L'intérêt du présent livre réside donc dans cette présentation conjointe et contrastée de deux approches distinctes et parfois opposées du texte même du Coran en fonction d'attitudes préalables et de finalités différentes. Les méditations personnelles du P^r M. Talbi révèlent à juste titre les richesses insondables de ce texte lorsqu'il est appréhendé et interrogé par un croyant sincère qui se veut intégralement moderne en son humanisme et totalement orthodoxe en son islam : on ne saurait donc trop l'en remercier ici. Une ultime question ne manque pas cependant de surgir à l'esprit du lecteur : pourquoi les auteurs n'ont-ils parlé que de la « vocation de l'homme » et des « correspondances du Coran avec la science moderne » ? Un texte sacré n'a-t-il rien à dire sur Dieu lui-même et son *ghayb* le plus riche, surtout lorsque « c'est Dieu lui-même qui (y) parle », comme l'affirme Md Talbi en son « approche (du) fait coranique » ? Cette question ne saurait échapper à l'attention des théologiens musulmans les plus engagés dans leur foi.

Maurice BORRMANS
(P.I.S.A.I., Rome)

Roger ARNALDEZ, *Jésus dans la pensée musulmane*. Paris, Desclée, 1988. 12,5 × 20 cm, 281 p. (« Jésus et Jésus-Christ », 32).

La même année que sa profonde présentation générale de *L'Islam* comme religion, M. Arnaldez nous offre un nouveau volet de son étude sur le Christ des musulmans. Dès 1980 en effet, un premier ouvrage avait remarquablement dessiné « le portrait du Messie » d'après les commentaires coraniques (cf. *Bulletin critique* n° 1, 1984, p. 325 et suiv.). Cette fois-ci, c'est en substance le Jésus des soufis que nous apprenons à mieux situer. Il faut tout de suite le noter, ce qu'on pourrait appeler « le Christ musulman » peut encore être cherché dans d'autres secteurs. Quant au *ḥadīṯ*, déjà bien mis à contribution dans l'ouvrage connu du Père Michel Hayek, il est évidemment, comme seconde forme de la révélation, à l'origine de nombreux développements des exégètes du Coran et des mystiques de l'islam, chez qui on le retrouve par conséquent. D'un autre côté, la figure de Jésus chez les auteurs musulmans de notre siècle a fait l'objet de plusieurs bonnes études sélectives (par ordre chronologique, celles de Jacques Jomier, O.H. Schumann, Smail Balić, Mahmoud Ayoub...). En revanche, un livre sur Jésus et ses paroles dans les *aḫbār* imamites fait cruellement défaut.

Le présent ouvrage est divisé comme suit. I^re partie : « Jésus, figure du soufisme et maître de sagesse et de spiritualité » (chap. I : dans le commentaire coranique d'al-Qušayrī, m. 465 H. / 1072, *Laṭā'if al-išārāt*; chap. II : dans les livres d'*ādāb*, essentiellement chez Ǧāḥiẓ, p. 67-93, et chez Ibn ʿAbd Rabbihi, p. 93-103; chap. III : dans les œuvres des mystiques musulmans, représentés par Abū Ṭālib Muḥammad al-Makkī et par Abū Ḥāmid al-Ġazālī). II^e partie : « Jésus, Sceau de la Sainteté dans le soufisme d'Ibn ʿArabī. Sa place dans la mystique ésotérique » (chap. I : chez Ibn ʿArabī; chap. II : dans la pensée šīʿite; chap. III : dans le cas de Ḥallāǧ).

