



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna Archivio istituzionale della ricerca

Dictionnaire des monothéismes. A propos de Michon Cyrille et Moreau Denis (dir.), Dictionnaire des monothéismes : judaïsme, christianisme, islam, (avec la collaboration de Jean-Rémi Alisse, Philippe Buettgen, Viviane Comerro, Élian Cuvillier, Job Getcha, Philippe Haddad, Vassa Kontouma, Alfred-Louis de Prémare),

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:

Cecere, G. (2015). Dictionnaire des monothéismes. A propos de Michon Cyrille et Moreau Denis (dir.), Dictionnaire des monothéismes : judaïsme, christianisme, islam, (avec la collaboration de Jean-Rémi Alisse, Philippe Buettgen, Viviane Comerro, Élian Cuvillier, Job Getcha, Philippe Haddad, Vassa Kontouma, Alfred-Louis de Prémare), Éditions du Seuil, Paris, 2013. REVUE DU MONDE MUSULMAN ET DE LA MEDITERRANEE, 138, 299-313 [10.4000/remmm.8974].

Availability:

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/553113> since: 2017-06-05

Published:

DOI: <http://doi.org/10.4000/remmm.8974>

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

Michon Cyrille et Moreau Denis (dir.), Dictionnaire des monothéismes : judaïsme, christianisme, islam, (avec la collaboration de Jean-Rémi Alisse, Philippe Buettgen, Viviane Comerro, Élian Cuvillier, Job Getcha, Philippe Haddad, Vassa Kontouma, Alfred-Louis de Prémare), Éditions du Seuil, Paris, 2013.

Giuseppe Cecere

Le retour, parfois troublant, du religieux au centre de l'espace public et la « progression géométrique » du degré de contact interreligieux au sein des sociétés européennes, rendent de plus en plus évident le besoin d'un renouveau profond de ce qu'on pourrait définir la « culture religieuse moyenne ». En termes individuels, l'acquisition d'un certain nombre de connaissances scientifiques en matière de « religions » s'impose désormais comme une obligation culturelle incontournable à toute personne qui, croyante ou non, souhaite être consciente des dynamiques historiques en cours. En même temps, la production et la diffusion de telles connaissances constitue « la » condition préalable de tout effort visant à promouvoir l'interconnaissance et l'intercompréhension parmi les différents acteurs d'un espace social marqué par une pluralité croissante de cultes et de cultures. D'où la nécessité de renforcer, à côté de la recherche fondamentale, la production d'instruments de « haute vulgarisation » contribuant à élever le niveau moyen d'information scientifique sur les différentes traditions religieuses, et tout particulièrement sur celles – judaïsme, christianisme, islam – qui continuent de dominer l'espace du religieux dans les sociétés « occidentales » et « proche-orientales » aujourd'hui et qui ont tant contribué, de par leur histoire millénaire de conflits et d'échanges, à façonner la vie spirituelle, intellectuelle et matérielle de ces sociétés au fil des siècles.

Dans ce cadre, ce Dictionnaire des monothéismes, publié au Seuil en 2013, réunissant des spécialistes des études juives, chrétiennes et musulmanes sous la direction de Cyrille Michon et Denis Moreau, les deux professeurs de philosophie à l'université de Nantes, se veut comme un ouvrage de référence, offrant une présentation « synoptique » des principales idées et pratiques censées caractériser ces trois traditions, pour servir aux besoins multiples d'un lectorat varié.

Structure et finalité de l'ouvrage

En situant leur Dictionnaire dans un espace intermédiaire entre les « ouvrages savants d'aide à la recherche fondamentale » et les « dictionnaires plus rapides et succincts » (p. 11), les directeurs de cette entreprise collective déclarent leur aspiration à « rejoindre un public d'étudiants, les personnes qui ont d'une façon ou d'une autre à se préoccuper du "fait religieux" et, plus largement, les lecteurs animés du souci "humaniste" et de la probité intellectuelle qui font souhaiter savoir de quoi il retourne [l'italique est dans l'original] lorsqu'on leur parle, ou qu'ils parlent, des doctrines juive, chrétienne ou musulmane ». Dans la double finalité d'« informer [...] sur les enseignements propres à ces trois religions » et de « fournir des éléments qui permettent de comparer » (p. 11-12), l'ouvrage vise à se focaliser sur les « contenus théologiques » considérés comme essentiels de chacune de ces traditions : « Portant sur les trois monothéismes, le judaïsme, le christianisme et l'islam, il cherche à informer sur le contenu professé par chacun, c'est-à-dire sur leurs théologoumènes [...] ce qui est dit (legomena) de Dieu ou du divin (theos) au sens strict aussi bien qu'étendu ». Les quelques cent-cinquante lemmes du Dictionnaire visent donc à renseigner sur « l'ensemble des contenus de croyance apportés par les enseignements, ou doctrines, de ces trois religions, appuyés d'abord sur le texte qui constitue la principale ou l'unique source de la révélation » (p. 13). Ces contenus sont exposés par une série d'entrées pour la plupart conceptuelles, soit concernant des « notions propres à chaque monothéisme », soit articulées en deux ou trois sections parallèles (un article pour

chacune des religions concernées) pour aborder des « notions [...] communes à deux [...] ou aux trois [monothéismes] ».

Afin de répondre à la fois à la nécessité pédagogique d'utiliser les termes du vocabulaire courant et à l'exigence scientifique de respecter la spécificité, même linguistique, de certaines notions propres à l'une ou l'autre des traditions religieuses envisagées, l'ouvrage fait souvent recours, en outre, à des « fausses entrées » : ainsi, par exemple, « pour l'islam, on complétera [...] l'article "Loi" avec celui consacré à la "Charia", et on trouvera [...] un renvoi à l'article "Dieu" dans l'entrée "Allah" » (p. 12). L'usage de ces « fausses entrées », ainsi que des renvois à la fin des articles et d'astérisques signalant qu'un tel terme utilisé dans le corps du texte est aussi l'objet d'une entrée dans le dictionnaire, vise à favoriser une plus grande autonomie du lecteur, qui devrait ainsi « pouvoir aisément faire le tour, non seulement d'un thème donné, mais aussi du corps de doctrine auquel il appartient » (p.12).

