

La mubāhala de Médine.

Essai d'interprétation phénoménologique

ABSTRACT – While addressing the eurocentrism of historical phenomenology, this article maintains that phenomenology *per se* is nevertheless capable of providing a privileged access to all kinds of originary experience from the alien-world if we perform an intercultural reduction. Such a reduction is illustrated by a phenomenological description of the mubāhala of Medina, which is an important event in Islamic mytho-history. This description brings to light the generativity of this event as well as its bodily, linguistic, magical and testimonial dimensions. Such an intercultural phenomenology requires a constant back and forth movement between phenomenology and history within which the alien can be approached on its own terms.

KEYWORDS: generativity, interculturality, islam, phenomenology, tradition

I. Status quaestionis

L'eurocentrisme de la phénoménologie n'est plus à démontrer. Le constat, en effet, est loin d'être neuf et fut même formulé relativement tôt depuis l'intérieur du courant phénoménologique. Pensons notamment à Arendt, Levinas et Derrida, dont les remarques à ce sujet s'inscrivent d'une certaine façon dans un registre « idéologique », au sens où elles se situent au carrefour du philosophique, de l'historique et du politique. Husserl et Heidegger ont été et sont encore particulièrement visés : le premier pour l'idée grandiose d'Europe qui guide les réflexions développées dans la *Krisis*, le second pour sa très haute opinion, constante, de la pensée grecque des origines et de la pensée allemande qui est censée en procéder, en assumer l'héritage et le réactiver. Le temps n'en a pas moins compliqué le constat en question, lequel recouvre désormais des formes disparates, étranges et parfois ambiguës. Certaines sont nettement critiques – la phénoménologie serait *par essence* incapable de penser l'altérité non occidentale –, d'autres beaucoup plus nuancées – la phénoménologie de la première génération serait l'« otage » du contexte, en sorte que son eurocentrisme serait excusable jusqu'à un certain point et ne préjugerait pas de la possibilité d'un autre commencement ou d'un autre terrain d'exercice qui ne menaceraient nullement ses fondements

mais demanderaient seulement quelques ajustements. Toutefois la seule vraie question reste entière : elle consiste à se demander si, et le cas échéant comment, la phénoménologie est réellement capable de voir *tous* les phénomènes, comme ils se donnent effectivement, quelles que soient les époques, les provinces, les individus et leurs patrimoines. Cet article ne prétend pas y répondre une fois pour toutes mais seulement proposer quelques éléments de réflexion et mettre à l'épreuve l'hypothèse suivante : pour opérer en régime d'interculturalité, la phénoménologie n'a au fond besoin que d'une *réduction interculturelle*, que nous définirons ici comme le *fiat* d'un phénoménologue acceptant de tenter l'aventure de la *décentration*, osant se transposer dans la situation de l'autre en dépit de la différence culturelle, de l'irréductible et insurmontable différence entre le monde familier et le monde étranger, et faisant le pari qu'il est possible de retrouver au delà ou en deçà de cette différence « quelque chose de commun » qui éclaire les phénomènes et nous en apprenne sur leur structure même.

II. Scaena

Mettons que je sois transplanté soudainement dans une zone semi-désertique de l'Arabie du VII^e siècle (je n'apprendrai que plus tard dans quelle région du monde j'étais), au pied d'une dune rouge de taille moyenne, non loin de ce qui semble être un cimetière. Au sommet de cette dune, je peux voir distinctement deux groupes de personnes se faisant face, séparés l'un de l'autre par quelques mètres seulement. De ce que certains individus appartenant au groupe qui se tient du côté droit sont particulièrement apprêtés et tiennent encore leurs chevaux, je déduis qu'ils ne sont pas du pays et viennent d'arriver sur zone ; à l'inverse des individus composant le groupe qui se tient à ma gauche, plus nombreux, ne portant manifestement pas leurs plus beaux habits et semblant d'ailleurs plus sûrs d'eux, qui sont probablement du coin. Je remarque encore que cinq personnes – deux hommes, une femme et deux enfants – appartenant à ce groupe se tenant à ma gauche sont installés sous un carré de tissu noir tendu entre deux arbres. J'aperçois l'un des deux hommes assis sous ledit tissu – le plus vieux, je crois, probablement le chef des gens de gauche – tendre la main au chef des gens de droite, assis en face de lui, puis commencer à lever les bras. À ce moment-là, le ciel s'assombrit et un vent puissant se met à souffler. Alors le chef des gens de droite murmure quelque chose devant le chef des gens de gauche, lequel interrompt

son geste. J'ai à peine le temps d'observer les nuages se dissiper et de sentir le vent faiblir que me voilà renvoyé dans le temps présent.

Scène invraisemblable. Je tâche néanmoins de m'interroger sur ce que je viens de vivre. À première vue, je n'y comprends rien. Des gens et des objets que je n'avais jamais vus, dans un désert que je n'avais jamais vu, en train de faire et de dire des choses que je n'avais jamais vues ni entendues, dans une langue que je ne reconnais point. La scène dont je viens d'être témoin n'en possède pas moins pour moi une signification : « je ne sais pas quoi en penser ». Parce que j'ai l'intuition que ces gens et moi avons malgré tout (un) « quelque chose en commun », je veux tenter de comprendre la scène et, pour ce faire, me mets en quête d'une part de culture scientifique-historique que je n'avais pas et qui me procure quelque connaissance du folklore propre à l'époque et aux peuples que je viens de « visiter ». J'apprends alors que la scène à laquelle je viens d'assister n'est autre que les prémices du rite de la mubāhala tel qu'il s'est déroulé, selon la Tradition musulmane, *in Anno Hegirae* 10, à la périphérie de la ville de Médine¹. Disons maintenant que je mobilise ma culture scientifique-phénoménologique, toujours pour tenter d'éclairer le même vécu. Que puis-je apprendre ce faisant ?

III. Traditionis traditio

Reconnaissons tout d'abord que, dans la situation qui nous occupe, la phénoménologie ne peut rien sans l'histoire. C'est en elle qu'elle va puiser la matière de ses descriptions, puisque la scène concernée appartient à un temps révolu et que nous n'y avons plus un accès direct – ce qui n'interdit pas qu'une scène du même *type* puisse se répéter dans le présent vivant du phénoménologue, dans la mesure où l'itérabilité est

¹ Cet article ne prétend pas prendre parti pour ou contre l'historicité de la mubāhala de Médine. Si la science historique a rassemblé un certain nombre d'éléments tendant à montrer que l'événement qui nous est connu par la Tradition est purement fictif, cela n'enlève rien à l'analyse philosophique-phénoménologique que nous sommes en mesure d'en proposer. La mubāhala de Médine demeure malgré tout une possibilité ou, mieux, *en tant que* possibilité – possibilité que l'événement se soit effectivement passé tel qu'il est décrit par la Tradition, ou à un autre moment, selon d'autres modalités, etc. ; possibilité que la mubāhala en tant que telle ait été, soit ou devienne quelque chose de tangible, qu'elle se phénoménalise, ne serait-ce que dans l'esprit des croyants musulmans (cf. Mikati 2019). Or nous nous accordons avec Jean-Luc Marion pour soutenir qu'« en phénoménologie, la moindre possibilité oblige » (Marion 2007, 57).

de iure un trait fondamental du rite en général et du rite de la mubāhala en particulier.

L'histoire délivre donc la matière, mais elle reste trop peu diserte sur la forme, quand elle ne nous induit pas en erreur à son propos. Comprendons que la tendance de la science historique à l'objectivation masque l'importance et la profondeur de la subjectivité au cœur de l'expérience vécue qui fait l'histoire. Comme Heidegger l'a déjà suggéré, après Dilthey, l'adage de Cicéron dans son *De Oratore*, 2. 9. 36, « *Historia vitae magistra* », prend un tout autre sens si, par l'« histoire » institutrice de la vie, l'on entend non pas seulement ou non pas d'abord le « passé » au sens large, mais *l'histoire que nous sommes nous-mêmes* (Heidegger 1993 (GA 59), 46). L'idée d'une consubstantialité de la vie et de l'histoire doit ainsi guider notre enquête et nous aider à organiser, à mettre en ordre, en forme, le divers historique. Ainsi la phénoménologie doit-elle se faire ici *voie d'accès au monde proto-islamique*, comme elle a pu se faire, ailleurs, « voie d'accès au monde grec » (Brague 1984).

