

LA THÉOLOGIE DE LA SUBSTITUTION DU POINT DE VUE DE L'ISLAM

GUILLAUME DYE

Parler de l'islam et de la théologie de la substitution, c'est, sinon pour le fidèle musulman, du moins pour l'historien des religions, entrer directement au cœur de l'islam et de l'identité islamique, puisque c'est s'interroger sur la manière même dont l'islam se définit et se positionne par rapport au judaïsme et au christianisme.

Pour la tradition musulmane, suivie, jusqu'à une date assez récente, par la majorité des orientalistes, les origines de l'islam sont à chercher parmi des arabes polythéistes et idolâtres auxquels un prophète (Muḥammad) se serait adressé. Il y a pourtant quelques raisons de penser que le processus qui a permis l'émergence et le développement de l'islam doit à certains égards davantage à des débats internes au monothéisme biblique qu'à une prédication adressée à des arabes païens¹¹⁶. Le Coran polémique non seulement contre les juifs rabbanites, mais aussi contre diverses formes de christianisme, auxquelles il reproche d'être infidèles au monothéisme authentique qui leur a été révélé : même si elle est susceptible de s'appliquer à des polythéistes païens, l'accusation d'« associationnisme » (*širk*) vise en effet très souvent des chrétiens¹¹⁷, et c'est plutôt dans des polémiques anti-trinitaires et angéologiques qu'il faut en général chercher son *Sitz im Leben*.

Le milieu dans lequel naît l'islam est en effet beaucoup plus marqué par le « monde de la Bible », par les « milieux bibliques » (non seulement la Bible canonique, mais aussi et surtout les pseudépigraphiques (écrits intertestamentaires et apocryphes chrétiens), la littérature homilétique chrétienne, notamment syrienne, le Midrash et la littérature targoumique¹¹⁸), que la tradition

116 Cf. HAWTING, Gerald, *The idea of idolatry and the emergence of Islam : from polemics to history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

117 Comme en témoigne Jean DAMASCÈNE dans son *Des hérésies*. Cf. DAMASCÈNE, Jean, *Écrits sur l'islam*, présentation, édition et traduction par R. Le Coz, Cerf (SC 383), Paris, 1992, pp. 216 ss.

118 Cela dit, la plupart des éléments juifs peuvent avoir simplement influencé *indirectement* le milieu dans lequel l'islam prend naissance, puisqu'ils se trouvaient déjà dans des textes chrétiens ou judéo-chrétiens. Cf. BROCK, Sebastian, « Jewish Traditions in Syriac Sources », dans *Journal of Jewish Studies* 30, n°2, 1979, pp. 212-32. L'influence éthiopienne et sudarabique ne doit évidemment pas être non plus négligée.

musulmane ne semble l'indiquer. À vrai dire, le Coran est un texte tellement allusif dans ses références bibliques qu'il ne peut être vraiment compris que par des gens qui connaissent déjà les histoires auxquelles il fait référence. Le Coran tient ainsi, au moins en partie, de l'aide-mémoire homilétique : il est souvent une sorte de *glose* d'histoires bibliques, indiquant la signification, la *morale* de ces histoires – au besoin par des choix théologiques opposés à ceux du corpus canonique vétérotestamentaire¹¹⁹. Très tôt, l'islam, ou plutôt le « proto-islam »¹²⁰, s'est ainsi trouvé confronté à diverses mouvances juives et chrétiennes, dont il devait se distinguer, tout en partageant avec elles un certain nombre de références.

Il est toutefois nécessaire de garder à l'esprit deux points importants.

Tout d'abord, il est délicat de parler de « l'islam » en général, comme il est délicat de parler de n'importe quel substantif abstrait en lui attribuant une position ou une opinion déterminée. En toute rigueur, ce sont les musulmans qui entretiennent telles ou telles croyances, pas l'islam. Cependant, dans le cas qui nous occupe, on rencontre suffisamment de références dans les textes fondateurs (Coran et hadiths) et d'homogénéité parmi les savants religieux pour qu'il soit possible de décrire un « imaginaire islamique commun », à savoir un ensemble de discours, d'attitudes et d'affects, qui sert de cadre de référence aux rapports de l'islam envers le judaïsme et le christianisme¹²¹.

Ensuite, il se pourrait bien que la manière dont sont comprises les références coraniques (explicites ou implicites) au judaïsme et au christianisme dans l'imaginaire islamique commun ne corresponde pas au sens qu'elles avaient originellement (pour celles, bien sûr, qui ne sont pas des interpolations). Naturellement, nous nous trouvons là sur un terrain sensible et polémique, sur lequel il est facile de spéculer (et de se tromper), mais c'est une question qu'il est impossible d'occulter¹²². Depuis un quart de siècle, on assiste en effet à un renouvellement profond

119 Cf. par exemple Coran XLII, 11, qui résume *Gn* 1, mais en niant explicitement le thème de l'*imago dei*. *Jubilés* II, 11 anticipe la position coranique, le thème de l'*imago dei* étant tout simplement passé sous silence.

120 J'entends par là le mouvement spirituel et idéologique issu de la prédication de Muh ammad (dont on peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure il a entendu professer une *nouvelle* religion), jusqu'à l'époque marwanide incluse – en gros, donc, le premier siècle de l'islam.

121 Rappelons qu'un cadre de référence, dans la mesure où il constitue l'arrière-plan à partir duquel on juge ou évalue telle ou telle chose, relève souvent de l'implicite ou de l'impensé – il est rare qu'il soit interrogé en tant que tel. Par ailleurs, rien n'interdit de s'en écarter, mais cela ne peut rester qu'une attitude minoritaire, sauf à conduire à un changement du cadre de référence.

122 « La recherche historique, en effet, offre l'exemple d'un équilibre toujours précaire entre l'analyse des documents à notre disposition et la spéculation là où, trop souvent, ils nous manquent. Que la spéculation s'étiole, par prudence timorée, ou qu'elle s'emballe, par témérité excessive,

des études coraniques¹²³ ; des hypothèses, parfois anciennes, sur les origines de l'islam, notamment son enracinement dans des mouvances préexistantes, judéo-chrétiennes (nazaréennes, ébionites, elkasaites)¹²⁴ ou chrétiennes « hétérodoxes » (sans oublier le manichéisme), retrouvent une nouvelle actualité. Cela suppose évidemment de rompre avec la manière dont la tradition musulmane raconte les débuts de l'islam, et de ne pas prendre pour argent comptant la sélection, la répartition et la réinterprétation des données qu'elle a opérées pour proposer un certain récit de l'apparition de l'islam. Comme le note Alfred-Louis de Prémare : « Faute de données externes suffisantes et faute de vouloir considérer celles qui existent, bien des chercheurs se limitent au matériel islamique traditionnel tel qu'il se présente à eux. Ils sont contraints d'entrer dans le jeu des clercs musulmans d'autrefois ; ce sont ceux-ci, en effet, qui en ont sélectionné et compilé les éléments selon l'idée qu'ils voulaient donner des origines de leur communauté et de la vie de leur prophète. Les chercheurs tendent, par conséquent, à en épouser les méthodes de vérification, alors que celles-ci sont conditionnées par la nature du matériel mis en place »¹²⁵. Or cette sélection, répartition et réinterprétation des données sont en partie liées, à mon sens, à la manière dont le rapport de l'islam au judaïsme et au christianisme a dû progressivement être défini, ou redéfini.

