l'Islam comme une secte nestorienne. C'est donc à partir de l'Évangile, autorité suprême pour lui, qu'il voulait passer le Coran en revue, l'examiner (de là le titre latin), en fonction de son contenu évangélique.

Bien sûr, on est loin encore de l'œcuménisme moderne; la polémique est encore présente dans les points litigieux entre Islam et Christianisme; mais c'est un pas en avant que Nicolas de Cuse effectuait ainsi, dépassant l'esprit plus polémique (pour ne pas dire beaucoup plus polémique) de son temps, par la volonté de compréhension et peut-être même de tolérance relative. Les erreurs de la première traduction du Coran en latin, celle de Robert de Ketton, terminée en 1143 (tout le *Corpus Toletanum*, constitué sur l'ordre de Pierre le Vénérable, était à sa disposition), l'ont induit, sans doute, dans bien des erreurs; il faudra attendre 1698, c'est-à-dire la fin du XVII[e] siècle, pour avoir une traduction meilleure, celle de Ludovico Marraci, qui a entièrement laissé celle de Ketton dans l'oubli.

L'histoire des idées nécessite cependant l'étude de toutes les étapes d'une pensée, d'un courant d'idées, pour évaluer à son juste titre l'évolution et l'apport de chacun des hommes de science dans ce domaine. L'édition de Hagemann, faisant suite à son travail sur le même texte et son auteur, est, vue sous cet aspect, d'un grand intérêt à la fois pour les spécialistes de la théologie chrétienne et ceux des études islamiques. Elle témoigne, ainsi que tous les commentaires qui l'accompagnent, de qualités hautement scientifiques, pour lesquelles L.H. mérite tous les éloges.

Raif Georges KHOURY
(Université de Heidelberg)

ʿAbd al-Maǧīd AL-ŠARFĪ, *al-Fikr al-islāmī fī l-radd ʿalā l-naṣārā (ilā nihāyat al-qarn al-rābiʿ/al-ʿāšir)*. Al-Dār al-tunusiyya li-l-našr (Tunis) — al-Mu'assasa al-waṭaniyya li-l-kitāb (Alger), 1986. 15,5 × 23 cm, 579 p.

L'absence d'études sûres et rigoureuses en matière de controverses islamo-chrétiennes, tout particulièrement en langue arabe, justifie, aux yeux de l'auteur, la composition de cet ouvrage. Une telle recherche serait en plus l'une des meilleures « introductions » à la connaissance des traits caractéristiques des deux religions monothéistes : Islam et Christianisme. Le but est primordialement théorique; l'auteur cherche à savoir jusqu'à quel point les controverses musulmanes ont pu atteindre les objectifs visés. En effet, il faut admettre que ces controverses dogmatiques étaient loin de représenter proprement un effort conceptuel « gratuit »; il ne fait pas de doute qu'elles constituaient « une arme de combat ayant à la fois des visées religieuses et socio-politiques »; elles répondaient à un besoin d'auto-défense et à la nécessité de protéger les fondements de la structure sociale contre cette « guerre psychologique » qui avait pour but de semer le doute dans les esprits (p. 13). La recherche n'est pourtant pas dénuée d'un intérêt contemporain, car les « modernistes » pourraient se servir de ses résultats dans leurs efforts pour faire face aux défis de la modernité ».

Le travail est une thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'université de Tunis. Il se compose de quatre parties. La première présente un aperçu

BCAI 6 (1989) 'A.M. al-Šarfī: al-Fikr al-islāmī fī l-radd 'alā l-naṣārā (ilā nihāyat al-qarn al-rābi'/al-'ašir), recensé par F. Jadaane
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

général de l'histoire des dogmes théologiques chrétiens jusqu'au IV^{e}/X^{e} siècle (p. 21-109). La deuxième partie traite des « Réfutations » de ces dogmes par les dialecticiens musulmans (p. 111-170). La troisième porte sur « Les questions disputées », et précisément la Trinité, l'Incarnation, la Crucifixion et la Rédemption, et l'altération (*taḥrīf*) des Livres saints (p. 189-466). La dernière partie traite de questions relevant de ce que Louis Gardet appelait « apologie défensive », telles l'*ummiyya* du Prophète de l'Islam, ses miracles, l'*iʿǧāz* du Coran, etc. (p. 467-515). L'ouvrage s'achève par une Conclusion (p. 515-528) ainsi que par un Lexique (français-arabe) dogmatique et apologétique.

