



HAL
open science

“ L’histoire devant le fait religieux. Autonomie et limites d’un champ disciplinaire ”

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. “ L’histoire devant le fait religieux. Autonomie et limites d’un champ disciplinaire ”. Hommages au frère Jean-Jacques Pérennès, p. 25-42, 2015. halshs-03263259

HAL Id: halshs-03263259

<https://shs.hal.science/halshs-03263259>

Submitted on 16 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'histoire devant le fait religieux

Autonomie et limites d'un champ disciplinaire



Dominique Avon*

Comme concept, le terme « religion » a une histoire qui livre quelques permanences. Le lecteur trouve peu d'occurrences dans la Bible hébraïque : écrit en hébreu, le livre de Daniel comporte les lettres *daleth* et *tav* qui sont traduites par « loi » ou par « culte »¹. Des termes grecs sont utilisés dans les livres des Maccabées traduisant les notions de « culte », de « choses saintes » ou de « sanctuaire sacré »². Le judaïsme, éclaté durant l'époque hellénistique, ne fixe pas de catégorie globale³. Dans les textes du Nouveau Testament, les auteurs emploient les termes

*Historien, professeur à l'Université du Maine.

1. Dn 6, 6. Les traductions utilisées sont : Bible de Chouraqui, Bible de Jérusalem, TOB, Nouvelle Bible Segond.

2. 1 Mc 2, 22 et 2 Mc 15, 17.

3. Armand ABECASSIS, *Judaïsmes. De l'hébraïsme aux messianités juives*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 345. Il qualifie d'erroné le terme « sectes » employé par certains historiens.

de *deisidaimonia* (« religion » ou « superstition »), de *thrèscheia* (« religion » ou « culte »), *eulabeia* (« piété » ou « soumission »)⁴. L'étymologie latine est mal assurée, sinon la référence à *religare* (« relier ») : la *religio* est le culte impérial dans l'Empire romain, le christianisme initial étant qualifié de *superstitio*. À l'inverse, en contexte de Chrétienté, la religion est identifiée au christianisme, les autres relevant du « paganisme » ou de l'« hérésie ». Dans le texte coranique, les occurrences⁵ sont nombreuses, ainsi : *Inna al-dīn 'inda Allah al-islām*⁶ (« la religion de Dieu est l'islam »). Mais les acceptions peuvent être extensibles puisque la même racine traduit également l'idée de « dette ». Le terme n'apparaît d'ailleurs pas dans le *Livre des idoles* d'Ibn Kalbī⁷. Penser les religions, sans préalable théologique fondant un ordre de primauté ou une altérité absolue de l'une d'elles, est donc un phénomène récent qui n'a pas manqué de susciter de multiples oppositions contre les prétentions venues de toutes les sciences humaines (sociologie, linguistique, anthropologie, paléontologie, archéologie) agissant en propre ou comme auxiliaires à l'élaboration du discours historien⁸.

Une définition liminaire de la « religion » pourrait porter sur quatre termes distincts bien qu'intrinsèquement liés les uns aux autres : un corpus fondateur ; une proclamation de foi ; une construction culturelle environnante ; des fidèles agissant de manière à la fois individuelle et collective. Si l'on considère que la question ne se posait pas tout à

4. Respectivement: Ac 25, 19; Ac 26, 5 et Jacques 1, 26 puis 1, 27; épître aux Hébreux. L'auteur de ces lignes tient à remercier B. Avon pour ces informations.

5. Muḥammad Fu'ād 'ABD AL-BĀQĪ, *al-Mu'ğam al-mufabbras*, Beyrouth, Dār al-Mağīl, s.d., p. 268-269.

6. Coran, 3, 19.

7. Abū al-Mundīr al-KALBĪ (édition et préface par Aḥmad Zakī Bāšā), *Kitāb al-aṣnām*, Le Caire, 1995 (1913), 111 + 4 p.

8. Dominique AVON, *Pensées catholiques au risque de la modernité et de l'islam*, Mémoire inédit pour l'habilitation à diriger des recherches, Université Paris I-Panthéon Sorbonne, 2005, 162 p.

fait dans ces termes avant l'ère constantinienne⁹, une des caractéristiques des temps dits « modernes » est d'avoir ouvert la possibilité de la reconnaissance explicite d'une « sphère » (*dā'ira*)¹⁰ autonome (politique, scientifique, économique...) et contestée par rapport à une conception englobante du religieux. La difficulté majeure est que la discipline est à la fois l'outil permettant l'étude et un élément de celle-ci. Il y a donc un prix à payer, celui de la neutralisation de la valeur. L'historien qui défend son indépendance dans le champ qui est le sien, qui a l'œil fixé sur le « réel passé », ne peut prétendre embrasser la totalité de celui-ci, ni s'en servir pour fixer une norme : son domaine n'est pas celui du « juste », du « beau » et du « bon ». En ce sens il est, par nature, un relativiste. Trois exemples peuvent servir à illustrer ce choix épistémologique : le rapport complexe et évolutif entre politique et religion ; la notion disputée de mystique ; l'historiographie en chantier de la figure d'Abraham-Ibrāhīm.