On devrait donc, idéalement, faire tenir ensemble trois axes de recherche. Premièrement, puisqu'il y a des parallèles idéologiques fondamentaux entre le proto-islam et des groupes antérieurs caractérisés par une certaine « judéo-christianité » ou une christianité « hétérodoxe »¹²⁶, il faut mettre en

et c'en est fait des assemblages toujours précaires, mais ambitieux, que réclame le courage intellectuel » (STROUMSA, Guy, *Le rire du Christ : essais sur le christianisme antique*, Bayard, Paris, 2006, p. 9). On ne saurait mieux dire.

123 L'ouvrage d'Alfred-Louis DE PRÉMARE, *Aux origines du Coran : questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Téraèdre, Paris, 2004, constitue une bonne introduction à ces questions.

124 La notion de « judéo-christianisme » n'a pas toujours été définie avec la clarté nécessaire ; nous suivons ici MIMOUNI, Simon-Claude : « le judéo-christianisme ancien est une formulation récente désignant des juifs qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais qui tous continuent à observer la Torah » (*Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Cerf, Paris, 1998, p. 70).

125 DE PRÉMARE, Alfred-Louis, *Les fondations de l'islam : entre écriture et histoire*, Seuil, Paris, 2002, p. 27.

126 La littérature secondaire sur ce sujet est assez conséquente. Je me limiterai à deux noms : TOR, Andrae, *Les origines de l'islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par ROCHE, J., Maisonneuve & Larose, Paris, 1955, notamment la troisième partie, sur la piété eschatologique de Mu hammad et l'influence du christianisme syrien, et, sur le judéo-christianisme, les articles de SHLOMO, Pines, réunis dans *Studies in the history of religion (The Collected Works of Shlomo Pines, vol.IV)*, edited by G. Stroumsa, The Magness Press, Jerusalem, 1996.

lumière le processus historique de cet enracinement – sans pour autant nier le substrat pagano-arabe ni l'originalité propre de Muh ammad et des premières communautés « musulmanes ». C'est une tâche délicate, d'une part parce qu'un point commun ne constitue pas nécessairement une influence, encore moins une influence *directe*, d'autre part parce que les données sur l'Arabie centrale à cette époque restent maigres (surtout en l'absence de fouilles archéologiques à La Mecque et à Médine). Deuxièmement, il convient de montrer pourquoi et comment un tel enracinement en est venu à être oublié, voire occulté : la mise au premier plan de la figure de Muh ammad, qui doit avoir tout reçu directement de Dieu (une influence littéraire est exclue), joue ici un rôle central. Troisièmement, il importe de décrire le résultat final, à savoir la manière même dont l'islam « classique » comprend son rapport au judaïsme et au christianisme.

Il va de soi qu'un tel cahier des charges ne peut être rempli ici. Plutôt que survoler l'une de ces questions, il me paraît plus judicieux de discuter en priorité ce que j'ai appelé le *cadre de référence* par lequel l'islam définit sa relation aux monothéismes qui l'ont précédé. On excusera donc, je l'espère, la paucité des références directes à la littérature exégétique musulmane : ce sont plutôt certains de ses présupposés, quasi-universellement partagés, qui m'intéresseront ici. Je serai ainsi conduit à me concentrer sur quelques passages du Coran (qui se révèlent peut-être plus ambigus qu'on ne pourrait le penser) et, le cas échéant, à indiquer quelques pistes et indices susceptibles d'apporter plus de consistance historique et théologique aux relations entre l'islam et la théologie de la substitution.

Comprendre comment l'islam participe de la théologie de la substitution suppose que l'on soit au clair sur ce qu'il faut entendre par « théologie de la substitution » et sur la nécessité de penser ensemble « théologie de la substitution » et « théologie de la falsification ».

La théologie de la substitution est une invention chrétienne, et elle suppose un certain nombre de points communs entre les deux religions concernées, à savoir celle qui est remplacée (judaïsme) et celle qui remplace (christianisme). Le point commun le plus central, quelles que soient les divergences par ailleurs, est la notion d'*alliance*. L'alliance n'est pas un accord réciproque entre deux partenaires (Dieu et l'homme) qui seraient placés sur un pied d'égalité, mais elle est une volonté, une libre initiative de Dieu, qui fixe un ordre¹²⁷. De plus,

127 Cf. la traduction de l'hébreu *berith* par le grec *diathèkè*, et non *spondè* ou *sunthèkè*, dans la *Septante*.

elle offre une relation d'amour, paternel ou sponsal, qui se déploie dans le temps – raison pour laquelle on peut parler d'une « histoire du salut ». Or il n'y a pas, en islam, une alliance qui soit exactement fondée sur une telle relation.

Certes, le vocabulaire du pacte ou de l'alliance (laquelle relève évidemment, comme dans la Bible, de l'initiative divine) est présent dans le Coran. Il est même très varié, et d'interprétation difficile, concernant aussi bien des pactes n'ayant pas Dieu pour partenaire¹²⁸ que des pactes où Dieu est lié d'une façon ou d'une autre¹²⁹. Cette idée de pacte ou d'alliance (*mīthāq*, *'ahd*) avec Dieu est au demeurant une des clés de la compréhension de l'économie de la foi coranique¹³⁰, même si, curieusement, elle ne semble jamais avoir été l'objet d'un traité exhaustif et systématique de la part des savants musulmans.

L'alliance biblique est bien sûr rappelée, dans le Coran, à de nombreuses reprises (II, 63 ; II, 83, 84, 93 ; III, 187 ; IV, 154 ; V, 12, 13, 70 ; VII, 169), et Dieu conclut des pactes ou des alliances avec les prophètes (II, 124, 125 ; III, 81). Il est aussi fait mention d'un fameux pacte sur lequel je reviendrai plus loin (VII, 172). Mais ces pactes, tels qu'ils sont décrits dans le Coran, n'appellent pas de développement dans le temps, ni de relation où l'amour joue un rôle central, contrairement par exemple à *Ez* 16, où l'acte « contractuel » est décrit comme une histoire d'amour entre Dieu et le peuple élu.

On a en fait à peu près toujours affaire, dans le Coran, à la même histoire qui se répète : 1) envoi d'un prophète à un peuple, 2) incrédulいたé du peuple, 3) punition divine (cf. IX, 70). Tous les prophètes sont considérés comme des prophètes de l'islam, par quoi il ne faut pas seulement comprendre que l'islam reconnaît qu'ils ont reçu un message de Dieu, mais encore que le contenu de ce message est toujours le même, à savoir, purement et simplement, l'*islam* (en entendant par là l'affirmation stricte de l'unicité divine et l'obligation d'observer les

128 *Ilāf* (CVI, 1-2), *ill* (IX, 8, 10), *'aqd* (V, 1), *dhimma* (IX, 8, 10), *mīthāq* (IV, 21, 90, 92 ; VIII, 72 ; XII, 66, 80), *'ahd* (IX, 12 ; XVII, 34 ; XIX, 78), *h'abl* (III, 112), *aymān* (plus de quarante occurrences).

