HAL
open science

“ Intellectuels musulmans au confluent des sciences humaines et du dialogue interreligieux ”

Dominique Avon

▶ **To cite this version:**

Dominique Avon. “ Intellectuels musulmans au confluent des sciences humaines et du dialogue interreligieux ”. UN NOUVEL ÂGE DE LA THÉOLOGIE ? 1965-1980., Jun 2007, Montpellier, France. p. 335-362 et p.7-16, 10.4000/assr.22622 . hal-03262840

HAL Id: hal-03262840

https://hal.science/hal-03262840v1

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.

Dominique AVON
Université du Maine

INTELLECTUELS MUSULMANS AU CONFLUENT DES SCIENCES HUMAINES ET DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

À l'exception de ceux qui sont engagés sur les confins de l'Orient, les intellectuels francophones de confession chrétienne des années soixante et soixante-dix ignorent globalement le fait de l'islam lorsqu'ils envisagent le rapport entre leur foi et les défis provoqués par les pensées contemporaines. Il ne peut en être de même pour les intellectuels de confession musulmane ; la double confrontation leur est imposée, l'altérité est à la fois l'autre religieux et l'autre non-religieux. Le premier terme n'est pas nouveau, les controverses pluriséculaires ont aiguisé les arguments visant à manifester la supériorité de l'islam sur ce qui est communément considéré comme des révélations tronquées. En revanche, la combinaison des deux éléments invite à penser de manière différente.

Quatre itinéraires ont été sélectionnés pour rendre compte de la convergence et de la variété des réponses : ceux de Mohammed Kamel Hussein, Muhammad Hamidullah, Mohammed Arkoun et Hassan Hanafi. Le premier critère de choix est linguistique, ces personnalités sont auteurs d'interventions et de publications en langue française, au moins ponctuellement. Le deuxième est lié à leur fréquentation de milieux communs, selon des degrés divers : les instances universitaires françaises et celles d'un pays où ils peuvent professer en arabe ; le réseau des hommes du dialogue islamo-catholique pré et post-conciliaire. Le troisième critère tient à leur participation à une enquête menée par l'abbé maronite Youakim Moubarac pour figurer dans la collection " Verse et controverse " des éditions Beauchesne[1], collection inaugurée par le jésuite Jean Daniélou avec un volume sur les juifs[2].

---

[1] Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne entre Muhammad Arkoun, Hassan Askari, Muhammad Hamidullah, Hassan Hanafi, Muhammad Kamel Hussein, Ibrahim Madkour, Seyyed Hossein Nasr et Youakim Moubarac*, Beauchesne, " Verse et controverse ", 1971, 140 p.

[2] *Les juifs : dialogue entre Jean Daniélou et André Chouraqui*, Beauchesne, " Verse et controverse ", 1966, 116p.

L'heure est à l'essai de dépassement du rapport provoqué pendant un siècle et demi par l'articulation mission-colonisation. Les deux premières rencontres islamo-chrétiennes à Genève-Cartigny (mars 1969) puis à Broumana au Liban (juillet 1972) entendent consacrer des rapprochements entamés dans les années trente en différents lieux marqués par une présence musulmane majoritaire[3]. Les figures ici étudiées appartiennent à deux générations. L'une (Mohammed Kamel Hussein et Muhammad Hamidullah) est née dans la première décennie du siècle, elle enchâsse des éléments culturels européens sur un socle oriental, arabe pour le premier et indien pour le second. L'autre (Mohammed Arkoun et Hassan Hanafi) émerge un quart de siècle plus tard, elle est la dernière à recevoir une double éducation dans le contexte de fin de colonisation. Il serait tentant de dresser, dès l'abord, les portraits de quatre idéal-types : le libéral pieux, le conservateur intransigeant, le progressiste laïc, le révolutionnaire déconfessionnalisé. Ces catégories peuvent sembler aider à la compréhension, elles couvrent davantage qu'elles ne dévoilent un milieu complexe.

Car il y a loin de l'intention à la réalité d'une fraternité dite abrahamique qui n'est d'ailleurs pas souhaitée par tous. Si des intellectuels musulmans ont salué les passages des textes conciliaires visant à surmonter les conflits d'hier, ils reçoivent d'autant plus mal l'invitation à " oublier le passé "[4] que le magistère catholique ne dit rien concernant le caractère valide ou répudié des documents doctrinaux de la veille. En outre, les sociétés majoritairement musulmanes continuent à vivre dans un rapport inégalitaire (politique, économique et militaire) avec l'Europe, l'Amérique du Nord et Israël ; la guerre des Six Jours intervient comme un rappel cruel pour ces hommes. Plus profondément, ils constatent d'une part que l'initiative interreligieuse ne vient pas d'eux, d'autre part que les interrogations contemporaines sur " Dieu ", l' " homme " et le " sacré " ont été formulées hors de leur climat.

---

[3] Jacques LEVRAT, *Une expérience de dialogue. Les centres d'Études chrétiens en monde musulman* (thèse soutenue à la faculté de théologie de Lyon en 1984), Altenberge, Christlich-Islamisches Schrifttum, 1987, 427 p. Oissila SAAÏDIA, *Clercs catholiques et oulémas sunnites dans la première moitié du XXe siècle*. Discours croisés, Geuthner, 2004, 462 p. Dominique AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les Dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Cerf, 2005, 1029 p.

[4] Déclaration *Nostra Ætate*, § 3.

Un* kalâm[5] *pour temps modernes

Dans les milieux catholiques, la question de la traduction du terme “ Allah ” par “ Dieu ” a été longtemps discutée. Sous l’impulsion de Louis Massignon[6] et de certains de ses disciples, elle est tranchée dans le sens de l’affirmative par les pères du concile Vatican II : “ Les musulmans qui professent avoir la foi d’Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour ”[7]. La traduction des sens du Coran par Denise Masson en est l’application immédiate[8]. Pour être précis, Allah n’est pas le seul nom de Dieu dans le Coran, puisque le lecteur y trouve également les termes de “ *ilâh* ” ou de “ *huwa* ”, et le Hadith tâche d’exprimer “ Dieu ” par d’autres termes encore[9]. La posture des quatre intellectuels, sélectionnés dans le cadre de cette étude, consiste à reconnaître aux musulmans et aux chrétiens un “ patrimoine spirituel commun ”, fondé sur une anthropologie religieuse convergente (l’homme est pourvu d’une âme, il tend par nature vers le transcendant) et une théodicée commune (la “ croyance en un Dieu Vivant, Créateur ”, la foi dans un “ jugement ” et une “ résurrection ”).

Mais, peu favorables à certains rapprochements massignoniens, Kamel Hussein et Muhammad Hamidullah placent en regard de cette parenté, le point fondamental de divergence qu’est la Trinité. Ils en tirent des conclusions différentes, tout en traduisant “ Allah ” par “ Dieu ”[10]. Pour Hamidullah, si “ Jésus ” ou “ Saint-Esprit ” étaient ramenés au rang des noms de Dieu dans l’islam, si l’expression “ fils de Dieu ” était entendue comme dans l’Ancien Testament lorsqu’elle se porte sur David[11], alors l’accord serait possible sur

---

5 Le terme arabe “ kalâm ” peut signifier le “ dire ”, le “ discours ”, le “ langage ”, la “ parole ” ou le “ Verbe ”. Il est employé pour désigner une théologie identifiée à une apologétique (voir Louis GARDET et Marie-Marcel ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 2006 (1e éd. 1948) avec une préface de Régis Morelon, 541 p.)

6 En posant publiquement l’identification, Massignon provoque un malaise lors de la soutenance de thèse du dominicain Jacques Jomier (voir Jacques JOMIER, *Dieu et l’homme dans le Coran. L’aspect religieux de la nature humaine joint à l’obéissance au Prophète de l’islam*, Cerf, “ Patrimoines ”, 1996, p. 28-30).

7 Constitution dogmatique *Lumen gentium*, § 16.

8 La traduction du texte coranique par Denise Masson est publiée aux éditions Gallimard, “ Bibliothèque de la Pléiade ”, en 1967. Cette version recevra l’approbation de l’Université d’al-Azhar.

9 Un volume sur les noms divins est mis en vente, en 1967, au Caire, rédigé par le soufi ‘Abd al-Maqsûd Muhamad SALIM, *Fî malakût Allâh ma’a asmâ’i llâh* (voir Jacques Jomier, “ Avec Dieu. Un livre de spiritualité musulmane ”, *MIDEO*, n°9, 1967, note 1, p. 248).

10 Telle est l’option adoptée par Muhammad HAMIDULLAH dans *Le Prophète de l’Islam*. I- *Sa vie* II- *Son œuvre*, Vrin, “ Études musulmanes ”, 1959, 743 p. (en deux volumes)

11 Référence à 2 S, 7, 14 : “ Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils ”. Les traducteurs de la Bible de Jérusalem précisent en note : “ Formule d’adoption, et non titre messianique. ” Sur la question de la filiation Jésus-David, voir Marie-Françoise BASLEZ, *Bible et Histoire*, Gallimard, “ Folio-Histoire ”, 1998, p. 192, ainsi que la référence à Ps, 132, 11-12.

“ 99% du Christianisme original ”, sinon : “ Dire aux musulmans qu’ils adorent le même Dieu que les chrétiens n’est pas exact ”[12]. En revanche, Kamel Hussein estime qu’il est possible de surmonter la divergence en reprenant un rapport analogique formulé par W.C. Smith, professeur à l’Institut Mc Gill puis à Harvard, qui fait correspondre le “ Verbe ” fait chair chez les chrétiens au “ Verbe ” fait Coran chez les musulmans[13]. Mohammed Arkoun, applaudit également les efforts de Smith[14], mais il souhaite rompre avec les catégories doctrinales traditionnelles qui lui paraissent inappropriées, ce qui peut expliquer son refus d’aborder la question de la “ Trinité ”. Lorsqu’en 1970 il accorde une préface à la réimpression de la version française du texte coranique établie par Kasimirski, il se réclame du structuralisme pour retrouver “ l'intention libératrice des Écritures ”, au-delà de toutes les doctrines, pratiques et croyances confondues sous le nom de religion[15]. L’annonce programmatique d’une grille d’analyse commune à l’ensemble des textes religieux est affinée dans les *Essais sur la pensée islamique*, à grand renfort de références européennes (Bachelard, Gusdorf, Ricœur, Congar, Chenu) :

> 1) dégager le sens de ce qu’on peut nommer la *sacra doctrina* en Islam en soumettant le texte coranique […] à un examen critique propre à dissiper les confusions, à mettre en relief les erreurs, les déviations, les insuffisances, à orienter les enseignements toujours valides. 2) […] définir une critériologie où seront analysés les motifs que l’intelligence contemporaine peut alléguer soit pour rejeter, soit pour maintenir les conceptions étudiées.[16]

Avec un projet voisin de relativisation doctrinale, mais poussant les accents jusqu’à Hegel et Feuerbach, Hassan Hanafi déborde l’annonce du projet et se risque à formuler des points d’application. Il disqualifie tout discours théologique pour mieux défendre la seule possibilité intellectuelle d’une anthropologie[17], et identifie “ Dieu ” à une “ force libératrice ” :

> Dieu existe comme l’Avenir de l’humanité. Dieu est le Devenir et le progrès, Dieu est l’histoire. Dieu est ce dont nous avons besoin, le développement et la libération, le pain et la liberté. […] Peu importe l’image

---

12 Youakim MOUBARAC, *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 43.

13 Seize de ses essais (trois inédits) fondés sur le comparatisme (philosophique et théologique) du christianisme et de l’islam seront rassemblés dans W.C. SMITH, *On Understanding Islam*, The Hague, Mouton, 1981, XIV + 351 p.