« Intégralité » : l'historien devant le rapport du politique et du religieux

Qu'est-ce qu'un État « chrétien », « juif » ou « musulman » ? La question peut sembler incongrue ; or la réponse n'a pas la force de l'évidence. Le 30 juin 1907, la Rome protestante a vécu : le peuple genevois adopte à la majorité la loi de « séparation » de l'État, qui garantit la liberté de culte sans en subventionner un seul, et des Églises, prenant acte de la réalité d'une société pluraliste sur un plan confessionnel et, en partie,

9. Il y a des analogies, cf. Marie-Françoise BASLEZ, *Bible et Histoire*, Paris, Gallimard, « Folio-Histoire », 1998, p. 50 sq.

10. Farah ANṬŪN, *Ibn Rušd wa-falsafatu-hu*, Beyrouth, Al-Fārābī, 1988, p. 210.

non croyante¹¹. Un demi-siècle plus tard, le cardinal Ottaviani, préfet du Saint-Office, défend encore la supériorité et les « devoirs de l'État catholique envers la religion »¹² qui, dans le siècle écoulé, peut s'appuyer sur les exemples de l'Équateur de Garcia Moreno ou de l'Autriche de Mgr Seipel¹³. Mais le modèle semble avoir fait long feu, comme en témoignent les divisions catholiques dans le Portugal de Salazar¹⁴ ou les interventions de Paul VI auprès de l'État franquiste une décennie plus tard¹⁵. À la même heure, la Grèce majoritairement orthodoxe ouvre les premières fissures dans le couple Église-État, moins sous la pression d'une opinion défendant un certain hellénisme¹⁶ que des représentants de la Communauté économique européenne dans laquelle elle fait son entrée en 1981.

Le sionisme politique s'inscrit dans la continuité des nationalismes européens avec une dimension particulière¹⁷. À la fin du XIX^e siècle, Theodor Herzl entend promouvoir un « État des juifs » et non un « État juif »¹⁸. L'ambiguïté du projet est révélée au grand jour lors de

11. Sarah SCHOLL et Michel GRANDJEAN (dir.), *L'État sans confession. La laïcité à Genève (1907) et dans les contextes suisse et français*, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 8-9.

12. Michel FOURCADE, « Maritain et la dé-théologisation du politique », dans Isabelle Chaire et Daniel Moulinet (dir.), *Théologie et Politique. Cent ans après la loi de 1905*, Lyon, Profac, 2007, n° 92, p. 95-120.

13. Rudolf LEEB, Maximilian LIEBMANN, Georg SCHEIBELREITER, Peter G. TROPPER (dir.), *Geschichte des Christentums in Österreich*, Vienne, Ueberreuter, 2003, p. 393-415.

14. Jorge REVEZ, *Os « Vencidos do Catolicismo ». Militância e atitudes críticas (1958-1974)*, Lisbonne, Universidade catolica Portuguesa, Centro de Estudo de Historia religiosa, 2009, p. 32-43.

15. José ANDRES-GALLEGO et Anton PAZOS, *Histoire religieuse de l'Espagne*, Paris, Cerf, 1998, p. 191-193.

16. Georges CONTOGEOGIS, *Histoire de la Grèce*, Paris, Hatier, « Nations d'Europe », 1992, p. 393-394.

17. Maurice KRIEGL, « Nation et religion. Aux origines des 'néo-messianismes' dans l'Israël d'aujourd'hui », *Annales HSS*, janvier-février 1999, n° 1, p. 3-28.

18. C'est la traduction littérale de l'ouvrage *Der Judenstaat*, pourtant quasi-systématiquement publié en français sous le titre *L'État juif*, Paris, L'Herne, « Carnets », 2007 (1969), 175 p.

la fondation d'Israël, en mai 1948. Ben Gourion ne parvient pas à trouver un consensus entre laïcs et partis religieux pour fixer les termes d'une Constitution. Il finit par s'accorder avec le parti Agoudat-Israël – pour lequel il ne peut y avoir d'autre texte constitutionnel que la Torah –, et maintient le statu quo en vigueur durant la période mandataire : respect du Chabat, des règles concernant le « statut personnel », de l'autonomie du réseau de l'enseignement religieux. La définition de la judaïté se heurte à des obstacles analogues, la cinquantaine de « sages » réunis par Ben Gourion ne parvenant pas à s'accorder¹⁹. La population ne milite guère pour une laïcisation totale de la société, l'échec du projet de Constitution porté par Ehud Barak en est une illustration²⁰, mais cela ne l'empêche pas de souhaiter majoritairement une dépolitisation du rabbinat.