En ce qui concerne la mubāhala, cela peut tout d'abord nous conduire à relever le caractère historique bien ancré de ce rite. Ces gens que j'ai observés au sommet de la dune savaient manifestement ce qu'ils faisaient. C'était peut-être la première fois qu'ils se rencontraient, mais ils n'ignoraient nullement pourquoi ils étaient là. Ils étaient, pour ainsi dire, intuitivement au courant de ce qui se passait et de l'attitude qu'il leur fallait adopter. Le chef des gens de gauche, Muḥammad, le prophète de l'islam, se tenait sous un morceau d'étoffe précieuse, le *kisā' qatawānī*, en compagnie de 'Alī, son gendre, de Fāṭima, sa fille, et de Ḥassān et Ḥusayn, ses deux petits-fils. Derrière eux se trouvaient d'éminents chefs de clans de la communauté islamique naissante, ainsi qu'un certain nombre de musulmans convertis non arabes, des *mawālī*. Tous étaient venus retrouver, dans les environs de Médine (où le prophète s'était réfugié après avoir été chassé de La Mecque, notamment par des membres de son propre clan), une délégation de chrétiens du Najrān, une région plus au sud, proche de l'actuelle frontière avec le Yémen, arrivée le jour d'avant. Devant l'avancée des troupes musulmanes, les représentants du Najrān avaient cru bon d'envoyer une mission diplomatique à Médine pour prendre langue. Muḥammad les avait accueillis en son domaine, leur permettant même de prier dans sa mosquée. Après l'office, une audience s'était tenue, qui passe pour la première *disputatio* théologique entre l'islam et le christianisme. Recoupant les diverses sources existantes à ce sujet, Louis Massignon relate : « Muḥammad leur

reproche de croire à la divinité du Christ et les invite à devenir musulmans. La discussion s'envenime et le Prophète leur propose l'ordalie d'exécration réciproque pour le lendemain matin », autrement dit la mubāhala (Massignon 1983, 153).

Puisque nous savons maintenant un peu mieux à quoi nous avons assisté, revenons sur l'argument présenté plus haut. Il y avait chez les deux parties en présence un certain « savoir de la situation ». Bien que n'étant pas de la même religion, chrétiens du Najrān et proto-musulmans devaient partager une même culture, dont faisait partie l'ordalie. Cette culture et cette pratique plongent leurs racines dans le Proche-Orient ancien :

En justice humaine, l'affirmation de la vérité s'établit soit par serment ou ordalie, soit par déduction axiomatique ou passage arbitraire à l'action. Chez les sémites, dès l'époque babylonienne, le seul recours de droit international, c'est le serment purificateur (opposé au serment promissoire), formule de malédiction conditionnelle que l'accusé prononce sur lui-même, et qui sera *ipso facto* réalisée par Dieu s'Il veut. C'est ce serment qui constitue l'ordalie elle-même, bien plus que le rite matériel d'attestation ou que l'épreuve judiciaire elle-même, puisque Dieu, cru tout-puissant, est sommé par la formule : « s'il est vrai que j'ai fait cela, que Dieu me punisse (de telle façon) ». Pour qu'il y ait ordalie, il n'est pas nécessaire qu'un jugement de Dieu soit organisé et provoqué par les autorités humaines : il suffit que les deux parties croient à l'inévitable intervention divine (Massignon 1983, 147).

La mubāhala proposée par Muhammad aux chrétiens du Najrān n'est qu'une déclinaison de cette pratique (dont on trouve des traces, tant dans le droit pénal assyrien que dans l'Ancien Testament) ; une déclinaison d'autant plus intéressante qu'elle montre comment la culture partagée entre chrétiens et proto-musulmans, dont atteste leur commune compréhension de cette pratique, est elle-même interculturelle en ce qu'elle présuppose des cultes locaux et des pratiques provinciales en même temps qu'elle les transcende. Ce qui est crucial pour nous est que la scène de la mubāhala se déroule au beau milieu du monde de la vie et témoigne du caractère originaire de l'attitude naturelle et de la primauté du monde ambiant. Husserl a parlé à ce sujet d'une « historicité première » (Husserl 1993, 40) ou d'une « historicité générative originelle » pour désigner

une unité de la vie de l'esprit comme vie d'une communauté, générativement liée, de personnes humaines qui, dans leurs diverses activités communautaires, auxquelles prennent part toutes les personnes singulières,

forment un monde ambiant unifié, qui est le leur, en tant que monde culturel, un monde qui est issu de leur activité et continue d'émaner d'elles (Husserl 1954, 556).

Husserl précise qu'il parle « d'une existence constamment historique au sens le plus large, soit plus basse et primitive, soit plus haute, que la forme en soit plus pauvre ou qu'elle témoigne d'une spiritualité encore assez riche, dont la richesse repose sur la validité maintenue d'une Tradition, à travers les effondrements et les mutations constantes » (Husserl 1954, 556). La mubāhala prouve ici son efficace en se révélant un puissant vecteur de la cohésion de la situation herméneutique. Elle est ainsi traditionnelle au sens fort, c'est-à-dire au sens où elle témoigne d'une valeur absolue et normative accordée au passé, où elle informe et constitue le présent des communautés, et où elle détermine par avance le dénouement de la scène. À partir du moment où Muḥammad a proposé la mubāhala, tout le monde sait *ce qui vient*, tout le monde est conscient que l'issue se joue entre un nombre fini de possibles. Appeler la mubāhala, c'est donc ici invoquer subconsciemment la Tradition comme ce qui structure l'être-au-monde lui-même, et la laisser faire son œuvre. Les proto-musulmans et les chrétiens du Najrān n'ont certainement pas la mémoire de l'*Urstiftung* de la mubāhala. Autrement dit, ils n'ont effectivement plus accès à l'institution originarie du sens de l'expérience vécue qui a fondé l'ordalie. La Tradition, comprise comme leur historicité première, a pourtant conservé ce sens, ou une partie de ce sens, et le leur a rendu à nouveau disponible. La Tradition permet ainsi une *Nachstiftung*, une ré-institution et ré-activation de ce sens, qui est « en même temps une fondation seconde et la modification de la fondation originelle » (Husserl 1954 72). Ainsi la mubāhala n'est-elle pas seulement le vulgaire calque, la version affadie ou détournée d'une tradition ancienne mais, dans son effectuation même, une nouvelle opération constitutive : la *Nach-stiftung* comme *Wieder-stiftung* est dans ce cas une *Ur-stiftung* à part entière, puisque Muḥammad fait vivre la mubāhala en la proposant aux chrétiens du Najrān et, ce faisant, la re-constitue, la ré-investit d'une intuition se caractérisant par une fidélité infidèle par rapport à l'intuition originarie qui l'a donnée au monde.

Cette intuition, nous en retrouvons un puissant écho dans le verset coranique qui est censé conserver trace de notre épisode et qui fut d'ailleurs baptisé a posteriori le « verset de la mubāhala » : « Réponds à quiconque argumentera donc contre toi, à son propos, après ce qui t'est

venu de Science : “Allons ! Appelons nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nos personnes et vos personnes, puis proférons exécution réciproque, en appelant la malédiction d’Allah sur les menteurs” » (Q 3 : 54/61). L’histoire objective ne ment pas lorsqu’elle explique que l’opposition des chrétiens et des proto-musulmans était celle d’une puissance artisanale (« Le Najrān était, en Arabie, le seul centre de l’industrie textile », cf. Massignon 1983, 155, se référant à Lammens) contre une puissance militaire. Elle ne dit pas faux non plus lorsqu’elle souligne qu’après que les chrétiens du Najrān eurent interrompu la mubāhala et imploré une trêve, la « convention diplomatique » passée entre les deux parties « renouvelée et modifiée par leurs successeurs, devint le prototype des capitulations qui ont assuré pendant treize cents ans la survie, moyennant tribut, des communautés chrétiennes assujetties à l’État musulman » (Massignon 1983, 150). Il n’en reste pas moins que, sur le plan expérientiel, proposer la mubāhala est de la part de Muḥammad une manière particulièrement significative d’appeler les chrétiens à prendre parti, puisqu’il s’est en quelque sorte agi de se mettre en danger, de donner de sa personne pour convaincre, incarner sa conviction d’après laquelle Jésus, comme Adam, fut créé par Dieu « de poussière » (Q 3 : 52/61). En d’autres termes, il s’est agi pour lui de vivre pour et par l’idée que « La Vérité émane de ton Seigneur », en sorte qu’on ne saurait demeurer « parmi les Sceptiques » (Q 3 : 53/60). *Telle est l’intuition forte qui fonde l’action de Muhammad dans le monde*, la manière dont il s’y inscrit avec sa communauté naissante, qui entend soumettre les chrétiens du Najrān, et qui pour l’occasion négocie 1000 habits onciaux tous les six mois, des lances, des chameaux et des chevaux en cas d’expédition musulmane au Yémen, ainsi que l’hospitalité pour ses hommes pendant un mois en cas de visites, contre la garantie des personnes, des biens et de la liberté de culte. En résumé, la mubāhala est pour Muhammad une manière d’arpenter le monde, de l’habiter et de se l’approprier – pour la cause de Dieu.