Le lecteur de cet ouvrage ne peut qu'admirer l'effort déployé dans sa préparation et la maîtrise avec laquelle l'auteur manie les éléments conceptuels des questions controversées, tant musulmans que chrétiens. Les sources arabes sont bien déterminées et scrupuleusement présentées. Elles sont largement et suffisamment utilisées. Les citations empruntées aux textes sont nombreuses, et elles nous mettent au cœur des problèmes agités. L'auteur manifeste sa volonté de respecter le principe d'« objectivité », et s'engage à rendre compte des incompréhensions, inconséquences et méprises des auteurs musulmans qui, à son opinion, se sont peu souciés de la « position historique » des dogmes réfutés. Ses analyses des questions et des passages polémiques ainsi que ses connaissances relatives à la théologie et à la christologie chrétiennes font montre d'un esprit lucide. Les données musulmanes sont bien assimilées. Il ne fait pas de doute que le livre de Šarfī doit être désormais considéré comme un ouvrage de base pour toute recherche future en la matière, et qu'il sera, de ce fait, indispensable à tous ceux qui s'adonnent au « dialogue » islamo-chrétien.

Cela dit, on ne passera pourtant pas sous silence quelques-uns, au moins, des propos exprimés par M. Šarfī. Je n'ai pas à discuter son attachement au concept de « conscience mythique », opposé à la « perspective scientifique » selon laquelle il juge la mentalité « métaphysique » des musulmans de ces temps-là (p. 266, 267, 278). Mais je conçois mal comment il peut se permettre de reprocher, et sévèrement, à cette mentalité « le manque total d'esprit critique » (p. 278), ou de demander à cette pensée polémique musulmane classique de manifester une connaissance pure et exacte d'une « christologie coranique » qui serait capable de répondre adéquatement et proprement aux attentes du « lecteur moderne » (p. 316). Il n'est pas difficile en effet de déceler dans l'attitude de M. Šarfī une certaine « hostilité », tantôt exprimée, tantôt tacite, vis-à-vis de la polémique et de l'apologie musulmanes, hostilité qui va à l'encontre de ses propos de départ. Il affirme sans sourciller que les auteurs musulmans des œuvres polémiques faisaient passer tout par le « filtre » d'une culture arabo-musulmane dont les cadres préconçus étaient devenus « pétrifiés » et arrêtés une fois pour toutes (p. 392), alors que nous savons de toute évidence que cette culture savante et systématique ne s'est constituée définitivement que plus tard, et que de l'avis de l'auteur même les écrits polémiques musulmans formulés pendant les premiers siècles n'étaient pas encore définitivement conçus et qu'ils étaient nettement inférieurs à ceux composés un ou deux siècles après. Tout au début de sa thèse, M. Šarfī signale la portée pratique des controverses dogmatiques en tant qu'une arme de combat et d'auto-défense, mais plus tard, et à plusieurs reprises, il n'y voit qu'une querelle futile ou une *mumāḥaka* stérile. La problématique des dialecticiens musulmans lui paraît « formelle » et loin d'être convaincante (p. 394). La perspective historique y serait complètement absente (p. 258).

BCAI 6 (1989) 'A.M. al-Šarfī: al-Fikr al-islāmī fī l-radd 'alā l-naṣārā (ilā nihāyat al-qarn al-rābi'/al-'ašir), recensé par F. Jadaane
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

L'unique « belle surprise » que M. Šarfī rencontre dans son parcours des écrits polémiques arabes et dans sa « quête désespérée » d'une opinion « intéressante » (*ṭarīfa*) réside justement dans cette idée signalée par les Iḫwān al-Ṣafā', à savoir que les Iḫwān, au lieu de procéder à des discussions dialectiques, mettent en relief les conséquences néfastes, tant morales que sociales, qu'engendre dans l'esprit des croyants la doctrine de la Crucifixion. Pour M. Šarfī cette manière de voir est beaucoup plus éloquente et plus pénétrante que tous les arguments historiques stériles de la dialectique musulmane (p. 394-395)!