Parmi la cinquantaine de membres de l'Organisation de la conférence islamique (OCI), trois présentent des traits particuliers : l'Arabie saoudite, le Pakistan et l'Iran. Proclamant la naissance du royaume d'Arabie saoudite en 1932, 'Abd al-'Azīz Ibn Sa'ūd ne dote le nouvel État d'aucun texte constitutionnel. Les 'ulamā' et les fuqahā' wahhabites²¹ ont tout loisir d'interpréter le texte coranique et le Ḥadīṭ, pour régler la vie commune d'un royaume qui, du point de vue du commerce, du travail et de la culture s'intègre lentement à l'ensemble mondial. Une situation qui se prolonge jusqu'en 1992, date à laquelle sont adoptées trois lois fondamentales, première tentative de fixation par écrit des règles de fonctionnement de l'État²². Fondé quelques mois avant Israël, le Pakistan

19. Eliezer BEN-RAFAËL, *Qu'est-ce qu'être Juif? et 50 Sages répondent à Ben Gourion (1958)*, Paris, Balland, 2001, 396 p.

20. Georges MARION, «Ehud Barak veut doter Israël d'une Constitution laïque», *Le Monde*, 22 août 2000.

21. Hamadi REDISSI, *Le Pacte de Nadjd. Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, «La couleur des idées», 2007, p. 270-272.

22. Pascal MEMORET, *L'énigme saoudienne. Les Saoudiens et le monde, 1744-2003*, Paris, La Découverte, 2003, 262 p.

est défini par son fondateur, ‘Alī Ğinnāh, comme un État « pour les musulmans ». Ces termes, inspirés de la pensée de Muḥammad Iqbāl, ne satisfont qu’imparfaitement Abū al-A‘lā Mawdūdī, promoteur d’un « État islamique »²³ établi sur la notion de « Seigneurie divine » – que reprendra Sayyid Quṭb²⁴. Qualifié ainsi en 1956, le régime n’empêche pas la partition de la nation, quinze ans plus tard, et la fondation du Bangladesh qui interdit constitutionnellement l’utilisation de la religion en politique. La révolution iranienne bouleverse la donne dans le monde majoritairement musulman. Au terme d’un mouvement révolutionnaire qui aboutit à l’exil du Chah en janvier 1979, l’ayatollah Khomeiny proclame l’avènement du « gouvernement de Dieu » sur terre et fonde l’édifice constitutionnel de la République islamique iranienne sur la pierre angulaire de l’« autorité du juriste théologien » (*walī al-faqīh*)²⁵.

Les régimes dits de « séparation » ne signifient pas l’absence de lien entre le politique et le religieux. Dans le cadre de la République laïque française, le ministre de l’Intérieur français est également ministre des cultes, des aumôneries sont autorisées par l’État dans les hôpitaux, les prisons ou l’armée et un comité d’éthique accueille des représentants des religions. Les régimes qui ne sont pas organisés autour de ce principe n’identifient pas, pour autant, le politique et le religieux ; il y a toujours un écart compris dans les cas-limites de l’Arabie saoudite et de l’Iran khomeiny. Ce qui distingue le premier type du second est davantage la source de la norme. Ici, elle se réfère à une autorité qualifiée de transcendante dont les termes sont fixés par les « hommes de religion » (*riḡāl al-dīn*), là, elle est liée à un droit qualifié de « positif » parce que reconnu comme étant de main d’homme.

23. Marc GABORIEAU, *Un autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 247-248.

24. Olivier CARRÉ, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb, frère musulman radical*, Paris, Cerf/Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, « Patrimoines », 1984, p. 20.

25. Sabrina MERVIN, « Débats intellectuels transnationaux » dans Sabrina Mervin (dir.), *Les mondes chiïtes et l’Iran*, Paris/Beyrouth, Karthala/IFPO, p. 301-324.

Parce qu'il n'est pas un professeur d'éducation civique universelle, l'historien n'a pas vocation à trancher entre les deux modes. Quand il se penche sur le modèle transcendantal, il peut faire deux observations : la première est qu'il n'existe pas de consensus sur la forme à adopter, quelle que soit la religion en question ; la seconde est qu'il existe une tension entre l'affirmation d'unité et les principes de « liberté » et d'« égalité ». En 1962, l'affaire Daniel Rufeisen, du nom d'un juif polonais converti au catholicisme et entré au Carmel, provoque un débat pour savoir si, en changeant de religion, cet homme peut conserver sa nationalité : trente ans plus tard, la loi fondamentale sur la « dignité de la personne humaine » (accompagnée de l'amendement de 1994) garantit ce droit au grand dam d'une partie des rabbins²⁶. Un cas de figure relativement analogue est posé dans l'Algérie des années 2000, mais il est tranché dans l'autre sens. La Constitution du 23 février 1989 pose en principe que « l'islam est la religion de l'État » (article 2) et que la « liberté religieuse et la liberté d'opinion sont inviolables » (article 36)²⁷, l'apostasie n'étant pas définie comme un délit. Ces deux termes entrent en tension à la suite d'un mouvement de conversions au christianisme qui touche plusieurs milliers d'Algériens. Le pouvoir réagit en adoptant une ordonnance puis une loi visant à restreindre les « conditions et les règles de l'exercice des cultes autres que musulman »²⁸. Mais il le fait au nom de l'unité nationale et non en référence à une *šari'a* intemporelle.