IV. Gestus & sermo

Au cœur de l’ordalie réside un moment essentiel où les protagonistes s’adressent directement à Dieu pour lui demander une preuve susceptible de fonder la sentence recherchée ou de manifester la vérité. Ce moment d’adresse rapproche l’ordalie de la prière, au moins jusqu’à un certain point. Ce que Friedrich Heiler dit de la seconde s’applique également

à la première : « la parole n'est qu'une des manières d'exprimer la vie psychique, et l'attitude, la mimique et le geste l'accompagnent toujours » (Heiler 1931, 103) ; en sorte que partout où nous trouvons l'ordalie, nous trouvons aussi certains gestes qui l'accompagnent. Dans l'ordalie par le fleuve, l'une des plus anciennes formes d'ordalie attestée en Mésopotamie comme dans les mondes indiens et iraniens, il s'agissait déjà d'accomplir des gestes très codifiés : l'ordaliste devait avancer à pied dans le fleuve (le « dieu-Fleuve ») jusqu'à un certain endroit et s'immobiliser ; il était innocenté s'il se maintenait, condamné s'il échouait à surnager – mais pouvait être sauvé, afin qu'un châtiment autre puisse lui être infligé (cf. Cardascia 1967 ; Bottero 1981). La pratique de l'ordalie n'est pas absente dans l'Arabie préislamique, qui la tient peut-être du judaïsme, ancien ou tardif, du mazdéisme, du zoroastrisme, ou encore de l'hindouisme (Juynboll 1917, 512-513). Ce qui est avéré est qu'elle s'adapte au « terrain », puisque c'est désormais l'ordalie par le feu qui domine (Juynboll 1917, 512 ; Chelhod 1991, 291-306). Là encore, les personnes impliquées n'étaient pas du tout libres de leurs mouvements : Julius Wellhausen rappelle que le serment *ad hoc* était prononcé en « donnant » ou en « levant la main » droite (Wellhausen 1897, 186). À son avènement, l'islam, on le sait, a stigmatisé nombre de pratiques ayant cours chez les Arabes en raison de leur paganisme, et plus particulièrement celles liées de près ou de loin à l'exorcisme, considéré comme une dangereuse superstition associationniste. Cela ne signifie pourtant pas, nous le verrons, que tout sens de la magie soit absent du proto-islam, ni que la gestuelle propre aux ordalies préislamiques ait disparu d'un coup (cf. Q : 48, 10 ; Wellhausen 1897, 186). Penchons-nous sur ce dernier point en relation avec la mubāhala de Médine.

D'après les sources les plus anciennes², « la mubāhala consiste primitivement en une triple mimique : un prélude, *juthuwu*, l'action de s'accroupir, les mains sur les genoux, prêt à se mettre debout pour contredire ; un invitoire, *tashbīk*, où les deux adversaires entrelacent leurs deux mains droites ; une élévation, *raf*, des deux mains vers le ciel, en écartant les doigts et en prononçant la formule » (Massignon 1983, 148). Laissons pour l'instant de côté la formule et concentrons-nous sur

² Même si toutes sont des récits de seconde main, il n'y a pas de raison valable de remettre fondamentalement en cause les chaînes de transmission en bloc et de soupçonner une forgerie quant à la structure même du rite. Pour une liste de ces sources, ainsi que des commentaires critiques, cf. Massignon 1983 ; Strothmann 1958.

le « *Wegsystem* kinesthétique » (Hua XV, 290, 327) propre à la mubāhala. Tout ce que l'on peut en dire comporte forcément une part de spéculation. Il ne peut en être autrement dans la mesure où le sens ou la signification des gestes peuvent varier parfois fortement selon les époques et les lieux – un geste de menace peut très bien devenir en un autre contexte un geste d'adoration (Heiler 1931, 105-106 ; Chelhod 1959, 178). Toujours est-il que

l'attitude et le geste n'expriment pas nécessairement des symboles. Il est des attitudes « naturelles » en ce sens qu'elles sont prises spontanément par l'homme : on frappe, on menace avec les mains, on lève les bras pour parer à un coup, on terrasse l'ennemi. Intentionnellement répétées en l'absence de toute cause extérieure visible, elles permettraient d'exprimer des sentiments semblables à ceux qu'aurait suscités le réel. Cette saisie plus ou moins immédiate du sens d'une attitude ou d'un geste plaiderait en faveur de la thèse de l'antériorité de la mimique sur le discours comme moyen d'expression (Chelhod 1959, 178 ; cf. également Heiler 1931, 103-104, faisant état de la même thèse).

Il se confirme donc que les gestes en question, reconductibles à de véritables « habitudes kinesthétiques » (Hua VI, 109), sont *constitutifs* en un sens intransitif et même transcendantal : ils ne se contentent pas de transmettre, de transporter un savoir sédimenté, comme un simple contenant, mais donnent (la) vie à ce savoir et le donnent à voir, à « intuitionner » ; ils le font coïncider avec l'existence actuelle qui, en retour, confère à ce savoir sa puissance normative ou déontique.

Le premier geste du ternaire est donc le *juthuww*. Il faut entendre par là une position accroupie et dans certains cas agenouillée, les mains appuyées sur les genoux. Le dictionnaire de Kazimirski précise : « attitude d'un Oriental quand il se dispute et qu'il est prêt à se mettre debout ». Celui de Lane confirme que cette position est adoptée lorsque deux personnes (ou plus) s'apprêtent à se quereller. Le geste en question se distingue nettement d'autres qui lui ressemblent, comme celui de s'asseoir par terre sur son séant et de croiser les jambes symétriquement, qui dignifie la personne, ou celui de s'asseoir par terre sur son séant, le dos légèrement incliné en arrière, les pieds à plat sur le sol et les genoux relevés, qui dénote l'aise (cf. Al-Ḥarīrī 1867, maq. 23). Par le *juthuww*, Muḥammad exerce, à sa manière, la « liberté kinesthétique » enclose dans son « je peux » originaire et, ce faisant, fait apparaître le monde ambiant sous un jour menaçant, le révèle dans son hostilité première (D 13 I, 8a). Cette dernière n'est pas tant celle, bien

réelle, qui point derrière le conflit entre deux puissances et qui peut bien sûr avoir des répercussions considérables sur les individus et sur la région, que celle que ne peut manquer de ressentir une existence finie déterminée par des « finalités pratiques finies » et évoluant dans un monde quasi clos (Bégout 2007, 163). Par la « diminution de la taille du corps » *sui generis* qu'est le *juthuww* « se fait jour le sentiment de sa propre petitesse, de son néant et de son impuissance » (Heiler 1931, 113) ; par où l'on voit que la liberté kinesthétique précitée est « difficile liberté », épreuve éprouvante de l'environnement. Il va falloir régler un différend, batailler, contredire, jurer, maudire, invoquer ; pour gagner la partie, certes, mais surtout pour persister générativement dans l'existence au sein d'un monde hostile aussi longtemps que Dieu prête vie, comme cela a toujours été et sera toujours le cas. Lane cite encore un exemple de *juthuww* tiré du *Hamasa Carmina*, où Abu Thumāma Al-Sā'dī, un compagnon de 'Alī, raconte comment il a commencé à se disputer avec des individus « debout », avant de « tomber à genoux quand ils sont tombés à genoux ». L'exemple est parlant : la spontanéité de la réaction démontre que toutes les parties possèdent un savoir intuitif partagé de la situation et que cette situation ne peut continuer de se dérouler comme elle le doit à moins que le mimétisme attendu soit respecté. En théorie, Abu Thumāma avait certes la possibilité de ne pas « suivre », de ne pas donner suite ; en pratique, il lui fallait accomplir le *juthuww* dans l'instant, il le fallait pour que le monde tienne, pour que le sol ontologique ne se dérobe pas sous ses pieds et ceux de ses opposants et n'aggrave encore l'« *incertitude existentielle originelle* de l'être-au-monde » (Bégout 2007, 169). Forme primordiale d'altérité, c'est la Tradition, tout du moins dans la possibilité que nous avons de nous y rapporter, qui apparaît ici comme la source de toute objectivité ; au point que l'intersubjectivité elle-même s'y voit subordonnée.