129 *Mīthāq* (II, 27, 63, 83, 84, 93 ; III, 81 ; IV, 154, 155 ; V, 7, 12, 13, 14, 70 ; VII, 169, 172 ; XIII, 20, 25 ; XXXIII, 7 ; LVII, 8), *'ahd* (II, 27, 40, 80, 100, 124, 125 ; III, 77, 183 ; VI, 152 ; VII, 134 ; VIII, 56 ; IX, 75, 111 ; XIII, 20, 25 ; XVI, 95 ; XIX, 87 ; XX, 86, 115 ; XXXIII, 15, 23 ; XL, 49), *wa'd* (II, 51 ; IV, 122 ; VII, 142 ; IX, 111 ; XX, 80, 86 ; XXXVI, 48, 52) ; *h'abl* (III, 103, 112), *qasam* (LVI, 76 ; LXXXIX, 5).

130 En plus des pages classiques de WANSBROUGH, John, *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1977, pp. 8-12, cf. COMERRO, Viviane, « La nouvelle alliance dans la sourate 'al-Mā'ida' », dans *Arabica* 41, n° 3, 2001, pp. 285-314, et GWYNNE, Rosalind W., *Logic, rhetoric, and legal reasoning in the Qur'an : God's arguments*, Routledge/Curzon, Londres, 2004, pp. 1-24.

commandements divins¹³¹). Dieu, en effet, a créé les hommes pour qu'ils Lui rendent grâce et Lui offrent un culte exclusif. Or, ils ont la fâcheuse tendance d'oublier ou de négliger cette mission : ils préfèrent souvent se tourner vers d'autres êtres que Dieu (le problème est ancien, puisqu'il commence avec la faute d'Adam). Dieu envoie donc des prophètes, ou des messagers¹³² à divers peuples (XVI, 36), pour rétablir les fondements du monothéisme et, éventuellement, rappeler sa Loi. Certes, le Coran ne mentionne pas tous les prophètes et messagers (XL, 78), mais, pour la dogmatique musulmane, la prophétie est un phénomène universel : aucune communauté ne peut être laissée à l'abandon sans un prophète ou messenger susceptible de la guider – ce qui suscitera nombre de spéculations sur le nombre de prophètes et messagers envoyés depuis la Création¹³³. Cette série de prophètes se clôt avec Muh ammad¹³⁴. La Loi qu'il apporte ne peut donc être abrogée, ce qui suppose qu'elle est la plus parfaite, la plus accomplie.

131 La liste de ces commandements, en revanche, peut varier, car les lois (*šarā'ī'*) imposées aux juifs, aux chrétiens et aux musulmans sont à certains égards différentes – l'islam abrogeant les lois antérieures. Les exégètes musulmans se fondent ici sur Coran V, 48, un passage peu clair dont on peut d'ailleurs se demander s'il n'est pas d'une rédaction sensiblement postérieure à la prédication de Muh ammad, ou si son véritable *Sitz im Leben* concerne Muh ammad à Médine. Il n'est donc pas certain que cette idée d'abrogation, par l'islam, des lois antérieures, date de ce que j'ai appelé le « proto-islam ». Sur les relations entre l'islam et les lois religieuses antérieures, et les diverses positions adoptées par les *fuqahā'*, cf. FRIEDMANN, Yohanan, *Tolerance and coercion in Islam. Interfaith relations in the muslim tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 20-24.

132 Les deux notions (*nabī* et *rasūl*) sont proches, mais théoriquement distinctes – bien qu'il soit à peu près impossible de déterminer ce qui les différencie si on se limite aux seuls indices laissés par le Coran.

133 Les nombres les fréquemment suggérés sont 124000 et 8000 pour les prophètes, et 313 pour les messagers. Pour plus de références, cf. FRIEDMANN, Yohanan, « Finality of Prophethood in Sunni Islām », dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 1986, p. 178, n.4. *Talmud*, Megillah 14a donne le nombre de 1 200 000 prophètes : l'abondance des prophètes était donc apparemment une idée dans l'air à la fin de l'Antiquité.

134 C'est en tout cas ainsi que la tradition musulmane comprend l'expression *khātām* (ou *khātim an-nabiyyīn*, « sceau des prophètes » (XXXIII, 40). La formule est déjà chez Tertullien, où elle désigne le Christ (*Adv Judaos* VIII, 12) et l'idée est attribuée à Mani dans certaines sources musulmanes (ce qui pose quelques problèmes, cf. STROUMSA, Guy, « 'Le sceau des prophètes' : nature d'une métaphore manichéenne », dans *Savoir et salut*, Cerf, Paris, 1992, pp. 275-88). Cela dit, le *Sitz im Leben* de ce verset est particulièrement difficile à déterminer (le contexte invoqué par la tradition musulmane, à savoir l'épisode de la répudiation de Zaynab par Zayd, le fils adoptif de Muh ammad, puis le mariage de Zaynab et Muh ammad, ne constitue pas une explication très satisfaisante). On ne peut exclure qu'il s'agisse d'une interpolation. Par ailleurs, l'interprétation traditionnelle est loin d'être la seule possible : on peut aussi bien comprendre (voire mieux) « celui qui corrobore, confirme, les prophètes (antérieurs) » ou, selon une lecture millénariste, juger que Muh ammad se considérait comme le prophète de la fin du monde.

Quant à savoir si une conception de l'alliance proche de celle commune au judaïsme et au christianisme était présente dans le proto-islam, ou si se rencontraient dès le proto-islam les linéaments de la conception proprement islamique de l'alliance, c'est un sujet, aussi intéressant que délicat, sur lequel je préfère éviter de me prononcer ici¹³⁵.

Quoi qu'il en soit, même si les relations que l'islam entretient avec le judaïsme et le christianisme ne peuvent être semblables à celles que le christianisme entretient avec le judaïsme, on peut au moins essayer de déterminer en quel sens l'islam se comprend comme un post-judaïsme et un post-christianisme. Or pour cela, une compréhension plus précise de la théologie de la substitution est nécessaire.

Dans son ouvrage *The God of Israel and Christian Theology*, Kendall Soulen distingue (d'un point de vue chrétien, naturellement) trois formes de supersessionisme, ou théologie de la substitution¹³⁶.

Il y a d'abord le supersessionisme *économique*, selon lequel si Israël et l'Église dépendent tous deux exclusivement du Christ quant à leur signification sotériologique, Israël le fait de manière temporaire et charnelle, et l'Église de manière définitive et spirituelle. Tout ce qui caractérise l'économie du Salut dans sa forme israélite est remplacé par son équivalent ecclésial (loi de Moïse vs loi spirituelle du Christ, circoncision vs baptême, etc.). L'alliance avec Israël devient donc obsolète, non pas parce qu'Israël a péché, mais parce que le rôle d'Israël dans l'économie du Salut était de *préparer* le Salut dans sa forme spirituelle et universelle : une fois le Salut advenu sous cette forme, l'ancienne alliance est remplacée par la nouvelle. Pour de multiples raisons – ne serait-ce que parce qu'il n'est pas question de « peuple élu »¹³⁷ –, cette forme de théologie de la substitution (avec Muh amm ad en lieu et place de Jésus) est apparemment absente en islam.