14 Mohammed ARKOUN, “ Comprendre l’islam ”, *Die Welt des Islams*, XXII, 1982, n°1/4, p. 134-137.

15 Mohammed ARKOUN, préface au *Coran*, traduction établie par Kasimirski, G.-F., 1970, p. 35.

16 Mohammed ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve & Larose, 1973, p. 14.

17 Hassan HANAFI, “ Théologie ou anthropologie ? ” dans Anouar ABDEL-MALEK, A.-A BELAL et Hassan HANAFI, *Renaissance du monde arabe*, Colloque international de Louvain, Gembloux (Belgique), “ Sociologie nouvelle. Situations ”, 1972, p. 233-264. Voir également M. ALLARD, “ Un essai d’anthropologie musulmane (Hasan Hanafi) ”, *Se Comprendre*, n°53, 5 novembre 1970, 10 p.

que chaque époque donne du Dieu un ; peu importe aussi la formulation qu'on donne à la relation, en Dieu, entre l'Essence, les Attributs et les Actes.[18]

Une telle affirmation induit une mise à distance du rôle et de la personnalité du prophète de l'islam, comme du texte coranique. Pour Hanafi, le terme essentiel dans l'expression *asbâb an-nuzûl* [" circonstances de la révélation "] c'est le premier, à savoir les " situations qui ont exigé le donné révélé ". Il en tire une conséquence : " Peu importe aussi que le message vienne de Dieu ou non, s'il s'accorde avec la réalité. La source du message est le Réel lui-même, qui fait appel au donné révélé "[19]. Mais contrairement à leur coreligionnaire, Muhammad Hamidullah et Kamel Hussein ne peuvent envisager d'atténuer l'affirmation selon laquelle Mohammad est " envoyé de Dieu ", avec pour mission " véridique " de rappeler un message déjà donné à l'humanité par Moïse[20] et par Jésus. Le fait est crucial, expliquent-ils, parce que le prophète de l'islam propose une correction qui prend la forme d'une synthèse de " la loi " et de " l'amour ".

Kamel Hussein discerne une complémentarité de tonalité chez ces dernières, associant l'idéal du juif à la notion de " justice " déterminée par " la Loi " au risque d'un certain rigorisme ce qui n'empêche pas la possibilité du débat de conscience[21], celui du chrétien à celle d' " amour " dont rendent compte de nombreux passages de *La Cité inique*, y compris la référence à l'amour des ennemis[22] ou l'attention particulière accordée aux pauvres[23] au risque d'une forme d'angélisme (" Le Christ, avec toute la douceur, l'indulgence, la bonté auxquelles il fait appel, ne peut être suivi par la nature humaine à moins que nous ne soyons

---

18 Youakim MOUBARAC, *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 96, 97 et 99.

19 Ibid., p. 95.

20 Youakim MOUBARAC, *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 41, 42 et 45. Sur la manière dont des liens sont établis entre les " prophètes " par Muhammad Hamidullah, voir en particulier *Le Prophète de l'islam*. I- *Sa vie*, op. cit., p. 92-95.

21 " Interview du Dr. Kamel Hussein " par le père Dumas o.p., *MIDEO*, n°8, 1964-1966, p. 359-367. Voir aussi Kamel HUSSEIN, *Mutanawwi'ât* I (*Mélanges* I), Le Caire, Matba'at Misr, 1951, p. 27, 28 et 32 (traduction Hélène EXPERT-BEZANÇON, " Regard d'un humaniste égyptien, le Dr Kâmil Husayn, sur les religions non-musulmanes, *Islamochristiana*, n°14, 1988, p. 29).

22 Kamel HUSSEIN, *La Cité inique. Procès et condamnation de Jésus*, traduction et présentation par Roger Arnaldez, préface de Jean Grosjean, Sindbad, " La Bibliothèque de l'islam ", 1973, p. 147. Le texte original en arabe, *Qariât zâlimât* a été réédité aux éditions Dar esh-shouroûq (Le Caire), en 2007. Le passage se trouve p.213.

23 Kamel HUSSEIN, *Al-Wâdî l-muqaddas* (*Val saint*), Le Caire, 1968, p. 83 (traduction Hélène Expert-Bezançon, " Regard d'un humaniste égyptien… ", art. cit., p. 31).

des anges ”[24]), et celui du musulman à celle de “ miséricorde ” ou “ paix de l’âme ” ou encore “ espérance ”[25] :

> Seules les religions révélées font de Dieu un être parfaitement pur et nous guident vers le salut. C’est pourquoi les Gens du Livre ont une foi bien ancrée et des horizons plus vastes que les adeptes des autres doctrines.[26]

Parmi les “ religions révélées ”, l’islam est donc présenté comme le point d’équilibre entre justice et amour, l’homme est qualifié de bon par nature, élevé par la foi à éviter le mal et à faire davantage le bien.

L’accord entre les trois hommes se fait sur un point : le texte biblique est contestable. Hanafi repousse implicitement l’interrogation de type archéologique, philologique et linguistique sur le Coran par le recours à la catégorie d’ “ expérience anonyme ”[27] ; cela ne l’empêche pas de poser comme principe l’interpolation des “ Écritures ” considérées comme révélées par les juifs et les chrétiens. D’ailleurs, écrit-il avec un plaisir non dissimulé, ce qui est affirmé dans le Coran apparaît cohérent avec les thèses développées par la critique historique depuis la fin du XIXe siècle[28].

C’est dans la ligne apologétique d’al-Ghazâlî, d’Ibn Hazm ou d’Ibn Taymiyya[29], que Muhammad Hamidullah développe, de son côté, la thèse de la falsification des “ Écritures ” en posant une analogie entre les Évangiles et la *Sira*, essai biographique reconnu comme perfectible tenté un siècle et demi après la mort de Mohammad par Ibn Is’hâq[30]. Kamel Hussein campe sur cette position qui distingue des Évangiles “ *inspirés* ” et un “ *Ingîl* ” (recueil des paroles et actes de Jésus) “ *révélé* ” conçu comme le recueil perdu des paroles et actes de Jésus, et une “ Torah ” descendue “ par mode de révélation (*nass wa-wahy*) ” d’un

---

24 Kamel HUSSEIN, *Mutanawwi’ât* I (*Mélanges* I), Le Caire, Matba’at Misr, 1951, p. 5 (traduction Hélène Expert-Bezançon, “ Regard d’un humaniste égyptien… ”, art. cit., p. 35).

25 Kamel HUSSEIN, *Al-Wâdî l-muqaddas* (*Val saint*), 1968, p. 30, 104 et 147 (traduction Hélène Expert-Bezançon, “ Regard d’un humaniste égyptien… ”, art. cit., p. 24).

26 Kamel HUSSEIN, *Al-Dikr al-hakîm* (*Sage rappel*), 1972, p. 30-31, voir aussi p. 23 (traduction Hélène Expert-Bezançon, “ Regard d’un humaniste égyptien… ”, art. cit., p. 24).

27 Hassan HANAFI, *Les Méthodes d’exégèse. Essai sur la Science des Fondements de la Compréhension. “ ‘Ilm Usul al-Fiqh ”*, thèse sous la direction de R. Brunschvig, Université de Paris, éditée au Caire, 1965, p. 65-77.

28 Hassan HANAFI, *‘De l’Exégèse de la Phénoménologie à la Phénoménologie de l’Exégèse’, essai d’une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament*, Paris, 1966. Hasan Hanafi, “ Le Christianisme vu par un critique musulman ”, *Se Comprendre*, n°63, 30 avril 1970.

29 Sur ces trois grandes figures de l’islam sunnite, on se reportera, dans l’ordre cité, à la récente synthèse de Dominique URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Seuil, 2006, p. 414-434, p. 404-414, p. 534-542. L’étude de référence en langue française est celle de Jean-Marie GAUDEUL, *Disputes ? ou rencontres ? L’Islam et le christianisme au fil des siècles*, T. I *Survol historique*, Rome, P.I.S.A.I., 1998, p. 144-148, p. 135-139, p. 217-218.

“ Ancien Testament ” qui est “ inspiration (*ilhâm*) ”. Un verset de la sourate *Âl ‘Imrân* (3, 93)[31], dans lequel se trouve une allusion à l’oblitération de la “ révélation ” par les juifs et les chrétiens ne clôt cependant pas toute discussion :

> Si nous adoptions l’opinion que la ‘falsification’ ne s’est produite que chez les Juifs de Médine et les Chrétiens de la péninsule arabique et qu’ils ne falsifièrent, en fait, que les citations qu’ils donnaient de ces livres, il devient possible aux Musulmans d’extraire du contenu de l’Ancien et du Nouveau Testament ce qui mérite de recevoir le nom de Torah et d’Évangile. Mon opinion est que, si nous étudions les deux Testaments et en extrayons ce qu’ont prononcé textuellement (*nass*) Moïse et Jésus – sur eux le salut - nous aurons la Torah et l’Évangile dans le sens coranique de ces termes, à condition qu’il n’y ait rien dans ces récits qui soit en contradiction avec le noble Coran. Nous trouverons ainsi qu’il n’y a pas dans le Nouveau Testament de texte attribué à notre Seigneur Jésus dans lequel il dise qu’il est fils de Dieu ; au contraire, il se désigne toujours lui-même comme fils de l’homme (“ le Fils de l’homme ”). Quant à l’expression ‘Ô mon Père’ que Jésus emploie pour désigner Dieu, elle n’exprime, à notre avis, que le respect.[32]

Pour les Pères blancs Caspar et Gaudeul, qui se font l’écho enthousiaste de ces lignes, un tel propos ouvre une voie nouvelle dans l’approche du *tahrîf*.[33]

La relecture de la question de la mort de Jésus[34], source de polémique à travers les siècles, vient illustrer ces possibilités de terrain de discussion entre croyants musulmans et chrétiens. Le passage coranique évoquant la crucifixion (*wa-mâ qatalûhu yaqînan*)[35], explique Kamel Hussein, est susceptible de deux interprétations :

> 1° Certainement, ils ne l’ont pas tué [c’est cette négation totale qui a prévalu dans la tradition musulmane] ; 2° ils ne sont pas sûrs de l’avoir tué ; l’avoir tué n’est pas certain. Cette explication laisse planer un doute.[36]

Kamel Hussein y voit la source de deux types de spiritualité, l’une qui recourt au martyr – quelqu’un qui souffre pour les autres -, elle prévaut chez les chrétiens et les shi’ites[37], l’autre qui n’en éprouve pas le besoin, comme chez les sunnites. L’incompatibilité est réelle, comme il y a une différence réelle entre un roseau et un chêne ; pourtant, conclut

---

30 Pour une mise au point récente sur l’œuvre d’Ibn Is’hâq, voir Jason DEAN, “ Révélation et méthode historique chez Ibn Is’hâq ”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, Tome 86 n°4, 2006, p. 473-495.

