



HAL
open science

“ Clio comme trublion. Pensées confessantes et théologie des religions ”

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. “ Clio comme trublion. Pensées confessantes et théologie des religions ”. Jacques Keryell (dir.). *Personne et Altérité. L'hospitalité au cœur de la rencontre*, Cerf; Geuthner, p. 113-129, 2013, 978-2705338848. hal-03262926

HAL Id: hal-03262926

<https://hal.science/hal-03262926>

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.

CLIO COMME TRUBLION(NE) : PENSÉES CONFESSANTES ET THÉOLOGIE DES RELIGIONS

Paru dans la livraison du 13 novembre 2007 du *International Herald Tribune*, l'article d'Adrian Pabst¹ intitulé « We need a real debate, not more dialogue » se présente comme une réponse aux 138 intellectuels musulmans ayant adressé une lettre aux dirigeants chrétiens², dont le pape Benoît XVI, un an après la controverse de Ratisbonne³. À rebours d'un propos visant à affirmer que chrétiens et musulmans sont susceptibles de fonder leur engagement sur une base commune -« A Common Word »- fondée sur « l'amour de Dieu » et « l'amour du prochain », Pabst réplique en indiquant que le présupposé est « theologically dubious and politically dangerous » :

Theologically, this glosses over elementary differences between the Christian God and the Muslim God. The Christian God is a relational and incarnate God. Moreover, the New Testament and early Christian writings speak of God as a single Godhead with three equally divine persons - Father, Son and Holy Spirit. This is not merely a doctrinal point, but one that has significant political and social implications. The equality of the three divine persons is the basis for equality among mankind - each and everyone is created in the image and likeness of the triune God. As a result, Christianity calls for a radically egalitarian society beyond any divisions of race or class. The promise of universal equality and justice that is encapsulated in this conception of God thus provides Christians with a way to question and transform not only the norms of the prevailing political order but also the (frequently perverted) social practices of the Church. By contrast, the Muslim God is disembodied and absolutely one: there is no god but God, He has no associate. This God is revealed exclusively to Muhammed, the messenger (or prophet), via the archangel Gabriel. As such, the Koran is the literal word of God and the final divine revelation first announced to the Hebrews and later to the Christians. Again, this account of God has important consequences for politics and social relations. Islam does not simply posit absolute divisions between those who submit to its central creed and those who deny it; it also contains divine injunctions against apostates and unbelievers (though protecting the Jewish and Christian faithful).

Parole de théologien, parole confessante, elle n'a pas manqué de susciter à son tour des réactions. Comment l'historien, tel un zélateur de la relativité, peut-il appréhender ce genre de débat ? Son discours fonctionne sur l'articulation avant/après, rupture/continuité ; ses objets, par définition, n'ont pas d'éternité, ils sont situés dans un repère où se croisent les données de l'espace et du temps. Truisme, certes, mais celui-ci prend quelque saveur lorsque la discipline affronte cet autre discours qui affirme, *a contrario*, la possibilité d'une essence éternelle : celle d'un « Verbe », au hasard.

Or, non seulement la question revient au goût du jour, mais elle est posée de manière partiellement inédite. Nos aînés, dans l'historiographie religieuse de langue française, avec précaution et sans renier l'apport des sciences humaines imprégnées par la sociologie⁴, se sont affranchis d'un modèle explicatif qui s'était volontairement détaché de l'étude des inflexions de la parole confessante elle-même⁵. Les pages qui suivent se veulent une invitation à tenir compte de cet héritage, mais aussi de celui de la tradition dite orientaliste, pour les faire servir ensemble à l'éclairage de situations où les trois monothéismes, aujourd'hui de manière plus évidente qu'hier, sont confrontés à des problématiques communes.

¹ Adrian Pabst est un représentant du courant « Radical orthodoxy », présenté dans l'ouvrage : *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Genève, Ad Solem, 2004, 157 p.

² Ce document, daté du 13 octobre 2007, est intitulé : « Lettre Ouverte et Appel des Guides Religieux musulmans », il peut être consulté sur le site : www.acommonword.com/lib/downloads/CW-Total-Final-French.pdf, et il a été publié dans la revue *Se Comprendre*, n°07/10 de décembre 2007.

³ Le texte intégral des « souvenirs et réflexions » partagés par Benoît XVI dans son discours à l'Université de Ratisbonne le mardi 12 septembre 2006 a été proposé en traduction sur le site électronique du quotidien *La Croix*. Il n'est pas possible, dans le cadre de cette introduction, de donner les références des dizaines de réactions parues dans la presse française.

⁴ Voir Jean-Marie Mayeur, Charles Piétri, André Vauchez, Marc Venard, prospectus de lancement de *l'Histoire du christianisme*, publié en quatorze volumes aux éditions Desclée.

⁵ Il faudrait, ici, citer la liste des présidents de l'AFHRC, en y ajoutant d'autres noms parmi lesquels Hilaire, Langlois...

