branches du droit (*furū' al-fiqh*), la théologie spéculative (*kalām*), le commentaire coranique (*tafsīr*), la tradition prophétique (*ḥadīth*), la médecine (*ṭibb*), la philosophie (*falsafa*), le soufisme (*taṣawwuf*), etc. pour dégager la période de formation et celle de maturité. L'approche est synthétique et mériterait bien des développements, mais elle renforce la crédibilité de la proposition de Fowden. La convocation de Kātib Çelebi n'en est pas moins discutable. En effet, dans ce travail colossal, Kātib Çelebi, reprenant la vision cyclique de l'histoire d'Ibn Khaldoun, s'interroge aussi sur les raisons de la perte de la suprématie de l'empire ottoman face à l'Europe. Autrement dit, et c'est tout le paradoxe que T. B. n'aborde pas, sa réflexion historiographique s'inscrit aussi dans le récit d'une d'ascension, suivie d'une période de stagnation voire de déclin. Au final, derrière ce plaidoyer contre le caractère « diffamatoire » de l'expression « Moyen Âge islamique », Bauer invite à déconstruire la notion de Moyen Âge en soulignant des développements différents entre l'Europe et le Moyen Orient, en distinguant au sein des sciences islamologiques une période de formation et une période de commentaire.

« Voyages et récits » est la thématique du dernier numéro d'*Études arabes* publiées par le PISAI¹⁴ et qui souligne différents aspects du

14. « Voyages et récits », *Études arabes* 119, Roma, Pontificio istituto di studi arabi e d'islamistica [PISAI], 2022 ; 24 × 17, 152 p., 40 €. ISSN : 1722-943X : – « Présentation générale », p. VII-VIII ; – « General Presentation of the Theme », p. IX-X ; – « Presentazione generale », p. XI-XII ; – « Système de translittération des caractères arabes », p. XIII-XIII ; – Celeste INTARTAGLIA, trad. Augustin SAWADOGO, « Introduction. Voyages et récits », p. 1-20 ; Études : – 1. Nicoletta DE TROIA, « Travelling through Egypt's Western Desert. A perspective from the early Arab geographers' accounts », p. 21-48 ; – 2. Christopher CLOHESSY, « Litanies of Approach. The liturgy of ziyāra », p. 49-58 ; – 3. Alma SALEM, « Il Sé e l'altro nello sguardo di tre esponenti della nahḍa (1882-1918) », p. 57-86 ; – 4. Edoardo VALDENASSI, « Sayyid Quṭb in Occidente : turista o viaggiatore ? », p. 87-104 ; Traductions : – 5. AL-'ABDARĪ, trad. Celeste INTARTAGLIA, « Di ritorno dal pellegrinaggio, da Gerusalemme all'Egitto », p. 105-116 ; – 6. Muḥammad Rašīd RĪDĀ, trad. Augustin SAWADOGO, « *Rihla ilā Quṣṭanṭīniyya* », p. 117-128 ; – 7. Muḥammad SĪRĠIYYA, trad. Martin Awaana WULLOBAYI, « Letters of the

voyage selon les circonstances et la dimension religieuse qui est donnée : les contributeurs distinguent la fuite (*hiğra*), le pèlerinage (*hağğ*), la visite des tombeaux (*ziyāra*) ou le voyage de découverte (*rihla*) que l'on rattache au genre littéraire de l'*adab*, la littérature édifiante. Plusieurs contributions permettent de donner une définition de ces termes à partir des sources de la tradition islamique (Celeste INTARTAGLIA, Alma SALEM). On y expose la fascination pour l'Occident et ses avancées scientifiques, mais aussi sa répulsion profonde, à l'exemple de la contribution d'Edoardo VALDENASSI [E. V.] intitulé « Sayyid Quṭb in Occidente : turista o viaggiatore ? » qui souligne la consternation de Sayyid Quṭb lors de son voyage de vingt-et-un mois en Amérique devant l'avilissement des mœurs occidentales. E. V. rapporte cette anecdote où Quṭb est effrayé en voyant le prêtre d'une paroisse inviter ses paroissiens à prendre part à des danses suaves et condamnables (p. 97). Pour E. V., il est probable que sans ce voyage, Quṭb ne serait pas devenu le théoricien de l'islam radical, qui devient à son retour le seul rempart possible contre l'athéisme matérialiste du communisme, et le matérialisme débridé de l'Occident (p. 102). L'hypothèse n'est pas sans pertinence, mais elle reste à nos yeux faible d'autant qu'il manque pour la valider non seulement la prise en compte de bien d'autres éléments de ce voyage américain mais aussi une mise en perspective plus globale du théoricien. Ainsi, à propos du séjour américain, John Calvert¹⁵ avait relevé à partir d'articles, de lettres et témoignages que Quṭb avait fait l'expérience violente du racisme, au point d'utiliser pour la première fois l'expression de « l'homme blanc » d'une manière très négative. Rien non plus dans l'article d'E. V. concernant la maladie de Quṭb, son hospitalisation, sa convalescence et comment « il ressent l'Égypte » après son déménagement à Palo Alto. Rien sur sa comparaison entre l'Amérique qu'il juge superficielle et la France dont l'expression artistique est celle d'une finesse qui fait tant défaut à la première et qui ne permet pas des généralisations dichotomiques entre l'Occident d'un côté et l'Orient islamique de l'autre. Rien non plus sur ses soirées et sa lecture du comportement primitif des Américains à l'aune de l'histoire coloniale, et qui constitue un exemple probant de ce que Sadik al-ʿAzm a appelé « un orientalisme inversé¹⁶ ». Par ailleurs, si dans sa récente biographie,

Pilgrimage », p. 129-138 ; Naguib MAHFOUZ, trad. Étienne RENAUD, « Un départ pour le pèlerinage », p. 139-148 ; Bibliographie, p. 149-152.

