

Yahvé COUPABLE du «Jihâd»

Une lecture de *Dieu en guerre* de Michel Dousse

L'intérêt que j'accorde au livre de Michel Dousse, *Dieu en guerre: La violence au cœur des trois monothéismes* (Albin Michel, 2002) est moins dû à l'habileté de son argumentation bien nourrie, qu'à sa valeur d'exemple à l'égard du négationnisme aujourd'hui si répandu du contenu spirituel du Judaïsme, évacué par Dousse au profit de celui du Coran. Cette stratégie se trahit comme une violence dans le désir avoué de « faire violence aux textes » étudiés, exprimé par M. Dousse à la fin de son « liminaire ». L'ouvrage, qui comporte neuf chapitres titrés, fort bien écrits, s'annonce comme une « approche comparatiste qui met en dialogue les trois révélations du monothéisme en tant qu'unité différenciée. » La place assez réduite des commentaires sur le Nouveau Testament (le Coran est mieux représenté) n'est pas la marque d'une faiblesse de composition ; l'ouvrage de Dousse étant inspiré par une volonté de contestation, de plus en plus affirmée au

Michel Arouimi

Michel Arouimi est maître de conférences en littérature comparée. Ses recherches portent le rapport de la violence et du sacré, dans les œuvres de divers auteurs. Après avoir étudié, dans plusieurs ouvrages, les réminiscences de l'Apocalypse dans la littérature, M. Arouimi s'est attaché aux influences littéraires qui guident certains auteurs du XX^{ème} siècle dans une réhabilitation consciente du sens religieux de l'art littéraire: dans deux ouvrages, *Vivre Rimbaud selon Ramuz et Bosco* (2009) et *Jünger et ses dieux* (2011).

fil des pages, qui s'exerce sur le Judaïsme. Le crescendo de son argumentation donne l'idée d'un « passage progressif de l'implicite à l'explicite », comme l'écrit M. Dousse lui-même, mais à propos de la genèse du Judaïsme, peu à peu constitué en « monothéisme ».

La violence de l'Ancien Testament

M. Dousse souligne la violence du contenu de l'Ancien Testament (AT) : la violence dualiste, incarnée par les plus fameuses figures de certains livres bibliques. Mais la liberté herméneutique dont se prévaut Dousse néglige le sens profond de cette œuvre littéraire qui vise, avec les moyens adaptés aux hommes d'autrefois et jusqu'à des siècles récents, à manifester un idéal transcendant qu'il faudrait dissocier de la fonction thérapeutique de ces textes bibliques, soulignée dans le « liminaire », à l'égard de la violence humaine. M. Dousse honore cet idéal quand il s'agit de l'Islam. Mais le Judaïsme le plus ancien n'a pas cette faveur, malgré son encombrante paternité.

On peut admettre que la « violence faite aux textes » se donne pour moyen les outils conceptuels de notre modernité : la « rupture », la « transgression des limites » (inhérente au « témoignage de la foi monothéiste », p. 16), si attendues dans cet ouvrage paru en 2002¹. Sous la plume de Dousse, la « transgression », explicitement définie comme une « violence », est celle de l'inadéquation du rapport de tout homme avec le mystère divin. Mais le caractère « indicible » de ce dernier serait l'origine des « débordements, des violences scandaleuses » dont la Bible est seule responsable puisque, dans la suite de ce passage, la « transcendance de l'Un » ne semble appartenir qu'à l'Islam. De même un peu plus loin dans ce liminaire : « l'impossibilité paradoxale de circonscrire l'objet du monothéisme » est à l'origine de « nombre de débordements [...] de violences et de guerres ». Autant de reflets du Dieu que Dousse croit pouvoir nommer « le Violent » avec une science de « l'étymologie des noms propres » qui semble imiter, même si elle n'en a pas la véracité, celle de « l'auteur yahviste » (p. 66). À ce « Violent » est opposé « l'Invincible », qui nomme le Dieu de l'Islam (p. 19).

Une méthode problématique

On s'étonne que Dousse, si fort de ses compétences, ne nuance pas « l'impossibilité » en question, en se référant aux travaux de Adin Steinsaltz ou Léo Schaya. L'ouvrage majeur de ce dernier, *La Création du monde à la lumière du judaïsme, du christianisme et de l'islam*, distribue une lumière égale, celle de l'Esprit, sur les trois monothéismes. Il est vrai que cette lumière implique un savoir fort décrié aujourd'hui, du moins parmi les prétendus intellectuels. Dousse semble négligemment balayer ce savoir en parlant du « monothéisme venu des Sémites, conjugué à d'autres influences dont un questionnement philosophique et une organisation du savoir [une organisation seulement ?] venus des Grecs » (p. 8).

Comment concilier le savoir de Schaya et celui de René Girard que M. Dousse

cite bien trop maigrement ? Je n'ai pas à parler ici de mes propres efforts de chercheur en vue de cette conciliation qui semble ne se faire que dans les œuvres de poètes métaphysiciens modernes, fascinés ou imprégnés par le mythe de l'Un. La grandeur du « Dieu seul » de l'Islam, autrement dit celle de l'Un, est d'abord minimisée dans « le dieu qui accompagne Untel » quand il s'agit de la religion « dont Abraham est donné pour figure originaire » (p. 9). Cette paternité est pourtant, affirme Dousse, celle des trois monothéismes. On peut regretter ce rétrécissement d'horizon, où l'Un se perd dans la figure mythique d'Abraham. Ce dernier, me semble-t-il, serait plutôt le pivot d'une allégorie impliquant la distance qui sépare l'essence de l'Un et la vision abâtardie qu'en ont les regards humains, régis par la violence duelle, mise en scène dans celle de ce mythe d'Abraham. Je songe au sens profond ou même ésotérique des images et des concepts du dogme, effleurés par le regard soupçonneux de Dousse. Le pouvoir d'abstraction du Coran, estimé par Dousse dans d'autres passages de son ouvrage, pourrait se lire comme une appréciation clairvoyante des énigmes bibliques, qui adaptent la transcendance à l'écoute humaine. Cette écoute serait en fait orientée ou limitée par l'emprise d'un tourment qui travaille notre être et qui se verrait projeté, à des fins thérapeutiques inexprimées, dans la violence du « Dieu jaloux ».