Ni maîtres, ni dieux

Depuis un quart de siècle, les pouvoirs publics n'ont pas manqué de se pencher sur l'enseignement du « fait religieux », dont diverses manifestations traduisent le besoin au sein de l'Éducation nationale⁶. En 1982, l'assemblée générale de la Ligue de l'enseignement a posé la question de sa prise en compte. Quatre ans plus tard, la F.E.N. et les représentants de l'enseignement libre, principalement catholique, ont accueilli favorablement le principe d'un cours d'histoire des religions. En 1988, Lionel Jospin, alors ministre de l'Éducation nationale, a confié à Philippe Joutard la présidence d'une commission sur l'enseignement de l'histoire et de la géographie ; celle-ci concluait son rapport sur trois lacunes : histoire des sciences, histoire des arts et histoire des religions, en invitant les enseignants à ne pas se limiter à la dimension politique de cette dernière, sous-entendant le « dépérissement » des religions⁷. Une décennie plus tard, le rapport Debray a provoqué une nouvelle prise de conscience⁸ et permis la création de l'Institut européen de science des religions (I.E.S.R.) initialement dirigé par Claude Langlois, directeur d'études à l'E.P.H.E. La préoccupation concerne particulièrement les sociétés euro-méditerranéennes : l'incapacité du Liban pluriconfessionnel à rédiger un ouvrage commun sur les « religions du Liban » illustre la difficulté de la tâche⁹. Or, si la France laïque avait résolu cette difficulté, Olivier Roy n'aurait pas à formuler ce qui reste à l'état de vœu : « Le problème n'est pas l'islam, mais bien le religieux, ou plutôt les formes contemporaines du retour du religieux [...] c'est [...] une incitation à penser l'islam dans le même cadre où nous pensons les autres religions et le phénomène religieux en lui-même. »¹⁰

D'évidence, il y a malaise. Entre ce qu'entendent les élèves dans leurs familles, ce qu'ils découvrent dans les médias, et ce qu'ils lisent ou écoutent dans le cadre scolaire, le gouffre est béant. Entre ce que l'école républicaine dit d'elle-même, et ce qu'elle enseigne vraiment, les contradictions ne manquent pas. La difficulté n'est pas forcément consciente, mais quelques indices sont révélateurs d'une insatisfaction. Des voix se font connaître pour exprimer des réactions diverses, voire contradictoires, sur tel ou tel point de l'enseignement, sur les présupposés qui pétrissent les manuels du secondaire notamment¹¹ : ici, l'on s'interroge sur la manière dont l'islam est abordé¹² ; là, au contraire, c'est la représentation du christianisme qui est en question¹³. Les uns et les autres tentent d'influer, directement ou non, à la manière de lobbies. Ce phénomène illustre l'éclatement pluriel de la société dans laquelle nous vivons. Pour schématiser, il n'y a plus (seulement !) un affrontement entre deux partenaires, ceux de la France laïque et ceux de la France catholique, comme au début du XX^e siècle où deux catégories de manuels se faisaient face¹⁴, mais une multiplicité d'appartenances identitaires, parmi lesquelles l'identité religieuse n'est pas la moindre.

⁶ À titre d'exemple, retenons les « Troisièmes rencontres de la Durance » organisées par l'Inspection pédagogique régionale d'histoire-géographie et l'association des professeurs de ces disciplines (APHG) (Marseille, 19-20 mars 2003) : *Enseigner le fait religieux. Réflexion et débats sur la recherche et les pratiques enseignantes*, Centre régional de documentation pédagogique, 31, bd d'Athènes, 13003 Marseille, 2004, 152 p.

⁷ Philippe Joutard est partisan de l'enseignement laïque des religions, tout en précisant que l'enseignant doit être conscient de son incapacité à saisir la totalité du réel religieux, comme du réel artistique d'ailleurs. Voir Philippe JOUTARD, René-Samuel SIRAT, Philippe CAPELLE, Dalil BOUBAKEUR, *L'Enseignement des religions à l'école laïque*, Paris, Salvator, 2003, 88 p.

⁸ Rapport en ligne sur le site : www.education.gouv.fr/rapport/debray

⁹ Voir le numéro spécial (2004), de la *Revue Internationale d'Éducation*, dirigé par Albert Prévos, ancien attaché culturel à l'ambassade de France au Caire.

¹⁰ Olivier ROY, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, « les essais », 2005, p. 172.

¹¹ Enquête : « Religions à l'École », *Science & Vie*, n°1003, octobre 2003.

¹² Pour une première étude sur un corpus limité, voir Marlène NASR, *Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997)*, Paris / Beyrouth, Karthala / Center for Arab Unity Studies, 2001, 376 p. Le site Oumma.com ou « l'Association française Islam et Occident » ont, à diverses reprises, évoqué cette question.

¹³ Projet mené en 2004 par des collaborateurs de la revue *Histoire du Christianisme Magazine* dirigée par Jean-Yves Riou.

¹⁴ Christian AMALVI, « L'histoire pour tous : la vulgarisation historique en France d'Augustin Thierry à Ernest Lavisse 1814-1914. » Thèse soutenue en 1994, sous la direction de Charles-Olivier Carbonell. 3 volumes de texte (1012 pages) et un volume d'annexes non paginé.