135 Remarquons seulement que ce qui est à la racine du rejet de la conception juive et chrétienne de l'alliance, c'est un strict monothéisme qui élargit autant que possible le fossé entre Dieu et l'homme – il serait profondément anthropomorphique (pour l'islam) de voir en Dieu un « père » ou un « époux » (l'idée que Dieu n'est ni père ni époux revient au demeurant souvent dans le Coran, mais dans le cadre d'une polémique antitrinitaire). La notion de « nouvelle alliance », telle qu'elle est thématiquée dans l'Ancien et le Nouveau Testament (*Jr.* 31, 31, *Lc* 22, 20) semble par ailleurs absente du Coran.

136 Cf. SOULEN, Kendall, *The God of Israel and Christian Theology*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis, 1996, pp. 29-31.

137 L'alliance avec Israël n'est pas niée, mais apparaît seulement comme une alliance parmi d'autres (V, 18). Coran III, 33 reprend l'idée d'élection, mais c'est celle d'un prophète ou d'une famille, et non celle d'un *peuple*.

À côté de ce supersessionisme économique existe un supersessionisme *punitif* : l'alliance avec Israël est abrogée parce qu'Israël rejette le Christ et l'Évangile. Un tel supersessionisme est très prégnant en islam. Les juifs qui rejettent Jésus et Muh.ammad (IV, 155), les chrétiens qui rejettent Muh.ammad, sont bien entendu condamnés et punis, puisqu'ils rejettent obstinément le message de Dieu : « à cause de leur [les juifs] violation de l'engagement, nous les avons maudits et avons endurci leurs cœurs » (Coran V, 13, cf. aussi V, 70). Pour la conscience musulmane commune, l'expansion première de l'islam, qui s'opère notamment contre les juifs en Arabie et, plus tard, contre des chrétiens, révèle la supériorité de l'islam authentique et montre que Dieu veut abroger le judaïsme et le christianisme. Un célèbre verset coranique accrédite cette conviction de supériorité, au demeurant tout à fait commune à l'époque pré-moderne, aussi bien sur le plan spirituel que sur le plan éthique : « Vous êtes la meilleure communauté (*umma*) qu'on ait fait surgir pour les hommes : vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez en Dieu ! » (III, 110).

Soulen considère qu'on peut enfin parler de supersessionisme en un troisième sens, plus profond, qu'il nomme « supersessionisme *structurel* ». L'idée est d'enlever toute pertinence au contexte vététotestamentaire du christianisme, en le marginalisant, voire (comme dans le marcionisme) en le rejetant définitivement¹³⁸. C'est une tentation récurrente dans le christianisme de penser que le Nouveau Testament suffit au message chrétien et qu'il faut se débarrasser de l'Ancien. On édite ainsi le Nouveau Testament séparément, ce qui, d'un point de vue historique et théologique, est absurde (les écrits du Nouveau Testament sont en « dialogue » avec la Bible hébraïque¹³⁹, seul écrit dont disposaient les premiers chrétiens, qui pouvaient difficilement lire un corpus qui restait à composer). *En principe*, le Nouveau Testament ne se substitue pas à la Bible hébraïque, mais la prolonge et la complète : il est la deuxième partie d'un ensemble, pas le remplaçant de l'Ancien Testament.

On est sans doute là au cœur du problème. Il y a bien un supersessionisme structurel en islam, et il est beaucoup plus profond que le supersessionisme structurel chrétien. Le Coran a en effet clairement l'intention de se *substituer* à la Bible des juifs et des chrétiens.

Plusieurs raisons peuvent l'expliquer, mais la plus importante est sans doute

138 Attitude courante, comparable à celle qui consiste à opposer le Dieu violent et jaloux de l'Ancien Testament au Dieu doux et aimant du Nouveau.

139 Le Coran l'est aussi, mais c'est un point qui a été oublié ou occulté par l'interprétation musulmane classique.

la « théologie de la falsification ». L'islam voit dans le judaïsme et le christianisme des déformations, des trahisons du message monothéiste. C'est la conséquence du dogme de la déformation (*tah rîf*) des Écritures antérieures, fondé notamment sur quelques versets du Coran (II, 75, IV, 46, V, 13, 41). Ces versets ne sont pas très clairs, mais selon l'interprétation la plus courante, ils indiquent que les textes sacrés ont été trafiqués, notamment parce que l'annonce de la prophétie de Muh.ammad aurait été gommée des textes juifs et chrétiens – même si ce n'est jamais cet aspect-là du problème auquel le Coran lui-même fait référence quand il y est question de *tah rîf*¹⁴⁰ (par ailleurs, ce sont seulement les juifs, et jamais les chrétiens, que le Coran accuse de pratiquer le *tah rîf*). Les juifs imaginent posséder la Torah révélée à Moïse, et les chrétiens l'Évangile, fruit de la prédication de Jésus ; mais les deux livres ont été falsifiés, respectivement par les juifs et par les chrétiens, ce qui leur ôte toute authenticité et autorité. Le contenu authentique des révélations faites à Moïse et à Jésus a heureusement été préservé, précisément dans le Coran. La disparition de la version authentique de la Torah et de l'Évangile perd donc de sa gravité, puisque le Coran les remplace.

Autrement dit, alors que les juifs et les chrétiens s'accordent peu ou prou sur le *texte* de la Bible (en tout cas l'Ancien Testament) mais pas sur la manière de le lire, de l'*interpréter*¹⁴¹, les musulmans d'un côté, les juifs et les chrétiens de l'autre, ne s'accordent pas sur le texte qui fait autorité.

Les choses étaient naturellement très différentes dans le proto-islam, ne serait-ce que parce que le Coran comme *corpus*, tel que nous le connaissons aujourd'hui, n'était pas encore constitué. On en a un exemple remarquable dans ce qu'il est convenu d'appeler « le colloque du patriarche Jean III avec 'Umayr ibn Sa'd, l'émir des Agaréens » (autrement dit, le chef des « musulmans », qui ne se désignaient pas comme tels à l'époque – le terme employé était en général *al-muhājirūn*, en syriaque *mahgraye*)¹⁴². Le texte est censé relater un épisode qui aurait eu lieu en 644, à Homs, et les historiens lui ont

140 C'est plutôt l'accusation de « dissimulation » (*kitmān*) (cf. II, 159) qui pourrait jouer ce rôle.

141 Naturellement, dans l'Antiquité, l'accusation de falsification des Écritures était monnaie courante – on pense par exemple à la théorie des « fausses péricopes » dans les *Homélies pseudo-clémentines*. L'islam s'est manifestement inspiré des mouvances chrétiennes ou judéo-chrétiennes qui portaient une telle accusation contre certains de leurs adversaires. Mais dans ces derniers cas, il n'y avait pas la volonté de *remplacer* la Bible par autre chose.

142 Cf. NAU, François, « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens », dans *Journal asiatique*, 11^e série, tome V, 1915, pp. 225-279 (le passage commenté *infra* se trouve pp. 250-251 dans le texte syriaque et pp. 260-261 dans la traduction française).

souvent reconnu une certaine plausibilité historique. Il n'est cependant pas exclu qu'il s'agisse d'une simple fiction littéraire, dont la date de composition la plus probable serait alors à situer à la fin du VII^e siècle apr. J.-C.¹⁴³. Certes, le texte est écrit du point de vue chrétien, mais la rhétorique générale n'est pas très difficile à saisir, et même si un *argumentum ex silentio* est toujours délicat à manier, il n'en reste pas moins que les *silences* sur certains sujets (le Coran, Muh ammad) sont, pourrait-on dire, fort éloquents¹⁴⁴.