Il faudrait aussi débattre de la capacité d'accueil ou d'emprunt qui ferait mériter à la sagesse du Coran d'être qualifiée de « bâtarde » par Rimbaud. Quoi qu'il en soit, M. Dousse prépare le terrain pour sa charge contre le Judaïsme, fondée sur le « caractère unique de [la] différence » du Dieu de AT, qui se présente « comme l'Autre, l'Unique qui ne fait pas nombre avec les autres » et comme « celui qui tranche, met à part, sépare » (p. 11). L'altérité transcendante de la divinité – la « présence absente » dont parle Shmuel Trigano – reçoit un sens démoniaque avec le verbe « sépare ». Le prétendu « comparatisme » de Dousse s'obscurcit dans ce passage dont le vocabulaire (« l'Autre », « sépare ») semble faire écho aux définitions de Satan dans la tradition, pas seulement juive. Cette séparation ou cette « inappropriabilité de l'Un », loin envisagée comme le voile d'un mystère suprême, est définie comme une « rupture originelle », gérée par les trois branches du monothéisme. Et si le respect de cet « Autre » constitue selon Dousse « une violence » pour l'homme (p. 13), on ne sait trop si c'est vrai aussi pour le Coran qui, observe Dousse, « insiste, presque jusqu'à l'absurde, sur le déraisonnable que doit vaincre la foi du croyant dans un acte d'obéissance et d'abandon ». Le problème est esquivé par des remarques pertinentes sur la singularité des trois religions, mais la transition entre la « violence extrême » du sacrifice du Christ et la « violence d'inadéquation essentielle » (de l'homme et de l'Un) laisse perplexe (p. 16): pas à cause d'une volonté de désacralisation en dehors de laquelle il n'est pas aujourd'hui de bonne parole, mais en raison d'une instabilité argumentaire, où l'Islam est avantagé comme le lieu privilégié de l'Esprit. La « confiance parfois suicidaire » du fidèle (p. 8), si tôt évoquée dans cet ouvrage, comporte une pluralité de sens, très

variable, quoiqu'en dise Dousse, dans chacun des trois monothéismes... Dousse ne le dit pas, mais le lecteur est incité à rapprocher la foi du fidèle, imitée de celle de Jésus lui-même, et les comportements suicidaires des partisans du « jihâd », dont Dousse néglige le sens violent au profit des valeurs spirituelles qui s'y voient associées.

Il n'est pas sûr que son ouvrage affronte cette question qui pourtant le hante. Son projet peut évoquer celui d'un Lawrence Durrell qui, en 1990, dans son testament spirituel, *L'ombre infinie de César*, fait l'apologie de l'Antiquité (et non pas celle de la terre d'Alexandrie) en incriminant le « principe luciférien du judaïsme », celui de la « puissance sémite », condensée dans la Thora qui « cherch[e] à gober et à digérer les écritures sacrées de l'hindouisme et les Upanishad » (Gallimard [Folio] 1996, p. 120). On s'étonne, chez Durrell comme chez Dousse, que le Coran, avec son génie de l'emprunt, ne soit pas l'objet d'une diatribe analogue. Le réquisitoire de M. Dousse à l'égard du Dieu qu'il nomme « le Violent » a des moyens plus doux ou moins durs que ceux de Durrell ; ce dernier s'en prend au « Dieu jaloux » de la « race élue, élue par [une] allégorie monothéiste » (p. 199) adorée par les juifs et les chrétiens, identifiée au « Sacrifice ». Nous verrons plus loin quelle eau trouble M. Dousse ajoute au moulin de Durrell qui, dans son *Ombre infinie*, fustige le « moulin à sous de l'esprit juif [en français dans le texte] supplantant le moulin à prières dont les partisans de Jésus faisaient la promotion »...

Le terrorisme biblique

Dousse, dans son premier chapitre, nous fait grâce de l'hindouisme et s'attache à la violence dans les mythes de la création de l'ancienne Mésopotamie, « marqués par la violence et la révolte » (p. 23) qui, si elles ne sont pas l'apanage du monothéisme, en seraient le principe inspirateur. La comparaison de la Genèse biblique et des mythes babyloniens qui lui correspondent n'omet pas le sens transcendant de la première, rendu problématique par l'hypothèse des deux versions de la Genèse, raccordées dans la Bible qui commence par la seconde, dite « sacerdotale », rédigée pourtant quatre siècles après celle du « Yahviste » qui relate l'expulsion d'Adam et Eve du paradis. Dans la vision la plus ancienne, celle du « Yahviste », « toute dualité et toute différence paraissent vouées à l'antagonisme », contrairement à la « perspective sacerdotale, plus théologiquement élaborée » (p. 33). L'hypothétique dualité de ces deux versions de la genèse² est moins problématique que la conclusion de ce développement : l'impression « qu'il s'agit presque davantage d'une genèse de la violence [dualiste] que de la Genèse tout court ». Le remède est donc mis pour le mal. M. Dousse édulcore ces affirmations en reconnaissant le sens vitaliste du mythe, avec une métaphore végétale dont les couleurs coraniques, sous sa plume, triomphent des mauvais aspects de cette violence : dans le seul espace d'une parenthèse³, suivie par un retour sur ces aspects violents, quand sont évoqués les descendants immédiats d'Adam et Eve. On peut douter que cette dis-

crimination soit en harmonie avec la sagesse apparente du Coran qui, note Dousse dans ses analyses du mythe de Caïn dans les trois religions, se garde de la moindre « allusion à quelque antagonisme opposant agriculteurs et pasteurs » et, « à la différence de la Bible, n'évoque jamais de telles rivalités » (p. 88). Car dans la Bible, le signe de Caïn « participe [...] de l'ambiguïté du sacré qui inclut la terreur (ce qui n'est pas sans rapport avec certaines formes archaïques de terrorisme lié au yahvisme) » (p. 77).

Terrorisme. Le mot est lâché. Et voilà, par la même occasion, fermée la porte aux *amalgames*, du moins ceux qui reçoivent ce nom dans mot les médias. Car l'auteur de ce *Dieu en guerre* refuse de lire dans la version du « Yahviste » aux dures sonorités, une projection dramatique de la quasi-impossibilité, pour les hommes d'hier et d'aujourd'hui, de la réintégration spirituelle dans l'Un. On m'excusera de ne pas m'aventurer dans ce débat ésotérique, où se sont un peu égarés les pas de Marie Balmory. Le silence des textes sacrés est-il d'ailleurs sacré ? La rivalité que ne dit pas le Coran avec des mots, cette rivalité explose génialement, au VIII^{ème} siècle de notre ère, dans la version arabe du *Kalila et Dimna*, ressentie par les contemporains de son auteur Ibn al-Mugaffa comme une critique (suicidaire) du fidéisme⁴... Je songe à la non moins géniale synthèse poétique des récits du *Kalila*, accommodés par Kafka dans sa nouvelle *Chacals et Arabes* avec sa connaissance de rituels antéislamiques dont il sonde le sens et dont M. Dousse évoque lui-même fugitivement, dans son dernier chapitre, la violence. Le Coran, pas moins que la Bible, est travaillé par ces problèmes qui sont inhérents à notre condition, plutôt qu'à l'essence inexprimable de l'Un.