La fréquentation des manuels d'histoire des classes de 5^e, 2nde et Terminale permet de mettre en évidence deux phénomènes. Le premier est le recours partiel à des formulations confessionnelles pour évoquer les origines du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Le second est, à l'inverse, une ignorance -sinon une négation- du « fait religieux » en tant que tel, quand il s'agit d'aborder l'histoire très contemporaine : ce « fait religieux » y est réduit à un jeu de forces socio-économiques, politiques et culturelles, sans mise en perspective des expressions croyantes : ainsi, la catégorie « islamisme » apparaît telle une comète, soit à la fin des années soixante-dix, soit au cours des années quatre-vingt-dix, et provoque une focalisation sur l'événement du 11 septembre 2001 (souvent entrevu sous un angle géostratégique exclusif). Entre les deux, les élèves d'une quinzaine d'années sont invités à se pencher sur cet espace méditerranéen du XII^e siècle, où trois « civilisations » (latine, byzantine et musulmane) se côtoient... et un prudent silence est observé pour évoquer la violence des conflits comme la profondeur des phénomènes d'imprégnation réciproque. Il ne faut pas se voiler la face, de tels procédés renforcent le trouble, et ce d'autant plus que les contradictions ne sont pas assumées.

Ainsi, que peut penser un adolescent devant une reproduction de « l'Annonciation » par Fra Angelico d'un côté et, de l'autre, une reproduction du « *tanzîl* » (expression de la « descente » du texte coranique) ? Alors, quoi : ici la proclamation de foi selon laquelle « Dieu » se fait « chair », là la proclamation de foi selon laquelle « Dieu » se fait « verbe arabe », Gabriel ou Jibril ? Dans ce dernier cas, voici ce que l'adolescent est susceptible de lire dans la légende proposée par les rédacteurs du manuel scolaire : « Vers 610, au cours d'une retraite dans le désert, l'ange Gabriel annonce dans une vision [à Mohammad] que Dieu, Allah, l'envoie prêcher une nouvelle religion, l'Islam, et lui dicte la parole de Dieu. »¹⁵ La formulation est parfois agrémentée d'une précaution de style, de l'emploi du conditionnel, mais il arrive encore que la distinction des plans, celui du discours croyant et celui du discours des sciences humaines, ne soit pas clairement indiquée ; il arrive également que les termes soient posés en regard, comme s'il était possible de le jouer à pile ou face. L'épisode dit du « sacrifice » du fils d'une personnalité appelée Abraham est encore plus significatif pour illustrer des contradictions non assumées explicitement. Rappelons les références scripturaires pour l'une et l'autre des traditions religieuses :

Extrait du texte biblique : « il arriva que Dieu éprouva Abraham et lui dit : 'Abraham ! Abraham !' Il répondit : 'Me voici !' Dieu dit : 'Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac, et va-t'en au pays de Moriyya, et là tu l'offriras en holocauste sur une montagne que je t'indiquerai'. [...] Quand ils furent arrivés à l'endroit que Dieu avait indiqué, Abraham y éleva l'autel et disposa le bois, puis il lia son fils Isaac et le mit sur l'autel, par-dessus le bois. Abraham étendit la main et saisit le couteau pour immoler son fils. Mais l'Ange de Yahvé l'appela du ciel et dit : 'Abraham ! Abraham !' Il répondit : 'Me voici !' L'Ange dit : 'N'étends pas la main contre l'enfant ! Ne lui fais aucun mal ! Je sais maintenant que tu crains Dieu : tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique.' »¹⁶

Extrait du texte coranique : « Lorsqu'il fut en âge d'accompagner son père, celui-ci dit : 'Ô mon fils ! Je me suis vu moi-même en songe, et je t'immolais ; qu'en penses-tu ?' Il dit : 'Ô mon père ! Fais ce qui t'est ordonné. Tu me trouveras patient si Dieu le veut !' [...] Après que tous deux se furent soumis, et qu'Abraham eut jeté son fils, le front à terre, Nous lui criâmes : 'Ô Abraham ! Tu as cru en cette vision et tu l'as réalisée ; c'est ainsi que nous récompensons ceux qui font le bien : voilà l'épreuve concluante.' »¹⁷.

¹⁵ Voir, par exemple, les manuels de 5^e (Belin, 1991 et Casteillan, 1987). Dans ce cas, il n'y a pratiquement pas de distance prise avec le texte de la *Sira al-Rasûl* d'Ibn Hisham (voir les éléments repris dans Mahmoud HUSSEIN, *Al-Sira. Le Prophète de l'islam raconté par ses compagnons*, tome 1, Paris, Hachette Littératures, 2005, p. 309-310).

¹⁶ Gn, 22, 1-13.

¹⁷ 37, 102 et 106.

Les termes de la double alternative sont les suivants : Isaac ou Ismaël ? Hébron, Jérusalem ou... La Mecque ? La photo du « Dôme du Rocher », qui circule en permanence sur les chaînes de télévision pour cause d'actualité, figure dans quasiment tous les manuels. Voici ce qu'on peut lire dans l'un d'eux : « Édifié à la fin du VII^e siècle au-dessus du lieu où Abraham faillit sacrifier son fils, il abrite une roche sur laquelle figurerait l'empreinte du pied du Prophète qui serait venu prier en ce lieu au cours d'un voyage nocturne. »¹⁸ Ignorer l'enjeu, en espérant que les élèves ne soulèveront pas la question, c'est nier la force de discours extra-scolaires, telles ces lignes tirées du dernier ouvrage de Tariq Ramadan : « Sur le plan strictement factuel, le Prophète Muhammad est un descendant des enfants d'Ismaël, et il fait ainsi partie de cette 'grande nation' annoncée dans les textes sacrés. Abraham est donc son 'père' au sens premier, et la tradition musulmane comprend que les prières de ce père couvrent de leur bénédiction son descendant, le dernier des Prophètes, ainsi que le lieu où il laissa Hagar et Ismaël. C'est là que, quelques années plus tard, il aura à vivre la terrible épreuve du sacrifice de son fils et où, enfin, il érigera avec lui la Maison de Dieu (la *Ka'ba*). »¹⁹. Renvoyer dos-à-dos les protagonistes et leurs écritures, ici les juifs et les chrétiens, là les musulmans, est une attitude frileuse qui ne permet pas de prendre la mesure d'événements contemporains tels que le massacre de Palestiniens musulmans dans le lieu dit du « Tombeau des patriarches », ou l'attachement d'Israéliens juifs à ce site de Hébron²⁰.