L'émir demande ainsi des preuves rationnelles et textuelles des trois dogmes chrétiens qui lui posent problème : que le Christ est Dieu, que Dieu est né de la Vierge (l'idée que le Messie est né d'une vierge ne pose par contre aucun problème), et que Dieu a un fils. Il ne parle pas d'une nouvelle révélation, de Muh ammad, ni d'un message nouveau qui aurait explicitement exclu les trois dogmes chrétiens concernés. Il apparaît bien vite que la seule autorité à laquelle il accepte de se fier est la Torah (comprise comme le seul Pentateuque), qu'il ne connaît manifestement pas directement, et dont rien n'indique qu'elle ait pu exister en arabe à l'époque. La question est en fait : le texte biblique (la Torah) doit-il être compris comme les chrétiens le comprennent, ou comme les « proto-musulmans » le comprennent ?

Que l'essentiel du désaccord entre « proto-musulmans » et chrétiens tienne à des querelles christologiques – et non à la mission prophétique de Muh ammad ou au statut du Coran, qui ne sont pas évoqués dans les plus anciennes polémiques –, est confirmé par un texte de Jacques d'Edesse (633-708), évêque de Mossoul, qui écrit à Jean le Stylite : « Les *mahgraye* – bien qu'ils ne reconnaissent pas comme Dieu et comme fils de Dieu le véritable Messie qui est venu et qui est reconnu par les chrétiens – confessent tous sans hésitation qu'il [Jésus] est le véritable Messie qui devait venir et qui a été prédit par les prophètes ; ils n'ont, à ce sujet, aucune controverse avec nous, mais plutôt avec les Juifs ; ils établissent contre eux, par force argumentation, par la pensée et par la parole, ce que j'ai dit plus haut et qui est annoncé par les prophètes : à savoir que le Messie naîtra (de la race) de David et même que ce Messie qui devait venir est

143 L'étude la plus récente de la question (PENN, M. P., « *John and the Emir. A new introduction, edition and translation* », dans *Le Muséon* 121, n° 1-2, 2008, pp. 65-91) avance quelques arguments (dont certains sont loin d'être dirimants) en faveur de cette dernière hypothèse. La question (récit partiellement romancé mais substantiellement fidèle d'une authentique rencontre en 644 vs pure fiction littéraire de la fin du VII^e siècle) reste donc à mes yeux ouverte.

144 Ces silences ne sont guère surprenants – le personnage de Muh ammad est absent des sources d'époque sufyanide. Son rôle ne devient apparemment central qu'à l'époque marwanide (et sans doute de façon progressive).

né de Marie ; cela est confessé fermement par les *mahgraye* et personne d'entre eux ne le contestera, car ils disent à tous et toujours que Jésus, fils de Marie, est en vérité le Messie ; ils l'appellent aussi le Verbe de Dieu, comme le font les Livres saints, et ils ajoutent dans leur ignorance qu'il est l'Esprit de Dieu parce qu'ils n'arrivent pas à distinguer le Verbe de l'Esprit¹⁴⁵, de même qu'ils n'acceptent pas d'appeler le Messie Dieu et Fils de Dieu »¹⁴⁶.

Ces deux textes mériteraient bien sûr une étude plus approfondie. Mais leur ancienneté, et la connaissance du proto-islam que leurs auteurs semblent avoir, permettent de penser que la relation entre le proto-islam et les différents courants juifs et chrétiens déjà existants était fort différente de celle qui a eu cours plus tard. L'islam n'est pas sorti d'un bloc de la matrice judéo-chrétienne, dès l'époque de Muh ammad : comme pour le christianisme, qui ne s'est séparé que progressivement du judaïsme, la mouvance judéo-chrétienne ou chrétienne dissidente qui forme le terreau de l'islam naissant n'est devenue une religion séparée qu'après quelques décennies – manifestement pas avant l'époque marwanide. Si l'on peut oser une formule provocatrice, et en évitant de donner du christianisme une définition trop étroite, on pourrait dire que ces débats entre chrétiens et « proto-musulmans » ne sont pas des débats entre chrétiens et musulmans, mais des débats entre chrétiens. Ce n'est pas par hasard, et sans doute pas parce qu'il n'aurait eu qu'une connaissance sommaire de l'islam, que Jean Damascène a classé l'islam parmi les hérésies chrétiennes : l'islam de son époque manifestait encore suffisamment de traits chrétiens pour qu'une telle inclusion n'apparaisse pas absurde, comme elle le serait, en revanche, pour l'islam postérieur.

Lorsque, sur décision califale (de quel calife est une autre histoire¹⁴⁷), il a été décidé, peut-être plus à la hâte qu'on ne pourrait le penser, de constituer un corpus de textes propres à l'islam, à savoir le Coran, il allait de soi que

145 Même critique chez DAMASCÈNE, Jean, *op. cit.*, p. 212.

146 Cf. NAU, François, « Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la sainte Vierge », dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, 4, pp. 512-531 (syriaque pp. 518-519, traduction française p. 524).

147 La tradition musulmane fait remonter la collecte du Coran à 'Uthman, mais cette question reste disputée. La collecte, la mise en forme définitive et la canonisation du texte ont en effet pris un temps certain. L'époque du calife 'Abd al-Malik constitue vraisemblablement un moment central. Cf. DE PRÉMARE, Alfred-Louis, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », dans *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, herausgegeben von Karl-Heinz Ohlig und Gerd-R. Puin, Hans Schiler Verlag, Berlin, 2005, pp. 179-211.

ce nouveau corpus devait bénéficier d'une autorité supérieure à celle de la Torah et des Évangiles. Un certain nombre d'opérations – sur le texte même du Coran et sur l'interprétation que l'on peut en faire – ont donc été réalisées, pour asseoir la suprématie et l'autosuffisance du Coran. Mais indépendamment de ces « opérations », il y a dans ce qui est très probablement la prédication originelle du Coran une argumentation antijuive et antichrétienne qui peut déjà fonder le supersessionisme islamique.

Comme je l'ai dit, le Coran est très souvent un commentaire d'histoires bibliques – l'intertextualité biblique est présente à chaque page. Il parle donc de plusieurs figures et épisodes bibliques, et ce qu'il a à dire sur Abraham est particulièrement important.

Il est devenu courant de parler des « religions d'Abraham », au pluriel. C'est un usage surtout chrétien, visant à *inclure* le judaïsme et l'islam et à les associer au christianisme au sein d'une vague fraternité, celle d'un ancêtre et d'une histoire communs, représentée par la figure du patriarche Abraham¹⁴⁸. Or l'expression « religion d'Abraham » (*millat Ibrāhīm*)¹⁴⁹ se trouve dans le Coran (II, 130, 135 ; IV, 125 ; VI, 161 ; XVI, 123). Dans ce cas, l'idée n'est pas d'*inclure*, mais d'*exclure* le judaïsme et le christianisme, de s'en différencier¹⁵⁰ :

« Ils ont dit : "Soyez juifs ou chrétiens (*aw naṣ ārā*), vous serez dans la bonne direction". Réponds : "Non, <la bonne direction est> la religion d'Abraham, un *h. anīf* qui ne fait pas partie des associateurs (*mušrikūn*)" » (II, 135)

« Abraham ne fut ni juif ni chrétien (*naṣ rānī*), mais fut un *h. anīf muslim* ; il ne fut pas parmi les associateurs » (III, 67)¹⁵¹.