C'est ce que l'on peut vérifier dans le second geste du ternaire, le *tashbīk*. Tout en étant lié au *juthuww* par sa gestualité, le *tashbīk* occupe une place à part, car il anticipe le moment proprement discursif de la mubāhala, autrement dit le serment. Nous avons vu plus haut avec Wellhausen que, chez les anciens Arabes, le serment était prononcé en donnant la main droite – geste et parole sont d'ailleurs liés à tel point que le serment se dit dans la langue arabe classique *yamīn* (cf. Pedersen 1914, 7 ; Chelhod 1964). Dans le cas de la mubāhala de Médine, le *tashbīk* est encore silencieux et le serment précédé d'un troisième et

dernier geste, le *raf*, mais il continue de participer de l'instauration du caractère solennel et surtout interpersonnel de la situation. La racine *sh-b-k* connote en effet l'idée d'une forte proximité, comme entre les dents d'un peigne ou les mailles d'un filet. Le dictionnaire de Kazimirski parle de « passer une chose dans l'autre, de manière qu'elles s'entrelacent » et, pour le nom d'action *tashbīk*, de « croiser les doigts d'une main avec ceux de l'autre ». Ce qui domine est donc l'idée d'une intrication ou, mieux, d'un *entrelacs* entre les parties. En insérant ma main dans celle de l'autre, je lie ma chair à celle de l'autre et nos deux chairs se voient reliées à la chair du monde : nous nous retrouvons comme deux « puits » (*shibāk*, *shibakah*) creusés dans le même sol, tout près l'un de l'autre ; si près que nous partageons la même nappe phrastique et donc un seul et même devenir. Nos existences sont à ce point interdépendantes que la coexistence ne peut manquer de provoquer la complication et même la brouille (*ishtabaka*) – ce qui explique peut-être pourquoi l'islam postérieur interdira le *tashbīk* pendant la prière, qui ne peut tolérer des signes d'altercation ou de contention. Le point est intéressant, car il démontre que malgré tout ce qui l'en rapproche par ailleurs, la mubāhala n'est pas une prière mais bien un rite spécifique. Il l'est aussi car, dans le même ordre d'idées, l'on sait que si l'islam recommande la prière collective quasiment depuis ses origines, prier seul est toujours possible. Il n'en va pas de même dans la mubāhala, qui n'a de sens qu'à se dérouler, non seulement avec autrui, mais également à cause de lui. Telle est la raison pour laquelle je dois le toucher – ce qui est encore une manière de souligner une co-appartenance au monde. Ici, la dimension haptique du *tashbīk* sert donc moins à mettre en valeur le corps propre en tant qu'organe de perception du sujet de l'expérience qu'à placer d'emblée ce corps propre dans la dépendance d'autrui. Il serait parfaitement anachronique de dire qu'autrui est alors révélé comme « visage » et de rapprocher le *tashbīk* de la caresse – d'autant plus que, contrairement à la caresse, le *tashbīk* ne « transcende pas le sensible » (Levinas 1971, 288) mais nous le révèle dans son être-sauvage, dans toute l'étrangeté qu'il introduit dans notre propre. Mais il n'est pas exagéré de dire que le *tashbīk* matérialise une communauté de destins, concrétise une « alliance » qui, avant même toute profération, a déjà force de loi et d'obligation en tant qu'elle préexistait à la scène (cf. Pedersen 1914, 59). Telle est la raison pour laquelle autrui ne peut que prendre la main tendue ; il le *doit* pour les mêmes raisons qu'Abu Thumāma *devait* accomplir le *juthuww*.

Le *raf*^f, troisième et dernier geste, sommet du ternaïre, s'inscrit encore et toujours dans la même nécessité. Repartons une nouvelle fois de l'étymologie et constatons que la racine *r-f*^f correspond à l'idée d'élever, hausser, hisser, porter plus haut. Le nom d'action *raf*^f est particulièrement riche de sens, mais le premier que donne Kazimirski – et que Massignon retient à juste titre – est : « Élévation des mains vers le ciel (dans la prière) ». Répétons qu'il ne s'agit pas ici de prière à proprement parler, mais bien d'un geste incantatoire. Et les mains y jouent un rôle prépondérant ; ce qui ne devrait pas nous surprendre, car elles permettent des expressions plus subtiles que n'importe quelle autre partie du corps. Le *tashbīk* nous en a donné l'illustration, mais il était encore la thèse d'une gestuelle religieuse fondée par analogie avec la gestuelle sociale (Heiler 1931, 104-105 ; Chelhod 1959, 178, 184-185) : il est compliqué de distinguer a priori entre une poignée de mains entre deux chefs qui viennent de conclure un accord commercial, d'une part, et une poignée de main marquant l'étape intermédiaire du ternaïre gestuel caractéristique de la *mubāhala*, d'autre part. Cela devient moins évident si l'on considère le *raf*^f. Ici, l'action des mains inaugure l'entrée du magique dans la situation. Heiler donne une bonne introduction à la problématique : « Le geste des mains le plus fréquent, souligne-t-il, consiste à les élever ou à les étendre, ouvertes le plus souvent », et il précise que, chez les Grecs et les Romains comme chez les Sémites, les mots « élever les mains » signifient prier (Heiler 1931, 107 ; cf. Gruber 1980 ; Ehrlich 2004). Mais de quelle prière ce geste est-il le nom dans le cas qui nous occupe ? Pour le savoir, peut-être convient-il de considérer la position particulière des doigts. Chelhod nous y rend attentifs en écrivant :

Dans l'interprétation du geste de la main levée, la façon d'ouvrir la main a également son importance. Les doigts dirigés horizontalement (vers un ennemi imaginaire) lanceraient des effluves magiques. Tel était le rôle de l'index chez les anciens Arabes. Quand les mains sont franchement ouvertes, c'est le signe de la rencontre franchement amicale : on ne porte aucune arme. Nous trouvons une idée similaire, mais bien empreinte de mysticisme, chez le célèbre soufi Ibn 'Arabī. Selon lui, l'attitude du fidèle dans la *ṣalāt* devrait être celle du nécessiteux. En levant les mains, il montre qu'elles sont vides et ne contiennent rien des richesses du monde (Chelhod 1959, 181).

Cela nous aide un peu, mais le *raf*^f ne s'inscrit pas pleinement dans la première des deux interprétations et ne correspond qu'imparfaitement à la seconde. La question reste donc entière : le *raf*^f, prière de quoi ? Notre

réponse consiste à dire qu'il s'agit d'une supplication – comme c'est le cas dans le Proche-Orient ancien (Gruber 1980 25-26 ; Ehrlich 2004) – doublée d'une imprécation – signification plus propre aux Arabes (Pedersen 1914, 91-93, 115-116, 225 *sq.*). La supplique est simple : demander instamment (*raf'* comme « *urge someone* ») et directement à Dieu de trancher un différend et par là d'enlever une épine surérogatoire de la chair partagée du monde (*raf'* comme « *remove an affliction* »), qui est aussi bien celle des deux parties opposées, et par là rétablir le cours des choses, autrement dit faire que la tradition se poursuive, que le continuum ne soit pas brisé, que les abysses ne s'ouvrent pas et que le sens continue de « passer » comme il passe « *traditionnellement* » (*raf'* comme « *trace up one's lineage* »). L'imprécation, quant à elle, vient se lover dans la supplique : le signe de la réalisation de cette dernière est qu'elle s'accomplisse aux dépens de l'une des deux parties qui devra se soumettre à l'autre, rentrer dans le rang, ce qui est la volonté de Dieu.