Une telle organisation des matériaux vise à permettre une multiplicité d'usages du Dictionnaire, les trois principaux étant les suivants : « éclairer un point de doctrine de l'un des trois monothéismes ; comparer deux d'entre eux ou les trois ; récapituler tout un pan de l'enseignement d'une religion concernant Dieu, l'homme, leurs relations, le culte, les pratiques religieuses et morales [...] » (p.12). Là-aussi, donc, on voit bien confirmée la centralité accordée par l'ouvrage aux éléments « doctrinaux » des religions envisagées.

En revanche, les éléments historiques que les éditeurs qualifient de « factuels » (tels les « noms de personnes et de lieux » ou les « dates importantes »), ne font pas l'objet d'une attention systématique. Ces éléments sont plutôt abordés de façon indirecte ou « transversale », dans des entrées consacrées à la définition de notions théologiques ou à la description de pratiques et de rituels dont on essaie de tracer l'évolution ; ou alors ils sont évoqués, de manière assez rhapsodique, dans les « chronologies » synoptiques (« universelle », « judaïsme », « christianisme », « islam »), qui occupent le début de l'ouvrage (p. 20-97), et qui devraient offrir des points de repère pour situer dans le temps et l'espace les notions « conceptuelles » abordées dans l'ouvrage, sans pour autant jamais aspirer à constituer un cadre cohérent de contextualisation historique de ces notions. Comme les éditeurs prennent soin de le préciser, en fait, « l'histoire », tout comme « la sociologie ou l'anthropologie », n'est pas « l'objet de ce livre » (cf. p.11). Une exception partielle à tel critère général est néanmoins admise (heureusement, à notre avis) pour ces « éléments factuels » qui, en transcendant en partie leur réalité historique, en viennent à constituer, dans une ou plusieurs des traditions envisagées, de véritables « lieux de mémoire » (quoiqu'une telle notion, que nous empruntons aux théories historiographiques de Pierre Nora, ne soit jamais utilisée dans l'ouvrage) : « on trouvera peu d'articles constitués par un nom propre de lieu ou de personne, sauf lorsque les uns ou les autres transcendent, dans un univers religieux donné, leur dimension historico-géographique pour devenir eux aussi des théologoumènes, voire des "personnages conceptuels" dotés d'une consistance, de contenus et de fonctions théologiques importantes et précis : [...] Abraham, Adam, David, Ismaël, Jésus, Marie, Muhammad, Paul de Tarse » (p. 10-11). C'est en particulier à la figure d'Abraham, que juifs, chrétiens et musulmans s'accordent à considérer comme le « père des croyants » sans pour autant s'accorder sur la signification d'une telle expression (ni sur le nombre d'éléments « factuels » concernant l'histoire de ce personnage), que les éditeurs, en discutant la notion de « religions abrahamiques », accordent une place de choix dans l'introduction : « Il est ainsi bienvenu que les exigences de l'ordre alphabétique aient fait de l'entrée "Abraham" la première du présent ouvrage : ce personnage quelque peu mystérieux, dont l'historicité problématique ne diminue en rien l'importance religieuse et conceptuelle, fait l'objet des trois articles apportant des précisions sur la place qu'il occupe dans chacun des monothéismes » (p. 9).

Analyse et remarques

L'idée d'un « dictionnaire multi-religieux » consacré en particulier aux traditions du judaïsme, du christianisme et de l'islam, n'est pas tout à fait nouvelle. Parmi les premières tentatives faites dans cette direction on peut citer, en particulier, le « lexique des religions monothéistes » réalisé par Adel Theodor

Khoury en langue allemande, paru en 1991 (Khoury, 2007), ainsi qu'un homonyme du présent ouvrage, le Dictionnaire des monothéismes dirigé par Potin et Zuber (2003), paru chez Bayard il y a une dizaine d'années ; cf. aussi le compte rendu, fort critique, publié par Jean Lambert (2006) dans les Archives de sciences sociales des religions.

Il en reste pas moins que, ce type de dictionnaires ne constituant pas encore un « genre » codifié de littérature scientifique, toute tentative dans ce domaine comporte un défi intellectuel majeur, compte tenu non seulement du « révisionnisme » dont la notion même de monothéisme fait l'objet à l'heure actuelle (sur lequel on renvoie, par exemple, aux réflexions des responsables scientifiques du programme du Cnrs « Revisiter les monothéismes », animé par Costantinos Macris et Anna Van der Kerchove¹), mais aussi de bien d'autres considérations. En effet, vu la complexité des objets d'étude envisagés (du fait de la pluralité interne à ces traditions religieuses ainsi que de leurs interrelations) et la variété des « traditions d'études » les concernant (allant de l'histoire des religions à la philosophie, des études confessionnelles à l'anthropologie, de la philologie à la psychologie aux sciences sociales), toute entreprise scientifique visant à faire œuvre d'« alphabétisation » sur ces religions soulève une foule de questions épistémologiques, méthodologiques, historiographiques. De telles questions, si elles ne peuvent pas toutes être débattues, ou même évoquées, dans l'espace limité d'un dictionnaire, doivent néanmoins être constamment présentes à l'esprit des directeurs et des auteurs, lors de la structuration du plan de l'ouvrage ainsi que de la confection des articles.

Dans le cas d'espèce, il paraît que la démarche, plutôt phénoménologique qu'historique, adoptée par les directeurs et par plusieurs auteurs de ce nouveau Dictionnaire des monothéismes, ne permet d'aborder qu'une partie de ces questions et avec des résultats fort inégaux suivant les différents articles.