Il faut lire, p. 50 : « mais aussi du pronom *Huwa* »; p. 71 : « qui font sa beauté sans que l'une surpasse les autres »; p. 206, « Ce *ḥadîth* a été transmis par [Muḥammad] al-Bâqir et [Jaʿfar] al-Ṣâdiq »; et amender, p. 227, une traduction de Massignon : *al-Bayt al-maʿmūr* ne

BCAI 7 (1991) R. Arnaldez: Jésus dans la pensée musulmane, recensé par G. Monnot
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

désigne pas « la Kaʿba de la Mecque », mais le temple céleste qui en est l'archétype (cf. *Coran* 52, 4). Les textes musulmans transforment ici ou là des passages du Nouveau Testament, comme l'a bien vu l'A., qui s'abstient pourtant parfois d'en donner les références, que voici : *Évangile selon Matthieu* 20, 1-16 (p. 22 et suiv.); 25, 34-40 (p. 23 et suiv.); 11, 29 (p. 34); 23, 13-42 (p. 88 et suiv.); *Actes des Apôtres* 10, 38 (p. 54 : « Il a passé faisant le bien »). D'autres parallèles à la Bible sont relevés et commentés avec discernement aux p. 90 et suiv. (Évangiles), 75-86 et 91-93 (surtout Livres sapientiaux : cf. 104), etc. Cela dit, nous passons à deux séries de remarques, l'une sur le soufisme, l'autre sur les gnoses šīʿites, dans l'ouvrage de M. Arnaldez.

Celui-ci dégage clairement la position de Jésus dans le soufisme en général. Comme les autres grands personnages bibliques, le Christ, dépersonnalisé, n'y est guère dépeint ou cité que pour « l'illustration d'une idée » (p. 128; cf. p. 60, 188). Présenté en modèle de musulman, il apparaît, non pas tant comme un héros de l'amour divin, mais comme « le type même de l'ascète » (p. 125). Mystique et prophète parmi d'autres, quelques mots ambigus du Coran (en particulier *rūḥ*) ne doivent pas faire illusion : l'impossibilité de leur donner « une interprétation christianisante » ressort des textes musulmans (cf. p. 60-64). Ibn ʿArabī s'est singularisé en faisant de Jésus le Sceau de la Sainteté universelle; M. Arnaldez, dans un chapitre très soigné, situe cette doctrine dans l'ensemble du système d'Ibn ʿArabī, et montre que ce penseur mystique a sans doute développé une sorte de gnose, mais en voulant approfondir certains versets coraniques et traditions eschatologiques (cf. p. 170, 176 et suiv.). Le cas de Ḥallāǧ est encore plus particulier. Comme fera le mystique de Murcie, il considère Jésus dans une perspective eschatologique. Mais celle-ci se déploie au terme d'une voie de souffrance, où le pour-soi de la conscience s'immole en témoignage à Dieu. L'idée de la destruction du temple du corps humain, et de sa reconstruction en résurrection, est chère à Ḥallāǧ (cf. p. 231 et suiv.) et *ressemble* de façon frappante à une doctrine chrétienne. Ce constat peut être élargi. Dans les récits de l'histoire réelle ou légendaire de Ḥusayn b. Manṣūr, les rapports ou concordances explicites avec le fils de Marie ne sont pas rares. Au terme de l'analyse, on conclura : « Ḥallāǧ est certainement le [seul] penseur qui, en Islam, a placé Jésus aussi haut, lui a accordé une importance religieuse aussi grande » (p. 237).

Au long de ces études, l'A. rencontre beaucoup de termes techniques, dont il donne une traduction enrichie de développements spirituels et philosophiques : « essentiel désir » ou amour passion (*ʿišq*, p. 49 et suiv.) et « désir ardent » (*šawq*, p. 100 et suiv.); « constriction » et « dilatation » (*qabḍ* et *basṭ*, p. 32-38); « états » et « stations » (les uns dans la discontinuité, les autres dans le temps continu, p. 106 et suiv.); tableau de 12 états répartis en 3 degrés de la vie spirituelle selon Qušayrī (p. 48; à compléter par *Trois messagers pour un seul Dieu*, 166 et suiv.). Ce dernier tableau pose un problème. *ʿUbūdiyya* y est traduit par « adoration ». Mais la *ʿibāda* elle-même nous semble avoir parfois ce sens, et la *ʿubūdiyya* fait classiquement face à la *rubūbiyya* (« Seigneurie » de Dieu). Le mot est traduit : « condition de serviteur » par S. de Beaurecueil (index à Ansârî, *Chemin de Dieu*, Paris 1985, 276) comme par R. Deladrière (index à Ibn ʿArabî, *La vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Égyptien*, Paris 1988, 390). D'une manière générale, les précieux index ou glossaires dressés par ces trois maîtres doivent toujours être consultés et comparés.