Cette attribution du « terrorisme » au « yahvisme », avec l'évidence que lui donne cette assonance, et bien avant que les pires aspects du « jihâd » ne soient éclipsés par son sens le plus spirituel, est soigneusement préparée dans le premier chapitre, réservé à la « violence de la Genèse ». La transcendance divine, si imparfaitement honorée par le « Yahviste », « culmine » dans le récit sacerdotal, avec « un symbolisme d'une inépuisable richesse » (p. 38): « homme et femme, un en humanité [...] sans que l'un ait prééminence ou autorité sur l'autre » (p. 40). On approuve cette phrase. Mais si Dousse apprécie ailleurs le sens spirituel de cette alchimie de valeurs assimilée à la seule vérité, il n'en respecte pas l'esprit dans sa farouche opposition du récit sacerdotal et du récit « yahviste » : deux mots chargés de connotations si divergentes... Cette dichotomie se retrouve dans la tension sémantique de « l'expulsion » ou de la « violence de la vie » caractérisant le récit « yahviste » et de la « rupture [de création] » qui reçoit un sens positif quand il s'agit du récit sacerdotal ou, plus loin, la venue du Messie (p. 43). C'est que la poétique et l'éthique du désert, dans le récit sacerdotal, se retrouvent dans le Coran, taillé aux mesures d'une « civilisation du désert » (p. 41).

Cette transition s'annonce dans une brève allusion à la « symbolique sacrale » de l'Islam, qui ne « connaît pas [...] de culte sacrificiel (le sacrifice du mouton n'étant que commémoratif du sacrifice d'Abraham) » (p. 40). Cette parenthèse,

comme toutes celles qui fleurissent sous la plume de Dousse, pourrait faire l'objet d'une longue discussion, et d'autant plus que Dousse, plus loin dans son ouvrage, rejette un peu de son sable sur les rituels antéislamiques, dissociés du message du Coran, pourtant hanté par Abraham... Peut-on entendre dans une citation du Coran répétée deux fois dans ce développement, le souvenir d'un détail sanglant de ces rituels : « le Créateur se révèle également plus proche de l'homme que sa veine jugulaire » (p. 46 et 49.)?

Les deux problématiques

Selon Dousse, la « révélation coranique [...] développe les virtualités propres » de la « vision sacerdotale » (p. 42). Je dirais plutôt qu'elle lui surajoute une connaissance qui s'y trouve déjà, avec un génie d'emprunt qui est celui de l'Islam. Mais ce relais spirituel est exploité par Dousse pour confirmer son déni de la grandeur qui auréole malgré tout le nom « Yahviste ». Dousse renie ainsi lui-même, dans son opposition des deux « visions » bibliques, le « vrai dialogue dans la complémentarité » des révélations coranique et biblique, opposées dans une « incompréhension » que Dousse ne fait que justifier.

Un peu plus loin, l'analogie de la lumière du Verbe avec celle de l'esprit du Coran se ternit, à la faveur du second, quand Dousse souligne la « thématique ségrégative entre croyants et incroyants » dans l'évangile de Matthieu (p. 45). La différence du Dieu jaloux et du Dieu du Coran (le Coran où les conséquences de la faute « n'affectent pas Dieu lui-même, mais retombent sur les hommes en hostilité réciproque » p. 47) est-elle vraiment à la faveur du Dieu du Coran ? Quoi qu'il en soit, ce dernier apparaît comme la révélation « la plus purement créationnelle [ou monothéiste] » en raison de la « compénétration des contraires » dont il est le lieu textuel (p. 50). On regrette que cette leçon ne serve pas à éclairer le sens de l'arche d'alliance des Hébreux qui, plus loin dans cet ouvrage, est entendue comme un signe de violence guerrière. (Si d'après Dousse le mot *harb*: la guerre, est lové dans le mot « arche », pourquoi ne pas circonscrire tous les *arabes* dans cette arche ?) La lecture de travaux érudits sur la symbolique de l'Arche manque à Dousse pour apprécier cette symbolique, si remarquable dans les livres de Samuel.

Dousse, vers la fin de ce chapitre, a sans doute raison d'insister sur l'originalité de la vision coranique du Créateur, qui « fait pénétrer la nuit dans le jour et le jour dans la nuit », et qui fait « sortir le vivant du mort et le mort du vivant » (p. 50). A la fin de ce chapitre, la citation d'une sourate évoquant « l'ivresse de la mort avec la vérité! » augure une estimation de son rapport avec les violences du terrorisme contemporain, à laquelle Dousse ne se risque jamais. Cette précaution a d'ailleurs une valeur exemplaire à l'égard des associations ou transitions qui, dans la présentation des actualités par les médias, dissocient le terrorisme de son terreau culturel. Mais la critique de Dousse se limite au « yahvisme ». Son aveuglement n'est pas total : une citation de René Girard en témoigne dans ce chapitre. Simple interview où Girard évoque la singularité du

rapport que l'Islam entretient avec la mort, plus positif que dans le christianisme (p. 49). Il aurait fallu recréer cette pensée avec les feux des analyses qui, par exemple dans l'étude de Girard, *Shakespeare: les feux de l'envie*, révèlent le sens violent de la compénétration du jour et de la nuit, parmi d'autres valeurs opposées qui, seulement dans le domaine de l'art, médiatisent une contradiction, qualifiée de fondatrice par Girard. Le « double-bind » serait la clef du terrorisme (pas celui du « yahvisme »!). D'autres pensées de Girard sur ce sujet vont dans ce sens, même si elles concernent l'exaspération de la rivalité éprouvée par les contemporains de l'Occident, plutôt que cette conjonction du positif et du négatif (la vie et la mort). Ces contradictions se résument dans celle du oui et du non⁵, imprimée dans des consciences qui ne perçoivent pas vraiment son sens transcendant, comme en témoigne, au-delà du problème abordé ici, la confusion du vrai et du faux, devenue le signe de la culture contemporaine.

Le chapitre II (« Violence et faute originelle »), avant celui qui s'intitule « Premiers frères, premiers meurtres », revient sur l'opposition des « deux récits, sacerdotal et yahviste ». Dousse dénigre, encore une fois, la vision yahviste, où la « prise de conscience de sa faute par l'homme constitu[e] la voie privilégiée pour connaître Dieu » (p. 56). Il me semble pourtant que la grandeur de cette vision tient justement au sens métaphorique de cette faute, entendue comme un effet ou comme un reflet de cette contradiction si néfaste qui, si elle joue un rôle dans la conception du sacré, reste indépendante de la « vérité » que recouvre ce dernier. La « prise de conscience » de cette « faute » serait bien nécessaire, pour prétendre à cette connaissance... Quelque chose comme une « spiritualisation de la faute », décelée par Dousse dans le Coran, mais pas dans la vision sacerdotale, qu'il avantage pourtant par rapport à la vision « yahviste ». Dans ce passage, la question de « l'unique Seigneurie » du Coran : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » (p. 57) a la hauteur, blâmée par Dousse, de celles du « Yahvé jaloux » sur lequel s'aiguise à nouveau le fer de Dousse. Ce dernier imite-t-il malgré lui la « flamme du glaive fulgurant » souligné dans la Genèse ? Dousse ne voit pas dans ce symbole, jugé guerrier, le modèle de l'épée qui, dans l'Apocalypse, matérialise le Verbe agissant, plus présent dans le Coran ?