1. Tout d'abord, la définition même des objets à étudier ne va pas de soi. D'une part, les directeurs du projet se montrent bien conscients, au tout début du volume, de la nécessité de s'interroger sur la pertinence effective de la notion de « monothéismes » pour se référer à l'ensemble de ces trois traditions religieuses (cf. p. 7-9). Ils rappellent, en premier lieu, qu'« il a existé [...] et existe [...] d'autres monothéismes » et que « ce terme pourrait être récusé à propos du christianisme par les juifs comme par les musulmans, voire par les chrétiens eux-mêmes », le dogme de la Trinité et celui de la divinité de Jésus ayant souvent été considérés comme incompatibles avec l'idée d'unicité de Dieu. Puis, ils prennent en compte les notions, dérivées de la tradition musulmane, de « religions du Livre » et de « religions abrahamiques », qui sont souvent utilisées aujourd'hui pour remplacer celle de « monothéismes », et ils en contestent aussi la pertinence. Selon les éditeurs, ces trois dénominations comportant toutes un manque de précision scientifique, il conviendrait néanmoins de s'en tenir à celle, traditionnellement acceptée, de « monothéisme », compte tenu du poids même d'une telle tradition terminologique (un argument qui, en soi, ne serait pas inattaquable) et de l'auto-compréhension des courants « trinitaires » du christianisme. Somme toute, ils concluent : « ce rassemblement du judaïsme et de l'islam avec le christianisme sous la catégorie de “monothéismes” se justifie par la longue tradition qui soutient cette dénomination et par le fait que, du point de vue de la doctrine chrétienne elle-même, la continuité de l'ancienne et de la nouvelle alliance demeure assurée, tandis que la Trinité est pensée comme distinction de personnes en un Dieu qui reste le Dieu unique de la Bible » (p. 8).

2. Contrairement à la question terminologique que l'on vient d'évoquer, d'autres aspects problématiques concernant la définition de « l'objet » du livre ne semblent pas recevoir assez d'attention de la part des éditeurs. En premier lieu, le fait même de faire référence aux « trois religions juive, chrétienne et musulmane » (p. 11 ; nous soulignons) comme si chacune de ces traditions pouvait se décliner au singulier (ce que suggère aussi l'expression « doctrines juive, chrétienne et musulmane », *ibid.* ; nous soulignons), laisse entrevoir une approche que l'on pourrait en quelque sorte qualifier d'« essentialiste ». Une telle remarque nous semble nécessaire dans la mesure où l'on peut constater, dans l'introduction théorique ainsi que dans plusieurs articles, une tendance à minimiser le degré de pluralité interne à chacune de ces

traditions, en faveur d'une recherche de la « nature » ou « essence » qui serait propre à chacune d'elles. En particulier, tout en revendiquant une attention aux « divergences au sein de la même tradition » (p. 14) et en soulignant que certains articles permettraient de « préciser les spécificités des principales confessions chrétiennes, comme le catholicisme, l'orthodoxie, le protestantisme, ou encore de saisir la distinction du sunnisme et du chiisme » (p. 12), les éditeurs n'ont pas de difficulté à évoquer des concepts tels la « nature » du judaïsme (sans par ailleurs la préciser, p. 13-14) ou « l'essence » de l'islam (cette dernière à identifier, selon les éditeurs, dans la « soumission » à Dieu : « Quant à l'islam, son nom lui-même indique que c'est avant tout dans la soumission au Dieu tout-puissant, dont le Coran consigne la volonté, qu'il convient de placer l'essence de la religion et de l'attitude religieuse », (p. 8). Par ailleurs, une attitude en quelque sorte essentialiste se perçoit aussi, dans l'insistance des éditeurs quant au caractère « conceptuel » qui marquerait les articles sur le christianisme par rapport à ceux portant sur les autres religions, et qui serait davantage l'expression « objective » d'un rapport privilégié du christianisme à la philosophie, plutôt que l'effet des choix « subjectifs » des contributeurs : « Quant aux articles relevant du christianisme, ils ont fréquemment un caractère plus conceptuel, ce qui est moins, pensons-nous, le fait de leurs auteurs que du mode de constitution historique de la théologie chrétienne, dans son dialogue millénaire avec la philosophie » (p. 14).

3. En outre, toujours par rapport à la question de la pluralité interne aux traditions religieuses envisagées, on ne peut que regretter le peu d'attention donnée, en particulier, aux confessions chrétiennes « orientales », dont l'histoire s'est déroulée, depuis quinze siècles, en situation de contact permanent avec les deux autres monothéismes (comme, par exemple, pour les Coptes éthiopiens), et, le plus souvent, sous une domination politique « musulmane », comme c'est le cas, pour ne citer que quelques exemples bien connus, pour les Coptes égyptiens, les Maronites ou les Arméniens. Le choix de ne pas consacrer d'entrées spécifiques à ces traditions religieuses (qui ne sont pas non plus évoquées, d'ailleurs, dans les index de l'ouvrage), n'est même pas compensé par une attention à leurs traits distinctifs dans d'autres entrées, le focus portant presque toujours, quand on touche aux christianismes orientaux, sur l'Orthodoxie « grecque ». Les courants chrétiens des pays arabes et musulmans, donc, demeurent presque ignorés dans l'ouvrage, à très peu d'exceptions, comme les quelques références aux théologiens et philosophes chrétiens arabes engagés dans des controverses religieuses à l'époque abbaside, tels le melkite Théodore Abū Qurrā (m. 820) ou le nestorien 'Abd al-Masīḥ al-Kindī (probablement IX^e siècle), dans la section islamologique de l'entrée « Chrétien/Christianisme » (auteur : Viviane Comerro ; cf. p. 204-207).

Un tel choix nous paraît relever de deux ordres de motifs. En tout premier lieu, il n'est pas sans rapport avec la destination prioritairement « française » de l'ouvrage, qui a dû pousser les éditeurs à se concentrer, dans le domaine chrétien, sur les confessions les plus directement liées à l'histoire, et à la situation actuelle, de la France et de l'Europe (catholicisme, luthéranisme, anglicanisme). À un niveau plus profond, néanmoins, le fait de ne pas accorder d'intérêt spécifique aux courants chrétiens présents dans les mondes arabes et musulmans relève bien, à notre avis, d'une limite majeure de l'ouvrage : le manque d'une attention systématique à la dimension du « contact » entre judaïsme, christianisme et islam. Ce qui comporte, entre autres, le risque de conforter, surtout chez un lecteur qui ne serait pas doté d'un bagage suffisant ou de connaissances préalables dans ces domaines, l'image traditionnelle d'une partition « géo-religieuse » radicale entre un Occident « chrétien » et un Orient « musulman », image qui s'avère tout à fait inadéquate à rendre compte de l'extrême complexité des relations entre des organismes historiques qui, malgré leurs évolutions divergentes et conflictuelles, n'ont jamais cessé d'interagir, même sur le plan des représentations « symboliques » et théologiques.