Le *raf'* constitue donc l'acmé du ternaire gestuel caractéristique de la mubāhala. Supposons qu'en introduisant le magique dans la situation – nous reviendrons sur ce point dans la partie suivante –, il sacralise le *tashbīk* (et par là le distingue d'un *tashbīk* « profane », par exemple celui marquant un accord commercial) en même temps qu'il annonce le serment et, plus encore, la couleur du serment. L'entrecroisement de supplication et d'imprécation ne sera pleinement efficace qu'en étant verbalisé. Il va donc falloir, ici, joindre la parole au geste. Aucune source ne restitue la formule exacte ponctuant le rite de la mubāhala tel qu'on le pratiquait du temps de Muḥammad. Le Coran, dont la révélation avait déjà commencé en 10 AH mais qui ne devait se constituer en recueil au mieux que plusieurs décennies plus tard, est lui-même approximatif sur le sujet, peut-être parce que le prophète n'a pas prononcé la formule, les chrétiens du Najrān ayant renoncé au dernier moment à l'ordalie. Le verset déjà cité (Q : 3, 54/61) dit seulement : « faisons exécution réciproque (*nabtahil*), appelant la malédiction de Dieu sur les menteurs ». L'épisode a cependant marqué les premières générations de musulmans, au point que la mubāhala fut intégrée dans le droit islamique à titre de procédure légale parmi d'autres (Massignon 1983, 148). Elle est reconnue par les sunnites comme par les chiïtes. C'est grâce aux écrits juridiques produits par les différentes écoles des différentes sectes qu'on peut se faire une idée un peu plus précise du contenu de la formule. Pour ne prendre qu'un exemple, chez les chiïtes, « les manuels des droits canons en traitent sous une rubrique et en fixent le rituel » :

Apprête-toi par trois jours de jeûne ; après ablution, entre aurore et lever du jour (prières), sors avec ton adversaire, va au cimetière (*jabbān*) ; là, entrelace les doigts de ta main droite puis, invite-le à se justifier, et commence toi-même, en disant : « si X a nié ce qui est vrai, et maintenu (*iqṛār* ; var. *iddi'ā*) ce qui est faux, fais tomber sur lui du haut du ciel une calamité (= feu du ciel, foudre), un châtement douloureux venant (visiblement) de Toi » ; puis maudis-le soixante-dix fois, et invite-le à répéter la même formule (Massignon 1983, 148).

L'on voit que le rituel gestuel n'est pas exactement celui décrit plus haut, mais le contenu de la formule paraît toutefois vraisemblable et concorde avec ce qu'on sait par ailleurs de la pratique du serment chez les anciens Arabes. *Jurer* et *maudire* semblent bien constituer le cœur du serment concerné. Suivant la thèse de Pedersen, l'on peut même dire que les deux en viennent très souvent, chez les « Sémites », à se recouvrir, et qu'ils étaient prononcés dans un même « souffle » (Pedersen 1914, *passim*). Revenons encore à l'étymologie. Massignon note que la racine *b-h-l* renvoie selon les langues à des actions différentes : « terroriser » en hébreu, « calmer » en syriaque, « maudire » en arabe (Massignon 1983, 148). Mubāhala renvoie à la huitième forme verbale de la racine, raison pour laquelle il rend l'idée de « se maudire réciproquement ». Il ne s'agit là que d'un type de jurement parmi des centaines d'autres formes de serment chez les Arabes. Mais il possède une spécificité qu'il partage avec un nombre plus réduit d'entre eux. Il se présente en effet comme un jurement *hypothétique* (Pedersen 1914, 103-107). Non seulement sommes-nous dans le cas où deux parties se soupçonnent mutuellement de dire le faux plutôt que le vrai – ici relativement à la nature du Christ –, mais le jurement et la malédiction sont conditionnels, c'est-à-dire conditionnés à l'état de choses qui ultimement ne peut être validé que par Dieu et par lui seul en tant qu'il en est le garant.

Comme annoncé un peu plus haut, nous évoquerons Dieu et son rôle dans la partie suivante. Ici, nous voudrions nous concentrer sur la dimension langagière ou linguistique du serment. Jusqu'ici, disons que « faire était dire », dans les mesures où les gestes liés au rite de la mubāhala ressortissent effectivement à des actes charnels ou corporels éminemment expressifs. Il faut désormais montrer comment, dans un second temps de ce même rite, « dire devient faire », dans la mesure où le serment, en lequel jurement et malédiction se recourent, ressortit pour sa part à un acte de parole qui grave effectivement quelque chose dans la réalité mondaine. La question que nous devons nous poser en premier lieu est la

suivante : le serment concerné respecte-t-il les critères permettant de le considérer comme l'acte de parole ou l'acte social que l'on souhaite en faire ? Autrement dit, le serment de la mubāhala possède-t-il bien une valeur performative ? Nous soutiendrons que tel est bien le cas, en dépit du fait que plusieurs éléments semblent indiquer le contraire, notamment le fait que le serment en question a l'apparence d'un acte « annonçant » l'expérience plutôt que la réalisant concrètement – ce qui tendrait à en faire un énoncé « informatif » plutôt qu'un énoncé « performatif » (cf. Reinach 1921, 191, 206). Un acte social doit pouvoir se conjuguer au présent. Si le serment de la mubāhala renvoie en effet au futur en ce sens qu'il réfère à un jugement divin encore à venir, il réalise pourtant bien quelque chose dans le présent, puisque, en le prononçant, le locuteur est bien en train de dire « Par le présent j'accepte » le jugement divin (cf. Reinach 1921, 206). Que ce dernier soit placé dans le futur n'est donc pas rédhibitoire. Il est d'ailleurs significatif que Reinach souligne le fait que le geste peut déjà constituer le signe suffisant d'un acte social (Reinach 1921, 205). C'est dire aussi que le rite de la mubāhala est bien sous-tendu par une expérience : ceux qui l'accomplissent visent intentionnellement, avec leur corps comme avec leur esprit, un état de choses et même l'état de choses par excellence, à savoir le jugement divin. Par ailleurs en proférant le serment purificateur et en l'adressant, le locuteur n'attend pas de son interlocuteur qu'il saisisse uniquement le contenu du discours mais aussi bien l'acte même par lequel il est formellement prononcé (cf. Reinach 1921, 193-194). Celui qui propose la mubāhala et prononce le serment en premier somme l'autre de le prononcer à son tour et de s'en remettre lui aussi au jugement divin, mais il le somme aussi de saisir que la sommation vient de lui et non de Dieu.

Par là nous voyons également que le serment purificateur respecte un autre critère de l'acte social, à savoir qu'il exige une pluralité d'individus – dans le cas de la mubāhala de Médine les proto-musulmans et les chrétiens, et parmi eux les deux qui sont amenés à prononcer le serment. Cette pluralité est requise, car le serment ne peut être vraiment purificateur qu'à *pouvoir être repris* par celui ou ceux à qui il s'adresse ou s'en prend. Néanmoins, le récit l'a montré, il n'est pas nécessaire que l'autre partie le reprenne effectivement pour qu'il prouve son efficace. En somme, il suffit que le serment soit *adressé*. Il en résulte également que le caractère purificateur du serment, dont on peut dire qu'il correspond au remplissement de la visée intentionnelle concernée, n'exige pas une

réalisation proprement mondaine, comme l'on peut exiger d'une information qu'elle puisse être vérifiée par le constat d'une adéquation de l'énoncé à ce qui est (déjà). Cela ne signifie pas que le serment n'appelle aucunement un remplissement, mais plutôt que ce dernier sera donné (et d'ailleurs pas forcément de manière visible ou tangible) dans l'attitude responsive de celui auquel le serment est adressé ; en sorte qu'on peut affirmer que le serment a bien « changé quelque chose dans le monde » (Reinach 1921, 195). Tout ceci peut avoir lieu bien en amont d'un autre remplissement qu'on est en droit d'attendre, en l'occurrence le signe mondain devant manifester le jugement divin ; ce qui nous donne l'occasion de souligner que si, dans ce cas, l'on s'attend classiquement à un remplissement phénoménal (*i.e.* une épiphanie), le serment pourrait très bien garder toute sa performativité sans ce dernier pour autant qu'il vise un état de choses valant intemporellement et jouissant d'une reconnaissance partagée aux yeux des individus impliqués, par exemple via la croyance en Dieu, la foi religieuse, qui apparaît comme le dénominateur commun en deçà des différences doctrinales, *sc.* des différentes conceptions de la nature du Christ. Ce dernier point est important, car la croyance dont il s'agit est aussi, de quelque manière, garante de la *sincérité* des interlocuteurs qui conditionne tout acte social digne de ce nom. Dans le cas qui nous occupe, il est difficile d'imaginer qu'il y ait eu, à la racine de la mubāhala, une « intention de tromper » (Reinach 1921, 203). Tout le processus indique le contraire. Il s'est plutôt agi de *faire la vérité*, et rien que cela.

