

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

Bah Alioune, *La réception théologique et philosophique de l'islam en Europe à l'époque moderne*, L'Harmattan, Paris 2014, 508 pp.

La Préface du professeur Gérard Bensussan annonce d'emblée que « le livre d'Alioune Bah constitue une vaste enquête monographique sur une réalité historique relativement peu explorée : la réception de l'Islam dans l'espace européen, depuis les 'perceptions' du XVI^e siècle jusqu'aux défis de la laïcité et de la globalisation postcoloniale, en passant, et ce n'est pas le moindre dans l'ouvrage qu'on va lire, par le statut conféré à l'Islam et à ses 'représentants' dans l'apologétique chrétienne, la philosophie moderne, voire la littérature ».

Il s'agit, en fait, du gros œuvre d'un doctorat auprès de l'Université de Strasbourg. Quel en est donc le projet ? Partant du constat, par lui affirmé, qu'« au plan théologique, l'époque moderne qui constitue le cadre temporel de cette étude se présente comme une grande période d'incertitude sur l'avenir de la religion chrétienne » et que, « par ailleurs, le discours apologétique du christianisme en Europe vise particulièrement à défaire la consistance politique et sociale de l'islam, mais aussi du judaïsme, plutôt qu'à interroger leur fondement théologique et métaphysique », l'auteur entend bien partir « de l'époque moderne, c'est-à-dire à un moment où la présence turque s'impose militairement et impose l'islam au sein de l'Europe par la force (car) si cette période coïncide aussi avec le déclin de l'influence arabe, l'islam reste toutefois présent en Europe, une présence de plus en plus importante par l'influence géopolitique turque ».

Le plan général de cette recherche, nous dit-il alors, « se dessine autour de trois grandes parties [...] ». La première questionne l'enracinement de l'islam dans la conscience européenne avec les conquêtes turques et ses velléités d'expansion [...]. La seconde prolonge le questionnement sur le terrain spécifiquement philosophique et s'inspire des schémas de représentation de l'islam dans les recherches philosophiques et théologiques depuis le XVII^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e siècle [...]. La dernière partie, enfin, s'intègre dans ce schéma d'ensemble en prenant appui sur les représentations religieuses en Europe depuis le XIX^e siècle. Elle questionne dans un premier temps le rapport de la philosophie comtienne et le nihilisme à la critique religieuse ». Tel était le projet, par l'auteur annoncé, après un excursus de notes bibliographiques sur la vie de Mahomet (26–31) d'après des auteurs européens du Moyen-Âge.

La 1^{ère} partie, qui a pour titre *Perceptions théologiques et historiques de l'islam en Europe depuis le XVI^e siècle*, comporte un ch. I : L'islam dans l'Europe des guerres de religions (35–78), que l'auteur articule comme suit : I. Contexte politique agité (1. De la figure de l'arabe à l'influence turque, 2. Fragilité politique des Etats Royaumes en Europe) ; II. Crises théologiques dans l'interprétation de la grâce (1. La théologie chrétienne de la grâce, 2. Controverses islamiques autour de la grâce) ; III. Fragilité de l'unité morale de l'Eglise (1. Critiques humanistes de l'orientation de l'Eglise, 2. Positions protestantes) ; IV. Le « turc » dans les contestations théologiques (1. L'Eglise et la croisade turque, 2. Erasme et la menace turque, 3. Luther face à l'épreuve turque, 4. L'ennemi turc dans les délibérations conciliaires). Le ch. II : Développement des études turques et islamiques (79–150) propose alors les sous-titres suivants : I. Fascination du modèle turc (1. La question de la souveraineté politique, 2. De la domestication de la religion à la prééminence de l'Etat) ; II. Des traductions coraniques en Europe depuis la Renaissance (1. Premières traductions modernes du Coran [Bibliander, Marracci], 2. Des traductions coraniques en langue française

[Du Ryer, Savary, Kasimirski], 3. Limites des traductions coraniques) ; III. Sociocritique de l'Orient Musulman ; IV. Importance des récits de voyage [Baudier, Volney] ; V. Des biographies de Mahomet (1. Des œuvres critiques [Prideaux, Gagnier, Boulainvilliers, Turpin, etc...], 2. Des approches relativistes [Reland, Saint-Hilaire]).

