s'agit point des « cycles » ismaéliens quand le poète décrit son passage, en tant qu'individu uni d'une certaine façon au « pôle de l'être », à travers des « formes » successives — passage qu'il prend d'ailleurs soin de distinguer du *tanāsuḫ* (réfuté sous toutes ses quatre formes classiques, y compris le *rasḫ*, la « solidification » — corriger la traduction du vers 213), ce qui permet en outre d'éliminer aussi toute influence nuṣayrie. Bref, il faut évidemment changer le titre de l'ouvrage — ce qui n'en diminue d'ailleurs pas l'intérêt historique. Rappelons que ʿĀmir a essayé d'imiter la célèbre *Tāʾiyya kubrā* du mystique sunnite ʿUmar b. al-Fāriḍ pour « faire mieux », et ajoutons à ce dossier le fait que le vers 33 semble reprendre le premier vers du plus célèbre poème à sa manière. On notera aussi que ʿĀmir écrit en exil, à Sīwās. S'agirait-il donc d'un précurseur annonçant la poésie mystique du šīʿisme turc?

Hermann LANDOLT
(Université McGill, Montréal)

Roger ARNALDEZ, *Trois messagers pour un seul Dieu.* Paris, Albin Michel, 1983. 14,5 × 22,5 cm., 267 p.

M. Arnaldez, membre de l'Institut, nous donne ici l'un de ses plus beaux livres. Une vaste érudition y est au service du dialogue. Non pas quelque dialogue illusoire et tapageur, où la naïveté alterne avec la finasserie. Mais le dialogue sur son vrai plan : là où « les valeurs spirituelles d'un humanisme religieux fondé sur une profonde ontologie de la personne » prennent la première place.

Ce bel essai prend le lecteur par la main pour un voyage. C'est comme un chemin, où l'intelligence part à la recherche du cœur. Le tracé parfois sinueux ménage souvent pour le regard de grandes échappées lumineuses. Le parcours est divisé en cinq étapes, cinq chapitres. Les deux premiers : « Trois messagers et trois messages », puis « Messagers, messages et destinataires », cherchent une issue aux barrières qui cloisonnent les religions et séparent leurs fidèles. L'A. pense trouver en *ceux-ci* la voie vers un champ libre et commun : l'expérience mystique, de part et d'autre des crêtes doctrinales, est vécue dans la même *intentionnalité* (cf. p. 65, 76, 117). Il n'est plus que de suivre cette voie royale. Les chapitres III, IV et V s'y emploient avec une magnificence contenue : « Intelligence de la foi et vie de la foi », ensuite « Les expressions de l'expérience mystique : le langage néoplatonicien », à quoi répond « Les expressions de l'expérience mystique : le langage de l'amour ».

L'ouvrage, après une Conclusion qui est une double profession de foi (en l'homme, et en Dieu), s'achève par des annexes où se reflètent les compétences philosophiques et philologiques de l'auteur : « Glossaire des termes hébraïques », « Glossaire des termes arabes »; « Glossaire des termes hébraïques, arabes et grecs correspondants » (présentés à la suite de chaque mot-clef français, dans les domaines spirituel et religieux), « Index » biographique des personnages.

On se limitera à quelques notations relevant des études islamiques.

BCAI 4 (1987) R. Arnaldez: Trois messagers pour un seul Dieu, recensé par G. Monnot
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Les p. 38-41 soulignent le caractère *extrinsèque* de la révélation coranique. « Le déroulement de l'histoire concrète est entièrement négligé dans le texte coranique », et de leur côté les hommes « ne trouvent pas leur Dieu dans l'expérience vécue des choses de ce monde ». Ils n'y découvrent Dieu que sur la foi du Coran, *après coup* (comme le montrent les traditions rapportées par les commentateurs).

« Ce n'est pas le dogme de l'unicité divine qui commande *réellement* la démarche des mystiques des trois religions » (p. 76; nous soulignons). Cette affirmation, l'A. ne l'ignore pas, est très discutable quant à l'islam. Mais de toute façon, centrer le dogme sur l'unicité de Dieu conçue par négation, « c'est tourner le dos à la question primordiale des rapports qui sont de fait, et doivent être de droit établis entre l'homme et Lui » (*ibid.*).

La notion de *riḍā* (le *riḍwān* coranique), « agrément », ou complaisance transitive, est analysée avec beaucoup de finesse selon l'enseignement de divers mystiques (p. 112-114) : c'est en définitive, côté humain, la conformité à la volonté de Dieu.

La *sakīna,* qui en Coran 2, 248 etc. correspond à la Shekinah biblique et rabbinique, Présence de Dieu même, est définie par al-Ǧurǧānī en termes de paix du cœur et devient seulement un état spirituel de l'homme « au moment de la descente du Mystère divin » (p. 145).