31 H. Expert-Bezançon a relevé des références implicites, notamment Coran 2, 91 et 4, 46.

32 Kamel HUSSEIN, *Al-Dikr al-hakîm* (*Sage rappel*), 1972, p. 103-105 (traduction Hélène EXPERT-BEZANÇON, “ Regard d’un humaniste égyptien… ”, art. cit., p. 22).

33 Jean-Marie GAUDEUL et Robert CASPAR, “ Textes de la tradition musulmane concernant le *tahrîf* (falsification) des Écritures ”, *Islamochristiana*, n° 6, 1980, p. 61-104 (voir en particulier les p. 101-104).

34 Sur ce point précis, voir Maurice BORRMANS, *Jésus et les musulmans d’aujourd’hui*, Desclée, “ Jésus et Jésus-Christ ”, 2005 (2e édition, revue et complétée), p. 30-32.

35 *Coran* 4, 157.

36 Youakim MOUBARAC, *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 55.

37 Analogie formulée par ailleurs dans Kamel HUSSEIN, *Al-Wâdî l-muqaddas* (*Val saint*), 1968, p. 32 (traduction Jacques JOMIER, “ Le Val Saint et les religions, du Docteur Kâmil Husayn, *Islamochristiana*, n°3, 1977, p. 59-60).

l'auteur, l'un et l'autre sont régis par les mêmes lois de la botanique, il est donc possible de trouver une convergence en prenant du recul. Hassan Hanafi, quant à lui, invite à évacuer toutes les interrogations liées au titre homme-Dieu et à la distinction " homoousios " et " homoiousios ", pour ne retenir que les expressions de " Verbe de Dieu " et " Esprit de Dieu " qui se trouvent dans le texte coranique. Cela le conduit à proposer une nouvelle herméneutique de la crucifixion :

> Quand le Coran nie la crucifixion et la mort du Christ, il nie l'assassinat du Christ, c'est-à-dire la défaite, et affirme le triomphe de la vérité. La vie éternelle triomphe. Ce qui importe ici, c'est non pas le fait historique exact, l'Écriture sainte n'étant pas un livre d'histoire, mais la signification de l'événement, le triomphe de la vie sur la mort. […] Que le Christ soit mort ou non sur la Croix, qu'il soit ressuscité avant sa mort ou après, qu'il soit monté au ciel avant sa mort ou non, n'est pas important ; ce qui importe, c'est que le Christ vit encore en nous comme Maître spirituel, selon Augustin ; ce qui importe, c'est le Christ vivant, le Christ ressuscité en chacun de nous, peu importe le lieu.[38]

Mohammad Hamidullah n'écarte pas totalement la possibilité de la crucifixion de Jésus dans la mesure où des " prophètes " ont été assassinés par des " mécréants " et où l'islam reconnaît le " *Fanâ fi'llâh* (anéantissement en Dieu) ", en revanche, l'inacceptable relève de l'ordre du sens de la " rédemption ", ce sur quoi il s'accorde avec Kamel Hussein :

> La conception islamique de la justice divine n'admet pas la punition d'un innocent comme condition de pardon pour des pécheurs coupables. Dans la biographie de Jésus, l'essentiel est que, selon le Coran, Jésus est un homme, né miraculeusement sans père (Adam et Ève n'avaient même pas de mère), et cela témoigne de la toute-puissance de Dieu.[39]

Hors de l'*oumma*, point de " Salut " ?[40] La problématique se pose une fois jetés quelques ponts par-delà les failles confessionnelles[41]. Ces intellectuels s'interrogent sur la destinée des croyants en Jésus comme " Dieu fait homme " et constatent que les références coraniques ne permettent pas de trancher malgré l'affirmation réitérée de la miséricorde divine. Les versets des sourates *al-Baqara* (2,62) et *al-Mâ'ida* (5,69) où il est affirmé que nulle crainte n'est à attendre pour les chrétiens qui croient en Dieu, au jour dernier et œuvrent pour le bien, sont contrebalancés par un verset de la sourate *al-Mâ'ida* (5,73) : '*Laqad kafaru*

---

38 Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 100-101.

39 Ibid., p. 54.

40 Sur l'adage issu de la tradition chrétienne, voir Bernard SESBOUË, *Hors de l'Église, pas de Salut*, Desclée de Brouwer, 2004, 395 p. Voir également la recension de B.-D. de la SOUJEOLE, dans la *Revue thomiste*, 2004, p. 667.

41 Elle a déjà été posée dans le temps, notamment par le grand théologien Ibn Taymiyya, voir Ahyaf SINNO, " Les fins dernières. D'après les *fatâwâ* (*responsa*) d'Ibn Taymiyya ", dans Dominique AVON et Karam RIZK (dir.), *Croyants et représentations du Salut à travers les âges*, actes du colloque international de l'U.S.EK. (16-17 décembre 2005), à paraître aux Presses de l'U.S.E.K. (Liban).

l-ladhina qalu inna 'Allaha thalithu thalathatin' [Ont été incrédules ceux qui ont dit : 'Dieu est le troisième d'un groupe de trois.'][42].

Muhammad Hamidullah insiste sur la notion de toute-puissance de Dieu, se référant à un verset de la sourate *Hoûd* (11,107), compris comme l'affirmation selon laquelle la damnation perpétuelle de l'enfer ne lie pas la liberté absolue de Dieu, mais il considère comme logique de s'appuyer sur le dernier message pour être davantage en accord avec la volonté divine. Pour Kamel Hussein ce qui n'est pas pardonnable, " c'est le *shirk*, c'est-à-dire non seulement de traiter quelqu'un d'égal à Dieu mais aussi de mettre un ordre émanant d'une autorité quelconque au même niveau que les commandements de Dieu ou même à un niveau supérieur qui primerait les commandements de Dieu. "[43] Hassan Hanafi rejoint la position des précédents concernant l'impossibilité pour un homme de se mettre en état de juge à la place de " Dieu ", mais il apporte une marque propre :

> L'Islam est une attitude dans le monde, celle de se donner totalement à Dieu, de se vouer complètement à un idéal, de réaliser en toute pureté la vocation propre à chacun. En ce sens, nous sommes tous musulmans. […] Il n'y a point un peuple élu qui a le salut éternel. Le salut est acquis par l'individu à travers ses actes, non par la communauté. La responsabilité est individuelle, non collective. L'alliance est offerte à chaque être humain.[44]

En ce sens, l'affirmation selon laquelle " Dieu est mort " se justifie pour Hassan Hanafi :

> L'athéisme est la purification de la religion de tous les schèmes collés sur elle au cours de l'histoire. L'athéisme est un retour à la religion dans sa pureté originelle. Il est une saisie de l'essence de toute révélation. L'athéisme est souvent le fait de l'homme qui se sent écrasé sous le poids du Dieu des théologiens […]. Il est le fait de la Raison humaine qui réfute les superstitions, le mystère, l'idolâtrie, le chosisme et toute extériorité. […] L'athéisme est aussi le fait de la liberté. L'homme veut être libre, responsable de ses actes. […] L'athéisme est aussi le fait de la révolution. […] L'athéisme contemporain est la religion des laïcs et des révolutionnaires. La théologie de la révolution est la seule théologie possible à notre époque.[45]

À l'inverse, Kamel Hussein met en garde contre un monde sans Dieu, titre d'un cours chapitre de *al-Dikr al-hakîm* (*Sage rappel*) où il écrit constater le manque de paix intérieure de ceux qui se privent de Dieu et l'impasse d'une justice qui en fait abstraction au risque de

---

[42] La suite du verset, qui n'est pas citée par nos auteurs, est traduite de la manière suivante par René R. Khawam : " Il n'y a de dieu qu'un Dieu unique. S'ils ne cessent pas leurs affirmations, ceux qui, parmi eux, ont été incrédules, un tourment douloureux les touchera. "

[43] Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 57.

[44] Ibid., p. 98 et 101.

[45] Ibid., p. 118-119.

devenir injustice[46]. Il y revient dans *Al-Wâdî l-muqaddas* (*Val saint*), par une mise en garde contre la conviction que le degré le plus élevé de développement serait celui de la “ réflexion absolue ”, conviction qualifiée d’illusion :

> En vérité, tu ne renies pas Dieu (*al-kufr bi-llâh*) mais tu renies ce qu’on t’a dit de Dieu. L’essence de la foi est que tu sois sûr que ton âme, par nature, est polarisée, que l’anarchie lui fait mal, qu’elle a besoin d’une force vers laquelle se diriger, et ne se repose pas tant qu’elle n’est pas influencée par elle ; la force est guidance, qui est la plus parfaite, la plus pure, c’est la puissance divine. La foi en d’autres forces ne protège pas l’âme de l’errance, si ce n’est en peu de choses et peu de temps. La joie de l’âme, seule, signifie que la quête de Dieu est vraie.[47]

Tout en regrettant les détournements du “ dialogue ” interreligieux qui maintiennent une inégalité de la relation, Mohammad Arkoun se dit prêt à reconnaître la valeur de celui-ci au nom de la défense contre un adversaire commun, cet adversaire qui ne fait pas sa place à l’affirmation de foi :

> Les promoteurs et animateurs du dialogue répudient avec une sincérité indiscutable toute idée de conversion ; il s’agit seulement de reconnaître et de défendre un patrimoine spirituel commun de plus en plus menacé de destruction par une civilisation matérialiste et athée.[48]

Théologiens sans turban ni tarbouche

Le premier trait reliant ces *mutakallimin* est leur sentiment d’appartenance à un monde qui subit le contrecoup de l’euphorie des indépendances. La phase des libérations avait permis à des sociétés sous le joug européen d’espérer dans l’avènement d’une relance de projets collectifs ayant pour nom *oumma*[49], *qawmiyya*[50], ou divers nationalismes particuliers, depuis l’Indonésie jusqu’au Maroc[51], irrigués pour certains par un socialisme conçu comme rempart contre l’impérialisme euro-américain. Déçus par les expériences présentes, mais confiants dans l’avenir, ces intellectuels cherchent à repenser le rapport du politique et du religieux.