4. On peut aussi remarquer le manque d'attention systématique à la dimension historique du contact interreligieux à propos des traditions juives dans les mondes arabes et musulmans. En particulier, dans l'article islamologique de l'entrée « Juif », rédigé par Viviane Comerro, (p. 404-406), si l'existence d'une riche littérature juive, en hébreu et même en arabe, produite en pays d'islam au cours du Moyen-Âge, ne manque pas d'attirer l'attention de l'auteur, d'autres aspects des relations historiques entre juifs et

musulmans, et pas des moins importants sur le plan même des « contenus de croyance », sont abordés de façon assez « apodictique », et sans un effort cohérent de problématisation des données dérivées des sources traditionnelles (en premier lieu, l'historiographie musulmane). Une telle attitude est particulièrement à regretter au sujet des rapports entre le judaïsme et l'islam naissant, vu l'importance de tels rapports dans la structuration, même théologique, de l'islam primitif et dans la formation de « l'imaginaire collectif » musulman. D'une part, l'article ne prend aucunement en compte des perspectives historiographiques novatrices, telles les théories du « agarisme », qui demeurent aussi controversées qu'incontournables dans le débat contemporain sur l'islam primitif². D'autre part, tout en ayant recours aux sources traditionnelles musulmanes au sujet des relations de Muḥammad avec les communautés juives de Médine dans les premières années de l'hégire (par exemple, en évoquant les récits sur certains « adjutants » et « opposants » du prophète de l'islam parmi les juifs médinois), l'auteur ne fait aucune référence directe à d'autres traditions, transmises par ces mêmes sources, qui jouèrent un rôle très significatif dans la construction de l'image des juifs en islam : tels les récits sur l'expulsion des tribus juives médinoises des Banū Qaynuqā' (624 apr. J.-C.) et des Banū Naḍīr (625) et le massacre de la dernière de ces tribus, le Banū Qurayza (627), toujours sous des accusations d'« intelligence avec l'ennemi » mecquois. Elle se limite à affirmer que « différents conflits conduisirent à l'élimination violente [des Juifs] de la ville du Prophète, puis de tout le Hedjaz peu de temps après la mort du Prophète » (p. 405). Un tel choix risque même de produire des effets quelque peu paradoxaux : en particulier, l'auteur citant une tradition selon laquelle la mort de Muḥammad aurait été provoquée « par l'ingestion d'une bouchée d'agneau empoisonnée par une femme juive des Banū Naḍīr voulant venger les siens » (p. 404), mais ne mentionnant nulle part ailleurs cette tribu (qui ne figure pas non plus dans les « Chronologies » de l'ouvrage), un lecteur dépourvu de connaissances préalables aurait du mal à saisir les « éléments factuels » qui serviraient à contextualiser une telle tradition.

5. D'ailleurs, même les dimensions les plus paisibles du contact interreligieux, souvent très productives en termes de « contenus de croyance », ne semblent pas faire l'objet de toute l'attention qu'elles mériteraient de la part des auteurs de ce Dictionnaire des monothéismes. Un cas pour tous : aucune mention n'est faite, dans tout l'ouvrage, du phénomène historique dit du « soufisme juif ». Il s'agit d'un courant de mystique juive qui se développa dans l'Égypte du xiii^e siècle, sous l'impulsion d'Avraham Maïmonide (fils du célèbre Moïse Maïmonide), et qui emprunta beaucoup de notions à la mystique musulmane (soufisme) en croyant y reconnaître, par une opportune interprétation de certains passages bibliques, les survivances d'idées et pratiques fondées par les premiers prophètes d'Israël mais oubliées dans les traditions juives plus tardives (on voit là à l'œuvre une tendance à la « pseudo-épigraphie » que Gershom Scholem a bien montrée comme caractéristique de plusieurs courants de la mystique juive, et qui en effet répond à la logique de la supposée « restauration des valeurs originelles » qui préside souvent aux expériences de renouveau au sein d'une tradition religieuse donnée). Un tel épisode, montrant de façon « éclatante » à quel degré le contact interreligieux peut s'avérer productif pour le renouveau interne de l'une des traditions religieuses envisagées, aurait bien mérité, pensons-nous, de figurer dans un ouvrage sur « les trois monothéismes ». Plus généralement, la conscience de la centralité de l'« interaction » dans la formation et l'évolution de ces différentes religions, y compris en ce qui concerne leurs « contenus de croyance », aurait bien demandé une exploration beaucoup plus attentive des courants religieux chrétiens et juifs dans les mondes arabes et musulmans.

6. Par ailleurs, si la dimension du contact n'est pas systématiquement « thématifiée » dans le plan de l'ouvrage, cela ne veut pas dire non plus que la conscience de l'importance d'une telle dimension soit tout à fait absente chez les auteurs. Heureusement, plusieurs articles attestent plutôt du contraire. Tel est le cas, par exemple, de deux entrées « tripartites » d'importance capitale, tel « Abraham » (articles de Philippe Haddad et Jean-Remi Alisse pour le judaïsme, p. 99-102, Élian Cuvillier pour le christianisme, p. 102-104, Alfred-Louis de Prémare (†) pour l'islam, p. 104-105) et « Jésus-Christ » (Philippe Haddad, judaïsme, p. 383-385 ; Denis Moreau, christianisme, p. 385-391 ; Alfred-Louis de Prémare (†), islam, p. 391-393).