26. Claude KLEIN, « État et religion en Israël », *Pouvoirs*, janvier 1995, n° 72, p. 7-16.

27. « Constitution de la République algérienne démocratique et populaire », dans Éric CANAL-FORGUES (dir.), *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 14 et p. 16.

28. Mouna Mohammad CHERIF, « La conversion ou l'apostasie entre le système juridique musulman et les lois constitutionnelles dans l'Algérie indépendante », *Cahiers électroniques du CIER*, 2010 (à paraître).

Mystique comparée : l'historien devant le « discours de l'homme à Dieu »

Étudier des pratiques et des institutions religieuses est un droit acquis assez largement. Évoquer les sources complexes de l'organisation des rapports entre celles-ci et les corpus de référence apparaît comme un champ d'analyse plus délicat. Oser envisager des recherches historiques sur le discours humain relatif à « Dieu » tient de la gageure. Les textes sont pourtant inscrits dans le temps et dans l'espace et, à ce titre, il n'y a pas de raison qu'ils échappent à la possibilité du discours des historiens. Mais la sensibilité du public est extrême. Lors d'un colloque organisé sur les « chrétiens d'Orient » à Rome en mai 2006, la question suivante a été posée par un parterre de représentants des Églises d'Orient : Peut-on vraiment parler de « mystique musulmane » ? La question était implicitement sous-tendue par une conception particulière de l'objet : le religieux ne peut être appréhendé qu'à travers les catégories d'une religion déterminée.

Les termes principaux de ce débat historiographique sont à saisir au milieu des années 1920. Depuis le XIX^e siècle, au nom d'un savoir qualifié de positif²⁹, les représentants des sciences humaines ont inscrit la « mystique » dans le cadre de disciplines nouvelles – la sociologie et la psychologie – imprégnées de philosophie³⁰, laissant une partie du champ ouvert à des francs-tireurs tel Rudolf Steiner³¹. Dans le monde germanique et anglo-saxon, à partir de l'analyse comparée du mystique hindou Çankara et du mystique chrétien Eckhart, Rudolf Otto propose la thèse d'une parenté des *Urmotiven* (« raisons originelles ») pour traduire non l'existence d'une vie mystique unique, quelle que soit la religion,

29. Antoine FAIVRE, *Accès à l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986, p. 408.

30. André LALANDE, « Mystique », *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1988 (1900), 2 vol.

31. Rudolf STEINER, *Mystique et anthroposophie. La mystique à l'aube de la vie spirituelle moderne et les conceptions de notre temps*, Genève, Ed. anthroposophiques romandes, 1995 (1901), p. 14.

mais d'une « essence » homogène de la Mystique »³². Le magistère de l'Église catholique qui, au XVI^e siècle, a fixé avec précision les termes du discours théologique sur la mystique³³, s'émeut de ce qu'elle perçoit comme une intrusion. La soutenance en Sorbonne de la thèse d'un disciple de Bergson, Jean Baruzi, sur Jean de la Croix, est l'occasion d'une violente passe d'armes entre universitaires laïques et catholiques, ces derniers niant au domaine métaphysique sa prétention à pouvoir envisager l'objet « mystique »³⁴.

Ces mêmes catholiques, qu'ils soient marqués par la pensée thomiste ou blondélienne, sont confrontés à un problème concomitant : comment parler de la mystique non chrétienne ? Dans les milieux missionnaires, la position tenue consistait à dire que l'islam était incapable de produire une véritable mystique, le soufisme apparaissant comme une dérive de l'ascèse chrétienne, mêlée de reliquats de doctrines juives avec des ajouts platoniciens³⁵. Les deux thèses de Louis Massignon, la principale sur Ḥallāğ et la secondaire intitulée *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, viennent bousculer l'agencement. Au moment de commencer son travail, en 1908, Massignon pensait pouvoir affiner ce qu'il appelait « l'orientation christianisante » de la pensée de Ḥallāğ³⁶. Dix ans plus tard, la conviction de l'orientaliste porte au contraire sur une communion de l'expérience mystique par-delà les barrières religieuses : « [les musulmans] ont une foi qui n'est pas simplement la vertu naturelle de religion mais quelque chose de plus »³⁷.

32. Rudolf OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité*, Paris, Payot, 1996 (1926), p. 9 et p. 253-260. Cet ouvrage est le prolongement d'une série de conférences données aux États-Unis en 1923-1924.

33. Michel de CERTEAU, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 103-106.

34. Émile POULAT, *L'Université devant la mystique. Expérience du Dieu sans mode. Transcendance du Dieu d'Amour*, Paris, Salvator, « Pierres d'angle », 1999, p. 146 sq.