---

46 Kamel HUSSEIN, *Al-Dikr al-hakîm* (*Sage rappel*), 1972, p. 143-145, voir aussi p. 24 (traduction Hélène EXPERT-BEZANÇON, “ Regard d’un humaniste égyptien… ”, art. cit., note 4, p. 21).

47 Kamel HUSSEIN, *Al-Wâdî l-muqaddas* (*Val saint*), 1968, p. 56 (traduction Hélène Expert-Bezançon, “ Regard d’un humaniste égyptien… ”, art. cit., note 4, p. 21).

48 Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 121.

49 Pour une présentation synthétique de ces enjeux, voir Gabriel MARTINEZ-GROS et Lucette VALENSI, *L’islam en dissidence. Genèse d’un affrontement*, Seuil, “ L’Univers historique ”, 2004, 336 p., en particulier le chapitre VI : “ L’Islam et l’Occident. Du choc colonial au ressentiment post-colonial ”, p. 153-179.

50 Olivier CARRE, *Le nationalisme arabe*, Payot & Rivages, 1996 (1e édition 1993), 304 p.

51 Voir l’étude de Clifford GEERTZ, *Observer l’islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*, traduction de Jean-Batpiste Grasset, Paris, La Découverte, “ Textes à l’appui / islam et société ”, 1992, 151 p.

Pour proches qu'elles soient, les positions de Kamel Hussein et de Mohammed Arkoun ne s'expriment pas de la même manière. Le premier s'inscrit dans la ligne d'Ali 'Abd al-Raziq, auteur de l'essai *L'Islam et les fondements du pouvoir*[52] paru au moment de l'abolition du califat :

> L'affirmation *al-Islâm dîn wa-dawla* (l'Islam est Religion *et* État) est discutable. L'évolution des pays musulmans a montré qu'on va *pratiquement* vers la distinction entre l'État et la religion. Ce n'est d'ailleurs pas exclusivement islamique. Et je ne crois pas du tout que l'histoire puisse revenir en arrière.[53]

Le second, qui considère de la même façon que rien, dans l'islam, n'impose de manière définitive l'imbrication des pouvoirs temporel et spirituel, revendique la possibilité d'une compatibilité entre islam et " laïcité ". La réalisation de ce projet est possible à trois conditions, explique-t-il aux étudiants de l'Institut national de recherche et de formation en vue du développement harmonisé (Paris) : " briser la corrélation Orient-Occident " ; " connaître scientifiquement les niveaux de la tradition islamique " ; " reconnaître pour la contrôler la dialectique entre développement économique et développement culturel "[54].

À l'inverse, Muhammad Hamidullah défend le principe d'" une *Imâma* islamique " dont la promotion est, regrette-t-il, entravée par les non musulmans. Il prononce l'éloge du statut des *Dhimmîs* et rejette les modifications juridiques introduites par les colonisateurs en milieu majoritairement musulman :

> À mon avis, ce sera [sic] un malheur pour l'humanité si la démo(n)cratie [sic] actuelle se généralisait ; et très probablement l'humanité y renoncera après d'amères expériences. […] Et partout en Islam, depuis l'Indonésie jusqu'au Maroc, il y a un effort gouvernemental de réislamiser la législation en vigueur. […] Depuis presque deux siècles, […] il y a une lutte serrée entre le nationalisme 'prédestinataire' et l'Islam qui dépend du libre choix de l'individu ; et plus récemment, entre l'Islam et le socialisme matérialiste. Tant que le corps et l'esprit ne seront pas pris comme un seul tout, l'homme sera perdu, aussi bien quand il néglige le corps que quand il néglige l'esprit. L'Islam veut le bien-être des deux mondes.[55]

Hassan Hanafi estime, en revanche, que " les théocraties sont finies à jamais ", que l'*Imâma* au sens chi'ite est un " mythe ", et au sens sunnite un " régime monarchique, dictatorial, corrompu, arriéré et impopulaire ". Il se félicite des progrès du caractère " laïc " des législations contemporaines dans le monde majoritairement musulman par l'affirmation

---

52 Ali ABDERRAZIQ, *L'islam et les fondements du pouvoir*, nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary, Paris, La Découverte / CEDEJ, " Textes à l'appui / islam et société ", 1994, 180 p.

53 Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 64.

54 Mohammed ARKOUN, " L'islam face au développement " dans *Essais sur la pensée islamique*, op. cit., p. 305 sq.

55 Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 66, 64 et 87.

de l'égalité des citoyens face à leurs droits et leurs devoirs, leur soumission aux lois de l'État, la nécessité pour eux de s'engager en faveur de la " libération " et du " développement " si ceux-ci ne sont pas assurés. Cependant, en identifiant " pan-islamisme " et " pan-libération ", il dénonce les tentatives des " faux modernistes " (Ali 'Abd al-Razik, Khalid Muhammad Khalid) visant à séparer la religion de l'État par transposition d'une problématique européenne hors de son terreau : " L'Islam n'est donc pas une théocratie laïque égalitaire, mais une démocratie laïque égalitaire ", c'est-à-dire " sans classes ". L'expression est affinée : " L'État islamique n'est pas seulement une démocratie laïque égalitaire, mais une république démocratique populaire ou une république socialiste. "[56]

Selon ce raisonnement, le monde est divisé en deux familles d'esprit, celle du " révolutionnaire " (libérateur, musulman par valeur et socialiste par besoin) et celle de l' " infidèle " (réactionnaire qui peut se parer des couleurs d'un soi-disant " socialisme arabe ") : " Le socialisme est surtout l'essence de l'Islam, l'un et l'autre étant un mouvement de libération. " Le combat de *Témoignage chrétien*, conduit par Georges Montaron, en faveur du peuple palestinien[57], le confirme dans la conviction que toute religion monothéiste est " dans son essence, un mouvement de libération " car " l'essence de la Révélation abrahamique est la libération ", ainsi les qualificatifs confessionnels n'ont plus de sens pour désigner des aires de la planète :

> Tous les termes comme la Tricontinentale, le non-alignement, le neutralisme positif ou le Tiers Monde, sont des termes nouveaux qui désignent une réalité ancienne, à savoir le monde musulman. Cela veut dire que le contexte politique et la division du monde entre colonisateur et colonisé sont le seul contexte religieux possible. La théologie signifie alors une théologie de la révolution.[58]

Issues de milieux sociaux différents, ces personnalités sont insérées dans un réseau universitaire international où elles se croisent et, parfois, travaillent de concert. Kamel Hussein (1901-1977) est un notable de l'ancien régime égyptien, sans doute préservé des coups de boutoir du pouvoir nassérien parce qu'il bénéficie d'une renommée et d'appuis étrangers. Il est le seul Égyptien auquel l'État ait décerné ses deux plus grands prix : l'un pour les sciences, l'autre pour la littérature. Classé premier au baccalauréat égyptien, diplômé de médecine, spécialisé en chirurgie osseuse, il fut envoyé en mission Liverpool en 1925, pour

---

56 Ibid., p. 103 et 104.

57 Pour situer l'engagement politique de Georges Montaron dans ces années, voir Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Payot, 2002, p. 161-162.

58 Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 113-115.

en revenir avec un magistère[59]. Ses compétences scientifiques ont été mises au service d'un engagement public débordant le cadre médical, puisqu'il a été nommé recteur de l'Université Ibrahim - devenue 'Ayn-Chams - du Caire, président de l'Institut d'Égypte et membre de l'Académie de langue arabe. En février 1965, dans le cadre des célébrations de " l' Année de la Coopération internationale ", U Thant, Secrétaire général de l'O.N.U. le choisit avec six autres personnalités pour s'adresser à l'opinion universelle. Kamel Hussein y défend l'idée que la classification traditionnelle des cultures pourrait être révisée selon de nouveaux critères, notamment psychologiques. Il conteste l'idée selon laquelle le mal viendrait " de la nature humaine " et voit dans la société, telle qu'elle fonctionne, la source des maux de l'humanité :

> La plupart des gens préfèrent obéir à leurs obligations sociales. D'où le comportement des communautés. […] Elles réagissent aux situations d'une manière sauvage, incontrôlable, qu'aucune considération supérieure ne vient inhiber. […] Nous exigeons beaucoup plus de confiance mutuelle entre les peuples que la simple tolérance. […] Une seule classification est valable. Il y a les hommes bons qui aiment et qui aident, et les mauvais qui haïssent et font du tort. Si notre système social était meilleur, il y en aurait beaucoup moins dans la dernière catégorie.[60]

Muhammad Hamidullah (1908-2002) est un exilé du sous-continent indien, qui vit à Paris depuis 1947, date de l'intégration du sultanat d'Hyderabad - sa ville d'origine - au sein de l'État indien nouvellement indépendant. Neveu d'un *'alîm*, il est diplômé en droit international de l'université d'Osmaniya (Hyderabad) et a obtenu le diplôme de *hâfidh* (titre décerné à celui qui connaît par cœur le Coran) en Arabie saoudite. Il est également titulaire d'un Ph. D en droit islamique international de l'université de Bonn et d'un doctorat ès lettres de la Sorbonne pour une thèse sur la " diplomatie musulmane " des premières années de l'hégire[61]. Grâce à l'appui des professeurs Laoust et Massignon, dont il a été un collaborateur, il bénéficie d'un poste de maître de recherches au C.N.R.S. et vit dans une modeste chambre du VIe arrondissement. Il professe une partie de l'année à la Faculté de théologie d'Istanbul et répond à diverses propositions de conférences à travers le monde.

---

59 Jacques JOMIER o.p., " Le Val Saint (*Al-Wâdi al-Muqaddas*) et les religions, du Docteur Kâmil Husayn ", *Islamochristiana*, n°3, 1977, p. 58.

60 Mohammed Kamel HUSSEIN, " Coopération internationale et paix mondiale ", conférence en anglais donnée à New York le 4 février 1965, traduite par le Dr. Mourad Saheb, *MIDEO*, n°8, 1964-1966, p. 368-382.

61 Muhammad HAMIDULLAH, *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes orthodoxes*, Maisonneuve, 1935, 142 p. Le volume porte mention " Thèse pour le doctorat d'Université présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris ", mais il n'est nulle part fait référence à un directeur. Seuls figurent, en fin de volume (p. 129) les noms du Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Delacroix et celui du recteur de l'Académie de Paris, Charléty, qui a donné son permis d'imprimer.