15. John CALVERT, *Sayyid Qutb and the Origins of radical Islamism*, London, Hurst Publishers, 2009, chap. IV : « American Soujourn ».

16. Sadik Jalal AL-ʿAZM, « Orientalism and Orientalism in Reverse », dans Alexander Lyon MACFIE (éd.), *Orientalism : A Reader*, New York, New York University Press, 2001, p. 217-238.

Giedrė Šabasevičiūtė¹⁷ n'a pas mentionné le voyage en Amérique, le sociologue montre cependant comment l'écrivain Quṭb ne s'est pas mué soudainement en un idéologue activiste. En réalité, l'esthétique littéraire qui est celle du poète et de l'écrivain des années avant-guerre d'une part, et la théorie islamiste de la révolution d'autre part, s'inscrivent chez lui dans un même projet, à savoir celui de la sublimation religieuse ou spirituelle de l'humanité. Quṭb voulait depuis les années vingt par la poésie sublimer le matérialisme (*al-māddīyya*). Après la seconde guerre mondiale, il prend conscience que l'engagement intellectuel ne peut se contenter de l'œuvre esthétique mais doit passer par l'action. Il passe d'une spiritualité de l'indignation véhiculée par l'esthétique poétique ou romanesque à une éthique de l'engagement radical. Or, E. V., par son hypothèse selon laquelle le voyage en Amérique a été décisif dans le changement épistémologique de Quṭb, minimise non seulement le contexte politico-culturel de l'Égypte des années cinquante et de la tourmente révolutionnaire postcoloniale, mais aussi la critique qu'il a déjà dressée à l'encontre de l'occidentalisation de la société égyptienne et qu'il fait sien depuis les années trente. Cette critique l'a conduit notamment à exposer une opposition véhémente à l'encontre de l'ouvrage de Taha Hussein, *L'Avenir de la culture en Égypte*¹⁸. Si l'on devait rendre compte de l'impact de ce voyage en Amérique sur Quṭb, ne faudrait-il pas plutôt y voir le renforcement de craintes ou de préjugés à l'égard de la civilisation occidentale plutôt que le moment décisif où un poète est devenu le théoricien de l'islam politique ?

II. ISLAM ET CORAN

Les études sur le Coran ne se réduisent pas aux théologiens musulmans mais elles englobent plusieurs sphères. Les historiens s'attachent à établir le contexte d'émergence, son milieu, les influences religieuses qui ont pu le façonner et le moment de sa compilation. Si l'approche peut être anthropologique, elle est souvent philologique. D'autres travaillent les interprétations contemporaines du Coran ou s'intéressent à la manière dont il est vécu au quotidien, comment il influence leur vie au quotidien. Une troisième approche examine la manière dont les érudits musulmans ont lu et interprété le texte pour répondre à des besoins spécifiques, à des exigences politiques ou aux préoccupations doctrinales du moment. Comme nous l'avions déjà relevé dans notre

17. Giedrė ŠABASEVIČIŪTĖ, *Sayyid Qutb : An Intellectual Biography*, Syracuse NY, Syracuse University Press, 2021.

18. Voir Sayyid QUṬB, « Naqd "Mustabāl al-ṭaqāfa fī Misr" » (Critique de *Le devenir de la culture en Égypte*), *Al-Dār al-'arabiyyat li-al-funūn* 4 (avril 1939), Le Caire, p. 28-79.

précédent bulletin, les publications sur le Coran sont aujourd'hui très nombreuses, et nous nous limiterons à relever trois d'entre elles.

La première est celle dirigée par Mun'im SIRRY, indonésien, enseignant à l'Université Notre Dame, et qui a pour titre : *New Trends in Qur'anic Studies : Text, Context and Interpretation*¹⁹. Il s'agit d'un ouvrage collectif. La contribution de Fred M. DONNER « Reflections on the History and Evolution of Western Study of the Qur'an, from ca. 1900 to the Present » mérite quelques mots dans la mesure où il montre comment la recherche a quitté la thématique de l'emprunt pour souligner au contraire les interactions subtiles entre le Coran, le christianisme et l'islam au point de comprendre l'islam comme « le résultat d'une polémique intra-monothéiste, dans un processus similaire à celui de l'émergence des autres grandes divisions du monothéisme²⁰ ». Il souligne l'enjeu de l'élaboration d'une édition critique du Coran portée dans le projet du *Corpus Coranicum* ou celui de l'appréhension du Coran comme littérature. Adnane MOKRANI consacre à cet égard une introduction à la rhétorique coranique chez Michel Cuyppers où il souligne