35. Henri LAMMENS, *L'Islam. Croyances et institutions*, Beyrouth, 1941 (1926), p. 152.

36. Lettre de Massignon au P. Anastase-Marie de Saint-Élie, 3 mars 1909, *A.IDEO*.

37. Lettre de Massignon au P. Anastase-Marie de Saint-Élie, 2 juillet 1919, *A.IDEO*.

Si Massignon rejoint une partie des positions de Miguel Asín Palacios, revendique l'appui de Margoliouth et se félicite de l'autocritique de Nicholson, traducteur et commentateur des mystiques musulmans (Ibn 'Arabī, Rumī), il se heurte à la critique de Max Horten. Ce dernier s'inquiète de l'apparition de méthodes qui délaissent la « bonne tradition philologique » pour y substituer l'arbitraire, avec pour conséquence le refus de reconnaître des influences, en l'occurrence celles de la Perse et des Indes sur « l'Islam mystique »³⁸. La corporation semble donner raison à Massignon, à qui revient la rédaction de l'article « Taṣawwuf » pour l'*Encyclopédie de l'Islam*. Il y rappelle que les premiers islamisants, influencés en cela par les *fuqahā'* pour qui le soufisme était suspect d'hérésie, ont écrit que la mystique musulmane était une doctrine d'importation étrangère. Il affirme, à l'inverse, que presque tous les termes clefs de la pratique du *taṣawwuf* se trouvent dans le Coran et le Ḥadīṭ et que ce n'est que dans un second temps que des « éléments décoratifs étrangers » (attitudes du monachisme chrétien, vocabulaire philosophique hellénistique traduit du syriaque) ont pu s'agglomérer à l'ensemble fondateur, repoussant les « conjectures analogiques anciennes » quant aux influences indo-persanes sur le « sūfisme primitif »³⁹.

Pour asseoir son interprétation, Massignon interroge ses amis théologiens catholiques. Joseph Maréchal, jésuite blondélien, professeur au Collège philosophique et théologique de Louvain, propose une première réponse selon quatre critères : la « grâce surnaturelle » ; l'« intuition immédiate de Dieu par l'âme » ; le « don libre de Dieu » ; l'« accord entier avec le dogme et la morale chrétienne »⁴⁰. Les trois premiers éléments,

38. Max HORTEN, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg, Carl Winter's Universitäts-buchhandlung, « Materialien zur Kunde des Buddhismus », tome II *Lexikon wichtiger Termini der islamischen Mystik*, 1928, p. V-VI.

39. Louis MASSIGNON, « Taṣawwuf », *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde/Paris, Brill/Maisonneuve et Larose, fasc. de 1929, p. 719. La version anglaise de la 2^e édition va davantage dans le sens de Horten.

40. Joseph MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruges/Paris, Beyaert/Alcan, t. I, 1924, p. 255-258.

explique le jésuite, laissent entière la possibilité d'une vie mystique hors du christianisme, mais il précise ensuite que si tel est le cas, c'est parce que le texte coranique puise ses « premiers linéaments » dogmatiques « dans la tradition juive et chrétienne »⁴¹. Reprenant l'épistémologie de Jacques Maritain formulée dans les *Degrés du savoir*, l'orientaliste Louis Gardet défend la distinction entre « mystique naturelle » et « mystique surnaturelle » dont le point le plus haut est marqué par l'« union transformante ». Dans cette perspective, l'interrogation demeure de savoir si les mystiques non chrétiens, sous la forme ou non d'exception, peuvent accéder à ce niveau⁴². Doctorant de Massignon, l'azhariste 'Abd al-Halim Mahmūd envisage le problème d'une autre manière. Il défend la possibilité de lier en partie les expériences mystiques par-delà les professions de foi : la variété des itinéraires (« absorption dans l'essence divine », « satisfaction de Dieu ») ne doit pas cacher l'unique but du « salut »⁴³.

Sans rompre la veine des monographies érudites⁴⁴, la phénoménologie religieuse, en vogue dans la seconde moitié du xx^e siècle, déplace les centres d'intérêt de chercheurs dans le giron d'un Vajda ou d'un Corbin⁴⁵. Pour des raisons qui tiennent à la fois à leur vitalité nouvelle et à l'importance prise par l'histoire des pratiques religieuses,

41. Joseph MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruges/Paris, Ed. universelle/DDB, t. II, 1937, p. 531.

42. Lettre de Louis Gardet à Georges Ch. Anawati, 14 décembre 1942, A.IDEO. L'interrogation subsistera dans Louis GARDET et Olivier LACOMBE, *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, 392 p.

43. 'Abd al-Halim MAHMOUD, *Al Mohāsibī. Un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, Geuthner, 1940, p. 250-251.

44. Serge de BEAURECUEIL, *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī, mystique hanbalite*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965, 414 p. Michel CHODKIEWICZ, *Un Océan sans rivage. Ibn 'Arabī, le Livre et la Loi*, Paris, Seuil, 1992, 217 p.

45. Henry CORBIN, *Face de Dieu, face de l'homme: Herméneutique et soufisme*, préface de Gilbert Durand, Paris, Entrelacs, 2008, 382 p.

les générations suivantes se penchent, quant à elles, sur les confréries⁴⁶, longtemps considérées comme une forme « dégénérée » ou « sentimentale » de la vie religieuse.