Glissements

Le « glissement hors paradis » admiré dans la version coranique du mythe, se lit comme une clef de la stratégie littéraire de Dousse, toute en glissades savantes, vouées à redonner sa douceur à la révélation coranique, jugée « légaliste et dure » par « ceux qui n'en ont pas une connaissance directe » (dans le même passage, p. 61). Au chapitre III, au-delà de son indéniable intérêt, le « glissement subreptice de la fabrication à l'idolâtrie » (p. 79), à propos du mythe de Tubal Caïn, s'entend comme un aveu inconscient de la fabrique doussienne, orientée sur une transcendance qui n'est que celle du Coran. Ces glissements inquisiteurs, moins en raison de la défaveur du « yahvisme »

que de leur valeur symptomatique à l'égard de la pensée contemporaine où tout glisse, entre les genres comme entre le bien et le mal, dont le sens même s'abolit. La gravité de ce phénomène s'accuse sur les niveaux les plus dégradés de la culture, comme certain film fantastique, *Silent Hill*⁶, où les motivations commerciales de l'annexion des problèmes sociaux ressassés par les médias jette un doute sur les enjeux artistiques de cette œuvre étonnante : un scénario confondant où le masculin et le féminin, l'innocence et son contraire, et le profane et le sacré perdent leurs contours, dans une fantasmagorie que l'on peut interpréter comme une altération du mythe d'Abraham, toujours moins bien compris par les hommes de notre temps, devenus incapables de relever le défi que nous pose effectivement ce mythe oppressant.

La grandeur du Coran pourrait finir par souffrir de cette comparaison avec le « yahvisme », comparaison dont la vocation didactique revêt toute son âpreté dans les chapitres suivants. Aux chapitres III et IV, Dousse s'empare du mythe d'Abraham et de ceux qui s'y rattachent chronologiquement. Les sacrifices d'enfants, jadis reprochés aux Juifs, sont subrepticement suggérés dans un laïus sur la symbolique du « premier né », prolongé par une évocation des « sacrifices humains » (p. 73) que réclament certains « cultes agraires de la fertilité » (dédaignés ou ignorés par la civilisation du « désert »). Même si Dousse se montre désireux de « ne pas durcir les symboles dont la nature est de demeurer ouverts à une multitude d'interprétations » (p. 69), il se montre intransigeant envers le « Yahviste [qui] ne recule pas devant des images extrêmement violentes » (p. 73).

Ce développement dominé par la figure de Caïn est le prétexte de l'évocation des « formes archaïques de terrorisme lié au yahvisme » (p. 77). Le Coran, déjà singularisé par une « spiritualisation de la faute », est plus clairement opposé à la vision « yahviste » sur le terrain des interdits de la « loi du non-mélange », évoquée à propos du rapport d'Abel et Caïn. Mais la « discrimination au sein de l'identité », soulignée par le stylet de Dousse (p. 84), a peut-être une justification que René Girard pourrait éclairer. Le drame des deux frères, comme tous ces interdits, participent à une leçon sur les dangers de la rivalité mimétique ; la violence de ce drame et l'intransigeance de ces interdits donnent la mesure d'une prise de conscience de cet écueil spirituel que je suis tenté d'assimiler à la « faute », en y voyant le tremplin d'une saine approche du sacré. Le recours à Girard est rendu moins nécessaire par maints textes de la tradition juive, cités par Shmuel Trigano dans son analyse de la « dérive » qui, lorsque la « gloire altruiste de Dieu » est l'objet d'une perversion dans certains esprits⁷, engendre les comportements où Girard voit autant d'effets de la « rivalité mimétique ». Le « silence du Coran » qui « n'évoque jamais de telles rivalités » (p. 88) témoignerait d'une confiance excessive dans la compréhension des fidèles, puisqu'il refuse ou dépasse tout « antagonisme », dans sa version ou son imitation du mythe. De même avec le sacrifice du Christ, réinterprété par le Coran, souligne Dousse, avec « des accents très adoucis » (p. 101). La grandeur du Coran

tient assurément à « l'égle contingence de tout ce qui n'est pas Dieu, dans une solidarité qui exclut le choix ». Dousse ne le dit pas, mais les comportements sociaux des musulmans sont le reflet, certes fort honorable, de cet idéal. Le problème serait de savoir pourquoi cet avantage s'abolit dans des pulsions fratricides ignorées ou mieux jugulées chez d'autres peuples, privés selon Dousse des vertus inégalées d'une abstraite transcendance. Si cette question n'est pas soulevée par Dousse, elle oriente pourtant sa réflexion sur le sens, jugé positif à grand renfort de racines linguistiques, du « jihâd ». Et si le sens le plus négatif de ce dernier est à peu près occulté, c'est parce que dans l'esprit de Dousse, comme on va le voir, ce sens violent résulte du germe corrupteur du « terrorisme yahviste ». Ce dernier serait alors la trace d'Iblis (Satan) dans la psyché musulmane ?

Abraham

Le chapitre IV revient à Abraham, en focalisant sur « l'élection divine », cette « promesse particularisante » où Dousse voit la matrice d'une violence ignorée par le Coran, plus imprégné par la bénédiction divine qui est énoncée dans la « version sacerdotale » de la Genèse. Cette « promesse » est bientôt désignée par la « ségrégation » qui, observe Dousse, s'exerce « à l'intérieur même de la lignée » (p. 93). Plus loin : « Dieu a marqué son intention expresse de dualité dans la lignée du témoignage abrahamique » (p. 96). Encore une fois, et malgré l'évidence de la « complémentarité dialectique » des deux lignées, Dousse prête à ce qui n'est qu'une mise en garde, adaptée aux écoutes de nos ancêtres, la valeur d'une incitation. Herman Melville, dans son *Billy Budd*, a le génie d'associer au mythe d'Abraham, transposé dans son récit, le danger de l'éclatement des formes : « *disruption of forms* », évité par la décision du sacrifice de Billy, nouvel Isaac... La « loi [juive] du non mélange », entendue par Dousse comme un écho de cette « ségrégation », est pourtant une manière de conjurer, au quotidien, cette « *disruption* ».