19. Mun'im SIRRY (dir.), *New Trends in Qur'anic Studies : Text, Context and Interpretation*, Atlanta GA, Lockwood Press, 2019 ; 23,1 × 15,7, XVIII + 312 p., 49,95 \$. ISBN : 978-1-948488-18-1. – Table of Contents, p. I-XVIII ; – Mun'im SIRRY, « Introduction : Recent Trends in Qur'anic Studies », p. 1-20 ; Part. I: Trends and Issues in Qur'anic Studies : – Fred M. DONNER, « Reflections on the History and Evolution of Western Study of the Qur'an, from ca. 1900 to the Present », p. 21-44 ; – Yusuf RAHMAN, « Indonesian Muslim Responses to Non-Muslim Approaches to Qur'anic Studies », p. 45-60 ; – Adnane MOKRANI, « Semitic Rhetoric and the Qur'an : The Scholarship of Michel Cuyppers », p. 61-82 ; – Emran EL-BADAWI, « From Clerical to Scriptural Authority : The Qur'an's Dialogue with the Syriac New Testament », p. 83-94 ; – David PENCHANSKY, « A Qur'anic Theodicy: Moses in the Sūrat al-Kahf (Q 18) », p. 95-108 ; – Seyfeddin KARA, « Contemporary Shi'i Approaches to the History of the Text of the Qur'an », p. 109-124 ; – Adam FLOWERS, « The Computer and the Qur'an: An Analysis and Appraisal », p. 125-148 ; Part. II : Trends and Issues in Tafsir Studies : – Abdullah SAEED, « Reading the Qur'an Contextually: Approaches and Challenges », p. 151-162 ; – Izza ROHMAN, « "Qur'anism" in Modern Qur'an Interpretation », p. 163-171 ; – Adis DUDERIJA, « Understanding Patriarchal Interpretations of Q 4:34 in the Light of Stanley Fish's "Interpretive Communities" », p. 173-192 ; – Johanna PINK, « The Global Islamic Tradition and the Nation State in the Contemporary Muslim Exegesis of the Qur'an », p. 193-210 ; – Munirul IKHWAN, « Interpreting the Qur'an between Shari'ah and Changing Custom : On Women's Dress in Indonesia », p. 211-232 ; – Han Hsien LIEW, « The Hermeneutics of Legitimate Leadership: Qurṭubī's Commentary on Q 2:30 (the Adam Verse) », p. 233-248 ; – Al MAKIN, « "Deviant" Qur'anic Interpretation in Indonesia: Reading Lia Eden's Defense of the Claim to Prophethood », p. 249-260 ; – Jajang A. ROHMANA, « Sufi Commentaries on the Qur'an in Indonesia : The Poetry of Ḥamzah al-Fanṣūrī and Haji Hasan Mustapa », p. 261-277 ; Bibliography, p. 279-304 ; Subject Index, p. 305-311.

20. Gerald R. HAWTING, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 7.

l'émergence d'un dialogue méthodologique dans les études coraniques et bibliques à la lumière du travail rhétorique mené sur les deux corpus. Il remarque l'intérêt d'associer les travaux de Cuypers à ceux de Raymond Farrin²¹, qui bien que différents dans la méthode, conduisent à des résultats similaires eu égard à la structure du Coran. L'étude d'Emran EL-BADAWI [E. B.], « From Clerical to Scriptural Authority : The Qur'an's Dialogue with the Syriac New Testament » défend une thèse forte : en s'appuyant sur la distinction entre « autorité cléricale » qui renvoie au pouvoir politique, religieux ou social d'une institution ou d'individus, et « l'autorité scripturaire » qui renvoie aux enseignements et interprétations des livres sacrés, E. B. remarque que le Coran appelle à revenir à l'autorité scripturaire « qu'il considère comme une source de direction plus pure, plus ancienne et non altérée (en arabe : *imām*). Le texte délégitime l'autorité rabbinique, affirme que l'Église primitive s'est égarée et postule la suprématie de l'autorité des Écritures en remplacement du clergé » (p. 83). Pour E. B., la position idéologique qui souligne l'échec des rabbins et des scribes à imposer leur autorité et leur incapacité à porter le « fardeau de la Torah » (S. 5, 44, 61-63) trouve un écho dans les Évangiles (*Mt* 12 et 15). Si la formulation de la thèse est implacable, la démonstration reste en l'état difficilement acceptable, car marquée par des présupposés de lecture. Ce travail appelle donc à des études complémentaires, plus serrées. L'ouvrage aborde aussi le débat sur l'usage ou non des commentaires coraniques : faut-il lire le Coran avec ou sans le *tafsīr*? L'étude d'Izza ROHMAN, « Qur'anism" in Modern Qur'an Interpretation », rend compte de l'exégèse du Coran par le Coran (*tafsīr bi-l-tafsīr*) de plusieurs penseurs contemporains tels Ḥamīd al-Dīn al-Farāhī, Amīn Aḥsan Iṣlāhī, Bint al-Šāṭi', Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī et Muḥammad al-Amīn al-Šanqīṭī, qu'elle distingue de l'exégèse des « coranistes » qui refusent par définition toute source extérieure (p. 163-172). Un des points forts de l'ouvrage est de souligner que l'approche critique, historique, littéraire, sémiologique n'est pas laissée aux seuls chercheurs occidentaux. L'ouvrage accorde une place importante aux chercheurs indonésiens et à la manière dont ils s'approprient ou refusent les travaux des « orientalistes ». Dans sa contribution « Indonesian Muslim Responses to Non-Muslim. Approaches to Qur'anic Studies », Yusuf RAHMAN montre notamment que les débats et les polémiques suscités par les travaux des orientalistes et le rejet de leur approche, qu'elle soit historico-critique ou herméneutique, est dû au cadre occidental, étranger à l'islam, et qui fait partie pour Adian Husaini, de

21. Raymond FARRIN, *Structure and Qur'anic Interpretation : A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text*, Ashland OR, White Cloud Press, 2014.

« l'hégémonie du sécularisme et du libéralisme²² ». Cette critique, qui n'est pas sans rappeler celle de Wael Hallaq, s'inscrit dans le cadre de l'islamisation du savoir et de la science voulue par le professeur Dr Naquib al-Attas et à laquelle s'oppose l'approche libérale et attentive au dialogue du professeur Mun'im SIRRY.