Ces deux passages posent des problèmes redoutables à peu près à chaque mot, et il n'entre pas dans mes intentions d'arbitrer ici entre les interprétations déjà proposées ou d'en présenter une nouvelle. Je me limiterai donc à de très brèves remarques sur le mot *h. anīf*.

148 Les expressions « les trois monothéismes », ou « les trois religions du Livre », jouent un rôle comparable – et bien souvent tout aussi confus.

149 Et jamais *dīn Ibrāhīm*, même si le terme *dīn* apparaît aussi en IV, 125 et VI, 161. La traduction habituelle de « *dīn* » par « religion », dans ces passages et dans quelques autres (III, 19, CIX, 6), me paraît discutable. Selon les cas, « jugement » ou « voie, façon de faire » doivent être préférés.

150 Cf. BRAGUE, Rémi, *Du Dieu des chrétiens, et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris, 2008, pp. 31-33.

151 Les mots « ou chrétiens » et « chrétien » sont ici en italique, car il y a de solides raisons, que je ne peux malheureusement pas développer ici, de considérer *aw naṣ ārā* et (peut-être dans une moindre mesure) *wa lā naṣ rāniyyan* comme des interpolations.

Le terme est notoirement obscur (T̄abarī (*Jāmi‘ al-bayān*, ad II, 135) en rapporte cinq interprétations différentes), mais il fait généralement référence, pour le dogme musulman, à une forme de « monothéisme pur ». Il est associé à *muslim* en Coran III, 67. Par ailleurs, la formule coranique *inna d-dīna ‘inda llāhi l-islām* (III, 19), que l’on trouve également sur la face interne de l’inscription sur le dôme du Rocher, connaît une variante dans la recension d’Ibn Mas‘ūd, où l’on a *h.anifiyya* en lieu et place de *islām*. Que *h.anif* et *muslim* soient considérés comme synonymes ou comme complémentaires ne change rien au fait que *h.anif* est, du point de vue coranique, un terme éminemment laudatif. Or *h.anif*, chez les auteurs arabes chrétiens, signifie « païen », tout comme le syriaque *h.anpā* auquel il est apparenté. On pense aussi à l’hébreu *h.anēf* : dans la littérature juive, ce sont les *minim* qui sont visés par les dérivés de la racine *h.nf*¹⁵². Quelle que soit l’interprétation proposée (reprise, en un sens positif, d’une épithète péjorative adressée à des groupes judéo-chrétiens ou chrétiens dissidents, ou reprise d’un *topos* apologétique chrétien (*Rm* 4, 10-12) soulignant l’obéissance d’Abraham à Dieu, alors même qu’il était *gentil*, c’est-à-dire non encore lié par la loi juive)¹⁵³, il s’agit ici, dans une polémique résolument antijuive, de se réapproprier la figure d’Abraham.

Sans préjuger du sens originel de *muslim*, qui reste obscur (l’idée de « soumission (à Dieu) » ne constitue probablement pas le sens premier), on peut dire que ces passages fondent, pour le dogme, l’idée que l’islam était déjà la religion d’Abraham. Cette religion d’Abraham est antérieure au judaïsme et *a fortiori* au christianisme, mais elle est aussi celle de Noé, Moïse, Jésus : « Nous t’avons fait une révélation, comme Nous avons fait une révélation à Noé et aux prophètes après lui, comme Nous avons fait une révélation à Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, aux <douze> Tribus, à Jésus, Job, Jonas, Aaron, Salomon et David à qui nous avons envoyé un *zabūr* [psaumes] » (IV, 163). Comme le remarque Rémi Brague : « grâce à l’invocation de la figure d’Abraham, l’islam effectue de la sorte une opération paradoxale qui le fait se présenter tout à la fois comme la dernière de toutes les religions et comme la première de toutes »¹⁵⁴. Conséquence non négligeable : puisque les juifs et les chrétiens ont reçu la même révélation que les musulmans, et qu’ils n’y ont pas été fidèles (ils se sont éloignés du véritable monothéisme, ont trafiqué les textes, et ne reconnaissent pas Muh.ammad comme l’un des envoyés de Dieu), les véritables juifs et les

152 Cf. *Bereshit Rabba*, section 48 (18, 1) éd. Ch. Albeck, Berlin, 1927, p. 480. Sur la *Birkat ha-minim* et l’extension de *minim*, cf. MIMOUNI, *op. cit.*, pp. 161-188.

153 Les deux interprétations ne sont d’ailleurs pas exclusives.

154 *Op. cit.*, p. 33.

véritables chrétiens, les authentiques disciples de Moïse et de Jésus, ce ne sont pas ceux qui se disent juifs ou chrétiens, ce sont les musulmans¹⁵⁵.

L'islam se présente donc résolument comme la première de toutes les religions, suivant une thématique patristique bien connue sur l'antériorité foncière du monothéisme : « Dresse ton visage vers Dieu en *h anif*, conformément à la nature originelle (*fit ra*) selon laquelle Il a créé les hommes. Pas de modification à la création de Dieu. C'est le *dīn* immuable (*qayyim*), mais la plupart des hommes ne savent pas » (Coran XXX, 30).

Il y aurait beaucoup à dire sur cette notion de *fit ra*¹⁵⁶, mais l'idée que, par nature, l'homme doit être monothéiste (autrement dit, musulman), et que ce sont des conditions particulières qui le font dévier du droit chemin, est clairement affirmée dans un célèbre hadith : « Tout enfant naît selon la *fit ra* et ce sont ses deux parents qui font de lui un juif ou un chrétien, de même que le chameau donne naissance à un animal sain, en trouveras-tu un qui ait l'oreille coupée ? »¹⁵⁷

Autrement dit, l'islam (au moins pour ce qui relève du *tawhīd* et des lois noachiques (XLII, 13)) est la religion *naturelle* de toute l'humanité : « Et quand ton Seigneur tira une descendance, des reins des Fils d'Adam, il les fit témoigner à l'encontre d'eux-mêmes : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » Ils répondirent : « Oui, nous en témoignons ! », afin que vous ne disiez pas, au Jour de la Résurrection : « nous avons été pris au dépourvu »¹⁵⁸, ou que vous ne disiez pas : « nos pères autrefois étaient des associateurs, nous sommes leurs descendants, nous feras-tu périr pour ce qu'ont fait les imposteurs » ? » (Coran VII, 172-73).

Ce verset est d'interprétation difficile. La lecture la plus raisonnable consiste à y voir la répétition d'une idée assez courante dans l'apologétique antique, à savoir l'antériorité du monothéisme sur le polythéisme¹⁵⁹ (les fils d'Adam

155 Cf. GARDET, Louis, *Les hommes de l'islam. Approche des mentalités*, Hachette, 1977, p. 59 et n. 32, p. 68.

156 Cf. GOBILLOT, Geneviève, *La conception originelle : ses interprétations et fonctions chez les commentateurs musulmans*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cahier des Annales Islamologiques 18, Le Caire, 2000.

157 Cité ici dans la version de Mâlik, *al-Muwat' t ā*, Le Caire, Maktabat al-Bābi-l-Halabī, 1951, tome I, p. 176 [16.16.53].