L'étai se resserre sur le mythe de Jacob, dans lequel Dousse débusque des preuves de sa critique, en soulignant tel « jeu de mots auquel paraît se complaire le Yahviste » (p. 108). Le talent littéraire de ce dernier serait ainsi harmonisé avec les ruses et les mensonges reprochés à Jacob dans Jérémie ou Osée. Marcel Gauchet est convoqué dans cette démonstration où le combat de Jacob traduirait l'idée que « Dieu se trouve lui-même expulsé de sa transcendance » (p. 107). Mais cette phrase exprime surtout l'inversion spirituelle à laquelle se livre son auteur, étayée par la racine arabe du mot désignant ce combat.

Les Lévités

Dans les chapitres qui suivent, Dousse qui a préparé son élan, s'empare des fondements de la tradition juive, dont les Lévités sont les représentants. Mais la lecture ingénieuse qu'il propose de leur fonction dans la Bible n'est en fait que la projection, sur l'univers des Lévités, des conflits qui déchirent aujourd'hui le

Moyen-Orient. La stratégie de Dousse paraît pourtant se réfléchir dans celle de... Yahvé, « qui prouve sa transcendance universelle en manipulant les éléments [...] à sa guise » (p. 141).

Soigneusement orchestré, cet amalgame s'oriente au chapitre VII sur la conception religieuse de la *shekhina* hébraïque, dont la désignation en tant que « gloire de Dieu » n'est pas si rassurante sous la plume de Dousse puisqu'elle partage dans ce développement les valeurs belliqueuses de la gloire (p. 169). Et si Dousse ignore les explications métaphysiques de la *shekhina* rassemblées par Gershom Scholem, il attribue à la « sakina » du Coran un « caractère spirituel et invisible », refusé à celle des Juifs (p. 171). Ce parti pris revêt un aspect d'évidence grâce aux acrobaties argumentatives des chapitres V à VII. Le simple titre du chapitre V : « Yahvé arrache Israël à l'Égypte » vaut par la duplicité sémantique de ce verbe, dont le sens de sauvetage est troublé par celui d'un rapt, dont l'Égypte serait victime. Mais cela reste un exemple mineur de l'inversion du ou des sens qui parcourt le texte de Dousse.

Révélatrice de cette stratégie, l'expression « impérialisme inversé » est appliquée à la « vocation historique d'Israël » (p. 113). Avec son caractère usurpé, cette expression annonce « le terrorisme – dirait-on aujourd'hui – sacré » des Lévites (p. 159). Cette concession à l'actualité n'est pas moins révélatrice de l'*amalgame* (comme on dit aujourd'hui) où se confondent la Bible et le conflit judéo-palestinien ; en témoigne encore l'évocation des « représailles des populations environnantes », craintes par Jacob en raison des ruses et malveillances de ses fils (p. 160).

L'« intégrisme et [la] violence » qui fait trembler l'Occident moderne est rejeté par Dousse sur les Lévites et sur leurs « débordements » (p. 167). Leur « brutalité » devient « positive, par une mystérieuse transmutation sacrée » (p. 160). Cette analyse musclée, inspirée par les revendications du terrorisme contemporain, est très éloignée de la fonction sacrificielle des lévites, destinée à permettre le rapprochement des fidèles et d'un Dieu non représentable et « absent » (d'après l'étude de Shmuel Trigano⁸). De même avec le « sacerdoce de la violence et de la terreur » du « pur yahvisme » (p. 165), confirmé dans sa « violence » par les racines arabes de certains termes le concernant.

Très au-dessus de ces failles, le Coran est présenté comme une « religion de l'équilibre objectif, éloigné des extrêmes » (p. 166). Les dérives de la branche shi'ite sont justifiées par une subjectivité « émotionnelle et piétiste » favorisant une « magnification culturelle du zèle et de la violence ». Ce ne peut être le cas des Lévites, même si la vie dans la « gloire » de Dieu est pour les héros de l'AT « une vie exposée comme un défi au nom de Yahvé le Vivant » (p. 142). Car la transcendance, attribuée par Dousse aux violences mystiques des shi'ites, a déserté la tradition des Juifs « au bénéfice de nouvelles distances plus psychologiques que métaphysiques » (p. 122).

On pourrait longtemps discuter du sens de la proximité de l'homme et du Dieu des Juifs, son « partenaire » (p. 123). Le symbolisme de ce rapport est tiré

vers le bas par Dousse, ainsi mieux armé pour présenter un « Yahvé homme de guerre » dans son chapitre VI. Il manque au « Yahvé seul », partenaire guerrier, le sens transcendant de son unicité (p. 141). Dousse infléchit dans un sens réducteur le rapport si préoccupant de cette unicité et du danger pour Israël « d'imiter les autres nations ». Cette singularité revendiquée m'apparaît plutôt comme l'équivalent de la méfiance des mystiques pour les influences extérieures. Cette expression territoriale de la contemplation de l'Un n'est pas soupçonnée par Dousse qui enfonce le clou en stigmatisant la « brutalité » et les « excès » qui, en particulier chez les Lévités (même si elle existe « au sein du monothéisme en ses trois expressions⁹»), « tendent à exprimer "l'outrance" de la transcendance et les exigences de l'Unique » (p. 168).

Les chapitres V et VI sont le champ de bataille où Dousse rejette sur Israël la responsabilité de la guerre sainte. Le comportement d'Israël est d'abord cerné par une négation : « pas expansif [...] et conquérant » qui pourrait rassurer (p. 113), mais on comprend bientôt que cette expansivité conquérante est celle de la « guerre nomade », vouée à la « fulgurance de l'instant » (p. 135). Ce penchant serait hérité des « sociétés archaïques » qui, dans le discours de Dousse, jouent le rôle d'un tampon hybride entre ces deux ethnies.

Israël guerrier

Le comportement d'Israël n'est guerrier qu'en étant « centripète et centralisateur » ; Dousse y voit l'annonce de la « civilisation moderne », étatique et mortifère, qui n'est plus apte à apprécier l'« esthétique liturgique » de la « fulgurance » en question. La « guerre nomade » vaut par son sens mystique, refusé aux « guerres bibliques » qui sont « menées par des rois, à la façon sédentaire, même si c'était, du moins le prétendait-on, au nom de Yahvé » (p. 139). Comme toujours les modalisateurs ajoutent aux sinuosités du propos de Dousse. La positivité de la guerre nomade rejaillit sur les rituels sanglants de la société bédouine, justifiée dans ses violences par le symbolisme sacré de ses attributs, pourtant bien plus sanglants que les symboles d'Israël. Le point d'orgue de cette monstration réside dans une référence à l'amour courtois (p. 136), destinée à attirer la sensibilité du lecteur occidental dans cet univers nomade.