Abraham-Ibrāhīm

La fondation de l'Académie de langue arabe du Caire⁴⁷, en 1933, est l'occasion d'une crise dans les milieux orientalistes. La pièce qui suscite la controverse est la traduction arabe de l'article « Ibrāhīm » rédigé A. J. Wensinck pour l'*Encyclopédie de l'Islam* à partir de la thèse de C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest* (Leyde, 1880) qui confirme le propos de A. Sprenger (*Das Leben und die Lehre des Mohammed*, Berlin, 1861-5)⁴⁸. Celui-ci a remis en question le schéma d'une religion abrahamique initiale, reprise par Moïse (judaïsme) puis par Jésus (christianisme) et enfin par Muḥammad (islam) la restaurant dans sa nature originelle. Selon Hurgronje, ce n'est qu'à la suite de la controverse avec les juifs de Médine que Muhammad déclara Abraham *ḥanīf* (« monothéiste »), et qu'il le présenta comme co-fondateur – avec Ismā'il – de la Ka'ba pour y établir les rites du pèlerinage. Le sujet est d'autant plus sensible qu'il s'inscrit dans un contexte exacerbé par une double polémique touchant la relecture d'une mémoire collective figée au fil des siècles. La première controverse concerne Alī 'Abd al-Rāziq, auteur de *L'islam et les fondements du pouvoir* (1925) pour qui la « mission de Muhammad s'est achevée à sa mort, laquelle a mis fin, du

46. En langue française, on retiendra notamment les travaux de Thierry Zarcone, Catherine Mayeur-Jaouen, Denis Grill, Éric Younes Geoffroy.

47. Rachid HAMZAOU, *L'Académie de langue arabe du Caire. Histoire et œuvre*, Publications de l'Université de Tunis, 1975, p. 65-67.

48. A. J. WENSINCK, « Ibrāhīm », *Encyclopédie de l'Islam*, t. II, Leyde/Paris, Brill/Maisonneuve, 1927, p. 458.

même coup, au type d'autorité qu'il a exercé »⁴⁹. La seconde a pour cible Ṭāhā Ḥusayn qui, *Dans la poésie pré-islamique* (1926), bouscule le discours hérité sur l'établissement de cette poésie et prolonge la critique en faisant porter le doute sur l'authenticité de l'existence d'Ibrāhīm et d'Ismā'īl, en dépit de l'attestation de ces noms dans la Torah et le Coran⁵⁰.

La question rebondit un quart de siècle plus tard, à l'occasion de la soutenance de thèse de Youakim Moubarac, qui s'inscrit dans le droit fil de la pensée de Massignon. Professeur au Collège de France et membre de l'Académie de langue arabe du Caire, ce dernier⁵¹ a fait dépendre de la question abrahamique le rapprochement⁵² entre juifs, chrétiens et musulmans : « Abraham a prié en dernière analyse pour que le pacte social qui fonde les cités soit pur, pour que les combattants aboutissent à une paix fraternelle, pour que le sacerdoce soit saint »⁵³. Centrée sur ce « patriarche », la thèse de théologie de l'abbé Moubarac, soutenue en 1958, a pour but de montrer à la fois la spécificité du discours coranique par rapport au discours biblique et les correspondances entre les deux textes. Ce faisant, comme ne manque pas de le souligner le dominicain Anawati⁵⁴, il détermine

49. Ali ABDERRAZIQ, *L'islam et les fondements du pouvoir*, nouvelle traduction et introduction de Abdou FILALI-ANSARY, Paris/Le Caire, La Découverte/Cedex, «Textes à l'appui», 1994 (1925), p. 143.

50. Ṭāhā ḤUSAYN, *Fī al-šī'r al-ġāhili*, Le Caire, 1926, p. 26. Présentation dans E. S. SABANEH, *Muhammad B. Abdallah «Le Prophète». Portraits contemporains. Égypte 1930-1950*, Paris/Rome, Vrin/c.a., p. 213-214.

51. Christian DESTREMAUET Jean MONCELON, *Massignon*, Paris, Plon, «Biographies», 1994, 451 p. Jacques KERYELL, *Louis Massignon de Bagdad au Jardin d'une parole extasiée*, Angers, c.a., 2008, 256 p.

52. «Israël et Ismaël» (1949), dans Louis MASSIGNON, *Écrits mémorables*, tome I, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 2009, p. 717-719.

53. «Les trois prières d'Abraham, père de tous les croyants» (1962), dans Louis MASSIGNON, *Les trois prières d'Abraham*, Paris, Cerf, «Patrimoines», 1997, p. 145.

54. Youakim MOUBARAC, *Le Coran et la critique occidentale. Pentalogie islamo-chrétienne*, tome II, Beyrouth, Éditions du Cénacle libanais, 1986, p. 64.

un discours décalé par rapport à l'histoire coranique traditionnelle d'Ibrāhīm et il s'affranchit de la méthode dite historico-critique pour développer une lecture « phénoménologique ». La postérité intellectuelle de l'abbé maronite, enseignant à l'Institut catholique de Paris, **sur ce point** est limitée. En revanche, sa Cité Abraham⁵⁵ dans la paroisse Saint-Séverin, est un lieu actif de rencontre des diverses confessions pendant plusieurs années.