158 Autre interprétation possible : « que Nous avons négligé cela » faisant de Dieu l'antécédent de « nous ».

159 Dans ce contexte, le reproche de *širk* vise donc le paganisme, non le christianisme trinitaire.

seraient les premiers hommes, avec lesquels Dieu aurait conclu un pacte), et par conséquent le caractère « naturel » du monothéisme – les polythéistes n’ont donc pas l’excuse de ne faire que suivre l’exemple de leurs pères polythéistes. Mais tout un courant de pensée, très présent dans la tradition musulmane (sunnite comme chiite), situe ce pacte dans la prééternité : dès avant la création du monde, l’humanité tout entière est miraculeusement tirée des reins de son premier ancêtre, et confesse la seigneurie de Dieu.

Cette idée doit être rapprochée d’un passage remarquable du *Tafsīr* de T’abarī. Commentant Coran II, 138 : « La *s ibğa* de Dieu, quelle meilleure *s ibğa* que celle de Dieu ? », T’abarī écrit : « Lorsque <Dieu> a mentionné la *s ibğa*, il a voulu dire la *s ibğa* [imprégnation¹⁶⁰] de l’islam. En effet, quand les chrétiens veulent faire de leurs enfants des chrétiens, ils les plongent dans une eau à eux, en disant que cela les purifie, de la même manière que, chez les musulmans, on se lave d’un péché (*jināya*). C’est pour eux une *s ibğa* du christianisme. Dieu, exalté soit-Il, a dit (...) : “Ô vous les chrétiens et les juifs, il vaudrait mieux pour vous suivre la religion d’Abraham (*millat Ibrāhīm*), la *s ibğa* de Dieu qui est la meilleure des *s ibğa*, car elle est la *h anīfiyya islamique*” » (*Jāmi’ al-bayān*, ad II, 138). Autrement dit, les notions de *s ibğa*, *fit ra* et *h anīfiyya* sont quasiment identifiées. Le baptême chrétien apparaît alors comme une variante dénaturée du pacte que Dieu passe avec les hommes – pacte qui se concrétise par la *s ibğa* de Dieu, autrement dit, le *baptême* de Dieu. La *fit ra* ou la *s ibğa*, plus ancienne et plus universelle, *se substitue* au baptême chrétien qui, lui-même, était un dépassement de la circoncision juive¹⁶¹.

J’ai parlé précédemment d’opérations destinées à asseoir la suprématie et l’autosuffisance du Coran. Ces opérations sont indissociables d’une entreprise plus large, consistant à mettre au cœur de la nouvelle religion la figure du prophète Muḥammad et à rédiger une « histoire du salut » de la communauté musulmane, de sa naissance à sa spectaculaire expansion¹⁶². Cette entreprise est tardive (elle débute, semble-t-il, près d’un siècle après la prédication de

160 Le terme désigne le baptême chez les arabes chrétiens (le mot *‘imād* est aussi employé à cet effet).

161 Cf. GOBILLOT, *op. cit.*, p. 77. On notera que l’ancienneté et l’universalité de cette *s ibğa* excluent définitivement toute idée de péché originel.

162 La question a été magistralement étudiée (même si toutes ses thèses ne peuvent être acceptées) par WANSBROUGH, John, *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

Muḥammad) et éminemment politique¹⁶³. Elle induit en tout cas un rapport particulier au texte du Coran. On a souvent dit du Coran qu'il était un « texte sans contexte »¹⁶⁴. Ce n'est évidemment pas ainsi que la tradition musulmane, notamment dans les ouvrages discutant des questions de *naskh* (« abrogation ») et de *asbāb an-nuzūl* (« circonstances de la révélation »), voit les choses – même si, moins de deux siècles après la mort de Muḥammad, le Coran apparaît aux exégètes comme un texte souvent obscur, et pas seulement du point de vue linguistique. Du point de vue de l'historien, cependant, la remarque n'est pas sans pertinence. Plus précisément, sur beaucoup de points, la tradition musulmane, même lorsqu'elle est envisagée de manière critique, oriente la lecture de l'historien dans une direction déterminée, qui est malheureusement moins fiable qu'on ne pourrait l'espérer. Si l'on veut avoir quelque chance de retrouver le *Sitz im Leben* de maints versets coraniques, il faut donc effectuer un profond travail d'oubli de la tradition, suivie d'une remise en contexte du texte coranique dans le cadre de l'histoire des idées religieuses du Moyen-Orient au VII^e siècle¹⁶⁵. Une telle entreprise est d'autant plus délicate qu'il est hors de question de s'affranchir totalement de la tradition musulmane, laquelle nous donne (mais souvent à rebours) de précieux renseignements.

Je voudrais pour finir donner un bref aperçu de ces opérations, dont la plupart se fondent sur l'oubli de l'intertextualité biblique, qui travaille pourtant en profondeur le texte coranique. Autrement dit, des versets qui sont probablement des péricopes bibliques ou évangéliques sont interprétés comme s'ils faisaient référence à des épisodes de la vie de Muḥammad ou de la communauté à laquelle il appartenait.

Le cas de la sourate CV est bien connu : selon la tradition musulmane, cette sourate décrit l'attaque infructueuse de La Mecque par les Abyssins à l'époque antéislamique. Du point de vue historique, l'hypothèse paraît fantaisiste. En revanche, la métaphore du chaume dévoré (*ka'as f ma'kūl*), qui rappelle *Ex* 15, 7 et *Is* 5, 24, l'image d'oiseaux jetant des pierres (cf. *Jo* 10, 11) et surtout celle

163 Concernant le paramètre politique, une analyse des inscriptions du dôme du Rocher est indispensable, mais elle ne peut guère être entreprise ici. Pour deux études aux approches et aux conclusions diamétralement opposées, cf. WHELAN, Estelle, « Forgotten witness : Evidence for the early codification of the Qur'an », dans *Journal of the American Oriental Society* 118, 1998, pp. 1-14, et LUXENBERG, Christoph, « Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem », dans *Die dunklen Anfänge*, pp. 124-147.

164 La formule est par exemple chez PETERS, F. E., « The quest of the historical Muhammad », dans *International Journal of Middle East Studies* 23, 1991, p. 300.

165 Cf. par exemple Gabriel Saïd REYNOLDS (éd), *The Qur'an in its historical context*, Routledge, Londres, 2008.

de l'éléphant, réemploi d'un *topos* abondamment évoqué par les Livres des Maccabées (surtout 3M), invitent à y lire une péricope biblique s'inscrivant dans une polémique sectaire autour du Temple¹⁶⁶.

Autre exemple : l'expression coranique *yawm al-furqān* (VIII, 41) est un calque du syriaque *yawmā d-purqānā* (« Jour de la Salvation ») et désigne, non la bataille de Badr, mais la sortie d'Égypte¹⁶⁷. Un « événement » biblique (la sortie d'Égypte), concernant Moïse, est compris par la tradition musulmane majoritaire comme un événement de la période médinoise concernant Muh ammad. Un phénomène comparable se rencontre, de manière encore plus spectaculaire, en Coran XVII, 1, que toute la tradition musulmane et la quasi-totalité des commentateurs occidentaux lient à l'épisode du voyage nocturne de Muh ammad :

« Gloire à Celui qui a fait partir Son serviteur, de nuit (*subh ān al-ladhī asrā bi-'abdihi laylan*), de la Mosquée Sacrée (*al-masjid al-h aram*) à la Mosquée Très Éloignée (*al-masjid al-aqs ā*) dont Nous avons béni l'alentour, afin de lui faire voir certains de Nos signes. Il est l'Audient, le Clairvoyant ».