Reste donc à indiquer clairement que le propos des historiens n'appartient pas au registre confessant. Le fait est que nous ne pouvons pas dire grand chose de ce personnage d'Abraham situé au XIX^e siècle avant l'ère chrétienne, qu'aucun texte hors la Bible (dont les principaux éléments ont été rédigés aux VI^e et V^e siècles avant l'ère chrétienne) et le Coran (dont le texte est fixé plus de douze cent ans après le précédent²¹), n'évoque cet homme. À ce jour seule une tablette en terre cuite, datée du début du XVII^e siècle avant l'ère chrétienne, et portant des signes cunéiformes en akkadien atteste l'existence, au Bronze moyen, d'une culture écrite²². Et, si l'on ne veut pas se risquer à l'interprétation couramment évoquée d'un « sacrifice » entendu comme une « légende à caractère étiologique » dont le but aurait d'abord été de justifier le remplacement de sacrifices humains par des sacrifices d'animaux, il est encore possible de rappeler qu'il peut exister une forme de consensus, si ténu soit le fil, entre des confessants et des non confessants sur l'autonomie de registres : « je rêve de rencontrer un homme de religion musulman, écrit Abdelwahab Meddeb, qui ferait chorus avec le père Jean-Baptiste Humbert, dominicain et archéologue, me disant, dans l'enceinte de l'École française biblique et archéologique de Jérusalem : 'Pour nous, Abraham, archéologiquement et historiquement, n'a jamais existé ! »²³.

Ce sont des étudiants confrontés à ces non-dits, à ces zones floues, à ces ignorances²⁴ que nous accueillons en première année, à l'Université, et que nous tâchons de former pour en faire à leur tour des enseignants. Nos voisins européens ne réussissent pas davantage sur ce terrain²⁵. L'esquisse de lignes historiographiques majeures, dans ce champ, vise à proposer quelques points de repère pour une approche rénovée.

¹⁸ Voir le manuel d'histoire de Terminale, publié par les éditions Nathan en 2001.

¹⁹ Tariq RAMADAN, *Muhammad. Vie du Prophète. Les enseignements spirituels et contemporains*, Paris, Presses du Châtelet, 2006, p. 16.

²⁰ Frédéric ENCEL et François THUAL, *Géopolitique d'Israël. Dictionnaire pour sortir des fantasmes*, Paris, Seuil, p. 139.

²¹ Un outil très utile est désormais accessible au grand public : Muhammad Ali Amir MOEZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2007.

²² On trouvera une introduction claire aux travaux érudits avec l'ouvrage d'Abraham SEGAL, *Abraham. Enquête sur un patriarche*, Paris, Bayard, 2003, 506 p.

²³ Abdelwahab MEDDEB, *Sortir de la malédiction. L'islam entre civilisation et barbarie*, Paris, Seuil, 2008, p. 20.

²⁴ Une partie de ces exemples ont été présentés et commentés devant des enseignants d'histoire –pour une part interloqués– de l'académie de Montpellier, le 19 avril 2006 à l'I.U.F.M.

²⁵ Voir Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Des Maîtres et des Dieux. Écoles et religions en Europe*, Paris, Belin, 2005, 299 p.

L'affrontement Abraham-Héraclite

Il y a deux générations, les représentants des sciences humaines attelés à l'étude de l'espace euro-méditerranéen ne prêtaient pas beaucoup d'attention aux termes des débats de nature religieuse. Fernand Braudel avait dressé une cathédrale sans autel -le mot est connu- et, dans une querelle donnée, « le seul plan de la religion »²⁶ ne l'intéressait pas plus que la théologie n'avait de pertinence explicative pour Clifford Geertz²⁷ ou Claude Cahen²⁸. En héritiers partiels de Durkheim et de Weber, ils expliquaient le fait religieux par les phénomènes sociaux. Ils y étaient encouragés par des confessants tel Gabriel Le Bras qui refusait d'entrer dans l'histoire d'un contenu : « Il y a des secteurs que le catholique s'interdit d'explorer : celui de la Révélation. Car si les mythes des peuples archaïques sont une invention, une explication, une réplique (ou si l'on veut une hypostase), de la tribu, du clan, les mystères chrétiens sont une dictée de Dieu à l'homme, qui se borne à traduire son langage [en note : Le langage même est un fait social. Mais il n'a aucune part dans le contenu du dogme de la Rédemption ou de l'Incarnation.] Mais la part de l'homme commence aux exégèses, aux écoles de théologie qui surgissent dans des milieux observables dont ils expriment quelques-unes des particularités »²⁹. Sur le flanc de l'orientalisme, l'artisan-promoteur de la notion de « fraternité abrahamique », Louis Massignon, cédait alors la première place à « Berque [...] plus en contact avec le réel et avec les gens qui font l'histoire que moi ». Ledit Jacques Berque venait d'expliquer, dans un débat de la revue *Esprit* resté célèbre : « je suis par rapport à vous en tension, un peu comme chez nos amis arabes règne une tension entre le sacré et l'historique. La substitution d'Héraclite à Abraham, comme héros commun aux Arabes et à nous-mêmes est, je le veux bien, un blasphème, mais ce blasphème ne dénie aucune valeur. Il en combat certaines, il en érige d'autres. Je cherche une communauté avec les Arabes non pas tellement dans ce témoignage sémitique dont vous venez de parler, mais dans un message gréco-oriental. Je pense à une vieille Méditerranée asiatique que signale, selon moi, cet Héraclite où notre temps retrouve d'extraordinaires anticipations. »³⁰