V. Fiat magia

Il est apparu à plusieurs reprises que le procès de la mubāhala se déroule, pour ainsi dire, *sous le regard de Dieu* comme *sous le regard des autres*. Les deux sont essentiellement liés : la mubāhala articule en effet, pour reprendre le vocabulaire d'Anthony Steinbock, dimension « inter-Personnelle » – par où l'on entend le rapport du soi ou des soi au Sacré, qui peut être Dieu – et dimension « inter-personnelle » – par où l'on entend le rapport du soi ou des soi à l'autre ou aux autres soi. Nous traiterons ces deux dimensions successivement, tout en continuant de souligner autant que faire se peut le lien étroit qui les unit³.

³ Pour une analyse détaillée, cf. Steinbock 2007 et Steinbock 2014.

Nous ferons ici l'hypothèse – que l'on pourrait appuyer sur diverses interprétations (Wellhausen 1897 ; Zwemer 1920, *passim* ; Chelhod 1959, 181 ; Schmucker 2012 ; Fahd 1966, *passim*) que la mubāhala relève d'une certaine forme de « magie », du moins si l'on fait par là référence à la dialectique et au recouvrement perpétuel entre des termes antinomiques : naturel et surnaturel, manifeste et caché, connu et inconnu, dit et non-dit. Au sens où nous l'entendons, la magie n'est donc pas, comme le voudrait une certaine anthropologie, exclusive de la religion (et réciproquement). La scène se déroule en effet au sein d'une société « proto-historique », où « l'homme vit sa vie spirituelle, non dans un monde sans esprit, dans un monde comme matière, mais il est esprit parmi les esprits humains et surhumains, et l'univers est pour lui l'ensemble de la vie qui est sur le mode de l'esprit, de l'être-*ego*, de la vie égoïque parmi d'autres vies existant comme sujets-*ego*, vie sous la forme de la communauté égoïque universelle » (KI, app. XXVI, 3). Nous dirons un mot plus bas de la question des émotions qui sous-tendent une telle vie, particulièrement dans la situation à laquelle nous nous intéressons. Pour l'instant, contentons-nous de noter que l'ordalie se déroule dans une *Umwelt* articulée sur un *mythe*. Ainsi que nous l'avons suggéré, la société arabe qui voit s'amorcer la mubāhala de Médine laisse entrevoir une certaine conception animiste du monde de la vie, et, même si l'animisme en question n'est pas celui d'une société proprement primitive (celui que Husserl nomme l'« animisme originel », Husserl 1993, 3), l'« attitude mythique religieuse », par laquelle « le monde en tant que totalité devient thématique », y domine largement (Husserl 1954, 364). Que cette attitude vienne atténuer une insécurité constitutive, une angoisse originelle par rapport à ce monde qui se caractérise à maints égards par son inquiétante étrangeté et par son hostilité ne fait guère de doute. Elle a néanmoins, dans notre cas, l'effet paradoxal de répondre à l'insécurité par une autre insécurité et de stimuler l'angoisse. C'est là l'un des points qui distingue la société arabe du VII^e siècle d'une société proprement primitive où règne l'animisme originel. Car, dans le cas de l'ordalie, ce qui vient, le jugement divin, est moins clôture qu'ouverture vers un infini dont le sens échappe ultimement à l'individu comme à la communauté, et ce nonobstant tous leurs efforts existentiels et herméneutiques qu'ils sont en mesure de déployer. En ce sens, ni les proto-musulmans, Muḥammad compris, ni les chrétiens du Najrān, ne sont ni ne se disent devins. La mubāhala se place en effet sur le registre d'une divination passive, et non active. L'attente des signes est au cœur même

du processus, et l'on voit ici les germes de ce qui deviendra l'eschatologie islamique, influencée par les eschatologies juives, chrétiennes et judéo-chrétiennes notamment – mais pas seulement. Il en résulte que « le monde ambiant est de part en part mythique, mais néanmoins humain. L'intervention du mythique et de sa praxis dans la praxis quotidienne de l'autoconservation engendre l'unité constante d'une praxis à deux faces » (Husserl 1993, 39). Autrement dit, les proto-musulmans comme les chrétiens du Najrân sont simultanément tout empêtrés dans l'histoire de leur praxis et ouverts sur un Absolu qui nimbe cette praxis, y intervient et, ce faisant, la transforme, ainsi que le monde ambiant qu'elle ordonne sur le plan le plus fondamental. Husserl le dit à sa manière en expliquant que « les puissances mythiques investissent la quotidienneté de l'existence humaine particulière et le cours temporel de l'existence historique du peuple » (Husserl 1993, 39). Pour lui cependant, le pratique et le mythique, pour inséparables qu'ils sont dans la vie des sociétés proto-historiques, ne peuvent pas être mis sur le même pied, le mythique étant toujours subordonné au pratique. Ce qui est vrai des sociétés proprement primitives ne l'est pas forcément des sociétés intermédiaires comme celle qui nous occupe, où le rapport de forces commence précisément à s'inverser. En atteste l'existence bien ancrée et l'importance des *cosmologies* chez les Sémites, de la haute Antiquité à l'Antiquité tardive. Pour ce qui est de la mubāhala de Médine en propre, il est clair qu'elle se déroule ou du moins s'annonce sur le fond d'une certaine doctrine du monde déjà constituée, relativement élaborée et interculturelle, voire interculturelle, encadrée de part et d'autre par une protologie et une eschatologie dont le syncrétisme évident n'efface pas la charge théorique ou théorétique que soutient la praxis précitée.

Il est tout à fait possible de critiquer – Husserl ne se prive pas de le faire – la conception « traditionnelle » et mythique du monde à laquelle nous sommes ici confrontés au nom d'une « historicité de second niveau » (Bégout 2007, 164). Cette dernière est celle qui a cours dans les sociétés modernes ou avancées. Pour elles, les maîtres mots sont : distance, réflexivité, critique. D'elle procède une conception scientifique du monde, où l'égologie peut émerger et prendre ou reprendre ses droits, orientée qu'elle est par une « téléologie infinie » (Bégout 2007, 163, 167). Mais il s'agit là précisément d'une autre histoire, qui ne devrait pas éclipser le fait que le *mythos* n'est jamais totalement dupe de lui-même et qu'il ne vit que d'être déterminé souterrainement par une manière de

logos — à nos yeux, l'usage parfaitement réglementé du serment suffit déjà à en faire la preuve. En revanche il est vrai que le *mythos* exerce un contrôle certain sur le *logos* : il le « traditionalise » et, partant, le canalise vers l'unique point de fuite de ce monde autrement clos où évoluent les différents acteurs, c'est-à-dire Dieu.

Sur ce point, le phénomène de la mubāhala de Médine, comme tout phénomène religieux, pousse la phénoménologie canonique à se remettre quelque peu en question. C'est sans doute Stephan Strasser qui a le mieux formulé ce qui est en jeu ici, en partant d'une « ambiguïté » dans le texte même de Husserl.

Pour lui, écrit-il en citant ce dernier, « la *Lebenswelt* est ce monde donné de façon vraiment intuitive, grâce à des expériences réelles et possibles, dans lequel se déroule pratiquement toute notre vie ». Dans cette caractéristique, deux attributs différents sont nommés : d'une part le monde de la vie est donné grâce à des expériences perceptives, d'autre part il est l'horizon où se déroule toute notre vie pratique. Cependant, il n'est pas certain que ces deux attributs coïncident toujours (Strasser 1986, 512).

Pour illustrer son argument, Strasser prend l'exemple de la ville de Jérusalem (cf. Strasser 1986, 512-513). Mais il s'applique parfaitement au phénomène de la mubāhala de Médine. Il est vrai que la vie pratique quotidienne des proto-musulmans de Médine et des chrétiens du Najrān se déroule dans des cadres parfaitement visibles. Néanmoins il est des moments, comme ceux du culte ou de l'ordalie, où cette vie quotidienne s'interrompt et où la praxis se voit réglée par quelque chose qui n'est pas visible, « par des lois qui ne sont pas dérivées du monde perceptible » (512). D'aucuns pourraient objecter que le monde qui se déploie dans ces moments-là n'est qu'un « conglomerat contingent de phantasmes » (512). Et pourtant ce monde n'a-t-il pas sa logique, sa consistance, son efficacité ? N'a-t-il pas influencé le cours de l'histoire universelle, causé la conquête de certains peuples, favorisé la fondation de certains empires (513) ? Proto-musulmans et chrétiens du Najrān

sont convaincus qu'ils doivent interrompre leur praxis visible — cette praxis indispensable, vitale, bienfaisante — pour rendre hommage à une Transcendance invisible qui, seule, garantit la possibilité et l'efficacité de cette praxis. Pour eux il y a un Invisible absolu qui fait subsister le monde visible avec toutes ses infrastructures qui ne sont appelées « invisibles » qu'en rapport avec un visible. Il en découle que leur foi métaphysique l'emporte sur leur foi perceptive. Il serait trop facile d'objecter que les croyances religieuses ont comme objet intentionnel des arrière-mondes

et que ceux-ci sont construits d'après le modèle du monde perçu. Cela encore est une demi-vérité. Tout philosophe phénoménologue sera d'accord pour admettre que la foi perceptive est plus vieille que les croyances religieuses. En tant que phénoménologues ils devraient pourtant expliquer le désir mystérieux des hommes de s'évader de l'univers des réalités visibles. [...] Ce qu'il faudrait expliquer d'abord, ce sont les motifs qui incitent les humains à signifier par des mythes, des symboles, des rites ce qui est essentiellement au-delà de la chair du monde (513-514).