La seconde moitié du chapitre VII concerne « L'arche, sacrement de la présence divine ». Cette désignation respectueuse nous procure un faux espoir. J'ai déjà souligné le choix des mots qui décrédibilisent cette valeur sacramentelle, plus violemment mise en doute par l'association thématique de la guerre et de l'arche, identifiée comme une « eschatologie de la guerre sainte » (p. 171). Dousse persistant à ignorer le symbolisme de l'arche à l'égard de l'« harmonieux tissage de contraires » (p. 136), mentionné à propos de l'exaltation ludique (et belliqueuse) de la vie bédouine. Je n'ai pas à faire ici le tableau de cette symbolique, malicieusement questionnée par Kafka dans son récit *Dans notre synagogue*. Curieusement, l'esprit des rituels antéislamiques (au moins le sacrifice du chameau) dont Kafka, plus subtilement que Camus, fait une synthèse poé-

tique dans *Chacals et arabes*, est attribué par Dousse aux (seuls) Lévites, « immunisés contre les risques redoutables du sacré » (p. 172). On songe ici à certains des rituels minutieusement analysés par Joseph Chelhod dans son étude magistrale *Le sacrifice chez les Arabes*. De même avec « le mécanisme sans fin de la vengeance du sang » (p. 176), qui est le trait majeur de cet esprit. (On pourrait commenter dans ce sens le refus du peuple de Yahvé de « pactiser avec l'étranger et de se compromettre dans ses cultes » (p. 169) ou les exclusions internes de ce peuple.) Sous la plume de Dousse, le lexique arabe pour éclairer le nom de Levi semble trahir la conscience de cette parenté. Mais Dousse revient sur la « mise en scène rituelle de la guerre sainte » chez les Lévites en libérant cette expression, au détriment de ces derniers, du lien historique qui l'associe à l'Islam. La corruption sémantique dont l'arche, devenue une « parabole du terrorisme sacré » (p. 180) est victime, trouve même une sorte de vérification historique dans les « liturgies guerrières de Qumran ». Sans être en mesure d'estimer la portée de cette affirmation, j'apprécie dans cette manipulation des faits une forme intellectualisée de la perversion spirituelle qui s'illustre, sur le plan esthétique, dans le film que je me suis permis d'évoquer, parmi bien d'autres créations contemporaines, rachetées par des ambiguïtés qui manquent au propos de Dousse.

Non que ce propos ne soit pas saturé de duplicité, comme en témoigne encore le chapitre VIII, où Dousse s'intéresse à la fonction des grandes victimes de AT, Job surtout, qui « demande des comptes à Yahvé » (encore une formulation révélatrice, p. 193). Le fait que « la révélation coranique ait retenu la figure de Job » est expliqué par une analogie entre le comportement de ce rebelle et la « mentalité arabe », dont les « fulgurances » déjà soulignées font place à une « exaltation de la patience endurente ». Une formulation qui conviendrait aussi bien au peuple juif, quand il est envisagé avec des yeux plus doux. Dousse condescend d'ailleurs à citer un auteur juif contemporain dans ce chapitre (Y. Leibovitz), mais l'optique de cet auteur, exprimée dès le titre de son ouvrage, *La mauvaise conscience d'Israël* (1994), fait douter de cette faveur. Cette mauvaise conscience manque à Dousse, qui imite pourtant malgré lui « l'outrecuidance » d'Abraham demandant à Dieu d'épargner la ville pour un seul juste. Cette preuve de la magnanimité divine est balayée par Dousse qui conclut : « un seul homme doit payer pour tous », avant d'édulcorer ce constat par une observation qui jette une odeur d'usure sur ce « marchandage » mythique : « il est vrai qu'il s'agit non seulement d'épargner mais de racheter » (p. 189).

Sur un tout autre plan, le style de Dousse, dans ce chapitre plus que les autres, nous vaut des formulations qui, au-delà de leur sens littéral, sont le chiffre des reptations de son esprit. Ainsi le sort de Job est vu comme un « positionnement de dépossession objective » vis-à-vis du « caractère arbitraire [du] décret divin » (p. 189). Dousse lui-même se livre à une « dépossession » des vertus juives, si désavantagées par rapport à celles qui émanent du Coran¹⁰. Ce dernier, observe Dousse en clôturant son chapitre, « ne développe pas cette thématique

de la violence victimaire et [...] va même jusqu'à nier que Jésus fût crucifié » (p. 204). On peut hésiter sur le sens de ce négationnisme qui fait fi des justifications spirituelles de ce sacrifice, mises à jour par la « perspicacité » de René Girard.

Le jihâd

Le dernier chapitre de l'ouvrage, « Le jihâd et la guerre dans le Coran », révèle d'autant mieux l'enjeu de la démonstration de Dousse – une désignation du judaïsme comme l'origine de la « guerre sainte » –, que le talent déployé dans le tissage de l'ensemble des chapitres précédents se concentre dans le seul espace de ce chapitre, orchestré autour de cette accusation. Dousse qui nie la « fascination belliqueuse » de l'Islam (p. 208), oppose à la guerre « dramatisée et sacralisée liturgiquement » de la Bible, la guerre « codifiée » du Coran. Cette vision qui semble faire fi de l'histoire, n'a que le mérite d'indiquer le sens purement dramatique et sacré, pour ne pas dire symbolique, de la guerre biblique : si la Bible peut bénéficier de la restitution « des mots à leur contexte », appliquée par Dousse au Coran. Dans la suite de ce passage, avant même de soupeser sur sa balance le sens du « jihâd », Dousse évoque les comportements belliqueux des anciens arabes, dont la culture s'est vue rénovée par le mythe coranique de la « sakîna ». Dousse, pourtant si enclin aux manipulations philologiques, néglige l'origine judaïque de cette « sakîna » (de même au chapitre VII, p. 170). Le dernier développement de ce chapitre IX, « La sakîna associée au jihâd », conjugue cet oubli et celui du sens le plus connu du « jihâd », relu comme l'expression de l'« effort » du Dieu créateur, réverbéré dans celui des « élus » en vue d'une « réalisation spirituelle » que ne favorise pas selon Dousse le « yahvisme » (p. 211 et 219).