Assisterait-on, aujourd'hui, à la revanche des fils d'Abraham sur ceux d'Héraclite ? La réponse est complexe. Lorsqu'ils se penchent sur les paroles, gestes et cadres produits par les êtres humains inscrits dans la période qualifiée de « Moyen-Âge », les historiens ont affaire avec des ensembles partiellement homogènes (Byzance, la Chrétienté latine, le Monde musulman) où les modes de vie et les référents majeurs sont liés à des proclamations de foi. Et si, d'aventure, il y a confrontation intellectuelle, l'alter ego est intégré dans un discours croyant. Pic de la Mirandole n'écrivait-il pas, lui-même, en 1497 : « De notre vivant, les mahométans viendront à la foi chrétienne. Il y aura alors un seul pasteur pour un seul troupeau. »³¹ Pour la période contemporaine, l'objet « contacts interreligieux » donne à voir non pas seulement une confrontation ou un dialogue entre deux protagonistes (chrétiens et juifs, juifs et musulmans, musulmans et chrétiens), mais il fait apparaître un tiers, que l'on qualifiera du nom de « moderne ». Ceci en prenant soin de préciser que la ligne de partage ne fait pas forcément intervenir un nouvel acteur en chair et en os, elle traverse également le discours de ceux qui font acte de foi en une révélation transcendante à l'homme.

²⁶ Fernand Braudel, préface à Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 4.

²⁷ Clifford GEERTZ, *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui / Islam et société », 1992 (1^{er} éd. 1968), p. 114.

²⁸ Voir la contribution de ce dernier au colloque de Strasbourg (12-14 juin 1959) dont les actes ont été publiés sous le titre : *L'élaboration de l'islam*, Paris, P.U.F., 1961, 127 p.

²⁹ Gabriel Le Bras, préface à Ferdinand BOULARD, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Éditions Ouvrières, « Sociologie religieuse », 1954, p. 7-8.

³⁰ Jacques BERQUE et Louis MASSIGNON, « Dialogue sur 'Les Arabes' », *Esprit*, n°288, octobre 1960, p. 1518-1519.

³¹ Cité par Eugenio GARIN, *L'humanisme italien*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2005 (1947 pour l'édition originale), p. 165.

L'histoire se présente comme une arme dont l'utilisation est à géométrie variable suivant l'adversaire qu'il faut affronter. Près d'un siècle nous sépare de la participation de Massignon et des jésuites Cheikho et Lammens au Congrès des orientalistes de Copenhague (1908)³². Quelques mois plus tard, Henri Lammens publiait ses premiers travaux sur les origines de l'islam : « Au début, l'honnête mari de Hadîga fut victime de l'hallucination et de sa propre présomption. Cette constatation l'excuse médiocrement. Parmi les signes de la mission prophétique, lui-même avait énuméré les miracles. Autant valait enregistrer sa condamnation. Pour échapper à cette conclusion, il s'est payé de sophismes. [...] Mahomet se vit sacrer prophète : il avait tout au plus aspiré à être celui des Arabes. Ses disciples allaient en faire le guide suprême de l'humanité ! »³³ La thèse du caractère « naturel » du Coran était soutenue dans le milieu des Dominicains de l'École biblique de Jérusalem. En tandem avec Raphaël Savignac³⁴, Antonin Jaussen conduisait trois expéditions épigraphiques en Arabie du Nord (1907, 1909 et 1910). Ces missions étaient, pour partie, motivées par le souhait de retrouver les traces de la présence juive et chrétienne dans la péninsule, présence évoquée, entre autres, par Louis Duchesne³⁵ et Julius Wellhausen³⁶. À la même époque, les milieux réformateurs musulmans du Caire s'emparaient de la traduction anglaise d'un manuscrit italien intitulé : *Véritable Évangile de Jésus, appelé Christ, nouveau prophète envoyé par Dieu au monde, suivant la description de Barnabé, son apôtre*. L'édition d'Oxford retenait l'attention du préfacier de la traduction arabe, Rashîd Ridâ, dans la mesure où ce texte offrait un portrait de Jésus conforme en de nombreux points à l'enseignement traditionnel de l'islam. La *Revue biblique* donnait un compte-rendu de l'enquête des chercheurs britanniques, sans s'émouvoir de son impact dans les milieux du Caire :