La 2ème partie, intitulée *L'islam dans l'apologétique chrétienne et la philosophie européenne* : du XVIIème au XVIIIème siècle, comprend trois chapitres. Le ch. I : L'islam dans l'apologétique chrétienne (153–248) se développe comme suit : I. Elucidations des notions (1. La question de l'apologétique, 2. Du concept de la religion naturelle) ; II. Le judaïsme, une promesse incomplète (1. La question juive dans l'analyse religieuse de Grotius, 2. Les Pensées juives de Pascal, 3. Le judaïsme, une religion superstitieuse chez Spinoza, 4. Le judaïsme dans l'analyse théologique d'Abbadie) ; III. Le christianisme, religion de perfection (1. Le christianisme, une religion 'Excellente', 2. Le christianisme, religion de vertu chez Pascal, 3. La loi chrétienne chez Spinoza et Malebranche, 4. L'essence du christianisme dans la théologie d'Abbadie, 5. Appréciations contrastées du christianisme : Bossuet/Bayle ; IV. L'islam, religion d'imposture (1. L'islam, religion barbare dans le Traité de Grotius, 2. L'islam, religion Impertinente dans les Pensées de Pascal, 3. Spinoza, Malebranche et la question de l'islam, 4. Résoudre la question géopolitique de la présence de l'islam turc, 5. Critique théologique et apologétique de l'islam). Le ch. II : L'islam dans la hiérarchisation religieuse à l'époque des lumières (249–310) traite des thèmes suivants : I. Le judaïsme dans la pensée des lumières (1. Le juif dans l'analyse de Montesquieu, 2. Le judaïsme dans la critique religieuse de Voltaire, 3. Le judaïsme dans le traité des trois imposteurs, 4. Le judaïsme vu par le matérialisme français) ; II. Discrédit sur le christianisme (1. Le christianisme dans la pensée de Montesquieu, 2. Rejet du christianisme, 3. Le christianisme, religion d'emprunts, 4. Du caractère politique du christianisme.) ; III. Réhabilitation de l'islam dans la pensée des lumières (1. Montesquieu et l'islam, 2. L'islam chez Voltaire : du fanatisme à la tolérance, 3. L'islam, religion de synthèse, 4. Fausseté de la religion musulmane dans les théories matérialistes ; V. Promouvoir le discours sur la tolérance, VI. Le théâtre, un espace laïc au XVIIIème siècle (1. Place du théâtre dans la littérature du XVIIIème siècle, 2. L'homogénéisation sociale, 3. La religion comprise à travers le prisme du théâtre). Le ch. III considère L'islam dans l'idéalisme allemand (311–351) sous trois aspects : I. Révélation et religion morale chez Kant et Fichte (1. Le statut de la révélation dans la philosophie pratique, 2. Prééminence de l'impératif moral dans l'analyse religieuse, 3. Religion et religions statutaires) ; II. Approche schellingienne du monothéisme (1. De la mythologie à la révélation : transition vers le christianisme, 2. Considérations sur l'islam) ; III. Les religions monothéistes dans la pensée hégélienne (1. Le judaïsme, une religion immorale chez Hegel, 2. Le christianisme dans la pensée hégélienne, 3. L'islam, une religion enthousiaste selon Hegel).

La 3ème partie, qui a pour titre *Représentations de l'islam en Europe* depuis le XIXème siècle, voit son ch. I consacré à L'islam dans les études européennes au XIXème siècle (355–396) ainsi développé : I. L'islam dans la pensée nihiliste (1. Conception de la religion, 2. Le judaïsme, religion de la tradition, 3. Le christianisme, « religion de mensonges », 4. Nietzsche et l'islam), II. L'islam dans la réflexion positiviste (1. L'analyse comtienne : Le statut de la positivité, 2. Des religions révélées à la religion positive : La transition positiviste) ; III. L'approche ethnologique des religions révélées (1. Le judaïsme dans la pensée de Renan, 2. Place du christianisme, 3. L'islam, une religion médiocre chez Renan) ; IV. Le romantisme et l'islam (1. Représentation de l'islam dans le romantisme allemand, 2. Le sujet islamique dans le romantisme français). Le ch. II s'interroge sur L'islam face à la laïcité et à la mondialisation postcoloniale (397–469) avec deux sections : I. La laïcité, une essence de valeurs (1. L'islam dans un monde séculier, 2. La question politique en islam, 3. De l'émancipation culturelle dans l'islam moderne, 4. Le défi législatif dans l'islam actuel, 5. La nécessaire rénovation juridique) ; II. L'islam dans la mondialisation (1. Approches définitionnelles de la mondialisation, 2. Résurgence de l'islam avec la mondialisation, 3. Le renforcement de l'esprit communautaire, 4. Religions, mondialisation et la question de la paix religieuse). La Conclusion générale (469–477) permet alors de voir si l'auteur a parfaitement correspondu à son projet initial.