Dans la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, R. Paret indique que les conclusions de Snouck Hurgronje ont été corrigées sur deux points par Beck : Muḥammad a associé Ibrāhīm à La Mecque dès la « période mecquoise » ; le sens de l'expression *millat Ibrāhīm* ne dépend pas seulement de la polémique avec les juifs de Médine. Et l'orientaliste de préciser que ces éléments « ne font pas disparaître les divergences qui existent entre les opinions des Musulmans et des non-Musulmans sur le personnage d'Abraham tel qu'il est présenté dans le Ḳur'ān. Les premiers considèrent qu'il est effectivement allé à La Mekke et qu'avec Ismaël il y a construit la Ka'ba et a répandu la pure foi monothéiste, tandis que les non-Musulmans n'y voient qu'une simple légende religieuse. En l'état actuel du dialogue, les deux points de vue ne peuvent être conciliés. »⁵⁶ Dans le *Dictionnaire historique de l'islam*, les époux Sourdel choisissent d'employer le conditionnel pour évoquer la fondation de la Ka'ba par Ibrāhīm⁵⁷. Pierre Lory fait de même pour la notice « Abraham » du *Dictionnaire du Coran*, et il mentionne deux références au texte biblique : l'une pour évoquer l'analogie de l'appellation « ami intime [*ḥalīl*] », l'autre pour marquer les

55. Youakim Moubarac, Lausanne, L'Âge d'Homme, « Les Dossiers H », 2005, p. 77.

56. R. PARET, « Ibrāhīm », le fascicule date de 1969, l'édition du volume III de 1971 Leyde/Paris, E. J. Brill/Maisonneuve & Larose, p. 1005.

57. Dominique et Janine SOURDEL, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996, p. 20-21. Notons que le conditionnel a disparu dans la traduction arabe (Antoine HOKAYEM (dir.), *Mu'jam al-islām al-tārīḥī*, Beyrouth, Al-dār al-lubnāniyya li-l-našr al-ḡāmi'i, 2009, p. 22).

occurrences communes en matière de descendance abrahamique⁵⁸. Signé par le rabbin René Samuel Sirat, l'article « Abraham » de l'*Encyclopedia Universalis* présente un portrait tiré de la Torah, complété d'une brève mention pour souligner le fait que la figure abrahamique selon « les Arabes » (*sic*) comporte également les traits de la « loyauté » et de l'« hospitalité » : « La Bible nous présente Abram (Père puissant), surnommé par la suite Abraham (Père d'une multitude de nations, ou selon l'akkadien : Aimant le Père), comme l'ancêtre commun des Ismaélites et des Israélites. L'histoire d'Abraham – le premier monothéiste – et celle de ses pérégrinations occupent une place importante dans le livre de la Genèse (XII-XXV) [...] Abraham est une figure centrale dans les trois religions monothéistes »⁵⁹.

Historiens, archéologues et, parfois, exégètes ont manifesté leur souci de ne pas s'en tenir à une représentation en regard des discours, biblique et coranique⁶⁰. Le sujet est d'autant plus sensible que l'appellation « fils d'Abraham » court dans tous les milieux du dialogue interreligieux. Il y a un hiatus entre les discours confessants et les discours savants⁶¹. Les archéologues ne peuvent pas plus faire de fouilles à Hébron, au lieu appelé le « tombeau des patriarches », qu'à La Mecque, même si l'État d'Israël a récemment étendu son autorité sur les lieux au nom du patrimoine. Les historiens ne peuvent pas dire grand-chose de ce personnage, « Abraham », souvent situé au XIX^e siècle avant l'ère chrétienne. À ce jour seule une tablette en terre cuite, datée du début du XVII^e siècle et portant des signes cunéiformes en akkadien atteste le fait

58. Pierre LORY, « Abraham », dans Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2007, p. 9 et p. 12.

59. René Samuel SIRAT, « Abraham », *Encyclopedia Universalis*, Paris, 2002 (1968-1975), p. 51.

60. Témoignage d'Antoine Hokayem, qui se démarque ainsi de la traduction évoquée plus haut, appuyé sur ce point par ses collègues musulmans de l'Université libanaise, (Jdeïd, 3 décembre 2009).

61. Abdelwahhab MEDDEB, *Sortir de la malédiction. L'islam entre civilisation et barbarie*, Paris, Seuil, 2008, p. 20.

d'une culture écrite, au Bronze moyen, mais il « n'existe aucun indice épigraphique ou archéologique direct sur les Patriarches, les Hébreux ou les Israélites avant la fin du XIII^e siècle »⁶² et les premiers éléments de la Bible ont été, au plus tôt, rédigés au XI^e siècle. Les ethnologues et les anthropologues, quant à eux, qualifient le « sacrifice » de mythe « à caractère étiologique » dont le but aurait été d'abord de justifier le remplacement de sacrifices humains par des sacrifices d'animaux.