Par un tour de passe linguistique, Dousse purifie le « jihâd » de son sens violent, reconnu en soulignant dans un passage (prétendu exceptionnel) du Coran la synonymie des racines « JHD » et « HRB » (la guerre). Cette purification se fait au détriment de « l'arche des Hébreux » qui serait « probablement » le modèle du « mirhâb », terme dans lequel la racine « HRB » revêt une « sacralité » qui manquerait à l'arche des Hébreux. Arche dont le thème, suivant la lecture que Dousse fait de la Bible, se « développe en eschatologie de la guerre sainte, la dimension céleste et définitive de l'image prenant le pas sur ses réalisations historiques » : à l'inverse du Coran, donc (p. 171). L'ambiguïté du « jihâd » ou celle du mirhâb, lié à la notion de la guerre par l'étymologie ? serait une question salvatrice de l'Islam à l'obscurcissement guerrier de l'arche hébraïque. Et pour éviter que l'on songe à retourner le sens de cette hypothèse, Dousse affronte la violence de la guerre selon le Dieu du Coran, identifiée comme « un élément structurant et stable » (p. 221). L'« éclatement des limites », dans ce passage où des considérations amphigouriques confondent les penchants guerriers et spirituels de la « première communauté musulmane », cet « éclatement » exprime en fait celui que pratique Dousse, si défavorable au judaïsme. Publié

en 2002, cet ouvrage de Dousse, sans doute rédigé ou peaufiné en 2001, peut s'entendre comme un écho au sinistre « éclatement » de la grandeur américaine, provoquée par le décret céleste que l'on sait. La valeur métaphorique de la « guerre sainte », accordée par Dousse à certaines sourates, est refusée au Deutéronome où prédomine (« précisément ») le sens guerrier de cette expression (p. 214). Plus loin « l'immédiateté du monothéisme islamique » (p. 222) valide le sens spirituel de la « fulgurance » belliqueuse, déjà évoquée. Le « jihâd » qui « transcende toute réalisation particulière » est bien différent « des guerres de Yahvé » dont l'« objectif limité et déterminé » semble pitoyable (p. 218), comparé à l'objectif du Coran qui « ne développe pas de thématique de la violence » et qui n'a pas « vocation à la conquête » (p. 224).

Si l'histoire peut contredire de telles affirmations, Dousse s'autorise quelques restrictions en mentionnant les simples « coups de mains » ou « rezzous » des partisans du « jihâd » : autrement dit des coups en douce et des « razzous » plus doux que des razzias, pour nommer les luttes intestines. Ces dernières sont exemptées d'une comparaison avec le rapport d'Abel et Caïn, pourtant évoqués dans ce passage.

Le mythe des deux frères et celui d'Abraham, si présents dans ce chapitre, peuvent d'ailleurs éclairer le rapport des deux monothéismes. La sagesse du Coran, si liée à celle de l'AT, serait-elle le moyen d'un conflit parental ? Le Coran est défini comme un « retour au pur monothéisme abrahamique » (p. 219). Dousse lui-même interiorise dans son argumentation cette concurrence ethnique : « On ne saurait équiper le Lévitte et le combattant de l'islam » (p. 223). Cette opinion défavorable au Lévitte est moins choquante que le développement qu'elle prolonge, réservé à la « prévalence guerrière » qui ennoblit, par le choix de ce vocabulaire, la violence la plus connue du « jihâd », que Dousse ne peut pas ne pas reconnaître. Mais cette reconnaissance, une fois de plus et plus que jamais, se fait au détriment de la Bible : l'épreuve des croisades, « relativement tard » dans l'histoire de l'Islam, aurait incité les musulmans à chercher « dans leur panoplie scripturaire ce qu'ils pourraient le plus adéquatement lui opposer » (p. 222) : c'est-à-dire la violence du livre de Samuel (Saül), réinjectée dans la valeur spirituelle du « jihâd ». Mais il faut rapprocher ce passage de celui qui concerne les racines « JHD » et « HRB » pour deviner le rapport subliminal du « jihâd » le plus violent et de l'arche des Hébreux, symbole majeur de Samuel. C'est d'ailleurs après ces entrechats philologiques que Dousse cite la sourate où « Dieu se lance dans une diatribe d'une extrême violence contre l'usure et les usuriers » (C 2 : 275-276), mise en parallèle avec l'attitude de Jésus vis-à-vis des marchands du Temple (Mt 21, 12-13). Si ce rapprochement est laissé à l'appréciation du lecteur, il a surtout pour fonction de rallier ce dernier au point de vue de son auteur...

La conclusion de cet ouvrage, présenté comme un épilogue titré « Nouvelles échelles, nouvelles violences », surprend par l'apparente accalmie des intentions soulignées jusque-là. De très banales considérations sur l'effet de la mondialisation sur la condition humaine distraient le lecteur d'une mise au même niveau (peu fiable dans cet ouvrage) des trois religions, qui occulte le problème tenu à distance depuis le « liminaire » : le terrorisme moderne, dont les moyens et les enjeux ont des allures de science fiction. Quand les victimes des attentats ne sont pas perçues comme des coupables par ceux qui les commettent, « au sein de [leur] propre communauté [ou] vers l'extérieur dans une perspective de prosélytisme ou de conquête » (p. 239). Ce phénomène est noyé dans des remarques attendues sur les attentes spirituelles des agresseurs, « à certains moments de l'histoire ». Des considérations sur le rapport de la créature et de son Dieu s'éloignent de ce problème et surtout, dans les derniers passages, les avantages spirituels de la foi dans l'Unique, et ceux de l'ouverture (à l'autre) impliquée par cette foi, contrastent avec l'excommunication, réitérée dans cet ouvrage, du « yahvisme » qui incarne sans doute une absolue fermeture aux yeux de Dousse. La menace de « l'unitaire » qui pèse sur l'égo humain trouve son remède dans « l'Unique ». Soit. Mais l'Unique perd un peu de son aura dans cette conclusion qui réaffirme sa valeur thérapeutique. Cette distance intellectuelle, que René Girard lui-même a fini par dépasser, est peut-être le germe d'un terrorisme inédit, dont Ernst Jünger a pressenti la venue...

Dousse, quand il se garde de parler de l'« absence de douceur » de l'Ancien Testament (et du Coran, ajoute-t-il entre parenthèses), ou quand il évoque la « tendresse » du Coran ou déplore le « durcissement de la notion de jihâd » (p. 230) dans les esprits fermés, Dousse paraît projeter, comme dans bien d'autres passages déjà soulignés, l'idée qu'il se fait de lui-même, en supposant qu'il s'identifie à son propre nom. A mi-chemin de Kafka et de Saussure, le credo juif de la valeur du nom fait retour dans la psyché de Dousse. On peut aussi bien y voir le signe annonciateur d'une véritable expérience métaphysique que celui de l'érection de Satan dans la pensée moderne. Et là encore, Dousse n'échapperait pas à Israël dont il évoque, dans son chapitre VIII, l'éducation par Dieu dans un désert considéré comme « un repaire de démons » (p. 200).

Notes

1. Sous la plume de Dousse, un lien se dessine encore entre les réitérations de l'« ordre moral du juste milieu » (opposé à l'« ordre prophétique ») et, à la fin de ce passage, « l'ordre de rupture » lancé à Abraham (p. 18). Au-delà du sens littéral, c'est le culte de la rupture, banalisé dans la pensée moderne, qui s'énonce dans ces mots.)