6a. Dans l'entrée « Abraham », l'article écrit par le regretté Alfred-Louis de Prémare, en particulier, s'impose à l'attention comme un petit essai d'histoire « interreligieuse », faisant bien ressortir, par des références historiques et documentaires précises, la dimension « interculturelle » de l'islam naissant et même la dimension « intertextuelle » du Coran (cf. p. 104), tout en donnant des précisions importantes sur le développement sémantique des notions coraniques très significatives pour l'histoire religieuse et sociale du monde musulman, telles hanîf, muslim, umma, milla. Il vaut la peine, nous semble-t-il, de citer in extenso le début de l'article, pour donner une idée de la complexité de l'approche de l'auteur: « La figure d'Abraham était connue des Arabes bien avant l'islam. Ceux-ci, au début du ve siècle [...] venaient de loin, avec les Palestiniens et les Phéniciens, pour participer au pèlerinage du patriarche à Hébron ; cette « panégyrie » dont nous parle Sozomène (375-v.450) (Histoire ecclésiastique, II, 4, 1-2), rassemblait juifs, chrétiens et païens dans les fêtes et à la grande foire commerciale organisée à cette occasion. Par ailleurs, l'existence, chez les Arabes au nord de la Péninsule, de la Transjordanie et de la Syrie, d'une Église chrétienne monophysite (refusant la distinction de deux natures du Christ), soutenue par les rois de Ghassân, leur rendait familières les grandes figures bibliques. Nous en avons les échos dans les textes coraniques » (p. 104).

6b. Dans l'entrée « Jésus-Christ », l'article de Philippe Haddad se signale, sur le plan interreligieux, pour deux raisons principales : (1) l'évocation du contexte culturel dans lequel se déroule la prédication de Jésus/Yéshoua et la présentation des éléments essentiels pour une interprétation de cette prédication à l'intérieur de la tradition juive (cf. p. 383-384); (2) l'attention portée à la thématique que l'on pourrait définir des « regards croisés ». En particulier, pour la période ancienne et médiévale, l'auteur évoque les conflits de mémoire (l'expression, que nous empruntons à Pierre Nora, n'est pas utilisée par l'auteur) se développant entre juifs et chrétiens autour de la figure de Jésus/Yéshoua, à une époque marquée d'abord par « une véritable concurrence missionnaire entre les deux religions (au moins jusqu'au xie siècle) » (p. 385), puis par l'affirmation d'un antijudaïsme de plus en plus virulent du côté chrétien, à qui répond le développement d'une littérature polémique juive visant directement l'image de Jésus avec des ouvrages comme le Toldot Yéshoua (« L'Engendrement de Jésus »). En passant à l'époque moderne, l'auteur met en relief les travaux de penseurs et historiens (par ex., Joseph Klausner, David Flüßner, ou Jules Isaac) qui se sont penchés, au cours du xxe siècle, sur « la dimension juive de l'existence de Jésus » et ont ainsi contribué, d'une part, à préciser la physionomie du « Jésus de l'histoire » (une thématique abordée aussi bien par Denis Moreau dans la section « christianisme » de la même entrée) et, d'autre part, à jeter les bases d'une intercompréhension nouvelle entre juifs et chrétiens.

7. L'entrée « Moïse » est elle-aussi articulée en trois sections (judaïsme : Philippe Haddad, p. 466-469 ; christianisme, sans indication de l'auteur, p. 469 ; islam : Alfred-Louis de Prémare, p. 469-471). Toutefois, dans ce cas la dimension « interreligieuse » ne ressort en effet que dans l'article islamologique, rédigé par de Prémare avec la richesse et la précision de connexions intertextuelles et interculturelles qui lui étaient habituelles. Quant à l'article de Philippe Haddad, il n'est concentré que sur la perspective interne aux traditions juives, en proposant une analyse, par ailleurs très raffinée, des références à Moïse dans les sources bibliques. La section concernant les traditions chrétiennes, enfin, ne consiste qu'en un court paragraphe, presque entièrement consacré au thème de l'interprétation « figurale » de Moïse comme « précurseur » de Jésus dans l'exégèse chrétienne de la Bible. L'auteur cite, en particulier, la superposition symbolique, dans la tradition herméneutique chrétienne, entre le passage de la mer Rouge et la résurrection du Christ, le motif de l'exitus Israël de Egypto étant interprété comme « préfiguration » d'une réalité eschatologique : la promesse de « libération » de l'âme de la captivité spirituelle, celle « de la mort et du péché » (cf. p. 469). Cet article semble donc suggérer que, par effet de l'interprétation figurale, le « personnage conceptuel » de Moïse perdrait en quelque sorte sa « consistance » dans l'imaginaire chrétien, en étant comme absorbé par celui du Christ. Néanmoins, on aurait bien pu pousser la recherche plus loin, en ce qui concerne les interprétations chrétiennes de Moïse. Tant de concision paraît en effet excessif, dans la mesure où la section « chrétienne » de l'entrée « Prophète » (p. 558), où l'on pourrait s'attendre à

trouver d'autres références à Moïse, comporte tout simplement un renvoi aux entrées « Jésus-Christ » (cf. supra) et « Parole » (cf. p. 495-496), lesquelles ne touchent pas non plus à Moïse.

8. Ce qui est vraiment à regretter, par contre, c'est l'adoption d'une structure « monopartite » de l'entrée « Muḥammad/Mahomet », qui consiste à un seul article (rédigé par Alfred-Louis de Prémare, p. 472-475). Contrairement aux personnages-clés des autres traditions religieuses, pour lesquelles on peut mettre à profit la perspective d'analyse que nous avons appelé des « regards croisés », la figure du prophète de l'islam est donc envisagée du seul point de vue « interne » à la tradition musulmane. Bien que l'auteur porte néanmoins son attention à une dimension interculturelle, celle de l'application d'une herméneutique musulmane à des textes d'autres religions, tout particulièrement en ce qui concerne l'identification de Muḥammad au Paraclet « dont l'envoi est annoncé par Jésus dans l'Évangile de Jean » (p. 474), les interprétations évoquées restent toujours dans le cadre de l'islam. Par contre, le fait d'ajouter des sections « juive » et « chrétienne » à cette entrée aurait pu s'avérer de grand intérêt, en permettant de saisir du moins quelques aspects de la grande variété de traditions qui se développent autour du prophète de l'islam dans les deux autres religions, avec des résultats peut-être surprenants. Par exemple, on pourrait bien citer, en milieu chrétien, les différences entre les récits polémiques, bien connus, dans l'Europe médiévale sur la supposée « apostasie » de Muḥammad, présenté comme un chrétien, ou même un évêque, « renégat », et la lecture originale proposée par l'historien arménien Sebeos (vii^e siècle) qui attribue à Muḥammad le rôle d'avoir fédéré, par l'annonce du monothéisme, Juifs et Arabes, à une époque où les premiers auraient cherché l'alliance de ces derniers, au nom de la commune ascendance au père Abraham, cela pour reconquérir Jérusalem et mettre fin à la domination byzantine (Thomson, 1999 : vol.1, 94). Un tel récit, qui semble en quelque sorte « anticiper » les thèses contemporaines sur le « agarisme » (cf. le travail pionnier de Patricia Crone et Michael Cook cité plus haut) ne sont qu'un exemple de la richesse des traditions que chaque courant religieux a élaborées en fonction des autres, dans le cadre de situations de contact plus ou moins intenses. Une fois de plus, on ne peut que regretter le manque d'une attention systématique à la dimension « interreligieuse » dans le plan de l'ouvrage.