Algérien de Grande Kabylie, Mohammed Arkoun (1928) est issu d'une famille modeste en provenance de la région de Constantine[62]. Il a enseigné l'arabe au lycée d'Al-Harrach après avoir obtenu un baccalauréat de philosophie. Titulaire d'une licence de langue et de littérature arabes de l'Université d'Alger, il est agrégé d'arabe et prépare un doctorat ès lettres sur Myskawayh tout en bénéficiant d'un poste de maître assistant en Sorbonne. Hassan Hanafi (1935), son cadet de quelques années, a suivi un cursus voisin, avec les mêmes maîtres parisiens pour ses études et son doctorat ès lettres : Robert Brunschvig, Charles Pellat et Claude Cahen. Né au Caire, il y a suivi une scolarité secondaire au sein de l'École d'État avant d'entrer à l'Université où, dès 1962, il est nommé professeur de philosophie et de religions comparées. En collaboration avec Mohammad Bekir et Mohammad Hamidullah, il a publié une critique du *Kitab al-Mutamad fi usul al-fiqh*.[63]

Le milieu catholique francophone sensibilisé à la réalité musulmane relie, entre la fin des années cinquante et la fin des années soixante-dix, les itinéraires de ces quatre VIP du dialogue islamo-chrétien. Pendant un demi-siècle, ce petit monde a été dominé par la figure tutélaire de Louis Massignon, professeur au Collège de France[64]. Par ses travaux, ses voyages et ses relations, Massignon n'a eu de cesse de pousser les catholiques à mieux connaître la religion musulmane et de faire émerger en son sein une élite francophile, apte à rendre compte de ce qu'il appelait la force prophétique de l'islam - une " prophétie " de type négative, mais une " prophétie " - et à l'associer au combat contre les élans multiformes d'une modernité qualifiée de destructrice.

Dans son sillage, mais avec des accents différents, s'inscrivent les Frères prêcheurs du Caire conduits le père Georges Chehata Anawati. Les premiers extraits de la *Cité inique* de Kamel Hussein ont paru dès la deuxième livraison du *MIDEO* (*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*)[65], puis Roger Arnaldez a repris et prolongé la version de l'ouvrage en français pour le publier dans sa presque totalité. C'est également dans *MIDEO* qu'a paru une traduction arabe des *Psaumes* réalisée par Mohammad al-Sâdeq Hussein,

---

62 Mohammed ARKOUN, *Humanisme et islam. Combats et propositions*, Vrin, " Études musulmanes ", 2005, chapitre " Avec Mouloud Mammeri à Taourit-Mimoun. De la culture orale à la culture savante ", p. 295-301.

63 Muhammad HAMIDULLAH, Hassan HANAFI, Mohammed BEKIR, critique du *Kitab al-Mutamad fi usul al-fiqh*, Institut français de Damas, tome 1 1964 et tome 2, 1965. Auparavant, Muhammad Hamidullah avait publié " L'histoire de l'*usul al-fiqh* chez les musulmans ", *Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul*, n°9-11, 1959.

64 Christian DESTREMAU et Jean MONCELON, *Massignon*, Plon, " Biographies ", 1994, 451 p. Louis MASSIGNON, *L'hospitalité sacrée*, préface de René Voillaume, textes inédits présentés par Jacques Keryell, Nouvelle Cité, 1987, 483 p. Voir également les colloques organisés par Jacques KERYELL : *Louis Massignon et ses contemporains*, Karthala, 1997, 384 p., et *Louis Massignon au cœur de notre temps*, Karthala, 1999, 379 p.

65 Georges Chehata ANAWATI, " Jésus et ses juges d'après 'La Cité inique' du Dr. Kamel Hussein ", *MIDEO*, n°2, 1955, p. 71-134.

discutée par Serge de Beaurecueil et l'abbé Henri Teissier, puis soumise à Kamel, frère de Mohammed al-Sâdeq[66]. Mohammad Arkoun fait la connaissance des dominicains Anawati[67] et Jomier[68], après avoir vu ses mérites vantés par le frère André alias Louis Gardet : " Arkoun est un jeune, connu (qui commence à l'être), et apprécié des spécialistes. Il est agrégé et prépare sa thèse sur Miskawayh : thèse qui paraîtra sans doute chez Vrin. "[69] La thèse est effectivement publiée par Vrin, dans la collection " Études musulmanes " co-dirigée par Gardet.

Hassan Hanafi bénéficie d'une autre filière d'entrée, celle de Jean Guitton, l'un de ses maîtres en Sorbonne, qui l'invite, en tant que musulman, au concile Vatican II[70]. Dans les mois qui suivent la clôture du concile, il est introduit au sein du Cercle Saint Jean-Baptiste pour participer à un " dialogue judéo-musulman " avec l'Israélien Léon Askénazi[71] et pour publier une brochure intitulée *La critique vue par un musulman*[72]. C'est dans la même officine du jésuite Jean Daniélou qu'intervient Muhammad Hamidullah, pour une demi-douzaine de séances[73], après avoir été invité au C.C.I.F.[74]

La figure de Kamel Hussein fait l'unanimité parmi les catholiques, d'autant que certains l'estiment engagé sur un chemin de conversion. L'exclamation de Mary Kahil, lorsqu'elle apprend que la traduction de la *Cité inique* est remise sur le chantier, est un premier indice :

> Je pense que nous ne pouvons négliger ce livre, qui est un 'pont de lianes' – jeté entre le monde chrétien et l'Islam ! Il ne faut pas que le peu de succès de notre apostolat de *Badalya* nous fasse devenir des 'banqueroutiers de l'espoir' ! Je continue à dire Allah Akbar, et à me recueillir autant que possible, et que ma faible et inconstante nature me permet ![75]

---

66 Mohammed al-Sâdeq HUSSEIN, " Quinze Psaumes ", *MIDEO*, n°4, 1957, p. 1-26 ; " Les psaumes 1 à 25 traduits en arabe ", *MIDEO*, n°5, 1958, p. 1-46 ; " Les psaumes 26 à 50 traduits en arabe ", *MIDEO*, n°6, 1959-1961, p. 1-54.

67 Diaire Anawati, 15 mai – 31 juillet 1964, 22 mai, *A.IDEO*, " Anawati ".

68 Lettre du père Jomier au père Anawati, Le Caire, 12 octobre 1967 *A.IDEO*, " Anawati ".

69 Lettre de Louis Gardet au père Anawati, Toulouse, 21 avril 1962, *A.IDEO*, " Anawati ".

70 L'intérêt de Jean Guitton pour les non catholiques à la veille du concile est souligné dans : *Dialogue avec les précurseurs. Journal œcuménique 1922-1962*, Aubier, 1962., p. 269.

71 François JACQUIN (préface de Marie-Josèphe Rondeau), *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Père Daniélou*, Beauchesne, 1987, p. 162.

72 Hassan HANAFI, *La critique vue par un musulman*, juin-juillet 1966, 10 p.

73 Parmi les titres des séances : " Pourquoi je n'embrasse pas le Christianisme ? Pourquoi j'ai abandonné le Christianisme ? Pourquoi je n'embrasse pas l'Islam ? Pourquoi j'ai abandonné l'Islam ? ".

74 Muhammad HAMIDULLAH, " Les liens entre la religion et le droit en islam ", *Recherches et Débats*, n°51, 1965.

75 Lettre de Mary Kahil au père Anawati, 22 août 1959, Fonds Jacques Keryell.

Indice confirmé par les bribes d'un entretien entre le dominicain Anawati et le maire de Florence Giorgio La Pira, organisateur de fameux Colloques méditerranéens : " Il faut qu'il arrive au bout de son itinéraire […] la Croix rédemptrice. "[76] Kamel Hussein s'investit dans le dialogue interreligieux, il participe à plusieurs congrès œcuméniques, il lit *Spirales de violence*[77] avant de rencontrer Dom Helder Camara, mais il ne manifeste aucune tentation vers le baptême catholique. S'il ne situe pas les musulmans sur le même plan que les juifs et les chrétiens, dans une filiation inscrite derrière la figure d'Abraham, cela ne l'empêche pas de souhaiter avec l'archevêque de Recife la constitution de petites " minorités abrahamiques " au sens de rencontres personnelles entre chrétiens et musulmans " commençant à découvrir des personnes de bonne volonté "[78]. Par contraste, le compagnonnage chrétien avec Hassan Hanafi est marqué par la brièveté. Sa participation au volume dirigé par Youakim Moubarac est le dernier signe tangible d'un échange interreligieux. L'essai intitulé *Réponse à notre temps*, que le bouillant intellectuel égyptien devait rédiger avec Louis Gardet, n'a jamais vu le jour.

Avec Mohammed Arkoun, le même Gardet mène à son terme un ouvrage de présentation de l'islam qui interroge par ses dissonances : d'un côté, le Petit frère de Jésus s'inquiète des affirmations de la pensée occidentale à la mode au détriment de la *Philosophia perennis* et de bien des valeurs de " l'Islam classique " ; de l'autre, l'intellectuel algérien poursuit son travail de déconstruction des schèmes de la pensée musulmane traditionnelle en dénonçant, par exemple, la prévalence d'un islam conçu comme " religion-formes " au détriment d'un islam conçu comme " religion-forces " et comme " religion individuelle "[79]. Malgré cet écart, Mohammed Arkoun est choisi pour représenter Gardet, alors malade, lors de la promotion au doctorat *honoris causa* qui lui est accordée par l'Université catholique de Louvain, en 1978[80]. L'année précédente, à Tunis, Arkoun a participé à la fondation du Groupe

---

76 Diaire Anawati, 4 avril – 24 novembre 1963, 23 juillet, *A. IDEO*, " Anawati ".

77 Dom Helder CAMARA, *Spirales de violence*, Paris, D.D.B., 1970, 95 p. Sur le contexte de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix au Brésil, voir Richard Marin, *Dom Helder Camara. Les puissants et les pauvres*, Les éditions de l'Atelier, " Églises / Sociétés ", 1995, p. 207-239.

78 Extrait de lettre de Dom Helder Camara, cité par Hélène EXPERT-BEZANÇON, " Regard d'un humaniste égyptien. Le Dr Kâmil Husayn, sur les religions non-musulmanes ", *Islamochristiana*, n° 14, 1988, p. 25-26.