Il est certain qu'Alioune Bah a beaucoup lu, peut-être même un peu trop, dans l'élaboration de sa thèse, comme en témoigne son abondante Bibliographie (479–504). A le suivre en ses développements, on a l'impression qu'il a plutôt cru opportun de présenter ce que certains penseurs ont écrit des trois religions

monothéistes de leur temps pour y comparer leurs diverses appréciations du fait religieux et repérer la place qui y était faite à l'islam, si bien qu'on aurait aimé qu'il intitule son livre « la réception socio-culturelle et psycho-philosophique des religions monothéistes en France (voire en Allemagne) du XVIème au XXème siècle », car la dimension théologique s'y révèle plutôt secondaire et l'Europe ne se réduit pas à la France !

Certes, ses analyses ont leur valeur, même si elles témoignent souvent d'un éclectisme dont on devine qu'il est particulièrement marqué par « l'esprit des lumières » et celui d'une certaine sécularisation. Ramenée à son projet initial, à savoir celui de passer en revue ce que l'on pensait, disait et écrivait de l'islam en France au cours de cette époque dite « moderne », le volume aurait pu se réduire, sans doute, à près de sa moitié. Néanmoins on lui saura gré d'y avoir partiellement réussi en y analysant ainsi « la perception de l'islam » qu'exprimèrent alors nombre de représentants de l'opinion publique « éclairée » de France et d'Allemagne. Certains pourraient même penser que, s'il s'est étendu sur ce qu'ils percevaient du judaïsme et du christianisme, positivement et négativement, c'est pour mieux faire comprendre que cette perception de l'islam y était soumise aux mêmes critères de la critique soit historique soit philosophique. Certes, il se devait de présenter la pensée des personnages par lui étudiés, mais pourquoi a-t-il trop souvent recouru aux études contemporaines sur ces mêmes auteurs, quitte à en citer des extraits qui parfois occupent une page entière ?

On a alors l'impression de lire une sélection de morceaux choisis, avec succès certes, qui illustrent le regard des historiens de notre temps sur ces multiples rencontres de la pensée au cours de cette « époque, dite moderne ». Le lecteur serait-il ainsi invité, en quelque sorte, à en épouser « la vision » ? Qui plus est, il se demande pourquoi l'auteur ne parle pas des traductions contemporaines du Coran, des études scientifiques développées par les orientalistes de renom que sont Goldziher, Blachère et Massignon et des initiatives dialogiques qu'ont osées Gardet, Anawati et Abd-el-Jalil qui fit connaître, en 1949, les « aspects intérieurs de l'islam ». Qui plus est rien n'est dit de la Déclaration de Vatican II (1962–1965) sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, et plus particulièrement celle des musulmans. Et pourquoi donc, enfin, le dernier chapitre s'inscrit-il dans une autre perspective ? L'auteur s'y demande, en effet, comment l'islam contemporain pourrait assumer les requêtes de la laïcité et les exigences de la mondialisation, ce qui suppose, chez le lecteur, une connaissance approfondie des problèmes de tous ordres qu'affrontent les sociétés islamiques contemporaines en vue d'une certaine réforme de l'islam. Mais alors n'y aurait-il de laïcité que la française ? Et la mondialisation n'engendre-t-elle pas aussi un repli identitaire des communautés religieuses sur leur patrimoine historique ? Il faudrait, dans ce cas, laisser le champ libre à la rédaction d'un autre ouvrage.

Heureusement, Alioune Bah entend bien résumer en sa *Conclusion générale* les constatations qu'il a été amené à faire au terme de ses recherches : on aura intérêt à les prendre en considération même si elles révèlent une perception de type apologétique. Ce qu'il y exprime correspond à ce qui souvent est « pensé » et « n'est pas dit » par beaucoup. Au cours de ces derniers siècles, dit-il, « on constate que la manière détournée d'étudier l'islam fut de l'associer au judaïsme et d'en faire une entreprise globale d'évaluation et de recherche de sens dans le monothéisme en général [...]. La disqualification de l'islam qui en résulte a contribué à le présenter comme une doctrine politique et unificatrice [...]. On peut encore regretter la focalisation excessive des différentes approches sur le rapport de l'islam à la violence, laissant en friches des questions tenant à la conception même de Dieu [...]. Il est donc saisissable que la fin de non-recevoir qui frappe l'islam et le judaïsme dans l'Europe moderne se justifie à partir de la présentation du christianisme comme seul capable de promouvoir des valeurs sociales et humaines ».