9. Le choix de ne pas « thématiser » systématiquement la dimension du contact interreligieux est d'ailleurs une conséquence, à notre avis, de l'attitude générale des éditeurs envers « l'histoire », qui ne ferait pas, comme ils le soulignent, « l'objet de ce livre » (cf. supra). En fait, la signification effective d'une telle affirmation de la part des éditeurs demeure difficile à saisir : qu'est-ce qu'on veut désigner, exactement, par le terme d'« histoire » ? Faut-il entendre par cela les « éléments factuels », dont on fait mention dans l'introduction ? Mais dans quelle mesure peut-on se passer de ces éléments, et même d'une tentative de contextualisation historique à un niveau plus complexe, lorsque l'on veut « éclairer un point de doctrine de l'un des trois monothéismes » ou « comparer deux d'entre eux ou les trois » ou enfin « récapituler tout un pan de l'enseignement d'une religion concernant Dieu, l'homme, leurs relations, le culte, les pratiques religieuses et morales » ? Il semble nécessaire de poser de telles questions, car les trois démarches que l'on vient de mentionner constituent en effet, comme on l'a déjà vu, les principaux projets de ce Dictionnaire selon les éditeurs (cf. supra).

La réponse à de telles interrogations vient des éditeurs, et semble pencher plutôt du côté de la négative. En effet, ils semblent avoir considéré qu'un certain degré de contextualisation historique serait indispensable, même pour l'analyse de ces théologoumènes qui font l'objet primaire du livre. C'est ce que suggère le fait qu'ils aient fait précéder les entrées du « Dictionnaire » par des « Chronologies » (p. 20-97), qui occupent une partie considérable du volume (environ quatre-vingt pages sur sept-cent) et sont censées rappeler au lecteur les « faits » jugés essentiels pour qu'il puisse relier les « idées » à certaines coordonnées spatio-temporelles. Or, s'il est toujours bien de fournir certains points de repères aux lecteurs (d'autant plus dans un ouvrage qui ne s'adresse pas prioritairement à des spécialistes), il reste néanmoins qu'une telle opération est loin d'être « innocente ». D'une part, ce choix laisse entrevoir une approche qui tend en quelque sorte à « séparer » les faits des idées (au lieu de prendre en compte les connexions profondes entre « histoire des idées » et « histoire » au sens large), en reléguant les « éléments factuels » dans un

espace « liminal », pour qu'ils ne dérangent pas trop l'analyse des développements des idées, qui font par contre l'objet spécifique des entrées du Dictionnaire. D'autre part, le fait de présenter les « éléments factuels », du moins en principe, sous la forme « apodictique » d'une chronologie, plutôt que sous la forme « argumentative » des articles, confère aux rédacteurs de telle chronologie (qui dans le cas d'espèce ne sont pas identifiés), un pouvoir considérable d'orientation idéologique envers le lecteur, la chronologie venant à constituer une véritable « clé de lecture » de tout l'ouvrage.

10. Si les éditeurs ont consacré tant d'espace et d'efforts à la rédaction d'une Chronologie aussi « apodictique », ils n'ont en revanche pas songé à doter l'ouvrage d'un instrument critique fondamental : la bibliographie. Il n'y a en effet ni une bibliographie « collective », à la fin du volume, ni de bibliographie « individuelle » à la fin de chaque entrée ou article. Sauf les références aux sources primaires (généralement les textes sacrés et les ouvrages classiques d'interprétation de textes sacrés élaborés dans chacune des traditions religieuses envisagées) parsemées dans les articles, le lecteur ne trouve donc pas d'indications bibliographiques « régulières » sur la littérature secondaire. Les références de ce genre sont en un certain sens confiées aux caprices de la fortune : de temps en temps, il peut arriver que tel auteur ait trouvé opportun de mentionner telle étude de façon explicite, mais en tout cas on ne dispose jamais d'une série d'indications claires, exhaustives et « pluralistes » visant à mettre le lecteur dans les conditions de poursuivre, s'il le souhaite, un approfondissement personnel de certaines thématiques, ou de remettre en cause les interprétations proposées dans les articles. Il s'agit, en effet, d'un choix difficile à comprendre : aucun souci de synthèse ou simplicité d'exposition ni de commodité de format ne peut justifier une telle « réduction » des droits du lecteur. A fortiori dans un ouvrage synthétique et à des fins de vulgarisation, il faut adopter le plus de mesures possible pour éviter de mettre le lecteur dans une condition de passivité par rapport au texte.