Quant à la critique excessive que l'auteur réserve au qāḍī mu'tazilite ʿAbd al-Ǧabbār à l'occasion du récit de la crucifixion que ce dernier rapporte dans le *Taṯbīt*, elle nous étonne vraiment (p. 388), c'est un procès! Opposé dans sa lettre à l'évangile de Matthieu ainsi qu'à celui de Jean, le texte de ʿAbd al-Ǧabbār paraît aux yeux de M. Šarfī comme inventé par le qāḍī de toutes pièces. En réalité les « écarts » ou les prétendues manipulations ne sont pas de nature à falsifier le récit original ni à porter atteinte à la conception authentique de tel ou tel dogme, ils portent sur quelques faits « historiques » sans grande importance pour la « doctrine ». Je ne vois pas, par exemple, par quel « mauvais dessein » prémédité ʿAbd al-Ǧabbār aurait choisi de dire que Judas le traître *ḥanaqa nafsahu* et non pas *šanaqa nafsahu*, ou que c'est Ponce-Pilate et non pas Hérode qui s'est lavé les mains du sang du Christ, ou que c'est Ponce-Pilate qui livra Jésus à Hérode et non pas l'inverse, etc. (p. 389-390). Nul doute que M. Šarfī s'est montré peu indulgent et même quelque peu injuste à l'égard du Qāḍī.

Dans ses analyses de l'attitude des dialecticiens musulmans à l'égard des Livres saints, M. Šarfī ne se borne pas à dire que ces dialecticiens ne rendent suffisamment pas compte de la « dimension historique » de ces Livres; il prétend que la « conscience religieuse » de l'époque n'avait pas encore atteint l'état de « conscience » et de « progrès » qui lui permettrait de voir « la possibilité d'une pluralité dans les voies menant à la foi en Dieu », probablement parce que la Religion n'était pas séparée de l'État et du pouvoir temporel (p. 417). Affirmation, certes, difficile à prouver ou à vérifier. Ici même, et bien que le contexte ne l'impose guère, M. Šarfī fait l'éloge émotionnel des critiques modernistes exprimées par Ṭāha Ḥusayn, al-Ṭāhir al-Ḥaddād et Fazlur Raḥmān (p. 425) et saisit l'occasion pour condamner une fois de plus la « via antiqua » de la dialectique musulmane relative à la critique des Livres saints chrétiens. Il va sans dire qu'il s'inspire du positivisme de notre temps. Son travail abonde de « mots » et de citations empruntés à Freud, Goldmann, Spinoza, Sade, Éliade, Bultmann et même Pasolini!

La conclusion de l'ouvrage (p. 515-528) porte condamnation du ra'ionalisme kalāmique mis au service de la dogmatique religieuse; elle redonne vie à la vieille théorie de l'extermination des *maṣāḥif* « non orthodoxes » (p. 519). Son allusion à la perte de la « positivité du discours » originelle, due à la disparition de ces *maṣāḥif*, paraît cacher un dessein coupable. J'estime que cette allusion, tout à fait déplaisante, ne devait pas être exprimée, gratuitement, dans une conclusion qui n'a rien à voir avec un quelconque problème d'authenticité du texte coranique. D'un autre côté, M. Šarfī a peut-être raison en disant que les auteurs musulmans des « Réfutations » n'ont fait que « dégager un christianisme abstrait qui n'a qu'un faible rapport, ou même un rapport contraire, avec les soucis (réels) des chrétiens » (p. 522), mais chacun sait que de tels soucis ne pouvaient pas préoccuper le dialecticien en tant que tel, et qu'en face d'un théologien chrétien comme ʿAbd al-Masīḥ al-Anbārī (IX^{e} siècle), qui compose une Réfutation du Coran (*Tafnīd*