Ainsi donc, « la présentation de l'islam se limite à la reconnaissance de son monothéisme ». S'agissant de ses dimensions politiques et juridiques, trop souvent mal comprises et vite critiquées, il pense que « l'apologétique chrétienne n'a pas saisi le caractère relativiste de la règle de droit en islam ». Quant aux origines de l'islam, il fait observer que « l'image globale de l'islam dans les représentations philosophiques européennes se résume essentiellement autour de l'invalidation de la prophétie de Mahomet qui se construit à partir d'une présentation de ses faiblesses humaines [...]. Comme religion de la déraison, l'islam est présenté comme opposé au savoir, à la liberté de l'individu et à son progrès [...]. Telles sont, conclut-il, les

critiques formulées contre l'islam dans la grande majorité des études européennes sur l'islam », ce qui l'amène alors à préciser ce en quoi la religion musulmane s'oppose aux dogmes chrétiens et s'avère être celle de la foi au Dieu unique et des développements scientifiques, en s'appuyant sur ce qu'en disent Ibn Khaldoun et Maurice Bucaille. L'actuelle « juxtaposition des religions » dont il parle en sa dernière page méritait certainement un dépassement de cette même *Conclusion* et du chapitre qui le précède.

Le lecteur risque donc de rester sur sa faim et pourrait appliquer à l'auteur l'adage bien connu « Qui trop embrasse, mal étreint ». A vouloir traiter de tout, qu'il s'agisse de philosophie ou de théologie, de voyages ou de théâtre, de culture ou de sociologie, on est amené à mélanger tous les genres, à se contenter de généralités et se permettre bien des amalgames. La recherche aurait gagné à être mieux circonscrite dans le lieu et dans le temps, ainsi que dans les genres littéraires et dans les seules appréciations de l'islam. En cette dernière perspective, il faut regretter que l'auteur ait passé sous silence l'immense travail scientifique qu'a développé l'orientalisme moderne, lequel s'est astreint à s'informer de l'islam à partir de ses propres sources. Et ne doit-on pas aux islamologues du XX^eme l'édition critique des textes classiques les plus représentatifs de l'islam, qu'il s'agisse d'histoire et de droit, de théologie et de mystique ? Pourquoi donc Alioune Bah n'a-t-il pas recouru aux travaux de Waardenburg (son article « al-Mustaṣriqūn » de l'*Encyclopédie de l'Islam*) et de Moubarac (ses 'Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine') qui font autorité en la matière ?

Enfin, s'il est excusable quant à son expression française qui oblige le lecteur à parfois faire effort pour le bien comprendre, on aimerait qu'il ne malmène pas la formule de la *ṣahāda* musulmane (99) ou le dernier verset de la *Fātiḥa* (100) et qu'il soit plus attentif aux règles de la translittération de l'arabe : à titre d'exemple, entre autres, il conviendrait de lire *qīṣās* au lieu de *qysas*, *ḥudūd* au lieu de *huddud* (429) et 'Abd al-Muṭṭalib au lieu de Abou Moutallab (120). Il n'en reste pas moins que les multiples études signalées dans le plan d'ensemble et les centaines de citations d'experts contemporains constituent finalement un dossier des plus intéressants pour se faire une idée de ce qu'un certain nombre de penseurs européens, plus ou moins représentatifs, ont cru utile de dire d'un islam d'origine arabe qui se présentait alors à eux en sa forme turco-ottomane avant d'être aujourd'hui une réalité internationale dans le cadre d'une mondialisation malheureusement indéfinissable.

Maurice BORRMANS

Benkheira Mohammed Hocine, Giladi Avner, Mayeur-Jaouen Catherine, Sublet Jacqueline, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, Les Indes savantes, Paris 2013, 554 pp.

Alors que certains clichés d'inspiration « orientaliste » peuplent toujours les esprits au sujet de la famille musulmane, et à une époque où de nombreux(-ses) musulmans(-es) sont en quête d'un modèle familial compatible à la fois avec leur identité et la modernité, cet ouvrage paraît au moment opportun. Il constitue une documentation précieuse pour les chercheurs désireux de comprendre en profondeur et de façon plus assurée et nuancée l'histoire de la famille en islam, la manière dont ont été conçues les relations familiales à travers les siècles au sein des sociétés musulmanes, ce que révèle le lexique lié à la famille, la nature des concepts et des lois régissant les relations entre les hommes, les femmes et les enfants au sein des sociétés musulmanes et leur évolution historique. Grâce à un travail considérable d'analyse de sources arabes de nature très variées, établies entre le VII^e et le XVI^e siècle, l'ouvrage permet un progrès significatif dans l'appréhension de ce que put être la réalité de la famille depuis l'avènement de l'islam. Il propose également une synthèse historique sur les familles du Moyen Orient du XVII^e siècle à nos jours. Les auteurs ont eu soin, tout d'abord, d'effectuer une triple mise en garde concernant les « mots de la famille » et la difficulté de leur traduction d'une langue à une autre, puis concernant le fait qu'il n'existe pas « Un » modèle unique de la famille musulmane mais une pluralité de configurations familiales variables, et enfin,