11. En revenant à la chronologie, pour passer d'une critique « abstraite » à l'analyse concrète de sa structure, on s'aperçoit qu'elle fonctionne moins comme un instrument anodin de « présentation » d'éléments factuels, que comme un moyen de « représentation », idéologiquement orientée, de telle ou telle autre tradition religieuse. Ceci est particulièrement évident, comme on le verra plus bas, dans la section « islam ». D'abord, les contenus des chronologies des différents « monothéismes » ne semblent pas correspondre à une grille thématique commune. Par exemple, dans la section concernant le judaïsme l'on cite un grand éventail d'événements culturels et socio-politiques, ainsi qu'un grand nombre de personnages ayant marqué la vie spirituelle et intellectuelle du peuple juif, y compris les prix Nobel pour la littérature Samuel Joseph Agnon (1966) et Saul Bellow (1979), tandis que la chronologie du christianisme est plutôt centrée sur les événements à contenu plus strictement « religieux » (encycliques marquant des tournants sur certains points de doctrine, schismes, réconciliations entre les différentes églises). Mais c'est la section « islam » qui présente le plus d'intérêt, du point de vue de la sélection des « éléments factuels », surtout en rapport aux deux siècles derniers. Le focus porte apparemment sur l'histoire politique et intellectuelle. D'une part, en ce qui concerne le domaine politique, la liste paraît en effet assez « factuelle » : on cite les événements principaux de l'expansion coloniale européenne (mais en passant sous silence, inexplicablement, un épisode d'importance, à plusieurs égards capital : l'occupation de l'Égypte par Bonaparte en 1798-1801), quelques étapes de l'affirmation du wahhabisme et de la formation de l'État saoudien dans la péninsule Arabique, ainsi que certains moments cruciaux de la transformation de l'Empire ottoman jusqu'à la proclamation de la République turque en 1922 et à l'abolition du califat en 1924, puis les phases saillantes de la décolonisation, et quelques épisodes du conflit arabo-israélien (mais, assez inexplicablement, seulement à partir de la guerre du Liban de 1982). Les grandes transformations institutionnelles et politiques liées à l'émergence de l'islamisme politique sont aussi rappelées : la naissance de l'État islamique du Pakistan en 1947 ; la proclamation de la République islamique d'Iran en 1979 (suite à une révolution que l'on qualifie de « religieuse » tout court, alors qu'une prise en compte de ses premières phases aurait pu justifier une image plus articulée) ; l'« inscription des principes de la charia comme source principale de législation dans la Constitution égyptienne » en 1980 (on ne cite pas, par contre, la

Constitution égyptienne de 1971, où les principes de la charia étaient déjà indiqués, mais comme « l'une » des sources principales de la législation) ; quelques épisodes de l'opposition sanglante entre islamistes et pouvoir politique (assassinat du président égyptien Anouar Sadate en 1982 ; annulation des élections remportées par le FIS en Algérie en 1991, et « début d'une guerre civile qui dura dix ans ») ; enfin, « l'élection d'un Président issu des Frères Musulmans en Égypte » en 2012 -événement qui clôt la chronologie. Pour leur part, les choix opérés par le(s) rédacteur(s) de la chronologie « islam » concernant la vie intellectuelle semblent assez difficiles à comprendre, sauf en les attribuant à un dessein idéologique précis. En fait, les seuls intellectuels dont on fait mention pour cette période sont les « pères nobles » du réformisme musulman al-Afghānī (1838-1897) et Muḥammad 'Abduh (1849-1905), desquels s'inspirent bien des courants, intégristes ainsi que modernistes, puis les principaux penseurs de l'islamisme politique sunnite : Rašīd Riḍā (1865-1935), disciple de Muḥammad 'Abduh, et qualifié lui-aussi, comme d'habitude, de « réformiste », quoi qu'il ait été le principal fauteur d'une interprétation et d'un développement dans un sens « intégriste » de l'enseignement de son maître ; le « théologien islamiste pakistanais » Abū l-A'lā Al-Mawdūdī (1903-1979) ; le fondateur des Frères Musulmans Ḥassan al-Bannā (m. 1949) et le principal idéologue dans l'histoire de ce mouvement, Sayyid Quṭb (m. 1966). Aucune mention n'est faite, dans la chronologie, d'autres personnages ou d'autres courants de la vie intellectuelle, sur toute l'extension du monde musulman et sur une période de six siècles et demi : le dernier savant mentionné avant al-Afghānī est en fait le « théologien hanbalite » Ibn Taymiyya (m. 1328), que les islamistes contemporains ont tendance à considérer comme un de leurs précurseurs. La formidable saison de la Nahḍa (la « Renaissance » du monde arabe : renouveau littéraire, culturel, politique, religieux) est tout simplement ignorée, ainsi que tout le riche débat intellectuel et religieux qui marqua la période libérale ou celle du « socialisme arabe ». Aucune mention n'est faite, par exemple, d'un penseur religieux de l'envergure d'Aḥmad Rifā'at al-Taḥtāwī (1801-1873), 'ālim d'al-Azhar et pionnier du dialogue entre islam et modernité, qui joua un rôle de premier plan dans le renouveau de la culture religieuse et scientifique dans l'Égypte du xix^e siècle ; ni du théologien 'Alī 'Abd al-Rāziq (m. 1888-1966), Égyptien lui-aussi, qui par son traité sur « l'Islam et les fondements du pouvoir » (al-islām wa-uṣūl al-ḥukm), publié en 1925 au cœur du débat qui enflammait le monde musulman suite à l'abolition du Califat, démontra que les sources sacrées de l'islam n'impliquaient en effet aucun « modèle d'État » et que la politique étant une science, les musulmans auraient toute la liberté d'adopter les solutions institutionnelles qui s'avèreraient les plus adaptées aux problèmes d'une certaine époque. Les protagonistes du féminisme dans le monde arabe et musulman, d'orientation libérale comme Hudā Sha'rāwī (1879-1947) ou Doria Shāfiq (1908-1975) ou bien islamiste comme Zaynab al-Ghazālī (1917-2005), sont, elles-aussi, exclues de l'horizon de la Chronologie (de plus, elles ne sont même pas mentionnées dans aucune entrée du dictionnaire). Aucune référence n'est faite, non plus, à des géants de la littérature arabe, tels Ṭaha Ḥusayn (1889-1973) ou le prix Nobel Naḡīb Maḥfūz (1911-2006), qui furent profondément engagés, tous les deux, dans le dialogue entre culture religieuse et courants de pensée laïques, comme le montrent, entre autres, les débats virulents suscités par la publication du célèbre essai du premier sur la poésie préislamique (Fi l-šī'r al-ḡāhili, 1926 ; réélaboré en 1927 sous le titre de Fi l-adab al-ḡāhili) et par la parution, en 1959, du roman du deuxième Les enfants de notre quartier (Awlād ḥārati-nā) qui, dans un dialogue fécond avec les sources musulmanes, propose une réflexion audacieuse, sous la forme d'une allégorie aussi suggestive que transparente, sur la pluralité religieuse, et tout particulièrement sur les relations entre ce qu'on appelle les trois monothéismes. De même, la « Chronologie » ignore totalement les figures cruciales du renouveau de l'exégèse coranique. Si une partie de ces figures (tels Muḥammad al-Jabrī, Muhammad Arkoun ou Naṣr Ḥāmid Abū Zayd) sont au moins mentionnés à l'intérieur du Dictionnaire, dans l'entrée « Coran » (auteur : Viviane Comerro, p. 217-225), d'autres, et pas des moindres, ne sont évoqués nulle part dans l'ouvrage : Muḥammad Maḥmūd Taha (1910 env. - 1985), savant religieux, soufi et intellectuel soudanais qui élabora l'idée d'une distinction fondamentale, dans le Coran, entre valeurs universelles s'adressant aux êtres humains de toute époque et à toute latitude, et préceptes, pour ainsi dire, historiquement déterminés, c'est-à-dire les instructions que Dieu aurait dictées à son prophète pour régler des situations contingentes de sa communauté dans l'Arabie du viii^e siècle ;