[...] curieux document, qui paraît être l'œuvre d'un italien, du XIV^e au XVI^e siècle. C'est une œuvre originale, quoique les premiers érudits qui l'ont connue aient supposé un original arabe. Les nombreuses gloses arabes qui accompagnent le texte ont pu suggérer cette idée, et c'était peut-être l'intention secrète de l'auteur [...]. Il connaît beaucoup mieux l'Évangile que le Coran. C'est donc un renégat et non point un musulman d'origine. Il a d'ailleurs assez vite l'esprit social de sa nouvelle religion, car en faisant raconter par Jésus la chute originelle, il ne manque pas d'ajouter que la femme sera l'esclave de l'homme. [...] C'est un curieux monument d'un étrange état d'âme [...]. Peut-être a-t-il conservé quelques traits de l'ancien évangile gnostique de Barnabé.³⁷

Or, au moment de la publication de cette recension, la « crise moderniste »³⁸ troublait les milieux catholiques jusqu'à contraindre l'École biblique de Jérusalem à ranger une partie de ses travaux dans les tiroirs. Bien qu'ayant accordé une adhésion résolue au serment antimoderniste, Marie-Joseph Lagrange se plaignait des reproches atteignant ses recherches sur l'évangile de Marc et, malgré son acceptation d'une déclaration personnelle d'obédience au Saint-Siège, il devait subir un blâme jeté sur plusieurs de ses écrits suivant un décret de la Consistoriale (29 juin 1912)³⁹.

³² Lettre de Massignon au père Anastase, 24 août 1908, *A. IDEO*, « Correspondance Massignon-Anastase ».

³³ Henri LAMMENS, « Mahomet fut-il sincère ? », *RSR*, n°2, mars-avril 1911, p. 165-166.

³⁴ A. JAUSSEN et R. SAVIGNAC, « Antiquités religieuses dans l'Arabie du Nord », *Revue biblique*, octobre 1909, p. 576-592.

³⁵ Louis DUCHESNE, *Les Églises séparées*, Paris, 1896, p. 336-352. Il reviendra sur le sujet dans A. Fliche et V. Martin (dir.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, vol. 4, p. 527.

³⁶ Cyrille JALABERT, « De l'exégèse biblique au monde arabe », dans Géraldine Chatelard et Mohammed Tarawneh (dir.), *Antonin Jaussen. Sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Amman, CERMOC, 1999, p. 67.

³⁷ « Bulletin » (non signé), *Revue biblique*, avril 1908, p. 300. Pour une mise au point récente sur le sujet, cf. Jan Slomp, « Vérités évangélique et coranique : l'Évangile de Barnabé » dans Marie-Thérèse URVOY (dir.), *En hommage au père Jacques Jomier*, o.p., Paris, Cerf, « Patrimoines », 2002, p. 359-383.

³⁸ Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité », 1996 (1962), 739 p. Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, « Anthropologiques », 523 p. François LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 2006, en particulier p. 21-175, sans oublier le cahier de « Notices biographiques ».

³⁹ Bernard MONTAGNES, *Le père Lagrange 1855-1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste*, Paris, Cerf, 1995, p. 123-143.

À cette heure de la réception du décret *Lamentabili* et de l'encyclique *Pascendi*, Louis Massignon, fraîchement converti, adoptait un point de vue passablement divergent en se confiant au Carme Anasthase-Marie de Saint-Élie, du couvent de Bagdad. Il stigmatisait le « misérable esprit de compromis entre la vérité immuable du dogme et les vérités du jour », il réclamait un « 'ascétisme de l'âme' » consistant à se soumettre sans réserve « non seulement à ce qu'ordonne l'Église mais à ce qu'elle conseille », il disait voir dans la critique historique et l'exégèse biblique les « deux champs de combat où la lutte est la plus ardente contre le Verbe » avouant avoir lui-même subi cette tentation au cours des mois qui précédaient⁴⁰. Un demi-siècle plus tard, il fulminait encore contre « certains des exégètes bibliques parisiens [qui] doutent de l'existence historique d'Abraham, en font un simple symbole »⁴¹ et contre Taha Hussein pour la même raison. Aussi est-ce pour leur faire pièce que son héritier présomptif, Youakim Moubarac, mit en demeure les orientalistes catholiques de proposer une lecture théologique de l'islam⁴². Selon une analyse qui voulait déborder la phénoménologie et la philologie, le jeune abbé maronite entreprenait sa thèse, *Abraham dans le Coran*⁴³, soutenue à l'Institut catholique de Paris devant l'abbé Starcky, Jean Daniélou et Louis Massignon. L'accueil réservé à ce travail par les spécialistes fut mitigé. Pour le dominicain Georges C. Anawati, la recherche exégétique préalable n'était pas suffisamment étayée et, plus encore, l'interprétation des mouvements et paroles du prophète de l'islam « comme autant de signes positivement voulus par Dieu » faisait problème : « Abraham est 'revêtu' par un Mahomet qui ressemble à s'y méprendre à un mystique chrétien tout nourri de sa foi et d'une ferveur religieuse et poétique incontestable. »⁴⁴ Cette critique consistant à produire un « Islam idéalisé, vu à travers une lumière christianisante » était bientôt reprise par un autre dominicain, Jacques Jomier⁴⁵, mais l'enjeu ne valait déjà plus la mise.