BCAI 6 (1989) 'A.M. al-Šarfī: al-Fikr al-islāmī fī l-radd 'alā l-naṣārā (ilā nihāyat al-qarn al-rābi'/al-'ašir), recensé par F. Jadaane
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

al-Qur'ān), les dialecticiens ne pouvaient guère prendre en compte les considérations signalées par M. Šarfī. L'éloge réservé à la modernité n'est pas condamnable, mais ce n'est pas une raison pour dénier toute valeur à tout ce qui n'est pas modernité, et moins encore pour dire que celle-ci apporte nécessairement l'amour et la reconnaissance de « l'autre », tandis que ce qui ne l'est pas engendre fatalement la haine et le mépris de l'autre.

Je dirai, pour conclure, que le mérite de ce travail réside précisément dans l'effort appréciable déployé par son auteur en vue de mettre à notre portée, dans un ouvrage d'ensemble remarquablement conçu, les divers aspects et éléments de cette vieille polémique qui pourrait nous paraître aujourd'hui inutile et stérile, mais qui, en son temps, était une nécessité théorique et pratique incontestable.

Fehmi JADAANE
(Université de Koweït)

Ǧurǧ QANAWĀTĪ, *al-Masīḥiyya wa l-ḥadāra al-ʿarabiyya*. Beyrouth, al-Mu'assasa al-ʿarabiyya li-l-dirāsāt wa l-našr, s.d. 17 × 24 cm, 276 p.

L'éminent auteur de ce livre n'a guère besoin d'être présenté. Il vit dans l'héritage philosophique, scientifique et théologique arabe depuis un demi-siècle déjà, et personne n'ignore sa haute contribution à l'étude de cet héritage. Dans cet admirable livre destiné aux lecteurs arabes, mais également, sans le moindre doute, aux arabisants, le P. Anawātī se propose de passer en revue les divers aspects de la contribution chrétienne à la formation et à l'évolution de la civilisation arabe. Il est certain que ce livre va combler une grave lacune dans nos connaissances relatives à cet aspect de l'image historique de la civilisation arabo-musulmane.

Le livre est divisé en deux sections. La première (p. 11-99) porte à la connaissance du lecteur le sens du message évangélique et lui présente les communautés chrétiennes d'Orient, la chrétienté de l'Arabie pré-islamique, le patrimoine culturel gréco-romain et la transmission de l'ancien héritage culturel aux Arabes, à partir d'Alexandrie et via les fameux centres d'Antioche, Ctésiphon (al-Madā'in), Édesse, Nisibe, etc., et les monastères chrétiens. Ceux qui s'intéressent à la vie des monastères trouveront dans les éléments bibliographiques consacrés aux *diyārāt* (p. 85-89) une joie toute particulière. Le rôle important des Syriaques de Bagdad, Jacobites et Nestoriens en particulier, est hautement signalé. Leur contribution à la traduction en arabe des œuvres antiques est remarquablement retracée. Une première liste des noms des traducteurs est donnée (p. 99-102), puis une seconde citant les textes traduits, et notamment ceux de Platon, Aristote, Théophraste, Proclus, Alexandre d'Aphrodise, Porphyre, etc. Les œuvres de médecine d'Hippocrate et de Galien, ainsi que celles de mathématiques, d'astronomie et d'autres sciences, sont soulignées (p. 104-109).

La deuxième section, composée de trois parties, débute par les « poètes arabes chrétiens », étudiés depuis longtemps déjà par Louis Cheikho dans *Šuʿarāʾ al-naṣrāniya*, et Georg Graf dans *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. 63 poètes, allant du début du VII[e] siècle jusqu'à la fin de la dynastie ʿabbāside, sont passés en revue (p. 113-143). Sont présentés ensuite, dans un deuxième chapitre, les hommes de médecine et de pharmacologie (p. 147-195). Il s'agit en

BCAI 6 (1989) 'A.M. al-Šarfī: al-Fikr al-islāmī fī l-radd 'alā l-naṣārā (ilā nihāyat al-qarn al-rābi'/al-'ašir), recensé par F. Jadaane
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net