‘Abdullāh al-Na‘īm, disciple de M. M. Taha et vivant aujourd’hui aux États-Unis, qui a fondé une véritable voie musulmane à la laïcité en affirmant que, comme un acte n’a de valeur légale en islam que s’il est fondé sur une intention (niyya) libre et sincère, la seule forme d’organisation politique qui permettrait à quelqu’un d’être (ou devenir) vraiment musulman serait en effet un État totalement laïque car ne faisant aucune distinction entre les citoyens sur la base de leurs croyances, il mettrait en place les conditions nécessaires pour que le choix éventuel d’adopter et pratiquer l’islam soit vraiment libre et donc légalement valide ; ou encore, la pionnière de l’herméneutique féministe du Coran, l’intellectuelle et savante religieuse Amīna Wadūd (née en 1952), auteure d’une célèbre relecture « féministe » du Coran³, qui joua même le rôle d’imam dans certaines communautés américaines. Le silence étonnant de la « Chronologie » sur des pans entiers de l’histoire intellectuelle, et tout particulièrement de la pensée religieuse, du monde musulman semble en effet participer d’une représentation idéologique précise de l’histoire moderne et contemporaine de ce monde : à partir de la fin de notre Moyen Âge, tout l’espace culturel musulman, et en particulier le monde arabe, connaîtrait une décadence ininterrompue ; jusqu’à ce que, dans ce « désert », se lèveraient d’un coup, seuls, à contraster les forces coloniales et à remettre en valeur la culture musulmane, les figures héroïques des intellectuels « islamistes », dans une sorte de continuité idéale reliant Ibn Taymiyya à Muḥammad ‘Abduh, et ce dernier à Ḥasan al-Bannā, Sayyid Quṭb, ou leurs épigones contemporains. Une confirmation de notre hypothèse de lecture vient d’une analyse des connotations concernant ces personnages dans la chronologie : les idéologues des Frères musulmans sont tous les deux présentés comme victimes de la terreur politique (le premier assassiné en 1949 ; le deuxième exécuté en 1966 par le régime nassérien sous l’accusation d’un complot contre l’État), mais aucune référence n’est faite, par exemple, aux épisodes de violences des islamistes précédant l’assassinat de Ḥasan al-Bannā (par ex., les attaques anti-juives et anti-coptes des Frères musulmans au Caire et Alexandrie en novembre 1945 ; l’assassinat du premier ministre al-Nuqrāṣī en 1948). De même, un personnage clé de l’histoire du monde arabe, tel Gamal Abdel Nasser, n’est mentionné que par rapport aux persécutions contre les Frères musulmans (année 1956 : « Nasser (1918-1970) au pouvoir en Égypte, apogée du nationalisme arabe et début des persécutions contre les Frères musulmans » ; année 1966 : « Exécution de l’intellectuel des Frères musulmans Sayyid Quṭb, sous l’accusation de complot contre Nasser »). Par contre, aucune référence n’est faite aux persécutions subies, à cause de pouvoirs politiques en place ou de terroristes, par de nombreux intellectuels musulmans engagés dans le renouveau de l’islam en sens « libéral » ou « progressiste », tel Muḥammad Maḥmūd Taha, cité plus haut, exécuté en 1985 par le gouvernement soudanais sous l’accusation d’apostasie, l’Égyptien Faraḡ Fodah assassiné par un groupe islamiste en 1992 , ou même Naḡīb Maḥfūz, gravement blessé dans un attentat islamiste en 1994. Quoique les entrées du Dictionnaire abordent au moins une partie des thèmes ou personnages ignorés dans la « Chronologie », il n’en reste pas moins qu’une telle représentation unilatérale et monocorde de la vie intellectuelle musulmane de l’époque moderne et contemporaine est tout à fait inadéquate à la réalité historique, et qu’une telle opération ne devrait pas trouver de place dans un ouvrage qui affiche une impartialité totale par rapport à ses contenus, les éditeurs se vantant de garder toujours « une perspective scientifique et non apologétique ».

Bibliographie

Crone Patricia & Cook Michael, 1977, Hagarism: The Making of the Islamic World, Cambridge, Cambridge University Press. DOI : 10.5771/0506-7286-1978-4-434

Donner Fred, 2010, Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam, Harvard University Press. DOI : 10.2307/j.ctvjf9w3h

Khoury Adel Theodor, 2007, Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum Christentum Islam, 2e éd., Marix Verlag, Wiesbaden (1ère édition 1991).

Lambert Jean, 2006, *Compte-rendu du Dictionnaire des monothéismes*, Archives de sciences sociales des religions, 134.

Potin Jacques et Zuber Valentine (dir.), 2003, *Dictionnaire des monothéismes*, Paris, Bayard.

Thomson R. W. (ed.), 1999, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, Liverpool, Liverpool University Press. DOI : 10.3828/978-0-85323-564-4

Wadud Amina, 1999, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press. N° 134, 2006.

Notes

1. <http://lem.vjf.cnrs.fr/spip.php?article55&lang=fr>

2. Un tel courant d'études fut inauguré, à la fin des années Soixante-dix, par l'ouvrage pionnier de Patricia Crone & Michael Cook, 1977 ; parmi les recherches les plus récentes sur la dimension « interreligieuse » dans la structuration de l'islam naissant, on peut citer Fred Donner, 2010.

3. Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford University Press, 1999), N° 134, 2006.

Droits d'auteur

Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-SA 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.