Ce verset, à la syntaxe disloquée (on notera l'emploi peu cohérent des pronoms), a suscité un nombre considérable d'études¹⁶⁸. On s'est ainsi demandé à quoi pouvait bien faire référence la formule *al-masjid al-aqs ā*, dans la mesure où l'édifice qui porte ce nom aujourd'hui, à Jérusalem, n'était pas encore bâti à l'époque de Muh ammad. On a parfois (avec raison) suspecté des interpolations. Mais, à de très rares exceptions près, on a toujours considéré que le « serviteur » dont il est ici question était Muh ammad. Or cette supposition, comme l'a bien vu Wansbrough¹⁶⁹, ne va pas du tout de soi. C'est en effet une pétition de principe de considérer que, dans le Coran, les référents des pronoms personnels ou de termes comme *'abd* ou *rasūl* désignent, sauf mention contraire, Muh ammad : dans certains cas, il est au moins autant justifié de penser qu'il est question de Moïse ou de Jésus. On peut ainsi penser que Coran XVII, 1 parle de Moïse et de l'Exode. La formule « a fait partir Son serviteur

166 Cf. DE PRÉMARE, Alfred-Louis, « "Il voulut détruire le Temple". L'attaque de la Ka'ba par les rois yéménites avant l'islam. *Akhbār et Histoire* », *Journal asiatique* 288, n° 2, 2000, pp. 261-367.

167 Cf. DONNER, Fred, « Quranic *furqān* », dans *Journal of Semitic Studies* 52, n° 2, 2007, pp. 288-289.

168 Bilan chez GILLIOT, Claude, « Coran 17, *Isrā'* 1, dans la recherche occidentale. De la critique des traditions au Coran comme texte », dans AMIR-MOEZZI, M.-A. (sous la direction de), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Peeters, Louvain/Paris, 1996, pp. 1-26.

169 Cf. WANSBROUGH, John, *Quranic studies*, pp. 67-69.

de nuit » (*asrā bi-‘abdihi laylan*) se retrouve en effet, avec quelques variantes, dans d’autres passages du Coran où il est *explicitement* question de Moïse (XX, 77 ; XXVI, 52 ; XLIV, 23). Le texte, à partir de *min al-masjid*, au moins jusqu’à l’eulogie finale (« Il est l’Audient... »), apparaît ainsi comme une interpolation¹⁷⁰, dont l’objectif est double : donner un cadre géographique à un épisode central de l’« histoire sainte » de Muḥammad ; donner un prestige accru au sanctuaire de Jérusalem. Une fois le verset délesté des termes interpolés, il apparaît clairement (surtout en lien avec les versets suivants, même si on a là encore un changement dans les pronoms personnels), que l’on affaire ici à une péripécie de *Ex* 12, 31.

On assiste donc à deux séries de phénomènes : des réinterprétations (portant sur des indexicaux, des formules stéréotypées comme *‘abduhu, rasūluhu*, des toponymes, etc.) et des interpolations. Des gloses exégétiques, extra- (réinterprétations) et intra-coraniques (interpolations) sont donc susceptibles de transformer la signification originelle de nombreux passages coraniques. Cela n’a au demeurant rien de surprenant, si l’on admet que ce que l’on appelle aujourd’hui « Coran » ne peut pas remonter *en totalité* à l’époque de Muḥammad ni même à celle de la génération postérieure. Le processus de canonisation a sans doute pris un bon siècle, avec des rédacteurs anonymes – le Coran apparaît alors comme le fruit d’un travail collectif¹⁷¹, étalé dans le temps, mais qui est motivé en partie par la volonté de faire apparaître l’islam comme un post-judaïsme et un post-christianisme, fruit de la révélation faite à un prophète arabe. Plus précisément, l’islam doit apparaître comme la religion *définitive* qui efface et accomplit le judaïsme et le christianisme – autrement dit, qui les rend *caducs*, aussi bien sur le plan de la *foi* que sur le plan de la *loi*. Une fois solidement différencié des précédents monothéismes, et disposant de ses facteurs d’identification propre, à savoir le Coran et Muḥammad, l’islam pouvait engager la polémique interreligieuse selon deux stratégies : d’une part (c’est une survivance de la strate polémique la plus ancienne, qui date du proto-islam), un reproche de falsification (des textes) et d’infidélité (au dogme monothéiste et à la loi divine) adressé aux juifs et aux chrétiens, auquel s’ajoute naturellement

170 Il est impossible de discuter ici cette question en détail. En laissant de côté l’eulogie, on peut dire que des question de rime (l’ensemble de la sourate a une rime en *-ā* : faire la pause après *laylan* est donc tout à fait cohérent du point de vue de la rime) et d’anachronisme (traduire *masjid* par « mosquée » n’a rien d’évident si l’on se place à l’époque mecquoise (et même médinoise), et *al-masjid al-aqsā* est un hapax dans le Coran) justifient que l’on s’arrête à *laylan*.

171 Cf. GILLIOT, Claude, « Le Coran, fruit d’un travail collectif ? », dans DE SMET, D. *et alii* (sous la direction de), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l’Islam*, Acta Orientalia Belgica, Subsidia III, 2004, pp. 185-231.

une réappropriation des principales figures bibliques, considérées comme proprement « musulmanes » ; d'autre part, une comparaison, terme à terme, de ses facteurs d'identification avec ceux du judaïsme et du christianisme – comparaison conduisant, fort logiquement, à établir la *suprématie* du Coran et de Muḥammad, qui se manifeste, entre autres choses, par le dogme de l'inimitabilité ou insupérabilité (*i'jāz*) du Coran et par l'idée que Muḥammad est le meilleur des prophètes. Cette dernière idée est pourtant contredite par diverses traditions qui, en gros, prescrivent toutes de ne pas établir de hiérarchie parmi les prophètes. On peut penser que ces traditions sont très anciennes et datent du proto-islam ; une fois l'islam apparu comme une religion séparée, et confiant dans sa supériorité spirituelle et politique, il devenait naturel d'accorder à Muḥammad une primauté qu'il ne semble pas avoir revendiquée¹⁷² (la tentation était d'autant plus grande que la *sunna*, fondée sur l'exemple, réel ou supposé, de Muḥammad, était alors en train de se constituer).

Il y a un peu plus d'un demi-siècle, Hans-Joachim Schoeps parlait d'un « paradoxe d'une envergure vraiment à la mesure de l'histoire du monde : le fait que le judéo-christianisme, s'il a bien disparu de l'Église chrétienne, s'est maintenu dans l'islam et se prolonge dans certaines impulsions directrices jusqu'à nos jours »¹⁷³. Or il faut bien reconnaître que ce qui a *constitué* l'islam en tant que tel, en tout cas en tant que nouvelle religion, et pas seulement en tant que religion d'une communauté chrétienne dissidente à forts traits docétistes, judéo-chrétiens voire millénaristes, c'est la théologie de la substitution, avec la constitution du Coran et la mise au premier plan du rôle de Muḥammad.

172 Cf. FRIEDMANN, *art. cit.*, pp. 178-79.

173 SCHOEPS, Hans-Joachim, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Mohr, Tübingen, 1949, p. 342.