Karim AREZKI [K. A.], doctorant à l'EPHE, est à l'initiative d'une rencontre à la Haute École de Théologie de Saint-Légier en décembre 2021, avec Mohammad Ali AMIR-MOEZZI [M. A. A.-M.] et Paul NEUENKIRCHEN [P. N.], à la suite de la parution du collectif *Le Coran des historiens* (Paris, Éditions du Cerf, 2019)²³. Cette publication rassemble les interventions des intervenants. P. N. rend compte de son travail doctoral et souligne l'intérêt de l'intertextualité dans la compréhension de l'eschatologie coranique. En considérant le Coran comme un corpus, il retrouve des traces d'oralité liturgique typique des « homélies tardo-antiques chrétiennes de langue syriaque » (p. 90-91). Pour lui, les récits, expressions ou images eschatologiques dans le Coran ne sont pas des « emprunts » de Muhammad à des informateurs juifs ou chrétiens – comme on l'a souligné au siècle dernier –, mais ils renvoient à une dimension homélitique que le Coran entretient avec ces sous-textes (*subtexts*) bibliques. En comparant les versets 1 à 7 de la sourate al-Wāqī'a avec deux homélies de Jacques de Saroug, il retrouve la même forme rhétorique d'adresse au public, d'interpellation, d'effets psychologiques par l'inspiration de la crainte. Son analyse renouvelle ainsi la compréhension du genre apocalyptique dans le Coran, et invite à abandonner l'approche orientaliste en termes d'« emprunts ». La dimension apocalyptique du Coran est aussi le point de départ de la contribution de M. A. A.-M. Il la relie à son aspect messianique dans un univers culturel de « sensibilités judéo-chrétiennes », où les sources šī'ites ont identifié le Messie à 'Alī. Sa lecture de ces sources conduit à une relecture des débuts de l'islam et de la constitution du Coran sensiblement différente du récit historique traditionnel qui épouse en grande partie le récit sunnite. Si, pour le chercheur, les sources šī'ites sont « aussi orientées que les sources sunnites et la "réalité" historique semble complètement perdue dans les contradictions des textes et la multiplicité des "représentations" que ceux-ci cherchent à donner de la réalité » (p. 76-77), il trouve néanmoins un intérêt à puiser dans les sources šī'ites pour renouveler l'appréhension de l'histoire du Coran et

22. Adian HUSAINI, « Problem Teks Bible dan Hermeneutika », *Islamia* 1/1 (2004), p. 7-15, ici p. 14.

23. Karim AREZKI (dir.), Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Paul NEUENKIRCHEN, *Les Origines du Coran et de l'islam*, Saint-Légier, HET-PRO, 2022 ; 21 × 14, 128 p., 14 €. ISBN : 978-2940650095.

de son élaboration dans un contexte de violence fratricide aiguë. Ainsi, dans une expression sans concession, M. A. A.-M. fait sien le caractère falsifié du Coran officiel et ce faisant légitime, par l'histoire, le point de vue šī'ite. Dans un exposé clair et synthétique de ses travaux ultérieurs, il pose certaines interrogations de bon sens – mais qui ne sont pas probantes en soi – comme la quasi absence des membres de la famille du prophète Muhammad dans le Coran, alors même que les membres familiaux des prophètes antérieurs y sont toujours mentionnés. Enfin, il énumère plusieurs aspects problématiques du Coran qui reprennent les chapitres des sciences coraniques : sa structure ou sa composition (*nazm*) et l'impossibilité de la justifier de manière consensuelle, la chronologie incertaine des versets, les divergences quant aux circonstances rapportées de la révélation, la question de l'abrogation. En raison de l'aspect opaque de l'histoire du Coran, il peut conclure à la nécessité pour les théologiens d'une lecture herméneutique (et donc d'inspiration šī'ite) contre les lectures littéralistes (typiques du monde sunnite). Il s'ensuit par conséquent une légitimation de l'ésotérisme šī'ite non seulement pour la compréhension de l'histoire du Coran mais aussi pour la théologie aujourd'hui. Enfin, le chapitre de K. A. sur « le Coran officiel » expose les données classiques de la constitution de la Vulgate de 'Uthmān. Ce chapitre est un peu confus dans la mesure où l'auteur juxtapose à l'histoire traditionnelle sunnite à la fois des travaux historico-critiques datant pour une bonne part de plus d'un siècle et des recherches récentes sans toujours relever les différences ou nuances qui s'imposeraient. Par ailleurs, l'affirmation selon laquelle « le Coran se présente comme Parole de Dieu, non pas pour révéler Dieu – ce qui serait une atteinte à sa transcendance – mais pour exprimer sa volonté consignée, avec toute sa connaissance éternelle et infinie » (p. 14) est une lecture théologique qui demanderait d'être contextualisée et non exposée de manière dogmatique car elle ignore la tradition théologique islamique quant à la méditation des plus beaux noms divins révélés dans le Coran.

Dans le cadre du projet MIUR (Studi e ricerche sulle culture dell'Asia e dell' Africa : tradizione e continuità, rivitalizzazione e divulgazione) le professeur Roberto TOTTOLI [R. T.] propose avec *Leggere e studiare il Corano*, un manuel de référence pour appréhender le Coran²⁴. Avec une clarté qui intègre l'essentiel des questions historiques, épistémologiques, philologiques, rhétoriques et théologiques qui ont traversé l'islam et qui ont été travaillées par les orientalistes et les islamologues,

24. Roberto TOTTOLI, *Leggere e studiare il Corano. Una guida*, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 2021 ; 24 × 17, 304 p., 25 €. ISBN : 978-8897622703.