« Reconnaissons-le franchement, l'histoire des religions, ou *Comparative Religion*, joue un rôle assez modeste dans la culture moderne », écrivait Mircea Eliade dans un article de 1965 intitulé : « Crise et renouveau de l'histoire des religions ». Sans partager les présuppositions méthodologiques de Frazer, Clemen, Pettazoni ou encore Van der Leeuw, Mircea Éliade poursuivait en indiquant que leur exemple n'avait pas été dépassé parce qu'ils avaient conçu l'histoire des religions comme une « science totale », ambition qu'il s'appropriait en la formulant d'une autre manière : « Elle est également une *herméneutique totale*, puisqu'elle est appelée à déchiffrer et à expliciter toutes les rencontres de l'homme avec le sacré, de la préhistoire à nos jours. »⁴⁶ Ce faisant, les paroles des confessants étaient diluées dans des grands systèmes explicatifs visant à rendre compte d'une « éclipse du sacré » puis d'un « retour du religieux »⁴⁷. De leur côté, des théologiens catholiques opéraient un glissement partiel des sciences des choses de l'islam vers les sciences du dialogue interreligieux dans la perspective du salut selon la révélation chrétienne⁴⁸ ; ils se virent discutés par l'autorité magistérielle et par leurs coreligionnaires⁴⁹.

⁴⁰ Lettre de Massignon au père Anastase, 22 octobre 1909, *A. IDEO*, « Correspondance Massignon-Anastase ».

⁴¹ Lettre de Massignon aux dominicains du Caire, 5 août 1955, Fonds Jacques Keryell.

⁴² Youakim MOUBARAC, « Y a-t-il une nouvelle vision chrétienne de l'islam ? », *I.C.I.*, 1^{er} novembre 1959, p. 30.

⁴³ Youakim MOUBARAC, *L'Histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, Paris, Vrin, 1958, 206 p.

⁴⁴ Georges C. Anawati, cité dans Youakim MOUBARAC, *Le Coran et la critique occidentale*, t. II de la *Pentalogie islamo-chrétienne*, Beyrouth, Éditions du Cénacle libanais, 1972, p. 77-78.

⁴⁵ Jacques JOMIER, *Introduction à l'Islam actuel*, p. 199-200. Georges C. Anawati prolonge lui-même les réserves dans « Vers un dialogue islamo-chrétien », *Revue thomiste*, n°4, 1964, p. 614.

⁴⁶ Mircea ÉLIADE, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1971 (1969), p. 97 et p. 103.

⁴⁷ À ce jour, les travaux de Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn, Edward Shils, Robert Bellah, Wilfred Cantwell Smith ont sans doute eu, dans l'espace de langue française, davantage d'influence sur les sociologues que sur les historiens des religions.

⁴⁸ Entre Gustave THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai, Casterman, 1966, 204 p. et Claude GEFFRE, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Cerf, « Cogitatio Fidei », 2006, 363 p., il faut citer Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux. Chance ou déchéance de la foi*, Paris, Cerf, 1996, 503 p. et Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, « Cogitatio Fidei », 1999, 657 p.

⁴⁹ Alain BESANÇON, *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1996, 226 p.

Loin des feux de la rampe, les recherches exégétiques se sont poursuivies. Lorsqu'elles ont concerné les origines de l'islam, elles ont principalement été le fait de chrétiens⁵⁰ et de musulmans⁵¹, ce qui –en Europe ou en Amérique du Nord du moins- leur a ouvert d'autres perspectives pour penser publiquement celui qu'ils nomment Dieu. Mais, deux phénomènes ont marqué le dernier quart du XX^e siècle : le premier est l'enracinement en Europe d'une population de confession musulmane qui accompagne la disparition des populations d'origine européenne des rives sud et est de la Méditerranée et le déclin relatif des communautés de confession chrétienne ; le second est l'aggravation considérable de la situation géopolitique au Proche et Moyen-Orient (poursuite du conflit israélo-palestinien, guerre du Liban (1975-1991) et guerre entre Israël et le Hezbollah (2006), trois guerres dans le Golfe, guerre civile en Algérie, attentats aux Etats-Unis, en Espagne et en Grande-Bretagne, guerre en Afghanistan, attentats au Maghreb, crise au Pakistan...). Sans apparaître toujours comme le chaînon de solidarité ultime –celui qui consiste à donner ou ôter la vie-, la religion ne se présente pas moins comme un facteur déterminant dans les gestes et plus encore dans les discours des acteurs contemporains⁵². L'étude comparée des religions revient ainsi à l'ordre du jour, mais avec davantage de modestie et, par manque de combattants peut-être, elle ne rend pas compte des écarts épistémologiques qui la traverse, en histoire tout particulièrement.

*
* *

L'exemple traité dans cet article n'est qu'une illustration, en pointillés, d'un phénomène bien plus ample. J'ai mis en évidence, par ailleurs, un certain nombre de contradictions dans l'étude des rapports d'influence en matière philosophique : au début des années vingt, l'Égyptien Ibrahim Madkour, doctorant d'André Lalande, défendait la thèse d'une filiation étroite entre la pensée d'Aristote et la pensée avicennienne présentée comme source des Lumières mais, trente ans plus tard, il insistait uniquement sur la stricte nouveauté musulmane ; dans le même intervalle de temps, Étienne Gilson passait de l'invention de la catégorie « augustinisme avicennisant » à l'affirmation selon laquelle Duns Scot était un chrétien affranchi de toute empreinte exogène à sa proclamation de foi⁵³. Que peuvent traduire de telles rétractations ? Outre l'intention apologétique, elles mettent en évidence cette difficulté à accepter que le tamis soit le même pour tous. Le défi est difficile à relever, mais il est de l'ordre du possible. Lorsque Abdesselam Cheddadi discerne des analogies entre la culture gréco-chrétienne et la culture musulmane des premiers siècles dans la structure des textes de « vie de » (biographie-*sirâ*), il se donne les moyens de les traiter : définition des modalités de formulation d'un corpus ; proposition de typologie des rapports avec une tradition ; transfert de catégories ; analyse des pratiques de délibération, de transmission, de modulation des idées⁵⁴.