L'explication de ces motifs est précisément celle que nous avons tenté d'amorcer dans cette partie relativement à la mubāhala de Médine, en mettant en lumière quelques-uns des ressorts de la dimension inter-Personnelle de ce phénomène, tout à la fois avec et contre Husserl ; et c'est elle qu'il nous faut désormais prolonger en explorant, comme annoncé, l'articulation de cette dimension inter-Personnelle à une dimension inter-personnelle.

VI. Testimonium

Il n'est pas de rapport au Saint, au Sacré ou à Dieu qui n'implique en même temps un certain rapport à l'autre homme ou à l'autre femme. Levinas l'a montré une fois pour toutes. Parce que l'ego qui est devant Dieu n'est jamais vraiment seul devant Lui, mais toujours entouré d'alter ego qui peuvent être autant d'« empêchements » ou, à l'inverse, d'« encouragements » à se relier à une Transcendance. Aussi parce que l'ego ne peut que constater que le Tout-Autre est toujours autrement autre que l'autre homme ou l'autre femme. Quoi qu'il en soit, il n'est pas de communauté qui ne soit privée de tout sens du sacré – la communauté qui a soi-disant « perdu » le Sacré ou qui dit s'en être débarrassée n'est qu'une communauté qui s'est sacralisée elle-même, instituée elle-même sacrée en lieu et place du Sacré –, ni d'expérience religieuse qui soit dénuée de tout sens de la communauté (cf. Nancy 1990) – en ce sens l'ascétisme lui-même est encore et toujours une manière de se rapporter au monde, et notamment au monde commun.

Dans la mubāhala, la dimension inter-personnelle s'atteste par la présence indispensable de témoins. Cette présence est capitale pour la compréhension de ce qui s'est joué. La tradition musulmane l'a elle-même souligné jusqu'à l'excès, et elle ne s'y est pas trompée. L'histoire laisse apparaître au moins deux catégories de témoins, même si tous les témoins jouent au plan fondamental-ontologique un rôle identique.

Dans la première catégorie de témoins se trouvent « nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nous-même et vous-mêmes » (Q 3 : 54/61). Et nous savons que, du côté des proto-musulmans, il s'est agi de Muḥammad, de sa fille Fāṭima, de son gendre et mari de cette dernière 'Alī, et de leurs deux enfants Ḥassān et Ḥusayn. Avec son emphase habituelle, Massignon a montré que ceux que Muḥammad prend d'abord à témoin – de la proposition d'ordalie dans un premier temps, de la convention passée avec les chrétiens du Najrān dans un second –, à savoir les membres de sa propre famille, n'étaient « pas de simples témoins validant matériellement sa signature, sa vie durant » mais de « vrais substitués », évoquant même la « solidarité sacramentelle entre les cinq de la Mubāhala » (Massignon 1983, 150).

Il convient de se demander si cette première catégorie de témoins ne renvoie pas à la tradition au sens faible : mettre sa famille en avant, sa descendance en première ligne, pour montrer qu'on ne plaisante pas, pour marquer le coup, le sérieux de la situation. En cela, la présence et le rôle des enfants de 'Alī et Fāṭima serait de pure forme, requise par la coutume. Sans pousser jusqu'aux interprétations gnostiques particulièrement fantasques de certains chiïtes dont Massignon se fait l'écho, une autre interprétation est envisageable, selon laquelle cette première catégorie de témoins renvoie au contraire à la tradition au sens fort. Ne peut-on pas en effet se demander si

celui qui témoigne peut comprendre pleinement ce dont il témoigne, s'il peut élucider vraiment le sens de ce qui a lieu, ou si l'acte même de témoigner ne suppose pas que l'objet du témoignage ne peut avoir la transparence des objets purs et simples de la science ? On ne témoigne pas des propriétés du triangle, et pourtant le témoignage ne peut pas se laisser réduire au statut d'une parole obscure et confuse, subjective et singulière, dans la mesure où il consiste à porter ou à dire des vérités, des vérités pour lesquelles il est parfois possible de donner sa vie (Housset 2006, 145).

L'argument prend tout son poids quand on le rapporte au destin de martyr que connaîtront 'Alī et Ḥusayn, l'un de ses deux fils. Comment ne pas penser qu'ils sont morts au nom de la « solidarité sacramentelle entre les cinq de Mubāhala » dont il vient d'être question ? (et ce bien que les batailles dans lesquelles ils sont tombés n'aient en apparence rien à voir avec la mubāhala de Médine et qu'ils aient péri, non par le glaive des chrétiens, mais par celui de musulmans) (Massignon 1983, 150).

Pour comprendre de quoi il retourne exactement, il conviendrait de livrer une étude détaillée des traits fondamentaux du prophétat

muḥammadien. Puisque ce texte ne peut être le lieu d'une telle étude, il suffira d'attirer l'attention sur le fait que ce prophétat a en commun avec tous les autres de consister en un *combat* qui ne peut être mené seul ; parce qu'il est mené, pour commencer, au nom d'une communauté singulière, et se découvre mené, pour finir, au nom de l'humanité tout entière. Tout prophète a besoin des autres. Non pas comme un acteur a besoin d'un public, mais comme un individu blessé, affecté, a un besoin irrépensible de se confier. Levinas a écrit très justement qu'« il n'y a de témoignage que de l'Infini » (Levinas 1974, 186). Cela explique en grande partie pourquoi Housset peut soutenir par ailleurs qu'il y a une « priorité de l'objet du témoignage sur le témoin lui-même, témoin qui ne peut absolument pas prétendre produire ce dont il témoigne dans une parole originelle » en ce qu'il « ne témoigne pas de son propre chef, mais reçoit sa légitimité de ce qui le touche et le requiert, de ce qui le contraint à la parole » (Housset 2006, 146). Ainsi peut-on légitimement penser que la solidarité sacramentelle entre les cinq de la mubāhala ressortit à la nature même de l'objet du témoignage – l'Infini, l'« Inaccessibilité divine » (Massignon 1983, 161) –, d'une part, et à la conception simultanément classique et originale du prophétat que possède Muhammad – comme d'une mission qui implique, non seulement de s'offrir, mais aussi d'offrir, même si l'offrande ne peut pas ne pas constituer un danger pour celui qui la reçoit, qui a le devoir de la recevoir, en raison précisément de la nature inouïe de l'objet du témoignage –, d'autre part.

Il nous faut encore évoquer brièvement une seconde catégorie de témoins qui permet d'approfondir la dimension inter-personnelle de la mubāhala de Médine. Non plus les cinq « sous le Manteau », mais les musulmans convertis non Arabes, les *mawālī*. Eux aussi sont au nombre des témoins de Muḥammad dans cette affaire. Et le moins qu'on puisse dire est qu'ils sont tout sauf des spectateurs désintéressés et impartiaux. Les *mawālī* sont en effet d'authentiques témoins, du moins si l'on accepte l'idée que le témoin n'est pas tant « celui qui énonce le témoignage » que « celui qui s'y engage » : « le témoin ne peut établir un rapport distancié avec ce dont il témoigne, mais il est avec lui dans un rapport de proximité et d'éloignement qui fait qu'il est pris, saisi par ce dont il fait l'épreuve et qu'en même temps il ne se comprend pas comme la mesure de l'événement » (Housset 2006, 149). Or il est justement raconté que les *mawālī* « contemplaient comme une théophanie la gloire divine nimbant les Cinq sous le Manteau » (Massignon 1983, 154).