il parvient à associer à la fois le discours de la tradition ou son renouvellement moderne et contemporain, et la recherche académique la plus récente, sans confusion. Sa synthèse claire se structure en quatre parties : les contenus (l'exorde, les thèmes, la chronologie), la forme (le livre récité et écrit, les sourates et les versets, les instruments du discours – langue, rhétorique), l'histoire du texte (le Coran avant le Coran, la rédaction et la canonisation du Coran, la transmission), le patrimoine coranique (le texte comme théologie et exégèse, l'usage et la diffusion du Coran). La bibliographie abondante accorde une large place aux recherches publiées dans le monde francophone et dont certaines ont été traduites en italien. R. T. ne se contente pas de présenter un panorama des pistes travaillées et de leur fécondité. Il discute aussi les hypothèses de recherche, souligne leur cohérence ou leur pertinence, relève la limite des instruments méthodologiques et leur fragilité notamment quand il s'agit d'établir le milieu religieux dans lequel émerge le Coran. Il ne fait cependant pas mention de l'apport de l'anthropologie historique proposée par Jacqueline Chabbi dont il semble pourtant difficile de faire l'économie dans l'appréhension de la réception du texte au sein de la péninsule arabe, comme l'a montré un colloque récent publié sous la direction de Mehdi Azaiez²⁵.

III. ISLAM ET DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN

Si le thème de « l'ouverture à l'autre » s'est imposé à la morale au point de lui avoir supplanté celle des commandements, il semble, à lire le philosophe François Jullien, que la célébration du dialogue soit devenu celle d'une idéologie molle « sans plus d'exigence parce que sans distance, sans plus de contradiction ni de confrontation, qui fait l'atonie régnante, si bien que l'autre ne devient qu'une variation du Même²⁶ ». Le dialogue islamo-chrétien vécu à Tibhirine en Algérie, ou à Mar Moussa en Syrie, dans ses dimensions théologiques, spirituelles ou existentielles, confère une consistance renouvelée à cette ouverture à l'autre par une exigence profonde et difficile qui a emprunté le chemin des martyrs. Ce dialogue ne s'est pas tu avec l'odeur de la mort, ce qui lui en donne aussi aujourd'hui son caractère inouï.

Ainsi, les publications récentes sur ces moines de l'Atlas ou sur ceux de Nebek délivrent les sources et les histoires de théologies spirituelles, où le dialogue et l'inculturation ne sauraient signifier la dissipation ou

25. Mehdi AZAIEZ (éd.), *Le Coran : de la Tribu à l'Empire. Autour de l'œuvre de Jacqueline Chabbi*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2023.

26. François JULLIEN, *L'Inouï ou l'autre nom de ce si lassant réel*, Paris, Bernard Grasset, 2019, p. 86.

le brouillage d'identités fortes et exigeantes. Le troisième volume des écrits des Moines de Tibhirine est consacré à la rencontre²⁷. Avec ces textes, s'est effacée comme un lointain souvenir la devise « par l'épée, par la croix et par la charrue » de la première implantation cistercienne à Staouéli en 1843. Comme l'écrit Marie-Dominique MINASSIAN, que de « chemin parcouru » ! (p. 11). La présence de ces frères dans ce monde musulman s'inscrit dans une spiritualité mariale – ce qui n'est pas sans difficulté quant à la réception œcuménique, et particulièrement protestante, de leur enseignement – si bien que le volume est divisé en trois parties : Annonciation, Visitation et Magnificat. Première renaissance, le monastère aurait dû fermer en 1963 à la suite de la décision du père abbé général Dom Gabriel Sortais, mais sa mort, le soir même où il prit cette décision, ne permit pas de voir son application. Comme pour les précédents ouvrages, ce volume rassemble des extraits de textes issus d'homélies, de journaux personnels, de lettres, de retraites, de chroniques, d'intercessions aux offices liturgiques, de comptes rendus de réunions, de bulletins. Il s'agit d'extraits. L'ouvrage ne constitue pas l'édition des archives, mais les extraits retenus permettent de suivre un mouvement, d'approfondir au fil des ans une vocation, de déceler comment les mots se construisent et se définissent patiemment et ont donné naissance à une nouvelle devise : « être des priants au milieu de priants ». La définition de la mission s'affine aussi et transparait toujours plus humble. Des personnalités se donnent à découvrir avec leur sensibilité, à l'exemple du frère Christophe. À la suite du projet de communication pour le Synode africain qu'il avait nommé « une mission pour l'Église : promouvoir des relations évangéliques avec les musulmans », il ne se sentait « qu'à moitié pour une mission ainsi exprimée » : « Promoteur, moi ? de valeurs, de produits, d'idées, de système, de morale ? C'est une entreprise vouée à l'échec [...]. Notre mission d'Évangile : vivre la Bonne nouvelle de la relation avec les musulmans. C'est pour l'Église de croire en une relation christique ici aujourd'hui » (p. 256).

Le thème de l'ouvrage consacré à la rencontre rassemble des témoignages où les moines se trouvent submergés dans leurs profondeurs intérieures, interpellés, bousculés, déplacés dans leurs évidences et leurs compréhensions prémâchées de l'islam. La parole de l'autre est écoutée dans son caractère soudain, humaniste et transformant. Cette expérience

27. MOINES DE TIBHIRINE, *Heureux ceux qui osent la rencontre. Des moines en pays d'Islam*, Textes recueillis et présentés par Marie-Dominique MINASSIAN, introduits par Mgr Henri TEISSIER, archevêque émérite d'Alger, et Jean-Jacques PÉRENNÈS (o.p.), Les écrits de Tibhirine 3, Montrouge-Paris-Bégrolles-en-Mauges, Bayard-Éditions du Cerf-Abbaye de de Bellefontaine, 2022 ; 24 × 15, 372 p., 25 €. ISBN : 978-2-204-14577-0.