79 Mohammed ARKOUN et Louis GARDET, *L'Islam, Hier, Demain*, Buchet-Chastel, " Deux milliards de croyants ", 1976. Un quart de siècle plus tard, Mohammed Arkoun rend publique une distance qui le sépare de l'approche comparatiste de Louis Gardet : " Retour à la question de l'humanisme en contextes islamiques " dans *Humanisme et islam. Combats et propositions*, Vrin, 2005, p. 19. Cet écart a été noté bien plus tôt par Jacques Jomier, dans la recension qu'il donne de l'ouvrage d'entretiens : Mohammed ARKOUN et Maurice BORRMANS, *L'Islam, Religion et société*, Cerf, " Rencontres Islam ", 1982 (voir *MIDEO*, n°16, 1983, p. 329).

80 Cette manifestation académique a été préparée par un comité international composé des professeurs Mohammed Arkoun, Roger Arnaldez, Cheikh Bouamrane, Ibrahim Madkour, George Makdisi et Simone Van

de recherches islamo-chrétien (G.R.I.C.) pour côtoyer, parmi d'autres, le dominicain Claude Geffré[81].

Le rapport avec Muhammad Hamidullah est davantage controversé, il trahit des conceptions divergentes du " dialogue " parmi les catholiques[82]. Le premier à s'exprimer ouvertement est le dominicain Anawati qui, dès 1964, met en garde un trio de disciples de Massignon, Charles Ledit, Denise Masson et Youakim Moubarac, engagés dans la recherche d'une " lecture chrétienne du Coran ". À ceux-là il suggère la lecture des pages consacrées par Hamidullah à Jésus et au christianisme dans le Coran : " Ils y trouveraient peut-être quelque raison de calmer leur zèle […] la vanité de la méthode "[83]. Dans le même numéro de la *Revue thomiste*, il décoche à demi-mot une flèche à ses amis thomistes pour avoir laissé publier aux éditions Vrin les deux tomes intitulés *Le prophète de l'islam* :

> Nous comprenons que les directeurs de la collection 'Études musulmanes', MM. Ét. Gilson et Louis Gardet, aient été séduits par l'idée de publier dans leur collection un livre si 'original', je veux dire où tant d'érudition - à la vérité surtout de sources musulmanes - tant de patiences dans la recherche des faits, tant d'ingéniosité dans la 'défense et l'illustration' des moindres gestes et comportements du Prophète, s'allient avec un enthousiasme qui ne se dément jamais, une foi que rien ne démonte, une conviction que l'Islam est sans conteste la vraie religion, achevée, complète, que les prescriptions divines transmises par Mahomet sont encore, plus que jamais, valables pour le monde contemporain. Tant de foi, d'une foi sincère et vécue, impose le respect. Elle ne manque pas d'ailleurs de poser aussi un problème, et d'être au contraire, pour certains musulmans, une raison d'espérer et de croire à la possibilité d'un Islam en accord avec la 'science moderne'.[84]

Muhammad Hamidullah reste cependant présent sur le terrain de la rencontre islamo-catholique puisqu'il participe à plusieurs reprises aux séances organisées par Youakim Moubarac dans le cadre de la paroisse Saint-Séverin et qu'il est lié au père Lelong, responsable du Secrétariat pour les relations avec l'islam (S.R.I.) à partir de 1975[85]. Pendant quelques années encore, il anime la branche parisienne du groupe d'Amitiés islamo-chrétiennes dont l'utilité consiste à dissiper des malentendus au sujet des religions, et à obtenir le soutien des chrétiens pour des demandes de musulmans auprès des autorités administratives et politiques.

Riet qui ont composé un recueil d'articles intitulé *Recherches d'islamologie*, Louvain-La-Neuve, Peeters/Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, " Bibliothèque philosophique de Louvain ", n°26, 1977, 404 p.

81 Une présentation des orientations du G.R.I.C. est donnée en annexe du volume *Pluralisme et laïcité. Chrétiens et musulmans proposent*, Bayard / Centurion, 1996, p. 255-259.

82 Pour une première mise en perspective, voir Dominique AVON, " Figures de l'orientalisme catholique au XXe siècle ", dans Giuseppe-Maria CROCE (dir.), *L'Œuvre d'Orient, une œuvre française au service des Églises orientales*, Actes du colloque organisé à Paris et Rome pour les 150 ans de l'Œuvre d'Orient, 24 mai 2006.

83 Georges C. ANAWATI, " Vers un dialogue islamo-chrétien ", *Revue thomiste*, n°2, 1964, p. 308 et 311.

84 Georges C. ANAWATI, " Vers un dialogue… ", art. cit., p. 306.

85 Michel LELONG, *J'ai rencontré l'islam*, Cerf, 1975 et *Deux fidélités, une espérance : chrétiens et musulmans aujourd'hui*, Paris, 1979.

Archéologie de savoirs hybrides

Kamel Hussein, Muhammad Hamidullah, Mohammed Arkoun et Hassan Hanafi présentent donc des positions théoriques disparates sur le rapport entre les religions ; et leur insertion pratique dans les réseaux islamo-catholiques ne concordent pas davantage. Ces intervalles puisent dans des manières variées d'envisager le passé et la discipline historique.

L'intervention de Kamel Hussein aux Nations-Unies, intitulée " La Coopération internationale et la Paix mondiale ", reprend les éléments fondamentaux d'une pensée qui tente de poser d'une part les fondements d'une philosophie morale à dimension universelle, d'autre part de déterminer les lois de développement de l'humanité derrière les faits singuliers. Dans le premier cas, il avance que trois forces règlent l'activité humaine : l'instinct (intuition), l'intelligence (savoir), la conscience (bien/mal), cette dernière permettant à l'être de passer de la loi humaine (elle-même supérieure à la loi animale) à la loi morale. Dans le second cas, il défend la distinction selon laquelle deux types de religion ont émergé progressivement dans l'histoire par progrès de " l'âme " humaine : les " doctrines (*madâhib*) "[86] - se subdivisant elles-mêmes en " religions primitives " et religions exprimant un symbole -, et les " religions révélées ", épurées de tous les éléments anthropomorphiques pour appréhender la pureté totale (*tanzîh*) de la divinité, à la réserve près que seuls les musulmans, du fait de leur extrême exigence, ne versent pas dans la tentation d'accorder à Dieu des attributs humains[87]. Cette manière d'appréhender l'histoire humaine combine explicitement le fonds de la tradition musulmane et les lectures de Gibbon[88], Renan[89], Valéry[90], Spengler[91].

Mohammad Hamidullah, quant à lui, ne se reconnaît aucun maître " moderne " et fait valoir son rejet de la philosophie et de la mystique : " Je ne lis jamais de livres anciens ou

---

86 Kamel HUSSEIN, *Al-Wâdî l-muqaddas* (*Val saint*), 1968, p. 30 et p. 142 (traduction Hélène EXPERT-BEZANÇON, " Regard d'un humaniste égyptien… ", art. cit., p. 20).

87 Kamel HUSSEIN, *Al-Dhikr al-hakîm* (*Sage rappel*), 1972, p. 19 et p. 129 (traduction Hélène EXPERT-BEZANÇON, " Regard d'un humaniste égyptien… ", art. cit., p. 27, p. 34).

88 Edward GIBBON, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, (1e édition 1776-1788)

89 Voir notamment le chapitre " Mahomet et les origines de l'islamisme " dans les *Études d'histoire religieuse*, Gallimard, " Tel ", 1992 (1e édition 1857 pour le volume et 1851 pour l'article), p. 168-220.

90 On pense en particulier au Paul Valéry de *Variétés I* (1924) *et II* (1929), ouvrages parus aux éditions Gallimard.

91 Oswald SPENGLER, *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Gallimard, 1993 (traduction de l'édition de 1927), lire en particulier les p. 120-160.

modernes, sur ces sujets. ”[92] Il en résulte une lecture du temps tournée vers l’acmé de “ l’État de Médine ”, modèle à jamais inatteignable dans le présent comme dans l’avenir[93]. Or, c’est justement contre un tel positionnement qu’entend se battre Mohammed Arkoun. Comme Hamidullah, il se penche sur les textes majeurs de la pensée islamique, mais il le fait au moyen d’outils nouveaux, combinant la linguistique, la sociologie, l’ethnologie, l’anthropologie, la “ sémantique structurale ” et l’histoire. À ses yeux, l’enjeu consiste à prouver que les musulmans ne sont pas condamnés à la répétition. La problématique a été formulée par Adam Mez, en 1922, dans son ouvrage significativement intitulé *Die Renaissance des Islams*[94].

Lecteur des essais de Maritain - sans doute par le fait de Gardet -, Arkoun justifie le recours à l’expression “ humanisme arabe ” en expliquant qu’au Xe siècle, une pensée et des savoirs ont débordé ce qu’on nommait alors les sciences religieuses (*al-‘ulûm al-naqliyya-al-dîniyya*) par rapport aux sciences dites rationnelles ou “ intruses ” (*al-‘ulûm al-‘aqliyya* ou *dakhîla*), et ce grâce à un contexte politique qui ne connaissait plus de pouvoir centralisé (émirat des Bûyides, califat fatimide du Caire, califat de Cordoue) et à des conditions économiques qui favorisaient l’enrichissement de la classe marchande capable de produire des cadres sociaux accueillant une culture à dominante profane et rationnelle ouverte à la pensée grecque : le résultat fut un clivage entre un humanisme théocentriste contrôlé par les *‘ulamâ* et un humanisme philosophique. Sa thèse sur Miskawayh, est une réaction à la position de Gustav von Grunebaum, en vogue chez les orientalistes, expliquant qu’il n’est pas possible d’associer des concepts nés sous un climat culturel donné à d’autres, par exemple celui d’ “ humanisme ”[95]. La réponse d’Arkoun est ferme, elle sous-entend l’unité de l’histoire de l’esprit humain et une tension vers l’avenir :

> Si donc il n’est pas légitime de parler de philosophie musulmane au sens où, depuis les études d’Étienne Gilson, on parle de philosophie chrétienne, il apparaît tout naturel de parler d’humanisme musulman, dans la mesure où, précisément, les philosophes (*falâsifa*) et à leur suite, certains esprits indépendants, ont confié à la seule raison humaine la tâche de retracer les étapes logiques qui mènent à ces grandes vérités proposées d’emblée à notre foi par la Révélation.[96]

---

92 Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 68.

93 Muhammad HAMIDULLAH, *Le Prophète de l’islam*, T. II, *Son Œuvre*, op. cit., p. 549.

94 Adam MEZ, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922. Ouvrage traduit en anglais par S.K. BAKHSH et D. MARGOLIOUTH, 1927 ; et en arabe par Mohammad ABU RIDA, 1968.

95 Gustav von GRUNEBAUM, *L’Islam médiéval*, Payot, 1962, p. 254.

96 Mohammed ARKOUN, “ L’humanisme arabe au IVe/Xe siècle, d’après le *Kitâb al-Hawâmil wal-Shawâmil* ”, dans *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve & Larose, 1973, p. 87-88.