Il est possible de discuter l'intérêt de cette manière d'écrire l'histoire par des chercheurs qui se dispensent de trancher, qui se contentent de jugements de faits – têtus –, au détriment des jugements de valeur et des expressions du souhaitable, qui refusent de prendre à leur compte – sinon de manière indirecte – la notion même de « révélation » **tout en parlant de religions dites « révélées »**. Les lignes de partage ne passent pas seulement entre les religions instituées, elles fissurent les communautés confessionnelles : les chiites libanais sont loin d'être unanimes au sujet de l'établissement d'un régime islamique fondé sur la *wilāyat al-faqīh* de l'ayatollah 'Ali Khomeyni⁶³ ; peu de musulmans ont manifesté leur accord de la lecture massignonienne de la mystique⁶⁴ ; les catholiques débattent de la notion même de « religions abrahamiques »⁶⁵. D'évidence, des conceptions traditionnelles sont bousculées, mais cela n'est pas une nouveauté. Il y a plus d'un siècle, éclatait la « crise moderniste » dans l'Église catholique⁶⁶ et, la même année, dans son *Ḥadīṭ 'Isā b. Ḥiṣām*,

62. Abraham SEGAL, *Abraham. Enquête sur un patriarche*, Paris, Bayard, 2003, p. 38.

63. Dominique AVON et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN, *Le Hezbollah. De la doctrine à l'action: une histoire du « parti de Dieu »*, Paris, Seuil, 2010, p. 106 sq.

64. Mohammad Habib SAMRAKANDI, « La pensée de Louis Massignon et les jeunes Maghrébins d'aujourd'hui », dans *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Paris, Cerf, 1996, p. 235-245.

65. Rémi BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, p. 26-32.

66. Maurilio GUASCO, *Le modernisme. Les faits, les idées, les hommes*, Paris, DDB, 2007 (1995), 270 p.

Muḥammad Muwayliḥī imaginait le dialogue suivant entre des cheikhs d'al-Azhar : « Dis tout ce que tu veux de cette époque où les entarouchés osent s'en prendre à ceux qui coiffent le turban, discutant, disputant, contestant et rivalisant avec eux dans leur propre domaine, celui des sciences. Où sont passés les jours d'antan, où sont le prestige et la considération dont jouissaient les Oulémas ? »⁶⁷

Plus qu'ailleurs, sans doute, les sociétés européennes ont des rapports très différenciés par rapport à l'objet religieux. Il y est impossible de tenir un propos fondé sur le postulat d'un « entre nous » confessionnel⁶⁸. Une telle situation ouvre sur plusieurs solutions. La première consiste à ignorer l'objet dans le domaine scolaire, ce qu'ont préconisé certains courants laïques en France⁶⁹. La deuxième vise à accorder aux seuls confessants la possibilité de parler de la religion dans le cadre d'un enseignement qui relève du témoignage ou de la norme⁷⁰. La troisième vise à définir les limites de l'espace rationnel commun dans lequel tout acteur, qu'il professe ou non une foi – quelle que soit celle-ci –, peut se retrouver, et au terme duquel le propos collectif est suspendu parce qu'elle relève de l'affirmation de conscience. Ce qui est une manière

67. Muḥammad al-MUWAYLIḤĪ, *Ḥadīṭ 'Isā b. Ḥiṣām*, 1907, traduction et commentaire par Luc-Willy Dehevels, « Mythe, raison et imaginaire dans la littérature égyptienne contemporaine », *Peuples méditerranéens* (numéro spécial « Études sur la littérature égyptienne »), octobre-décembre 1996, p. 7 (3-26).

68. Céline BÉRAUDET Jean-Paul WILLAIME, *Les jeunes, l'école et la religion*, Paris, Bayard, 2009, p. 85-147. Voir également la journée d'études organisée par Jean-François Condette à l'Université de Lille 3, « Éducation et religions: Tensions et conflits », 27 novembre 2009.

69. Ce ne fut pas le courant dominant, cf. Patrick CABANEL, « La laïcité scolaire face aux religions: de quelques accommodements sous la III^e République » dans Séverine MATHIEU et Jean-Paul WILLAIME, *Des maîtres et des dieux. Écoles et religions en Europe*, Paris, Belin, 2005, p. 237-248.

70. C'est, d'une certaine manière, la voie choisie par l'Allemagne dans l'enseignement secondaire, même si les modalités sont très variables: Hartmut FÄHNDRICH, « Regards sur l'enseignement religieux musulman en Allemagne et en Suisse », dans Floréal SANAGUSTIN (dir.), *Le fait religieux est-il enseignable?*, Toulouse, AFDA-AMAM, 2000, p. 85-98.

d'éviter le comportement schizophrène séparant de manière hermétique le champ du savoir et celui de la foi potentielle, sans pour autant décliner la thèse d'une « double vérité »... disputée autour de la pensée d'Ibn Rušd (Averroès)⁷¹.

71. AVERROÈS, *Discours décisif*, traduction par Marc Geoffroy, introduction et notes par Alain de Libera, Paris, Garnier- Flammarion, 1996, 253 p. Dominique AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910–1960)*, Paris, Cerf, « Histoire », 2005, p. 189-190.