de l'inouï²⁸ fulgurant qui transperce les images de l'autre façonnées par le temps, d'un inouï qui traverse le temps pour rejoindre chacun des croyants, est possible pour celui qui dresse sa tente chez l'autre, et pour ces moines, chez leurs frères musulmans. L'expérience de la rencontre qui se dessine est celle d'un autre qui dans sa différence intrinsèque et radicale, par l'inouï de ses mots, de son éthique ou de sa foi, ouvre la tradition devenue inféconde pour la remettre sur le chemin de la seule et vraie tradition, la tradition vivante. Ainsi, les moines de Tibhirine sont-ils des témoins de cette foi vivante, de cette relation à Dieu « qui tend à évoluer avec les années » (p. 236). Dans leur vie consacrée donnée au sein de l'ordre des cisterciens, l'expérience vécue fait d'eux d'authentiques chercheurs. Certes, les expressions balbutient et pourront toujours être regardées avec circonspection, mais les écrits de ces moines ouvrent aussi à une expérience qui introduit non seulement à une forme de contemplation mais aussi à une ouverture au Tout-Autre, à l'autre et à soi-même, une ouverture « qui laisse la place pour entendre ce que l'autre vit » (p. 188). Une contemplation mutuelle qui est selon le mot du frère Christian, « une ébauche de la communion des saints » (p. 176). Il s'agit pour eux, comme l'y invite le frère Christophe, de témoigner non pas « d'une sharia chrétienne que nous n'observons pas, pas bien en tout cas », mais d'être « moines, chrétiens de l'Excès, non plus stricts, confinés dans des règlements et coutumes » mais « de la démesure, de la profusion, de la générosité » (p. 233). On trouve dans ces passages le nom de Charles de Foucauld, même si la référence est rare. Ce sont surtout les hôtes de passage, à l'occasion d'un événement, d'une profession, qui parlent de cet « apostolat caché ». Il reste que l'apostolat est bien celui de la prière si bien que la voix du muezzin est perçue comme un appel à soumettre à Dieu ses intentions. La perspective n'est pas sans incidence psychologique et spirituelle. Comme le confie le frère Christian, l'appel du muezzin y est rendu « beaucoup moins criant » (p. 197).

Mais que peut faire le théologien de ces témoignages, de ces extraits d'archives, composés de prières ou de fioretti laissés sur quelques bouts de papier et rédigés par l'hôtelier, le médecin ou le jardinier du monastère ? Dans une thèse soutenue en février 2022 au Centre Sèvres sur la théologie de Christian de Chergé, Paolo Tovo mobilise le théologien Jean-Baptiste Metz pour souligner combien ces expériences sont l'expression d'une théologie de la vie vécue (*Lebensgeschichte*) et

28. Chez le frère Christophe, l'inouï est déjà dans la réponse de Jésus dans ses rencontres (p. 210).

s'inscrivent dans une théologie biographique et existentielle²⁹. Pour Metz, une telle approche n'est pas subjectivisme, mais elle permet de « réconcilier la dogmatique et la vie vécue, elle permet de relier la doxographie théologique et la vie mystique³⁰ ». Dans ces rencontres, ces prières, le prier de Tibhirine, Christian de Chergé, a assumé la centralité de l'autre dans sa dimension existentielle, spirituelle et humaine afin de « laisser Dieu inventer en nous un chemin nouveau³¹ ». Au-delà des sensibilités, on perçoit dans ces textes une unanimité dans la compréhension de la mission et dans le refus par tous de l'assimilation de l'islam à ses expressions violentes. Plus encore, sous l'impulsion du prier, le Christ est présenté comme « le seul musulman » au sens où il est le seul qui connaît la volonté de Dieu et le seul à la vouloir et à l'accomplir, et cette « soumission à la volonté du Père est une soumission d'amour » (p. 273)³².

Si le monastère de Tibhirine connaît de nouveau une présence chrétienne autour de la communauté du Chemin neuf, dans le sud de la Syrie, perché à 1 500 mètres d'altitude, un autre monastère, celui de Mar Moussa, connaît depuis quarante ans une seconde vie grâce au charisme et à l'énergie du père jésuite, Paolo Dall'Oglio³³. Une seconde vie car ce monastère abandonné depuis plus d'un siècle et tombé en ruines, a été rebâti et la vie monastique y a refleuré. Seconde vie, car cette vie monastique s'y vit d'une manière nouvelle. Si elle puise dans l'histoire de ce lieu, de son milieu culturel et religieux, l'intuition fut d'accueillir une communauté, qui est devenue rapidement mixte, et dédiée au dialogue et la rencontre avec les musulmans. En effet, dans le sillage de l'enseignement de Charles de Foucauld et de la vision de l'islam de Louis Massignon, Paolo Dall'Oglio a proposé une manière nouvelle d'appré-

29. Paolo TOVO, *La Rencontre avec l'autre croyant, signe à déchiffrer par la théologie. Une lecture des écrits de Christian de Chergé*, thèse de doctorat sous la direction de Geneviève Comeau, Paris, Centre Sèvres, 2022.

30. Jean-Baptiste METZ, *La Foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Éditions du Cerf, 1979, p. 247.

31. Christian DE CHERGÉ, *Moine en terre d'islam*, 1991, texte de 4 pages, cité par P. TOVO, *La Rencontre avec l'autre croyant*, op. cit., p. 285.

32. Christian de Chergé dans une conférence de 1993 tenue au chapitre général à Poyo écrit par ailleurs : « face aux nouvelles invasions de l'Islam, il est bon que le moine s'éprouve comme "expert en Islam" parce que voué à cette "soumission" à Dieu exemplaire qu'est l'obéissance amoureuse du Fils au Père. En ce sens, Jésus est bien le seul "musulman" possible. Et c'est ainsi que je le vois désormais, transfigurant ce qui se cherche de lui, dans un va-et-vient entre nous et nos voisins, là où son appel nous a enfouis pour être les témoins du Royaume qui naît... "mais c'est de nuit" ! » (*Ibid.*, op. cit., p. 246).