Hassan Hanafi, quant à lui, revendique un double héritage : celui d'Osman Amine, qui tient la chaire de modernisme islamique au Caire[97], et celui du Bergson de *L'Evolution créatrice*[98] combiné avec les théoriciens révolutionnaires en vogue dans l'Europe des *sixties* que sont Mao, Guevara ou Camillo Torrès[99]. Il faut, explique-t-il, rompre avec la philosophie traditionnelle commune à toutes les rives de la Méditerranée qui s'articule autour d'une logique, d'une physique (proposant une échelle des valeurs pour qualifier les données de la nature afin d'aboutir aux degrés de l'Être) et d'une métaphysique qui ne serait qu'un " mélange de cosmologie et de théologie " produisant l'idée duelle de l'homme : corps du côté de la nature et âme du côté de Dieu, ce qui exclut de prendre en compte l'histoire, soit l'action entendue comme le passage de " la Pensée " au " Réel ". Or, " l'axiomatique de la Révélation ", selon Hanafi, a pour nom la " pratique révolutionnaire " et, dans les antinomies obéissance/désobéissance ; consentement/protestation, il rejette systématiquement ce qu'il appelle les " valeurs passives " des " mystiques ", concluant sur une affirmation qui transcende les frontières confessionnelles au nom de la fraternité humaine :

> La propagation d'une religion n'est pas de faire croire aux gens tel ou tel dogme, mais de réaliser la mission de toute révélation, à savoir la libération. La seule prière à faire dans un pays occupé est de chasser l'ennemi. La seule liturgie à envisager dans un pays pauvre est de travailler la terre pour faire vivre les enfants. En ce sens, Camillo Torrès est le plus grand missionnaire de tous les temps.[100]

Le fil est décidément long, qui conduit de l'appel au retour à l'élan révolutionnaire. Il illustre des divergences dans la manière d'envisager la discipline historique. Mohammad Hamidullah a des titres à faire valoir, liés à ses recherches sur les textes anciens de la pensée musulmane, tel *Le Livre des généalogies d'Al-Baladuriy*[101], et, selon le professeur Salih Tug, " pour l'université turque, il y a un avant Hamidullah et un après Hamidullah ", dans la mesure où ses travaux " ont incontestablement apporté un regard nouveau sur la manière de

---

97 Voir Georges C. ANAWATI, " In memoriam Osmane Amine, *MIDEO*, n°14, 1980, p. 398-399 ainsi que les allocutions d'Ibrahim Madkour et de Solaymân Hozayyen publiées aux p. 400-404.

98 Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 1956 (1e édition 1907), " Bibliothèque de philosophie contemporaine ", 372 p. On ne sait si Hassan Hanafi a lu les " Leçons sur l'histoire de l'idée de temps " qui ont marqué les débuts de Bergson au Collège de France. Pour une synthèse récente, voir François AZOUVI, *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, 2007, 392 p.

99 Camillo Torès est un prêtre colombien ayant rejoint l'E.L.N. (*Ejercito de liberación nacional*, Armée de libération nationale, fondée en 1965, se déclarant castriste et regroupant paysans, hommes d'Église et universitaires) tué en février 1966, quelques mois après avoir accordé un entretien qui le fit connaître du public francophone. Voir Bruno MUEL et Jean-Pierre SERGENT, *Camillo Torres*, 1965, film de 10 min. en couleur. Voir la revue *Partisans*, n°38, juillet-septembre 1967, consacrée à l'Amérique latine.

100 Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 107.

101 *Livre des généalogies d'Al-Baladuriy* , texte édité par Muhammad Hamidullah, Institut français de Damas, 1954.

faire des recherches sur l'islam et l'Empire ottoman "[102]. Cependant, la publication de photos reproduisant trois lettres attribuées à Mohammad, dont une au Négus, dans l'essai consacré au prophète de l'islam, comme certains propos (" Ismaël, père des Arabes et un des premiers 'musulmans', et premier arabophone, vivant à La Mekke quelque deux mille ans avant Jésus-Christ "[103]) heurte les adeptes de la critique historique. Le point de vue d'Anawati, qui qualifie l'essai de sorte de " *Génie de l'islamisme* " impossible à classer dans le domaine des recherches historiques, est partagé par Maxime Rodinson et Jacques Jomier[104].

La perspective de Kamel Hussein sur Abraham n'est, certes, pas sensiblement différente de celle de Muhammad Hamidullah, mais il ne prétend pas à la posture de l'historien, il se cantonne dans le registre des généralités sur le bâtisseur de la *bayt al-haram*, et son fils Ismaël chargé de prier Dieu pour assurer la sécurité et la fertilité d'un pays. Kamel Hussein se dit conscient du fait que la lecture du texte coranique pose un problème d'historicité, mais il considère que la tradition musulmane possède les outils nécessaires pour opérer une relecture. À titre d'exemple, il place dans les versets équivoques (*mutashâbihât*) - par opposition aux versets parfaits (*al-muhkamât*) -, les éléments " symboliques dans l'histoire d'Adam, dans la présentation réaliste du paradis "[105].

Hassan Hanafi, lecteur de Loisy, Scheler, Husserl et Bultmann, ne manque pas d'utiliser les ressources critiques portées contre l'histoire " positiviste ". Selon son analyse, l'orientalisme est une discipline tombée dans l'erreur du " scientisme " parce qu'elle se montre incapable d'envisager le phénomène étudié de manière globale, parce qu'elle projette ses schèmes et jugements sur l'objet " islam ", parce qu'elle s'avère incapable de le saisir de l'intérieur en glosant sur ce qui l'influence, mais surtout parce qu'elle transforme un " phénomène eidétique " en un " phénomène historique " où les gestes et les paroles, les conditions et les personnes, ne sont pas saisis dans leur ensemble :

> L'Islam ce n'est pas les Omeyyades, les Abbassides ou les Fatimides. Ce n'est pas non plus la vie des musulmans en Égypte, en Iran ou en Turquie. L'Islam est en lui-même dans le Coran, c'est-à-dire dans la Pensée. L'orientaliste commet cette erreur, car dans son milieu propre il ne distingue pas entre Ecriture et Tradition, Esprit et Matière, Evangile et Eglise.[106]

---

102 Propos tenu à l'occasion d'un symposium organisé par le Professeur Ihsan Süreyya Sirma (étudiant de Mohammad Hamidullah), les 16-17 décembre 2006 à Istanbul, et rapporté par Amara BAMBA, " Hamidullah à Istanbul comme à Paris ", saphirnews.com, 22 janvier 2007.

103 Youakim MOUBARAC, *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 85.

104 Jacques JOMIER, *Introduction à l'Islam actuel*, Cerf, 1964, p. 12-13.

105 Kamel HUSSEIN, *Al-Dhikr al-hakîm* (*Sage rappel*), 1972, p. 128 (traduction Hélène EXPERT-BEZANÇON, " Regard d'un humaniste égyptien… ", art. cit., p. 38).

106 Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 108-109.

Mohammed Arkoun suit un chemin parallèle, en soulignant l'empreinte principale de son maître Claude Cahen, introducteur de l'épistémologie de l'École des *Annales* dans le champ des études arabes et musulmanes en pleine guerre d'Algérie, ce qui lui valut le soutien de jeunes étudiants maghrébins à Strasbourg, en 1956[107]. Arkoun y ajoute d'autres références, mais sans indiquer les intervalles méthodologiques qui peuvent séparer Michel Foucault et Maurice de Gandillac[108] ou Étienne Gilson et Jean-Pierre Vernant. Pour Arkoun, le projet n'est plus tant d'approcher la vie et l'œuvre d'une personnalité, l'héritage intellectuel dont il se réclame ou qu'il est possible de lui attribuer, mais de discerner en quoi vie et œuvre de ce personnage peuvent en faire le révélateur d'un milieu et d'un temps, l'animateur d'un " réseau de significations ". Cependant, et le fait est remarquable, l'enthousiasme de 1970 pour le concept d' " histoire totale " permettant de libérer les chercheurs " des explications linéaires et abstraites dont se sont contentés pendant longtemps les écoles historicistes et philologiques " se voit contrebalancé, en 1982, lors de la réédition de la thèse, par la dénonciation de " bavardages " et autres " errements " produits par les méthodes - dites modernes - d'analyse des textes qui croient pouvoir faire " l'économie de l'étape philologique et historique " :

> En ce qui concerne le domaine arabe, les informations de base (= chronologies, attributions des œuvres, événements marquants, milieu familial, relations sociales, etc…), les explorations préliminaires, la collecte des matériaux et leur classement, sont si souvent absents, incertains, rudimentaires, provisoires qu'on devra longtemps encore s'attarder aux analyses philologiques et aux exposés historicistes.[109]

La réception de ces auteurs en milieu de langue arabe offre des contrastes singuliers. Kamel Hussein voit certains de ses propos critiqués, mais il décède en mars 1977, au terme d'une longue maladie qui l'a privé de la vue pendant plusieurs années. À l'exception de *La Cité inique*, ses essais ne semblent pas avoir été réédités, ils relèvent d'une époque actuellement occultée de la plupart des mémoires. Les travaux de Mohammed Arkoun sont, pour partie, traduits en arabe, mais si l'universitaire algérien mène une carrière remarquée en Europe[110], sa pensée n'est pas au centre de débats intellectuels majeurs outre-Méditerranée.

---

107 Un article a fait date : Claude CAHEN, " Points de vue sur la 'Révolution abbâside' ", *Revue Historique*, T. 230, 1963, p. 295-338. Mohammed Arkoun lui rend un hommage appuyé dans le chapitre III (" Transgresser, déplacer, dépasser : histoire générale et histoire de la pensée ") de l'ouvrage cité *Humanisme et islam…*, p. 78.

108 Le premier réagit précisément à la manière dont la philosophie et l'histoire des idées étaient enseignées par le second. Voir Didier ERIBON, *Michel Foucault 1926-1984*, Flammarion, " Champs ", 1989, 418 p.

109 Mohammed ARKOUN, *L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Vrin, " Études musulmanes ", 1982 (1e édition 1970), p. 12 et p. II.

110 Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, " L'islam des lumières ", 2004, p. 87-118.