2. Les exégètes de la Bible ont imposé l'idée, pour la plupart de ses livres, d'un millefeuille chronologique où se perd la principale qualité poétique de ces livres : leur fascinante unité, avec laquelle certains de ces exégètes (David Gunn pour les livres de Samuel) doivent ajuster leur argumentation. Shmuel Trigano dénonce ces querelles de datation où se perd la « cohérence » du récit biblique, dans l'avertissement de son ouvrage *Le Judaïsme et l'esprit du monde* (Paris : Grasset, 2011, p.

18). Je n'ai pas les moyens de vérifier ni d'invalider cette vision renversée du contenu de la Genèse. Quoi qu'il en soit, Dousse exploite ces récentes acquisitions du savoir bibliste dans le projet d'un dénigrement spirituel du «yahvisme», dont profite l'Islam.

3. Dousse écrit à propos de l'expulsion de la créature par Yahvé: «la vie qui éclate et éclôt comme le bourgeon ou la fleur, force qui brise, déchire et fend pour se manifester en victoire (le Coran qui porte l'empreinte du désert et de la nomadité abonde en telles images...)», p. 35.

4. Un recueil de contes indien, du IV^{ème} siècle de notre ère, traduit en Iran au VI^{ème} siècle, fut l'objet d'une adaptation en arabe au VIII^{ème} siècle, qui devait assurer à ce recueil une fortune universelle. Son auteur Ibn al-Muqaffa, lettré iranien tardivement converti à l'Islam, se serait livré dans cet ouvrage, si l'on en croit son traducteur André Miquel (Paris, Klincksieck, 1980) à une critique des vieilles croyances manichéennes de l'Iran. Mais les représentants de la loi coranique n'apprécièrent pas l'esprit de cet ouvrage, favorisant l'unification des «différents milieux, ethnies et coutumes composant la société musulmane» (p. X). A. Miquel explique le succès de ce livre parmi les lecteurs du Coran par la langue arabe, choisie par Ibn al-Muqaffa pour son adaptation très personnelle de cet ancien recueil. On peut ne pas se satisfaire de cette explication. Quoi qu'en dise Miquel, le «contenu» littéral de ces contes ne pouvait pas ne pas fasciner le public arabe, dont la mémoire était remplie de coutumes sanglantes auxquelles la tradition coranique, en les rénovant, et comme l'observe M. Dousse, donnait un souffle spirituel. La plupart de ces contes semblent inspirés par un tourment dont l'expression mythique est fournie dans l'AT par le mythe d'Abraham, qui hante justement le Coran. Le drame de l'infanticide est en fait associé, parfois dans l'espace du même conte, à celui du parricide et au conflit des frères ennemis. (On ne s'éloigne pas d'Abraham, d'après certaines lectures psychanalytiques du mythe.) Ibn al Muqaffa a d'ailleurs ajouté lui-même, dans son adaptation, un conte: «Le saint Homme et son Hôte», qui se lit comme une leçon sur la vanité et sur les dangers du mimétisme ainsi désigné, bien avant René Girard, comme le ferment des violences dont s'occupe le mythe, et dans toutes les religions. Ce conte fut-il compris comme une menace par les représentants de la loi coranique, si filialement liée à la loi biblique? L'exécution par le feu de son auteur pourrait bien avoir eu des raisons religieuses...

Je ne suis pas en mesure de combler le fossé qui sépare la tradition religieuse et le contenu profane du recueil. Mais leur rapport n'a pas échappé à Kafka, dans sa nouvelle «Chacals et Arabes» où, d'après ma lecture, le souvenir des rituels antéislamiques, en particulier le «sacrifice du chameau blanc» analysé par Robertson Smith, se mêle à celui de maints passages du *Kalila et Dimna*. Les similitudes du vocabulaire vérifient les emprunts de Kafka au *Kalila*, mais les situations décrites dans *Chacals et Arabes* sont bien la transposition du rituel décrit par R. Smith. La présence du «chameau» et / ou du chacal dans certains de ces contes a sans doute favorisé ce syncrétisme poétique et culturel. On se demande si ces animaux étaient ainsi nommés dans le recueil indien, adapté par Ibn al'Muqaffa pour un public plus enclin à s'identifier à ce chameau... (J'ai présenté une analyse de ce remodelage kafkaïen: «Kafka face à la culture arabe», au congrès «Tolérance et intolérance», organisé à Amiens par le Centre d'Etudes Médiévales de Picardie (1er au 3 mars 2011) et dont les actes paraîtront en janvier 2012.

5. La lecture des vrais poètes serait le meilleur moyen d'éclaircir ce problème, d'après mes analyses de la récurrence des adverbes d'affirmation et de négation dans des œuvres littéraires hantées par le souvenir textuel de l'Apocalypse. (Voir M. Arouimi, *Les Apocalypses secrètes: Shakespeare, Eichendorff, Rimbaud, Conrad, Claudel, Tchekhov, Ramuz, Bosco, Carlo Levi*, Paris: L'Harmattan, 2007.)

6. Ce film de Christophe Gans, sorti en 2006, relate l'errance d'une mère de famille dans une ville abandonnée où elle a conduit sa fille, obsédée dans ses rêves par cette ville qui, dans la réalité filmée, apparaît comme une inversion négative de la Cité céleste. La fille disparaît, et la quête éperdue de la mère, secondée par une femme policière, aboutit à l'expérience de violences cauchemardesques où revit le mythe d'Abraham, sur un fond de sorcellerie. Vers la fin du film, le vortex salvateur où se renouvelle le mythe du Graal apparaît soudain comme une bouche de l'enfer, animée par une myriade de larves qui, peut-on croire, singent la production du multiple à partir de l'Unique: un mythe sur lequel se referme le dernier chapitre du *Dieu en guerre...* Ce film est encore symptomatique de la nouvelle image de la femme, forgée par les médias. L'érection du pouvoir féminin participerait de la remise en cause meurtrière de la figure du Père, qui se traduit plus généralement par la remise en cause du sacré dans notre monde.

7. Shmuel Trigano, *op. cit.*, p. 721-730.

8. S. Trigano, *op. cit.*, p. 552-555.

9. Les qualités poétiques du texte de Dousse ont une tonalité sulfureuse, à laquelle participe la récurrence des sifflantes dans cet énoncé où les «trois expressions» se conjuguent à l'unicité du «sein».

10. Un peu plus loin, une longue phrase concernant le sort de Job pourrait se lire comme une projection inconsciente du brouillage (ou de la substitution) des valeurs auxquels se livre Dousse : «On peut discerner une progression dans la description du Serviteur et des épreuves qu'il en dire aboutissant à une réelle substitution à travers le rejet de la part de ceux qui auraient dû le reconnaître en ses reconnaissant en lui.» (p. 198). Espérons que l'antisémitisme sélectif de Dousse ne soit que le revers d'une reconnaissance, universellement partagée même si elle n'est pas toujours plus consciente, de l'effet de miroir qui nous lie à Job.