33. Guyonne DE MONTJOU, *Mar Moussa. Un monastère, un homme, un désert*, Paris, Albin Michel, 2009.

hender chrétiennement l'islam fondé sur une théologie de l'incarnation et une vision eschatologique. Dans cette communauté, le dialogue se décline au pluriel : dialogue de vie, de commensalité, de prières partagées, de réflexions théologiques. La mise en œuvre de ce dialogue avec les musulmans repose sur l'hospitalité, l'inculturation et l'amitié. Fondée sur l'expérience et le principe inamovible de la relation et de l'ouverture à l'autre, l'approche théologique de Paolo Dall'Oglio ne sacrifie rien à la tradition catholique et ne veut taire aucun des dogmes de la foi chrétienne. Elle reste cependant attentive à ne jamais faire preuve de fermeture intellectuelle. Dans son livre *Amoureux de l'Islam, croyant en Jésus*, Paolo Dall'Oglio proposait de regarder autrement le « mystère de l'islam » par « le principe herméneutique de l'amour » appuyé d'une vision eschatologique. Il y relevait « l'analogie entre le refus du judaïsme d'accepter Jésus comme le Messie, un refus auquel saint Paul reconnaît un rôle dans le dessein mystérieux de la Providence, avec le refus de l'islam du christianisme. Ce mur irréductible entre l'islam et le christianisme protège la communauté musulmane d'une assimilation prématurée qui éteindrait son charisme et protège l'Église de la tentation impérialiste. Ainsi la séparation garantit les deux de la tentation de posséder le monde et impose un dialogue entre les humbles³⁴ ». L'intuition de la communauté de Mar Moussa ne fut pas sans difficultés et oppositions comme en attestent les protagonistes de cette aventure dont les témoignages ont été rassemblés par Francesca PELITI³⁵. Qu'il s'agisse des premiers compagnons du fondateur ou des derniers arrivés, des membres de sa famille, des amis ou des habitants de Nebek, de la restauratrice des fresques du monastère, tous racontent leur histoire, parce que le temps court et que l'on oublie. Ils livrent un récit personnel, dans lequel ils relisent leur engagement, leur enthousiasme, leur combat, leurs peurs, leurs réserves parfois à l'égard d'un fondateur dont le portrait qui atteste de sa générosité, ne tend jamais à l'hagiographie. Depuis son arrestation par Daesh, le 29 juillet 2013, nul n'a pas plus entendu la voix du fondateur de la communauté catholique al-Khalil. Comme le montrent ces récits, sa disparition laisse un vide pour les membres de la communauté de rite syriaque, mais l'aventure humaine et la réflexion théologique se poursuivent si bien que l'on comprend que la réalité de cette communauté n'est pas l'œuvre d'un seul homme, nonobstant son charisme exceptionnel, mais le fruit de rencontres avec des hommes et

34. Paolo DALL'OGGIO, *Amoureux de l'Islam, croyant en Jésus*, avec la collaboration de Églantine GABAIX-HIALÉ, Préface de Régis DEBRAY, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2009, p. 68.

35. Francesca PELITI, *Paolo Dall'Oglio e la Comunità di Deir Mar Musa*, Prefazione di padre Federico LOMBARDI s.j., Torino, Effatà Editrice, 2022 ; 21 × 14,5, 384 p., 24 €. ISBN : 978-8869298578.

des femmes, à la fois sensibles et de fort caractères, qui, pour certains, ont laissé résonner ou se sont convertis à la puissance de son intuition. Dans ces récits autobiographiques se lit l'appel à une vocation au dialogue dans ce lieu de vulnérabilité profonde où les chrétiens sont minoritaires, où l'Église syriaque a été persécutée, où la géographie est aride et rude. Dans chacun de ces récits se lit un projet qui a dès le départ constitué un « signe de contradiction » pour l'Église syriaque locale dont l'histoire douloureuse marque en profondeur la psychologie de ses fidèles et parfois pour les protagonistes eux-mêmes, venus de différents horizons culturels. Par ces témoignages substantiels, il se dit aussi une espérance et une confiance. La relecture qu'ont été amenés à poser chacun des intervenants constitue un travail d'anamnèse, anamnèse plurielle, qui confirme la vocation arabo-musulmane du monastère qui est, comme l'écrit Paolo Dall'Oglio dans une lettre aux amis en 1988, celle d'un appel « à un exode, en dehors des schémas et des ghettos, vers Dieu dans le désert » (p. 154). Le charisme de Mar Moussa insufflé par son fondateur est celui d'une communauté au service de la réconciliation, d'une prière silencieuse, d'un don obtenu de Dieu » (p. 226). L'ouvrage rassemble aussi quelques lettres du Père Paolo qui permettent de suivre l'histoire d'une reconstruction et d'une aventure humaine qui a donné à ce lieu son charisme propre. En France, l'expérience spirituelle de Mar Moussa et la vision théologique soutenue par le Père Dall'Oglio sont peu connues et mériteraient des études théologiques sérieuses.