Hassan Hanafi a le plus directement témoigné des limites imposées à l'expression écrite dans le monde arabe :

> L'auteur, dans sa première rédaction et jusqu'à maintenant et peut être pour longtemps encore, n'avait pas sa liberté d'expression. […] Le milieu 'historique', 'théologique', 'religieux' ou 'législatif' dans lequel ce genre philosophique, phénoménologique ou existentiel apparaît, dérobait à l'auteur sa liberté d'expression. L'objet ne pouvait pas être déclaré autonome par rapport à ses contingences historiques. Le style ne pouvait pas être radicalement indépendant vis-à-vis de l'héritage terminologique traditionnel encore lourd.[111]

Après s'être essayé à la traduction d'auteurs latins[112], il s'investit dans une discipline qui peine à voir le jour : l'*occidentalisme*. Il cesse quasiment de publier en langue française, propose un essai en anglais[113], puis se consacre à des études en arabe[114]. Son engagement en faveur d'une " gauche islamique " le porte vers la révolution conduite par l'ayatollah Khomeiny, dont il traduit des ouvrages en arabe[115]. L'enthousiasme fait place au silence durant la guerre Iran-Irak. Président du département de philosophie de l'Université du Caire depuis 1988 et vice-président de la Société arabe de philosophie, Hanafi conserve une autorité certaine sur la scène intellectuelle sans avoir pu susciter d'école se réclamant de sa pensée, mais provoquant parfois l'ire des oulémas d'al-Azhar[116].

Ayant toujours vécu hors du monde arabe, Muhammad Hamidullah ne pouvait prétendre y inscrire son empreinte, sinon de manière marginale. Il collabore un temps aux publications de l'association France-Islam et de la Société Jean Bodin (Bruxelles), mais il cesse bientôt de mener des recherches érudites. Il s'investit dans l'encadrement intellectuel de jeunes de confession musulmane, après avoir participé à la fondation du premier Centre culturel islamique (1952) et, une décennie plus tard, au lancement de l'Association des

---

111 Hassan HANAFI, *Les méthodes d'exégèse*…, op. cit., p. XX. Voir également M. CHARTIER, " La pensée religieuse musulmane à la recherche d'un nouveau langage : l'audacieuse tentative du philosophe égyptien Hasan Hanafi ", *Se Comprendre*, n°111, 11 avril 1972, 15 p.

112 Hassan HANAFI, *Namâdhij min al-falsafa l-masîhiyya fi l-'asr al-wasît*, traduction, introduction et notes, Le Caire, Dâr al-kotob al-jâmi'iyya. Il s'agit de la traduction du *De Magistro* d'Augustin d'Hippone, du *Proslogion* d'Anselme et du *De Ente et essentia* de Thomas d'Aquin.

113 Hassan HANAFI, *Religious Dialogue and Revolution. Essays on Judaism, Christianity and Islam*, Cairo, Anglo, 1977, 245 p.

114 Hassan HANAFI, *Qadâya mo'âsira*, t. 1 *Fî fikrinâ l-mo'âsir*, t. 2 *Fî l-fikr al-gharbî l-mo'âsir*, Le Caire, Dâr al-fikr al'arabî, 1977, 320 p. et 530 p.

115 *Jihâd al-nafs aw al-Jihâd al-Akbar* et *al-hokuma al-islamiyya*, dûment dotées d'introduction. Voir également Hassan HANAFI, " Des idéologies modernistes à l'islam révolutionnaire ", dans *Peuples méditerranéens*, n°21, oct-déc 1982, p. 3-14 et " La conscience historique en islam " dans Dominique Chevallier, *Les Arabes et l'histoire créatrice*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, p. 17-26.

116 C'est le cas à la fin de l'été 2006 lorsqu'il compare le Coran à un " supermarché " où chacun vient chercher ce qu'il veut y trouver. Voir l'article " Hassan Hanafi : un intellectuel musulman qui ose la complexité ", sur le site histoiredememoires.org, 29 septembre 2006.

étudiants islamiques de France (A.E.I.F.)[117]. Durant les années soixante-dix, l'association attire nombre d'étudiants étrangers qui se démarquent à la fois du nationalisme et du socialisme dits arabes, parmi lesquels Hassan al-Tourabi, étudiant en Sorbonne - future éminence grise du régime soudanais d'Omar al-Béchir, rejetée ensuite dans l'opposition -, et Abdolhassan Banisadr, éphémère premier président de la République islamique d'Iran en 1980.

Hamidullah exerce, parmi eux, un magistère intellectuel et moral. Tous les dimanches, il dispense des cours sur l'islam aux étudiants, quittant bientôt la rue Boyer-Barret pour la rue de Tanger, dans la mosquée ad-Da'wa. Il apparaît alors lié à la composante syrienne des Frères musulmans, conduite par Issam al-Attar, exilé à Aix-la-Chapelle depuis 1968 et recteur de la mosquée Bilal[118]. Il suscite des conversions, à l'exemple de Jacques Bal, fondateur des Scouts et Guides musulmans de France[119], et de l'écrivaine Malika Dif ; il en confirme d'autres comme celle de Daniel-Youssof Leclercq, qui jette bientôt les bases de la Fédération nationale des musulmans de France (F.N.M.F.)[120]. Sa traduction du texte coranique, réalisée en collaboration avec Michel Léturmy (préface de Louis Massignon), fait autorité parmi les francophones. Elle est pourtant sévèrement critiquée par le professeur J. E. Bencheikh : " Il apparaît que le traducteur ne sait pas le français. C'est regrettable. Il n'apparaît pas qu'il sache l'arabe. C'est inquiétant ", et le président du jury de l'agrégation d'arabe de livrer dans la foulée un " sottisier extrait de ce texte "[121]. Pour des raisons qui ne paraissent pas seulement linguistiques, la Ligue islamique mondiale décide de faire réviser cette version avant de la diffuser à grande échelle[122], même si " le traducteur a refusé de cautionner ces transformations "[123].

---

117 Gilles KEPEL, *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Seuil, " Points Actuels ", 1991, p. 96 et p. 246.

118 Voir l'hommage de ce dernier à l'occasion du colloque organisé par l'Association des Étudiants islamiques de France, le 26 avril 2003, en collaboration avec Horizons Cultures & Civilisations (H.C.C.) et le Conseil musulman de coopération en Europe (C.M.C.E.).

119 Voir Dominique AVON, " Religion et nation. Le scoutisme musulman en France " dans Gérard CHOLVY (dir.), *Le Scoutisme. Un mouvement d'éducation au XXe siècle. Dimensions internationales*, Publications Montpellier 3, 2003, p. 387-410.

120 Gilles KEPEL, *Les banlieues de l'Islam*…, op. cit., p. 355-356.

121 J. E. BENCHEIKH, " Sourate d'al-Kahf. Neuf traductions du Coran ", *Analyses-Théorie*, n°3, 1980, p. 3-6.

122 Il s'agit de l'édition révisée et éditée par la présidence générale des directions des recherches scientifiques islamiques de l'*ifta*, de la prédication et de l'orientation religieuse (siège à Riyad), publiée en 1990 sous le titre : *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*.

123 Xavier TERNISIEN, " Mohammed Hamidullah. Une figure influente de l'islam en France ", *Le Monde*, 20 décembre 2002.

Il n'en reste pas moins que, parmi les quatre auteurs étudiés, qui ne représentent certes pas la totalité de l'intelligentsia francophone de confession musulmane[124], le seul qui possède de véritables divisions, dans les jeunes générations, est bien Muhammad Hamidullah, c'est-à-dire le " clerc " selon les catégories définies par Abdallah Laroui[125], celui qui maintient son discours dans les frontières déterminées par une formation de type exclusif.

À l'heure d'un brassage des idées et des engagements, qui vit le Libanais Paul Khoury[126] inviter musulmans et chrétiens à repenser les notions de " vérité " et de " religion " à la lumière des apports de Bultmann, Tillich ou Bonhoeffer pour affirmer la " liberté " comme " valeur suprême "[127], tel intellectuel musulman put prendre la parole comme il aurait pris une citadelle orientale, quand tel autre s'en fit le gardien intransigeant, l'un pour sonner le glas de la théologie au profit d'une anthropologie permettant d'identifier " Dieu " au " progrès " et à la " libération ", l'autre pour assurer la pérennité d'une lecture héritée. Entre ces deux pôles, un troisième défendit sa conviction d'une unité de la conscience humaine par-delà les modalités de l'expression, et le dernier proposa une refondation programmatique des sciences traditionnelles venues du climat musulman.

Les problématiques séculaires ont la vie plus dure que les remises en question ponctuelles censées répondre aux défis du monde moderne envisagé principalement sous l'angle du détachement religieux. Contre l'invitation de Moubarac à envisager un front commun visant le " monde sécularisé ", Mohammad Hamidullah répliqua :

> À mon avis, chaque religion doit se débrouiller toute seule en ce domaine. Je ne vois pas comment un musulman peut dire aux ex-chrétiens : Abandonnez l'athéisme et redevenez chrétiens croyants et pratiquants ; et aux hésitants : restez fermes dans le Christianisme. De même, comment un chrétien peut-il dire la même chose, *mutatis mutandis*, aux ex-musulmans ou aux musulmans hésitants. Le plus qu'on puisse faire, c'est de dissiper les doutes et les malentendus, et montrer que le communisme a ses défauts inhérents.[128]

---

124 Voir Abdou FILALI-ANSARY, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, " Textes à l'appui / islam et société ", 2003, chapitre 11 " Mohamed Talbi. Comment peut-on être musulman aujourd'hui ? ", p. 167-176 et chapitre 16 " Abdelmajid Charfi. Le temps de la réforme est-il venu ? ", p. 237-264. Il faudrait encore citer, parmi bien d'autres dans cette génération, Hichem Djaït ou Abdallah Laroui.

125 Abdallah LAROUI (préface de Maxime Rodinson), *L'Idéologie arabe contemporaine*, Maspero, " Les textes à l'appui ", 1967, p. 29-33.

126 Paul Khoury a édité et commenté *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon*, Beyrouth, 1964. Il est davantage connu depuis la " controverse de Ratisbonne " qui a suivi l'intervention de Benoît XV, le 12 septembre 2006. C'est, en effet, Paul Khoury qui a édité le " dialogue " entre Manuel II Paléologue et un savant persan datant de 1391.

127 Paul KHOURY, *Islam et christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité*, Beyrouth, 1973, p. 144 et p. 59.

128 Youakim MOUBARAC (dir.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, op. cit., p. 92-93.

Sur le plan politique, le communisme n'apparaît plus comme un obstacle insurmontable, y compris en Chine où missionnaires musulmans et chrétiens rivalisent avec entrain. Sur le plan épistémologique, la relecture des traditions religieuses à la lumière de la critique historique comme le questionnement philosophique du concept de " vérité " ou de " nature " ne pèsent pas lourd en regard des épistémès héritées. Non qu'il y ait eu résolution. Il vaudrait mieux parler de silence volontaire du côté des croyants chrétiens et musulmans et d'ignorance du côté de ceux qui ne se reconnaissent pas dans le christianisme ni dans l'islam. Cela explique notamment pourquoi il est possible de voir émerger de nouveau les termes connus des controverses islamo-chrétiennes, et l'alliance objective des représentants des deux religions lorsqu'une certaine conception du " sacré " est en jeu.