⁵⁰ Voir le numéro spécial de la revue *Communio*, XVI, 5-6, septembre-décembre 1991, notamment l'article de Claude Gilliot, dont les recherches ont, en partie, inspiré Alfred-Louis de PREMARE, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, « L'Univers historique », 2002. Voir, également, les recherches d'Angelica Neuwirth et de Neal Robinson. Voir, enfin, un essai de lecture coranique selon une grille proposée par la rhétorique sémitique : Michel CUYPERS, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Paris, Lethielleux, 2007, 453 p.

⁵¹ Voir Abdou FILALI-ANSARY, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui / islam et société », 2003, 283 p., Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, « L'islam des Lumières », 2004, 291 p., ainsi que les dernières recherches conduites par Nahrû 'Abd aç-çabûr T'ant'âwî, Naçr Abû Zayd et Ômer Özsoy.

⁵² Maurice BORRMANS, *Dialogue islamo-chrétien à temps et contretemps*, Versailles, Éd. Saint-Paul, 2002, 255 p.

⁵³ Dominique AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Cerf, 2005, en particulier les chapitres V, X, XIV, XIX et XXIV.

⁵⁴ Abdesselam CHEDDADI, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II^e/VIII^e siècle*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2004, 394 p.

Notre société, à l'image du monde mais selon des proportions variables, est habitée par différentes confessions –une majeure, catholique, et des mineures, musulmane, protestante, juive, bouddhiste...-, mais aussi par l'agnosticisme et par l'athéisme. Dans ce cadre, la prise au sérieux du « fait religieux » offre une alternative. Selon le premier terme, le chercheur se fonde sur une anthropologie spécifique (l'homme est « naturellement religieux »), il considère que la seule histoire authentique est l' « Histoire Sainte », il s'engage alors dans un combat parole contre parole, confession de foi contre confession de foi⁵⁵ –sauf à espérer, tel Massignon, que le « Mahdi » accompagnera le « Retour de Jésus »⁵⁶-, et il écarte tous ceux qui n'en sont pas... en attendant qu'ils soient touchés par une grâce qu'il confesse (puisqu'il est forcément un confessant dans ce cas). Selon le second terme, il place à distance toute théologie de l'histoire, il se consacre à une histoire de type profane, il refuse de prendre position sur le « surnaturel » et considère que la notion d'orthodoxie ne relève pas de son propos au sens d'une valeur. Il est capable de lire l'histoire d'une controverse religieuse à la fois en considérant avec respect le noyau central de l'antagonisme -par exemple la tension « grâce »/ « liberté »-, mais aussi en faisant intervenir des paramètres extérieurs –Augustin avait le souci du peuple d'Hippone, quand Pélage pensait de concert avec l'aristocratie romaine⁵⁷-. Il peut, dès lors, travailler sans complexe sur des pratiques et des prescriptions, des institutions et des représentations, produites par des acteurs qui revendiquent une forme de monopole (sacré, dogme) en ce lieu de jointure homme-sublunaire, que cette jointure se fasse en Moïse (le « Buisson ardent »), en Jésus (l'« Incarnation ») ou en Muhammad (la « Lecture »), chacun derrière celui que ces traditions monothéistes ont appelé « Abraham ». Il assume, ainsi, une double forme de relativisation en montrant que la parole confessionnelle est construction permanente, en mettant à jour des phénomènes d'hybridation. Ce faisant, il crée la possibilité d'une convivialité, cet autre attribut idéal de la laïcité, qui permet à chacun de s'exprimer sur un sujet selon des compétences acquises et non un horizon de provenance.

Il ne faut pas se faire d'illusion, dans cette perspective de réalisation d'une histoire religieuse comparée, la tentation de l'intrusion ou de la négation resteront fortes. De manière plus prosaïque, le poids des habitudes et des corporatismes –spécialistes du christianisme, du judaïsme et de l'islam- ne manqueront pas, non plus, de jouer. Mais ce travail reste de l'ordre du possible⁵⁸, sans parler du nécessaire.

Dominique AVON
Professeur à l'Université du Maine
Département d'Histoire (CERHIO-LHAMANS)

⁵⁵ Confronté à une autre alternative –foi chrétienne ou refus de celle-ci-, Henri-Irénée MARROU n'envisageait pas une telle perspective lorsqu'il publiait *Théologie de l'histoire* (Paris, Seuil, 1968, 190 p.).

⁵⁶ Lettre de Massignon au père Abd-el-Jalil, 22 mars 1956, Fonds Keryell.

⁵⁷ Jean-Marie SALAMITO, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Paris, Éditions Jérôme Millon, 2005, 352 p.

⁵⁸ À titre d'exemple, Pierre-Jean LUIZARD, *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui / histoire contemporaine », 2006, 546 p.