Depuis les travaux de Heinrich Speyers et la publication de *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (1931), beaucoup de recherches ont été et sont encore menées par les orientalistes sur les relations entre la Bible et le Coran. L'ouvrage récent de Gabriel Said Reynolds, *The Qur'ān and the Bible* (2018) en est une illustration³⁶. C'est dans cette optique que s'inscrit la publication du Dr. Wolfgang REINBOLD [W. R.], professeur de Nouveau Testament à l'Université Georg-August de Göttingen et conseiller à la Maison des services religieux de l'Église évangélique luthérienne à Hanovre³⁷. Sa perspective y est cependant différente et s'inscrit dans une perspective dialogale. À cet égard, il formule deux questions préalables qui lui semblent incontournables pour fonder et vivre le dialogue entre le judaïsme, le christianisme et l'islam qui appartiennent à une « même famille religieuse » : Quelles sont les similitudes

36. Gabriel Said REYNOLDS, *The Qur'ān and the Bible. Text and Commentary*, Qur'ān Translation by Ali Quli QARAI, New Haven CT, Yale University Press, 2018.

37. Wolfgang REINBOLD, *Koran und Bibel : Ein synoptisches textbuch für die Praxis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2022 ; 24,5 × 17,5, xxviii + 942 p., 55 €. ISBN : 978-3-525-63413-4. Je reprends et développe ici ma recension à paraître dans *ETR* de cet ouvrage.

entre le Coran et la Bible ? En quoi diffèrent-ils ? D'emblée, son approche comparée a pour but de souligner les correspondances, les résonances, les similitudes afin de souligner la proximité des thèmes, des histoires, des personnages, des lieux, des hymnes, des codes entre la Bible et le Coran. Pour lui, il s'agit de trouver les fondements scripturaires à une proximité théologique. Ainsi, depuis des années, il lit le Coran et note toutes les résonances bibliques qu'il y découvre. L'ouvrage restitue une part importante de ses découvertes. En partant de la traduction allemande d'Adel Theodor Khoury (2007) et en reproduisant la translittération de Hans Zirker (2020), W. R. annote en marge, et parfois au centre, les correspondances bibliques, talmudiques et patristiques qu'il décèle. Il n'a pas prétention à être exhaustif car bien d'autres textes pourraient être mobilisés. Son choix peut parfois paraître discutable ou surprenant. On aurait attendu à propos de la première sourate du Coran, *al-Fātiha*, qu'il établisse le lien avec le *Ps* 1 qui établit une affinité thématique entre l'ouverture du psautier et celui du Coran³⁸. Par ailleurs, si les références talmudiques sont nombreuses et bienvenues, les références patristiques sont bien plus rares et ne rendent pas compte des recherches islamologiques notamment sur la patrologie syriaque qu'il est difficile d'ignorer. Cette faiblesse est celle de tout l'ouvrage : il est un « manuel pratique » et nonobstant sa belle facture, il n'a pas de prétention académique. Certes, mais sur quels textes se fonde la *praxis* ? La question académique doit nécessairement être posée au risque d'un choix subjectif, tributaire d'une traduction, déconnecté de toute réflexion philologique. À cet égard, on ne voit pas bien l'utilité de la translittération de l'intégralité du Coran dans la mesure où toute technicité terminologique dans les notes est effacée. Le problème fondamental de cette publication est qu'elle entretient l'illusion que les résonances scripturaires témoignent en faveur de l'harmonie, de l'unité des textes et par conséquent de l'unité théologique. Or, si les versets du Coran respirent le milieu biblique, la réécriture traduit toujours une relecture théologique, plus ou moins conséquente et décisive. Comme l'a montré Robert Alter dans *L'Art du récit biblique*, la répétition n'est jamais à l'identique et dans les différences se dessinent une autre vision, plus ou moins différente par rapport à celle qui la précède. Or, là où la Bible a juxtaposé, conjugué, associé – ce que d'une certaine manière le Talmud a poursuivi – le Coran, du moins tel qu'il a été compris en islam, s'inscrit en rupture avec les sens scripturaires qui le précèdent. L'ouvrage de W. R. ne permet donc pas de souligner l'originalité du texte coranique et de la théologie qui le soutient. C'est une difficulté majeure quant à sa pertinence pratique, d'autant que le dialogue interreligieux devrait pouvoir assumer la différence car

38. Voir à cet égard la contribution de Michel Cuypers.

sinon, qu'en serait-il du dialogue avec les hindous ou les bouddhistes ? Il manque très certainement à cet ouvrage les gloses des résonances du professeur W. R. dont il fait usage lors de ses séminaires, cours ou conférences (p. VII) si bien que l'impression qui domine est celle d'un certain bricolage, dans le sens où l'ouvrage se définit seulement par son instrumentalité, autrement dit, les résonances qui y sont recueillies le sont en vertu du principe que « ça peut toujours servir ». Parmi les références mobilisées du côté islamique, W. R. se réfère à la littérature des hadiths. Le choix est discutable : non seulement cette littérature est post-coranique, souvent de plusieurs siècles, mais il s'agit surtout d'un autre genre littéraire avec des enjeux épistémologiques différents puisque le hadith se présente comme une clé herméneutique pour comprendre le Coran. En l'état, ces références éparses ajoutent à la confusion de l'ensemble. Finalement, si cet ouvrage s'inscrit dans la continuité de plusieurs publications récentes sur l'articulation, les harmoniques, les parallèles ou les résonances et dissonances entre la Bible et le Coran, à l'exemple du livre de Gabriel Said Reynolds, *The Qur'ān and the Bible* (2018), ce dernier, malgré ses limites³⁹, présente au moins l'avantage d'accompagner et d'expliquer les correspondances et les lectures textuelles spécifiques à chaque religion, ce que ne permet pas l'ouvrage de W. R.

39. Voir notre recension : Emmanuel PISANI, « Gabriel Said Reynolds, *The Qur'ān and the Bible. Text and Commentary* », *MIDÉO* 36 (2021), p. 372-373.