Les p. 167-169 sont dominées par l'antinomie fondamentale de la mystique du *tawḥīd :* plus on affirme l'Unique-à-être, plus on *est* un second. Marijan Molé, *Les mystiques musulmans,* Paris 1965, 59-61, nous semble avoir bien montré la richesse et l'ambiguïté du mot *wuǧūd :* « être », mais d'abord « trouver » (voire « se trouver »). C'est la clef de la triade d'al-Qušayrī invoquée par M. Arnaldez. *Tawāǧud, waǧd, wuǧūd :* recherche, touche, atteinte. En vérité, il y aurait progrès dans la *passion,* au sens philosophique du terme. Dans le jeu mystique du qui perd gagne, si l'existence véritable de l'homme coïncide avec la perte de soi dans la trouvaille de Dieu, c'est que Dieu n'est pas trouvé par un acte de l'homme, mais par une faveur de passivité donnée à l'homme par Dieu. Mais cela n'autorise pas, selon nous, à continuer de traduire par « monisme existentiel » (p. 168) la *waḥdat al-wuǧūd.* Celle-ci supprime l'extériorité, mais non la distinction. On pourrait peut-être la gloser par « l'unité (re-)trouvée à Celui qui fait être »? Ce ne serait alors guère différent de l'*ittiḥād,* au sens où l'A. le comprend à la suite d'al-Taḥānawī.

Nulle part notre savant maître n'a mieux montré la puissance unitive de l'intentionnalité religieuse qu'à la p. 74. Peut-être, pour en tirer toutes les conséquences, faudrait-il prendre en compte dans la vie mystique autre chose que la vie du mystique (à savoir l'action de Dieu)? Peut-être faudrait-il admettre que la puissance de l'intentionnalité ne réalise pas seulement une certaine unité des hommes en acte de religion (même s'ils se savent séparés), mais encore réalise en quelque sorte l'unité de l'Ultime à quoi ils tendent (même s'ils ne savent pas clairement Son unicité)? Le présent livre, en tout cas, est un bel acte d'humanité : on n'y gagne pas moins en compréhension par l'accueil de la différence que par la découverte de la convergence.

Guy MONNOT
(E.P.H.E., Paris)

BCAI 4 (1987) R. Arnaldez: Trois messagers pour un seul Dieu, recensé par G. Monnot
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

PETRUS VENERABILIS, *Schriften zum Islam.* Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Reinhold Glei. Altenberge (Rép. Féd. d'Allemagne), CIS-Verlag (= Editions Christiano-Islamiques), 1985. In-8°, XXXVI + 328 p.

Ce livre est le premier d'une collection récemment fondée par une jeune maison d'édition, dynamique, avec des prix très abordables (ce qui n'est pas du tout négligeable de nos jours) et qui a pour objet de faire connaître les écrits latins (les plus connus!) concernant l'Islam. Il est très heureux que le directeur de la collection, Ludwig Hagemann, lui-même théologien catholique et professeur d'université, et qui a été l'élève de notre collègue de Münster, le Prof. A. Th. Khoury, avec lequel il édite d'ailleurs toute la série Corpus Islamo-Christianum (Hagemann est l'auteur de plusieurs livres sur l'Islam et le Christianisme), ait choisi ce premier volume comme point de départ.

Nul n'ignore combien Pierre le Vénérable (1092-1156) a été important pour le mouvement des idées, et qu'il fut l'initiateur des études islamiques en Europe : c'est lui en effet qui fit le premier traduire le Coran en latin en 1142/1143; qui tenta, grâce à son esprit assez tolérant, de frayer le chemin à un dialogue pacifique, même si celui-ci n'a pu s'établir; et qui parvint, comme abbé de Cluny, à ouvrir la voie à une alternative à la politique néfaste des Croisades.

Dans une introduction (XI-XXXVI), M. Glei nous livre d'abord les faits essentiels sur la vie de l'auteur, qu'il accompagne d'une bonne et solide documentation; ensuite il nous donne quelques remarques très instructives sur le *Corpus Toletanum,* cette fameuse collection de traductions latines à partir de l'arabe, que Pierre avait fait faire à ses propres frais et qui porte le nom de l'école de traduction (*Corpus Toletanum,* ou aussi : *Collectio Toletana*), fondée par Raymond de Tolède. L'original de cette collection est conservé dans le Cod. Paris Bibl. de l'Arsenal 1162 (qui est malheureusement endommagé). Viennent ensuite l'édition latine et la traduction allemande des textes suivants :

1. *Summa totius haeresis Saracenorum et Epistola de translatione sua.* Deux textes brefs que Pierre a vraisemblablement envoyés en Espagne en 1143, ou plus tard, afin qu'ils servent d'introduction à la lecture du *Corpus Toletanum* (2-29).
2. *Contra sectam Saracenorum* (30-225).
3. *Epistola Petri Pictavensis* (226-231).
4. *Capitula Petri Pictavensis* (232-239).

   Les trois derniers textes, dont les numéros 3 et 4 sont de Pierre de Poitiers, se trouvent conservés dans un seul manuscrit : le Cod. Bibl. municip. Douai 381.

Si dans l'ensemble l'abbé de Cluny reste polémique et subjectif dans son attitude vis-à-vis de l'Islam, il ne manque pas cependant d'en exposer correctement les idées. Il ressort de toute manière qu'il cite de manière sporadique le Coran, qu'il n'a vraisemblablement pas bien étudié; il est probable qu'il voulait le faire plus tard, c'est-à-dire après une analyse détaillée des enseignements de la religion islamique.

Ce livre rendra certainement un grand service à tous les spécialistes du moyen âge, et non seulement aux islamisants, car il apporte, pour la première fois, une édition critique des écrits

BCAI 4 (1987) R. Arnaldez: Trois messagers pour un seul Dieu, recensé par G. Monnot
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net