BCAI 7 (1991) R. Arnaldez: Jésus dans la pensée musulmane, recensé par G. Monnot
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Quant à la place de Jésus dans la pensée šīʿite, l'A. commence par extraire de Kulaynī et commenter quatre traditions prophétiques; la dernière amène à relever des différences entre les listes musulmanes des *ūlū l-ʿazm*. Puis sont examinés trois auteurs ou ouvrages. D'abord les Iḫwān al-Ṣafā'. Ceux-ci admettent la réalité de la crucifixion de Jésus parce qu'ils ne considèrent pas la destruction du corps comme entraînant la mort de l'âme juste, mais au contraire sa libération (p. 203). La situation eschatologique du Christ, telle qu'ils la conçoivent, est au carrefour du gnosticisme et du Coran. Ensuite Ḥaydar Āmolī et son *Ǧāmiʿ al-asrār* : Jésus y reste au niveau médian du cœur (*qalb*), mais exerce une fonction importante d'éducateur spirituel. Enfin ʿAlā' al-Dawla Simnānī. L'indifférence habituelle du Coran, et des auteurs mystiques qui s'en inspirent, envers le déroulement de l'histoire concrète atteint chez Simnānī une sorte d'accomplissement. Comme les autres prophètes, le Christ est transmué par une gnose métahistoricisante en « Jésus de ton être », i.e. en « région subtile » ou « face subtile » (*laṭīfa*), moment ou niveau de notre Moi réel.

L'ouvrage de M. Arnaldez ne progresse pas d'un mouvement clair et régulier. Mais chacun des chapitres qu'il rassemble nous livre une ample moisson de découvertes et tout un faisceau de vues pénétrantes.

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

Naǧmaddīn AT-ṬŪFĪ al-Ḥanbalī, *ʿAlam al-ǧaḏal fī ʿilm al-gadal* (Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput), hrsg. von Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1987 (Bibliotheca Islamica 32). 17,5 × 25 cm, 30 + 284 + 38 p.

S'il est un art dans lequel les musulmans de l'époque classique (théologiens et juristes, notamment) se sont particulièrement illustrés, c'est bien celui dit du *ǧadal* (« dispute », « discussion », « controverse ») : tenir mordicus pour une thèse, plaider pour elle par toute une cascade d'arguments, trouver la réplique aux objections de l'adversaire, lui proposer en retour d'autres objections, dans l'espoir de le réduire à quia... Non contents de pratiquer cet art avec le bonheur que l'on sait, ils en ont très tôt codifié les règles, aussi bien techniques (comment interroger, comment répondre, etc.) qu'éthiques (le code de bonne conduite à observer en la matière). Le tout premier à avoir écrit sur cette question paraît être le fameux Ibn al-Rāwandī, auteur d'un *K. Adab al-ǧadal*, critiqué, dit-on, par le théologien muʿtazilite Abū l-Qāsim al-Balḫī (m. 319), défendu au contraire, contre Balḫī, par Ašʿarī (m. 324), lui aussi auteur d'un *K. Adab al-ǧadal*. Bien que ces premiers ouvrages ne nous soient pas parvenus, différents textes nous permettent d'en reconstituer en partie le contenu, en particulier les ch. 58 à 68 du *K. al-Anwār* du théologien juif qarā'ite Qirqiṣānī, traduits et commentés par Vajda (*Revue des Études juives* 1963, 7-74), ainsi que les ch. 61 à 64 du *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī* d'Ibn Fūrak, édité il y a peu par mes soins [1]. Nombreux sont, par ailleurs, les traités de *ǧadal* d'époque plus

1. Cf. *Bulletin critique* n° 5 (1988), p. 53.

BCAI 7 (1991) R. Arnaldez: Jésus dans la pensée musulmane, recensé par G. Monnot
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net