Eux-mêmes étaient donc appelés à témoigner, se plaçant dans une chaîne commençant avec le prophète, se poursuivant avec sa famille, puis ses coreligionnaires, et s'étendant même jusqu'aux chrétiens du Najrān, puisque tout l'objet de la mubāhala est de les entraîner à rejoindre le « mouvement des croyants » (Donner 2012). Pour s'en tenir au *mawālī*, leur rôle est essentiel, car ils constituent le maillon entre les Cinq et les chrétiens du Najrān. C'est ce que peut expliquer la place, dans certains récits de l'événement, de Salmān, d'origine perse, le premier *mawālā* adopté par le prophète Muḥammad, élevé dans la religion zoroastrienne avant de se considérer comme chrétien. Il ne fait pratiquement aucun doute que les chiites ont surdéterminé son rôle à la lumière d'un symbolisme religieux particulièrement abscons. Sans doute ne fut-il pas l'« arbitre » ou même le « témoin divin » de la mubāhala que certains (chiites ou apparentés) ont voulu voir en lui (Massignon 1983, 159, 164). Il y a cependant toutes les raisons de penser qu'il fut dans l'esprit de ceux qui l'ont mentionné un témoin clé en ce qu'il ouvrait le témoignage – et par là l'islam – aux non-Arabes qui, de lointains, devenaient proches, comme des éléments d'un monde étranger rapatriés dans un monde propre, instituant l'exemple à suivre et se présentant en tant que tel aux chrétiens du Najrān. Par où l'on vérifie que, dans l'articulation inter-personnelle de la mubāhala, la portée interculturelle de l'ordalie est au moins aussi importante que sa portée interculturelle.

VII. Conclusio

Il est temps de conclure. Cette étude a laissé de côté un certain nombre de points auxquels il conviendrait de prêter attention afin de compléter l'interprétation phénoménologique de la mubāhala de Médine qui a été tentée. C'est tout particulièrement le cas de la question des *émotions religieuses et morales* qui se mêlent dans la scène que nous avons décrite et analysée, et qui sous-tendent de quelque manière, sur le plan de la plus pure intériorité, chacun des aspects que nous avons abordés. Il est en effet clair que la scène en question se déroule dans une *Stimmung* générale très particulière et que l'expérience vécue de chacun des acteurs présents renvoie à toute une série de « dispositions affectives » qui se tiennent les unes par rapport aux autres dans une certaine tension. Il serait notamment important d'essayer de montrer comment se dessine, à travers la mubāhala, un chemin qui mène de l'orgueil à la générosité en passant par la peur, l'espoir, la confiance et l'humilité.

Pour terminer, exprimons notre espoir que les analyses que nous avons livrées auront permis deux choses. Premièrement d'en apprendre davantage sur un phénomène quelque peu mystérieux au premier abord, présentant par ailleurs une certaine étrangeté, en vertu notamment de son interculturelité ; étrangeté et interculturelité qui ne se marquent pas seulement au fait que la mubāhala relève d'une culture locale ou plus largement provinciale datée qui ne peut être qu'étrangère à bon nombre d'entre nous, mais également au fait que la mubāhala articule des aspects de l'expérience vécue et par là des directions de sens d'une manière qui la rend parfaitement unique et même hermétique – en sorte qu'on ne saurait pénétrer le phénomène en question jusqu'à son essence sans une forme d'*initiation* qui se gagne par une application aussi lucide et prudente que possible d'une méthode en zigzag, faite d'aller-retour incessant entre la phénoménologie, l'histoire et l'anthropologie au sens large.

Nous espérons également et corrélativement que les mêmes analyses auront montré que la phénoménologie est tout à fait à même d'effectuer la décentration que la rencontre avec le phénomène étranger exige d'elle, et cela sans pour autant se perdre ni faillir à sa tâche. Car il nous semble en effet que notre essai d'interprétation de la mubāhala de Médine témoigne de ce que la phénoménologie est incontestablement capable de *ressaisir l'universel à travers le particulier étranger*, et ce sans pour autant, à aucun moment, faire violence à la singularité et au caractère exceptionnel de ce dernier.

Université catholique de Louvain
Institut supérieur de philosophie
Centre d'études phénoménologiques
B-1348 Louvain-la-Neuve
Sylvain.camilleri@uclouvain.be

Sylvain CAMILLERI

Bibliographie

- AL-ḤARĪRĪ. 1867. *Maqamāt/The Assemblies*. London/Edinburgh : Williams & Norgate.
- BÉGOUT, Bruce. 2007. *L'enfance du monde*. Chatou : La Transparence.
- BOTTERO, Jean. 1981. « L'ordalie en Mésopotamie ancienne », *Annali della scuola normale superiore di Pisa* III (11) : 1005-1067.
- BRAGUE, Rémi. 1984. « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote », in *Phénoménologie et*

- métaphysique*, éd. Jean-Luc Marion & Guy Planty-Bonjour. Paris : P.U.F., 247-273.
- CARDASCIA, Guillaume. 1967. « L'ordalie par le fleuve dans les Lois assyriennes », in *Festschrift für Wilhelm Eilers*, éd. Gernot Wiessner. Wiesbaden : Harrassowitz, 19-36.
- CHELHOD, Joseph. 1959. « Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam », *Revue de l'histoire des religions* 156 (2) : 161-188.
- . 1964. « Contribution au problème de la prééminence de la droite, d'après le témoignage arabe », *Anthropos* 59 (3-4) : 529-545.
- . 1991. « La foi jurée et l'environnement désertique », *Arabica* 38 (3) : 291-306.
- DONNER, Fred M. 2012. *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Cambridge : Harvard University Press.
- EHRlich, Uri. 2004. *The Nonverbal Language of Prayer. A New Approach of Jewish Liturgy*. Tübingen : Mohr-Siebeck.
- FAHD, Toufic. 1966. *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*. Leiden : Brill.
- GRUBER, Mayer I. 1980. *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*. Rome : Biblical Institute Press.
- HEIDEGGER, Martin. 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (SS 1920)*. *Gesamtausgabe* 59, éd. Claudius Strube. Frankfurt a. Main : Klostermann.
- HEILER, Friedrich. 1931. *La prière* (1917). Paris : Payot.
- HOUSSET, Emmanuel. 2006. « L'objet du témoignage », *Philosophie* 88 (1) : 145-158.
- HUSSERL, Edmund. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, t. VI, éd. Walter Biemel. Den Haag : Nijhoff (les traductions sont empruntées à *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel. Paris : Gallimard, 1976).
- . *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Husserliana* XXIX, éd. Reinhold N. Smid. Den Haag : Kluwer (les traductions sont empruntées à Bégout 2007).
- JUYNBOLL, Theodore. 1917. « Ordeal (Arabian and Muhammedan) », *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IX, éd. James Hastings. Edinburgh : Clark, 512-513.
- LEVINAS, Emmanuel. 1971. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Le Livre de poche.
- . 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag : Nijhoff.
- MARION, Jean-Luc. 2005. *Le visible et le révélé*. Paris : Cerf.
- MASSIGNON, Louis. 1983. « La mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fātima » (1955), in *Parole donnée*. Paris : Seuil, 147-167.
- MIKATI, Rana. 2019. « Cross my Heart and Hope to Die: A Diachronic Examination of the Mutual Self-Cursing (*mubāhala*) in Islam », *Journal of the American Oriental Society* 139 (2) : 317-331.

- NANCY, Jean-Luc. 1990. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgeois.
- PEDERSEN, Johannes. 1914. *Der Eid bei den Semiten, in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*. Strasbourg : Trübner.
- REINACH, Adolf. 1921. *Gesammelte Schriften*, éd. Edith Stein. Halle : Niemeyer.
- SCHMUCKER, Werner. 2012. « Mubāhala » *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éd. Charles E. Bosworth *et al.* Consulted online on 03 April 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5289.
- STEINBOCK, Anthony. 2007. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington & Indianapolis : The Indiana University Press.
- . 2014. *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston, Illinois : Northwestern University Press.
- STRASSER, Stephan. 1986. « Réhabilitation de l'intériorité. Réflexions sur la dernière philosophie de Merleau-Ponty », *Revue philosophique de Louvain* 64 : 502-520.
- STROTHMANN, Rudolf. 1958. « Die Mubāhala in Tradition und Liturgie », *Der Islam* 33 : 5-29.
- WELLHAUSEN, Julius. 1897. *Reste arabischen Heidentums. Gesammelt und erläutert*. Berlin : Reimer.
- ZWEMER, Samuel. 1920. *The Influence of Animism on Islam. An Account of Popular Superstitions*. London : Central Board of Missions.